

OIKEUS JA POLITIIKKA: FILOSOFISIA ESSEITÄ



SUOMALAISEN LAKIMIESYHDISTYKSEN
JULKAISUJA, E-sarja N:o 18

Kimmo Nuotio –
Heta Aleksandra Gylling (toim.)

Oikeus ja politiikka: filosofisia esseitä

Julkaisuvaliokunta

Pekka Vihervuori, puheenjohtaja

Markku Helin

Mika Hemmo

Raimo Lahti

Tatu Leppänen

Risto Nuolimaa

Lea Purhonen, sihteeri

Tilausosoite

Suomalainen Lakimiesyhdistys

Kasarmikatu 23 A 17

00130 Helsinki

p. (09) 6120 300

f. (09) 604 668

sly@lakimies.org

www.lakimies.org

Kannen suunnittelu: Heikki Kalliomaa

Kannen kuva © Wolfgang Kaehler/CORBIS/Skoy

© Suomalainen Lakimiesyhdistys ja kirjoittajat

ISSN 1458-0446

ISBN 978-951-855-273-7

Edita Prima Oy, Helsinki 2007

Sisällys

Esipuhe	VII
<i>Heta Aleksandra Gylling</i>	
Multikulturalismikeskustelun moninaisia ongelmia	1
<i>Ari Hirvonen</i>	
Suvereeni ja päätös normin tuolla puolen: Schmitt ja Benjamin	19
<i>Jari Kauppinen</i>	
Hannah Arendt totuudesta ja valehtelusta politiikassa	41
<i>Toomas Kotkas</i>	
Michel Foucault'n käsitys oikeuden ja liberaalin poliittisen rationaliteetin välisestä suhteesta	57
<i>Arto Laitinen</i>	
Persoonien välisestä tunnustuksesta	79
<i>Iivi Anna Masso</i>	
Keskusteleva demokratia ja perustuslaillinen oikeusvaltio. Onko osallistuvan kansanvallan ja liberaalin oikeusjärjestelmän suhde symbioottinen vai ristiriitainen?	105
<i>Kimmo Nuotio</i>	
Eettistä vai moraalista oikeutta? Oikeusvaltio monikulttuurisuuden paineessa	127
<i>Mika Ojakangas</i>	
Oikeus ja omatunto Kreikan klassisella ajalla	145
<i>Pilvi Toppinen</i>	
Philip Pettitin republikaaninen vapaus	179
<i>Annamari Vitikainen</i>	
Monikulttuurisuus ja kulttuurisen ryhmän määrittelyn ongelmat	205
Kirjoittajat	229

Esipuhe

Oikeuden ja politiikan keskinäinen suhde on tunnetusti hankala. Oikeustieteessä on yleensä keskitytty aiheisiin, joita voidaan pitää turvallisesti oikeustieteen sisäisinä. Esimerkiksi laintulkinnan teoria ja oikeudellisen argumentaation tutkimus on koettu usein puhtaasti oikeudellisiksi aiheiksi. Keskustelut koskien vaihtoehtoista lainoppia tai oikeudellisen tulkinnan indeterminanssia koetaan hankaliksi, koska ne koskevat vallankäytön ja siten politiikan löytämistä oikeudesta. Tuo löytö ei ole ollut mieluinen, koska se on uhannut käsitystä oikeuden objektiivisuudesta ja oikeuden erityisestä velvoittavasta luonteesta, joka puolestaan on juuri erottanut oikeuden politiikasta.

Myös käytännöllisen ja poliittisen filosofian näkökulmasta aihe on ollut hankala, koska ilman oikeustieteellistä asiantuntemusta poliittisen filosofian keskustelu valtiovallan oikeutuksesta jää väistämättä suhteellisen yleiselle tasolle. Se ei ole onnistunut kovin hyvin puhuttelemaan sen paremmin oikeusteoreettista kuin valtiosääntöoikeudellistakaan tutkimusta, joka on erikoistunut omiin aiheisiinsa ja tekniikoihinsa. Poliitiikan tutkimuksen näkökulmasta oikeus on näyttänyt suljetulta alueelta, jossa tietty professio, lakimiehet, pyrkii asiantuntijoina kasvattamaan merkitystään siirtämällä keskustelun oikeudesta juridisen erityisdiskurssin piiriin. Lupausta politiikan vaikutusmahdollisuuksista voi tuottaa pettymyksiä, kun lainsäädännön kehittäminen ei onnistu ilman merkittävää oikeudellista kontrollia. Tuomarivaltio on yksi ajankohtaisista iskusanoista.

Aivan viime vuosina oikeuden ja politiikan suhteet ovat tulleet entistä polttavammiksi ja yhteistä maaperää filosofeille ja oikeustieteilijöille on löytynyt aikaisempaa enemmän. Oikeusteoriassa on jouduttu pohtimaan oikeuden velvoittavuuden ja hyväksyttävyyden kysymyksiä aikaisempaa laajemmasta näkökulmasta. Vastaavasti myös yhteyskuntateoretikot ja filosofit ovat uudelleen havahtuneet oikeutta koskeviin kysymyksiin. Nykyajan suurista kysymyksistä voi mainita esimerkiksi monikulttuurisuuden ja globalisaation, kaksi toisiinsa nivoutuvaa aihetta.

Länsimainen liberaali individualismi on joutunut erilaisten hyökkäysten kohteeksi, jolloin kysymykset oikeusvaltiosta ja oikeuden perimmäisestä sisällöstä on otettava uudelleen tarkasteluun. Yhteiskuntatieteellinen teoreti-sointi on tullut tässä vastaan, ja moraalifilosofinen keskustelu on laajentunut koskemaan erilaisten moraalij- ja kulttuuriyhteisöjen oikeutta määrittellä itse arvonsa, mikä heijastuu poliittisen filosofian kysymyksenasetteluihin. Hyvinvointivaltion kriisi myös lisännyt hämmennystä, kun on jouduttu pohtimaan, mitä tulee hyvinvointivaltion jälkeen.

Monikulttuurisuus haastaa pohtimaan sitä, kuinka voidaan legitimiä päättää sellaisista syvistä vakaumusasioista, joissa poliittiseen yhteisöön kuuluvien ryhmien käsitykset perustavanlaatuisesti eroavat. Yksi ryhmä tahtoi kohottaa omat arvonsa koko poliittisen yhteisön jaettaviksi, kun taas toinen vaatii, ettei julkisen vallan tule lainkaan puuttua näihin kysymyksiin, vaan ne tulee jättää ryhmän sisäisiksi. Turvallisuusuhat, esim. terrorismi, ovat korostaneet klassisia aiheita, kuten poikkeustilaa ja kidutuksen oikeutusta. Samalla on pohdittava, mitä yhteisöön kuulumisen oikeastaan merkitsee; mitä velvollisuuksia siitä voi seurata ja mitä oikeuksia sen myötä on toinen toiselle tunnustettava. Ja jo ennen oikeuksien tunnustamista on tunnustettava jotakin muuta, ihmisarvo.

Oikeuden ja politiikan keskinäisiä suhteita selvittelevät kysymykset soveltuvat erittäin hyvin oikeustieteilijöiden ja filosofien yhteisvoimin tutkitaviksi. Suomen oikeusfilosofinen yhdistys ry, jossa toimii aktiivisesti kummankin tieteenalan edustajia, tarjoaa tällaiseen tutkimusyhteistyöhön luontevan foorumin. Ensimmäinen tällä mallilla toteutettu tutkimushanke koski filosofien näkemyksiä oikeudesta. Joukko asiaa tuntevia filosofeja ja oikeustieteilijöitä kutsuttiin pitämään kukin pyydetystä aiheesta esitelmä, ja näin muodostuneesta esitelmäjoukosta toimitettiin alustajien suosiollisella myötävaikutuksella kaksiosainen teossarja *Filosofien oikeus* 1–2. Kustantajaksi tarjoutui Suomalainen Lakimiesyhdistys, joka otti teoksen E-sarjaansa (E 2 ja 3). Teos on palvellut myös oppikirjana sekä oikeustieteen että filosofian opinnoissa.

Samalla mallilla toteutettiin teos *Oikeusteoreettisia katkelmia* (E 7). Nyt käsillä oleva teos on jatkoa edellisille. Valtaosa teokseen sisältyvistä artikkeleista perustuu tavalla tai toisella SOFY:n Oikeus ja politiikka -luentotilaisuuksien sarjassa vuosien 2005–2006 aikana pidettyihin esitelmiin. Luennoilla on pyritty välittämään filosofiasta ja oikeudesta kiinnostuneille tämän hetken olennaisinta akateemista keskustelua. Muutamia pidetyistä esitelmistä on jouduttu jättämään pois, koska ne on jo julkaistu muualla. Kiitämme kir-

joittajia yhteistyöstä. Kiitämme jälleen Suomalaista Lakimiesyhdistystä suopeasta suhtautumisesta kirjahanikkeeseen ja lisäksi erityisesti kustannustoi-
mittaja Pipsa Kostamoa tehokkaasta käsikirjoituksen muokkaamisesta painoasuun. SOFY ry:n sihteeri Sakari Melander on niin ikään lukenut tekstit läpi ja muokannut niitä teknisesti.

Helsingissä 12. marraskuuta 2007

Kimmo Nuotio

Heta Aleksandra Gylling

Multikulturalismikeskustelun moninaisia ongelmia

Liberalistien ja yhteisökeskeisen yhteisöajattelun puolestapuhujien välinen keskustelu on sitten 1980-luvun kommunitaristisen Rawls-kritiikin laajentanut muotoaan, kun yhteisöjen merkitystä korostavaan keskusteluun nousivat kysymykset niin kansallisten kuin muidenkin vähemmistöjen oikeuksista. Pluralistisen, yksilöihin ja heidän oikeuksiinsa perustuvan liberalismiin haastajaksi nousi kulttuurisia oikeuksia vaativa multikulturalistinen ajattelu, jossa yksilönvapauksien arvo nähdään yleensä sekundaarisena. Toisin kuin liberalistisessa traditiossa, yhteisö halutaan nähdä yksilön hyvinvoinnin ja identiteetin määrittäjänä – äärimmäisissä muodoissaan siten, että hyvinvointi ja kulttuurinen kukoistus ovat mahdollisia vain silloin, kun kulttuurit elävät omaa erillistä elämäänsä, suojaten omia traditioitaan erityisesti läntisiltä vaikutteilta. Erillisyyden vaatimus luo yhteisön sisälle yhteenkuuluvuutta, jota ei välttämättä haluta kulttuurien välille. Läntiset, liberalismiin ytimeen kuuluvat oletukset suvaitsevaisuudesta, demokraattisesta päätöksenteosta ja yksilön autonomiasta oman elämänsä suhteen joutavat tällöin romkoppaan.

Näkyvin hahmo viimeisen kymmenen vuoden aikaisessa keskustelussa lienee Will Kymlicka, joka toi oman liberalistisen tulkintansa keskusteluun jo 1980-luvun lopussa teoksellaan *Liberalism, Community and Culture* ja 1995 ilmestyneellä teoksellaan *The Rights of Minority Cultures*. Hyvän kokonaisvaltaisen kuvan hänen näkemyksistään saa aiemmin ilmestyneisiin esseisiin ja artikkeleihin perustuvasta kokoelmasta *Politics in the Vernacular – Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, joka ilmestyi 2001. Kymlickan keskeinen panos keskusteluun on ollut korostaa, ettei vähemmistöoikeuksien puolustaminen välttämättä johda liberalistisen ajattelun hylkäämiseen – kuten traditionaalisen ”kommunitarismi vs. liberalismi”-dikotomian edustajat haluaisivat tilanteen nähdä. Päinvastoin, Kymlicka on useasti korostanut, että monet vähemmistöryhmät eivät suinkaan halua vie-roksua modernia liberaalia yhteiskuntaa vaan olla sen täysivaltaisia jäseniä,

säilyttäen kuitenkin omat etnis-kulttuuriset erityispiirteensä. Oma vaikutelmani Kymlickan näkemyksestä on, että hän pyrkii taiteilemaan yhtäältä yksilön oikeuksia korostavan liberalismiin ja toisaalta kulttuurista tai kansallista identiteettiä korostavan yhteisöllisyyden välissä.¹ Kymlickan liberaalia kulturalismia edustava näkemys korostaa yksilön autonomiaa ja siten hylkää vaatimukset siitä, että vähemmistöt olisivat oikeutettuja rajoittamaan jäsentensä perustavia poliittisia tai kansalaisoikeuksia kulttuurisen puhtauden tai autenttisuuden nimissä.² Kymlickan mukaan liberaali multikulturalismi voi kuitenkin hyväksyä ryhmille erilaisia oikeuksia suojaamaan vähemmistöjä enemmistön esim. poliittiselta tai taloudelliselta vallankäytöltä. Kuten hän itse yksinkertaisten asian esittää, ”vähemmistöoikeudet ovat yhteensopivia liberaalin kulturalismin kanssa, jos (a) ne suojelevat yksilönvapautta ryhmässä ja jos (b) ne edistävät tasa-arvoisia suhteita (non-dominanssia) ryhmien välillä.”³

Tunteita herättänein keskustelu monikulttuurisuudesta alkoi kuitenkin sen jälkeen kun Susan Moller Okin julkaisi artikkelinsa ”Is Multiculturalism Bad for Women?”⁴ Monet niin nykyisistä multikulturalismin puolustajista kuin aiemmistakin aktiivisista osallistujista, kuten Chandras Kukathas ja Bhikhu Parekh, kritisoivat Okinin ja itseni kaltaisia epäluuloisia liberalisteja, jotka ovat huolestuneita siitä, mitä vähemmistöjen vähemmistöjäsenille – oli heitä sitten vain yksi tai useampia – tapahtuu, mikäli (vähemmistön) enemmistön näkemys yhteisistä kulttuurisista arvoista on hyvin konservatiivinen ja suvaitsematon. Todellisesta maailmasta löytyy paljon esimerkkejä siitä, miten traditionaalisten arvojen kannattajat eivät aina tyydy siihen, että heidän arvonsa ovat olemassa ja hyväksytyjä, vaan näkevät ne normatiivisesti ainoina oikeina, vaaten kaikkien muidenkin ryhmänsä jäsenten jakavan ne. Kuten myös Kymlicka uskoo, länsimaissa elävien vähemmistökulttuurin edustajien pelko omien traditioiden, tapojen ja uskomusten katoamisesta ei ole oikeutus muiden pakottamiselle yhteiskunnassa, joka rakentuu demokratian ja yksilönvapauden periaatteille. Jyrkimmät liberalismiin vastustajat eivät vain väheksy yksilön oikeuksien ja autonomian merkitystä, vaan puheillaan ”jaetusta kulttuurista” tai ”ryhmäoikeuksista” unohtavat joko tietoisesti tai tie-

¹ Tämä tulee hyvin näkyviin jo Kymlickan ensimmäisessä teoksessa *Liberalism, Community, and Culture* (1989).

² Kymlicka 2001, s. 22.

³ Kymlicka 2001, s. 22–23.

⁴ Teoksessa Cohen – Nussbaum – Howard (eds): *Is Multiculturalism Bad for Women* (1999).

dostamattaan ne määrittelyongelmat, jotka kulttuuriseen jäsenyyteen liittyvät.

Kaikessa nimenomaan liberalisteja vastaan suunnatussa kritiikissä näyttäisi ytimenä olevan, että yksilön oikeuksien ja autonomian korostaminen ei ole tärkeää, koska hyvä elämä on mahdollinen vain kulttuurisessa traditiossa. Ihmisen *pitäisi* elää omien kulttuuristen – yleensä perittyjen – arvojensa mukaista elämää ja tehdä tuon perinteisen kulttuurin mukaisia valintoja. Ongelmana on kuitenkin, kenellä on oikeus määrittellä, kuka mihinkin kulttuuriin kuuluu ja mitä kulttuuria kenenkin pitäisi edustaa. Liberalismin vastaus ”yksilö itse” ei kommunitaristis-kollektivistisen yhteiskuntamallin edustajaa miellytä, sillä yksilöt halutaan nähdä kulttuurinsa tuotteina, ei valitsevina agentteina. Jos kulttuuri määrittää, kuka minä olen ja minkälaiset valinnat ovat minulle kulttuurisesti oikeita valintoja, tulkintaa ei varmasti jätetä minulle, vaan jotkut minua tietävämmät kulttuuriset tai vastaavat johtajat haluavat päättää tulkinnoista ja kertoa meille yhteisön jäsenille, missä ”oikeiden uskomusten” ja sallitun toiminnan rajat kulkevat.

Jos kulttuuriset arvot ovat tärkeitä, mikä on eettisten arvojen suhde näihin arvoihin? Onko enemmistön pakko hyväksyä vähemmistön eettisinä pitämät arvot silloinkin, kun ne ovat enemmistön näkemyksen mukaan epäeettisiä ja ympäröivän yhteiskunnan mielestä jopa laittomia? Muodostavatko ”kulttuuriset arvot” (sen mukaan mitä niillä milloinkin halutaan tarkoittaa) pyhän ja koskemattoman arvojoukon, jota ulkopuoliset eivät saa arvostella vain siksi koska ne ovat traditionaalisia, kulttuurisia arvoja?

Kunnioitusta suvaitsevaisuuden sijaan?

Yksi usein toistettu syytös on, että liberalistit puhuvat suvaitsevaisuudesta, kun pitäisi puhua kulttuurien ja tapojen, arvojen tunnustamisesta tai kunnioituksesta.⁵ Samoin he huomauttavat, ettei kulttuurisia arvoja pitäisi nähdä vain välineellisesti arvokkaina asioina, jotka parantavat ihmisten elämää, hyvinvointia ja yhteenkuuluvuuden tunnetta, joka useimmille ihmisille on tärkeää, vaan itsessään arvokkaina, jopa silloin kun ne edustavat suvaitsemattomuutta demokratian, tasa-arvon ja yhtäläisten oikeuksien periaatteita kohtaan. Tämän vaatimuksen ongelmana on jo John Locken⁶ oivallus siitä,

⁵ Kirjallisuudessa yleensä käytetyt käsitteet ovat *recognition* ja *respect*.

⁶ Locke 1689 (1990).

että on hyvin vaikea vaatia aitoa kunnioitusta, *kunnioitusta tunteena*, jos ihminen ei aidosti ja spontaanisti kunnioitusta tunne. Kunnioitus on tunne ja tunteita on vaikea pakottaa itselleen vaikka kuinka haluaisi – ja vielä vaikeampaa, kun ei edes halua. Jos en kunnioita tapaa sulkea naiset kotiin ja estää heitä osallistumasta miesten rinnalla yhteiskunnalliseen elämään, miten ihmeessä voisin jonkun vaatimuksesta sitä kunnioittaa? Tapaa, jota itse asiassa pidän vastenmielisenä ja jonka toivoisin muuttuvan niin pikaisesti kuin mahdollista?

Kokonaan toinen asia on, että voin joko rangaistuksen pelosta tai muusta syystä käyttäytyä *ikään kuin* kunnioittaisin jotakin. Tämä ei kuitenkaan vastaa kunnioittamisen vaatimusta vaan ainoastaan tyydyttää odotuksen siitä, että kaikki *käyttäytyisivät* ikään kuin kunnioittaisivat tapaa x. Käyttäytyminen ”ikään kuin” palautuu suvaitsevaisuuteen. Jos käyttäydyn ”ikään kuin” kunnioittaisin, piilotan todellisen tuntemukseni: en puutu asioihin tekemisilläni tai kommentaillani, vaan annan niiden olla. Miten tämä siten varsinaisesti eroaa suvaitsevaisuudesta? Mielestäni ei mitenkään. Jos kunnioitus on tunne, jota ei voi keinotekoisesti tuottaa, ja jos ”ikään kuin” käyttäytyminen ei relevantisti eroa suvaitsevaisesta käytöksestä, kunnioituksen vaatijat vaativat jotain, mitä ei voi omasta tahdosta toteuttaa. Voin toki kovastikin toivoa, että vapaamielisyyden vastustajat oppisivat kunnioittamaan heistä vastenmielisiä, vapaamielisiä näkemyksiä, mutta on täysin epäloogista, että ryhtyisin vaatimaan jotain muuta kuin ”ikään kuin” käyttäytymistä.

Kunnioittamisen ja suvaitsemisen ajatuksiin liittyy toinenkin ongelma, jonka ratkaisu riippuu siitä, mitä pidämme tuon vaaditun kunnioituksen tai suvaitsevaisuuden kohteena. Voin hyvin suvaita ja kunnioittaa muiden oikeutta päättää itse siitä, mitä arvostavat tai minkälaisen elämäntavan valitsevat, toisin sanoen arvostan heidän *oikeuttaan* valita, silloinkin kun en ymmärrä, miksi he valitsevat sisällöllisesti mitä valitsevat.⁷ Yksilönvapauden ja omien arvovalintojen tekemisen oikeuden kunnioittamisesta ei kuitenkaan seuraa, että minun pitäisi arvostaa ja kunnioittaa valinnan *sisältöä*. Vapaamielisenä liberalistina voin olla sitä mieltä, että A:lla on oikeus uskoa maahisiin ja B:llä ufoihin – tästä ei seuraa, että minun pitäisi pitää näiden valintojen sisältöjä arvokkaina.

⁷ Mill, Häyry (Gylling).

Niillä, jotka kiihkeimmin vaativat kunnioitusta arvoilleen ja uskomuksilleen, on kuitenkin tapana väheksyä kaikkien muiden uskomuksia ja tapoja, jopa heidän omalla maaperällään. Keskinäistä toisten tapojen kunnioitusta ei edustanut imaami, joka valtiovierailullaan kieltäytyi kätelemästä Alankomaiden naispuolista ministeriä. Mielestäni on kuitenkin perusteltua väittää, että jos kyseessä olevan ministerin oletetaan (kuten oletetaan) vastavierailulla pidättäytyvän yrityksistä kätellä miespuolisia kollegoitaan, kollegan tulisi kunnioittaa hollantilaista, ylipäätään länsimaalaista tapaa kätellä tavattaessa Alankomaiden maaperällä. Kaikkein ongelmallisin tilanne on kuitenkin silloin, kun jotkut etnisen, uskonnollisen tai muun kulttuurin edustajat ryhtyvät määrittelemään ja vaatimaan täsmällisiä rajoja sille, ketkä ”heidän” kulttuurinsa piiriin kuuluvat ja mitkä tavat, uskomukset ja toimintamallit ovat välttämättömiä ”oikealle jäsenelämälle”. Jos esimerkiksi valtio pitää lailla turvattavana oikeutena työssäkäyntiä ja koulutusta, millä perusteilla vähemmistökulttuurin edustajat olisivat oikeutettuja kieltämään kyseisen oikeuden jäseniltään? Moniarvoisuus pluralismina eli uskomuksena siitä, että meillä on monenlaisia keskenään ristiriitaisiakin arvoja ja arvostuksia, joiden pitäisi voida elää sovussa samassa yhteiskunnassa, ei tähän oikeuta. Valitettavasti monet multikulturalismin edustajat pitävätkin moniarvoisuutta pahana asiana eivätkä halua erilaisten arvojen elävän yhdessä, puhumattaakaan, että ne voisivat vaikuttaa toisiinsa. Päinvastoin, he haluavat pitää kulttuurit erillään ja siten säilyttää traditionaaliset arvot puhtaina. Missä määrin se on nyky-yhteiskunnassa millään tavalla realistinen oletus, on hyvä kysymys sinänsä.

Traditioita tradition vuoksi vai yksilön autonomiaa?

Länsimaista yksilön autonomiaa on kritisoitu myös siitä, että liberaalien väitösten vastaisesti yksilönvapaus ei ole neutraali, vaan perfektionistinen arvo, kuten mikä tahansa liberaalien kritisoima non-liberaali arvo. Esimerkiksi Jonathan Quong syyttää Susan Okinia perfektionistisesta liberalismista:

”Okinin liberalismi on perfektionistista siinä mielessä, että autonomia nähdään perustavana kaikenkattavana liberaalina arvona pyrkimyksessään edistää kaikkien kansalaisten autonomiaa, heidän kaikilla elämänalueillaan, sekä julkisen että yksityisen alueella.”⁸

⁸ Quong 2004, s. 56.

Autonomia on varmasti keskeinen liberalismiin arvo. Moni kuitenkin unohtaa, ettei yksilön oikeudesta tehdä vapaasti ensisijaisesti itseään koskevia päätöksiä seuraa velvollisuutta niitä tehdä. Liberaalissakin yhteiskunnassa yksilöllä on oikeus olla valitsematta ja päättämättä omista asioistaan. Hän voi aina vapaasti kääntyä niiden puoleen, joiden uskoo tietävän itseään paremmin, mikä hänelle on hyväksi. Vaikka kaikki joutuvat oppimaan lukemaan, kenenkään ei ole aikuisena pakko lukea kirjoja.

Autonomian merkitystä vähätellään myös vetoamalla ihmisten oletuksiin tai niin sanottuun empiriseen evidenssiin, kuvauksiin ihmisten edustamista arvoista ja preferensseistä. Ajatuksena näyttää olevan yritys osoittaa, miten autoritaariset sosiaaliset roolit ja käytännöt ovat ihmiselle joskus hyvää tekeviä. Ranjoo Seodu Herr esimerkiksi viittaa Leila Ahmediin, joka kirjoituksessaan on esittänyt, että sen sijaan, että näkisimme haaremit paradigmaattisina esimerkkeinä naisten alistamisesta, meidän tulisi nähdä ne käytäntönä, joka salli naisille helpon tavan yhteisölliseen seurusteluun keskenään.⁹

Paternalistiset kulttuurisen itsenäisyyden edustajat näyttävät pitävän itsestään selvänä, että tavat ja traditiot ovat arvokkaita sen vuoksi, että ne ovat traditioita, eivätkä vain siksi, että ne edelleen hyödyttävät ihmisten elämää. Koska samaiset henkilöt eivät kuitenkaan ole valmiita pitäytymään täysin muuttumattomassa maailmassa, heidän pitäisi jotenkin selittää sekä niille jäsenilleen, jotka eivät ole valmiita arvostamaan kaikkea vain sen takia, että kyseessä on perinteinen tapa, että meille ulkopuolisille, miksi juuri tietyt traditiot ovat pyhiä ja koskemattomia.

Seuraavassa tarkastelen joitakin mielestäni kiintoisia, mutta ongelmallisia kannanottoja, joita kulttuuristen oikeuksien puolestapuhujat ovat viime vuosina esittäneet. Ensimmäinen liittyy siihen, miten yksinkertaisena käsitteenä – itsestään määrittynään ja jopa omaa elämänsä elävänä entiteettinä – kulttuuri nähdään. Autoritatiivisen tulkinnan mukaan kulttuurin rajoista määräävät vain jotkut kulttuurin edustajat, parhaiten asioista perillä olevat tahot – useimmiten tämä tarkoittanee uskonnollisia johtajia. Toinen vaihtoehto olisi demokraattinen tulkinta kulttuurista, jossa rajojen ja normien määrittelijöinä toimivat inklusiivisesti kaikki ne, jotka itse näkevät itsensä kyseisen kulttuurin edustajina. Autoritaaristen tulkintojen ongelmana on, että ne yliarvioivat kulttuurin yhtenäisyyttä yksittäisten jäsenten erilaisten tulkintojen, mieltymysten ja arvostusten kustannuksella.

⁹ Ahmed 1982, s. 528–529.

Esimerkiksi Bhikhu Parekh huomauttaa kirjoituksessaan Brian Barryn edustamaa yksilökeskeistä liberalismia vastaan:¹⁰

”kulttuuri on tärkeä yksilöllisen identiteetin ja itseymmärryksen lähde. Se muovaa jäseniään, rakentaa heidän ajattelutapojaan ja maailmankuvaansa, järjestää heidän elämänsä ja tarjoaa merkitysten, arvojen ja ideaalien mallin.”

Bhikhulle olemme kulttuurisia olentoja, koko elämämme läpäisevän kulttuurin luomuksia.¹¹ Hänen väitettään voi kuitenkin tulkita erilaisin painoituksin. Toki olemme tiettyssä mielessä kulttuurimme tuotoksia siten, ettemme omia arvojamme ja arvosteliamme arvioidessamme voi riuhtaista itseämme irti länsimaisen ajattelun kahleista. Toisaalta on yksi asia myöntää, että taustakulttuurimme vaikuttaa siihen, mitä ja miten ajattelemme. Toinen asia taas on ajatella, että kulttuurinen traditiomme *determinoi ja sen pitää-kin* determinoida sitä, mitä ajattelemme. Kasvukulttuurimme varmasti toimii taustana sille, minkälaiseksi oma arvomaailmamme rakentuu. Minun on kuitenkin vaikea ymmärtää, miksi sen pitäisi *normatiivisesti ohjata* sitä, miten ihmiset elämänmallinsa valitsevat? Empiirinen todellisuus jo kertoo miten heterogeenisiä suurin osa olemassa olevista yhteiskunnista on. Oli yhteisön ja sen jäsenyyden merkitys yksilölle itselleen enemmän tai vähemmän tärkeä, useimmat meistä kuuluvat useammanlaisiin yhteisöihin, joiden edustamat arvot eivät aina ristiriidattomasti sulaudu toisiinsa. Eettisten arvojemme ohella näkemyksemme uskonnosta, yhteiskunnasta, politiikasta, taloudesta ja estetiikasta kietoutuvat yhteen maailmankuvaksemme. Jos ihmistä ei pakoteta väkisin omaksumaan ja edustamaan tiettyä maailmankuvaa, siitä muodostuu varmasti yhtä persoonallinen kuin mitä hän itsekin on.

Chandran Kukathas taas painottaa erilaisia tapoja tulkita kulttuurin ja yksilöiden välistä suhdetta huomauttaessaan, että ”jotkut kulttuurit eivät voi hyväksyä ajatusta, että yksilölliset projektit voisivat tarjota arvoperustan” käyttäen esimerkkinään Australian aboriginaaleja, joilla omasta mielestään ei ole *henkilökohtaisia* tavoitteita elämässään.¹² Deskriptiivisesti väite on varmasti pätevä, mutta jälleen kerran voi kysyä, onko normatiivisesti ottaen perusteltua ajatella, ettei ihmisillä olisi omia henkilökohtaisia tavoitteita? Olisiko jollain tavalla hyvä asia, että ihmiset tavoittelisivat vain yhdessä ar-

¹⁰ Parekh 2002, s. 140.

¹¹ Parekh 2002, s. 141.

¹² Kukathas 1995, s. 246.

vokkaina pidettyjä asioita? Ja mitä oikeastaan tarkoittaa, että yhteisö kollektiivisesti tavoittelee yhteisiä päämääriään? Onko mahdollista ja mielekästä olettaa ”haluavan” tai ”tahtovan” yhteisön olevan jotain enemmän kuin ne yksilöt, jotka yhteisön muodostavat? Jotain mikä on yksilöistä muodostuvan yhteisön yläpuolella?

Puhe kulttuureista erillisinä entiteetteinä viittaa essentialistiseen tulkintaan, jonka mukaan kulttuurit olisivat selkeästi rajattuja ja tunnistettavia, selkeästi määriteltävine rajoineen. Kulttuurit eivät kuitenkaan voi olla itseenäisiä, ihmisyksilöistä irrallisia moraaliagenteja. Kukathasin huomautus siitä, mitä kulttuurit voivat hyväksyä ja mitä eivät, kuulostaa tulkinnalta, jossa kulttuurit eläisivät omaa elämäänsä, jäsentensä tahdosta ja haluista riippumatta. Helpompi ja vähemmän ongelmia aiheuttava tulkinta kulttuurien luonteesta olisi kuitenkin näkemys, jonka mukaan kulttuurit ovat dynaamisia, vaikkakin hitaasti muuttuvia entiteettejä, joiden rajat jatkuvasti muuttuvat yksilöiden myötä. Kulttuuriset tekijät muokkaavat yksilöitä ja yksilöt kulttuureja.

Optimismia kulttuurisen yhtenäisyyden suhteen edustaa myös Ranjoo Seodu Herr artikkelissaan ”A Third World Feminist Defense of Multiculturalism”. Hän kirjoittaa ryhmäautonomian ongelmallisesta käsitteestä muun muassa seuraavasti:

”Sen sijaan, että hyväksyisimme patriarkaalisten miesjohtajien meille asettaman ylhäältä alas -toimivan ryhmäautonomian käsitteen, rodullis-etniset naiset ehdottivat toisenlaista, alhaalta ylös -suuntautuvaa ryhmäautonomian käsitettä, joka sopii paremmin sekä perinteisiin, vielä lännen tahraamattomiin arvoihin että sukupuolten tasa-arvoon.”¹³

Herrin idealistinen oletus siitä, että nämä naiset löytävät yhdessä, keskenään, saman tasa-arvoisen hengen ja pystyvät ilman ristiriitoja luomaan yhteisen arvomaailman, jossa heille kuitenkin tärkeät yksilön ihmisoikeudet sulautuvat yhteen traditionaalisten arvojen kanssa, on kovin optimistinen. Ajatus naisten suojelemisesta ja kulttuurisesta integriteetistä on kaunis, kun taas ajatuksen realismisuus on toinen kysymys. Näkemystä edustavat aboriginaalilaiset olivat itse, joka tapauksessa, ehdottomia vaatimuksessaan säilyttää ihmisoikeuksiin liittyvät ”tuontiarvonsa”, mikä – kuten Herrkin myöntää – osoittaa, että he olivat vähemmän kiinnostuneita kulttuuristen arvojen säilyttämisestä kuin kulttuurinsa liberalisoinnista.

¹³ Herr 2004, s. 99.

Suurin ongelma lienee kuitenkin siinä, kuinka yhtenäinen tai epäyhtenäinen enemmistökulttuurin sisällä elävän vähemmistön näkemys omasta kulttuuristaan on. On kyseenalaista, edustavatko Herrin mainitsemat aboriginaalitkaan yhtenäistä näkemystä omien ja ”tuontinäkemysten” painoarvoista ja merkityksistä. Vaikka ensi silmäyksellä vaade kansallisten vähemmistöjen oikeudesta hylätä liberalismi ja vaalia non-liberaalia kulttuuriaan siten, että ”liberaalin enemmistön täytyy vain elää asian kanssa, kuten sen kanssa, että muissa maissa on illiberaaleja lakeja”¹⁴, voi kuulostaa autonomian kunnioitukselta, se ei todellisuudessa sitä ole. Mikäli yksikin vähemmistön edustaja tuntee olevansa pakotettu elämään vailla enemmistölle turvattuja oikeuksia, ympäröivä enemmistökulttuuri epäonnistuu tehtävässään turvata ne tasa-arvon periaatteet, joiden olemassaololle se oman oikeutuksensa rakentaa. Ryhmäautonomian käsite on ongelmallinen, mikäli yksilöiltä riistetään oikeus erimielisyyteen ja mahdollisuuteen edistää omia halujaan ja arvojaan. On vaikea kuvitella, miten ryhmäautonomia edes toimisi aidossa muodossaan siten, että sitä ei sekoiteta konsensus-ajatteluun tai enemmistö päätöksentekoon.

Voiko kulttuurisesta identiteetistään luopua?

Kulttuurin rajojen määrittely liittyy läheisesti kysymykseen yksilön mahdollisuuksista lähteä yhteisöstään. Kun yksilöt tai vähemmistön vähemmistöt eivät ole valmiita hyväksymään kaikkia ryhmänsä vaatimuksia, heille yleensä tarjotaan mahdollisuutta poistua, exit-optiota.

Chandran Kukathas kirjoittaa artikkelissaan ”Are There Any Cultural Rights?”, että erityiset kulttuuriset ryhmäoikeudet pitäisi hyväksyä niin kauan kuin yksittäisillä jäsenillä on mahdollisuus jättää ryhmänsä, ilman että siitä aiheutuu heille kohtuuttomia vaikeuksia:

”Ketään ei voi *vaatia* hyväksymään tiettyä elämäntapaa. Niinpä jos, kuten usein tapahtuu, jotkut tietyn kulttuurin jäsenet hylkäävät vanhat tapansa tutustuttuaan laajempaan yhteisöön, heillä pitää olla vapaus niin tehdä, eikä heidän alkuperäisen yhteisönsä vastustusta tule huomioida. – – Toisaalta, jos nämä jäsenet eivät halua jättää yhteisöään vaan vaativat oman kulttuurinsa ulkopuolisen yhteiskunnan tunnustamia oikeuksia, he eivät tätä tunnustusta saa. Hyväksynnän saa yksilön vapaus liittyä jäseneksi ja erota jäsenyydestä.”¹⁵

¹⁴ Herr 2004, s. 102.

¹⁵ Kukathas 1995, s. 247.

Intuitiivisesti tuntuu järkevältä ajatella, että ”jos et halua leikkiä kanssamme, voit mennä pois”. Hinta saattaa monasti olla kuitenkin kova – yksin tuntemattomassa maailmassa, ilman perheen, suvun ja ystävien tukea. Varsinkin jos yksilöllä ei ole taitoja ja valmiuksia selvitä ulkopuolisessa maailmassa, avuttomuus ja turvattomuus voivat tehdä poistumisoption epätodelliseksi. Mitä tiukempi ja suljetumpi ryhmä on, sitä enemmän koulutuksen tai kielitaidon puute, tottumattomuus enemmistökulttuurin tapoihin tai muu vastaava voi tehdä elämän ulkopuolella niin vaikeaksi, suorastaan mahdottomaksi, ettei poistumisesta voida puhua todellisena vaihtoehtona.

Mutta entä jos yksilö ei itse halua jättää yhteisöään? Onko yhteisöllä oikeus sulkea jäsenensä yhteisön ulkopuolelle ja jopa riistää hänen identiteetinsä? Ainakaan Kukathas ei näe mitään ongelmaa siinä, että yhteisö sulkee yksilön ulkopuolelleen, silloinkaan, kun kyse on jäsenyydestä, johon ihminen on syntynyt. Silloin kun kyse on vapaaehtoisesta liittymisestä – oli se sitten yhteydessä uskontokuntaan, poliittisen puolueeseen tai muihin valintoihin – asia on ongelmattomampi. Tällöin kysymys on siis tilanteista, joissa jäsenyys ei syntyperäisesti liity yksilöön. Kukathas kirjoittaa seuraavasti pueblointiaanien oikeudesta rajoittaa jäsentensä uskonnonvapautta:

”Pueblointiaanien tapauksessa se tarkoittaa sitä, että jos yhteisö kieltäytyy hyväksymästä joidenkin yhteisön jäsenten kääntymisen protestantiksi, näiden yksilöiden on valittava joko yhteisön toiveiden noudattaminen tai lakettava olemasta osa sitä.”¹⁶

Ongelma on kaksijakoinen. Yhtäältä on kysymys yhteisön oikeudesta sulkea jäseniään yhteisön ulkopuolelle siinä mielessä, että heidän ei ole enää lupa osallistua esimerkiksi yhteisöllisiin seremonioihin tai päätöksentekoon. Äärimmillään tämä voi tarkoittaa vaatimusta muuttaa yhteisön keskuudesta, jopa läheisyydestä, jonnekin muualle. Tämänkaltaisesta jäsenyydestä pois-sulkemisesta on kyse myös esimerkiksi amishien kohdalla, kun jotkut nuoret päättävät jättää yhteisönsä tietäen, etteivät edes heidän vanhempansa tule olemaan missään tekemisissä heidän kanssaan, jos he hylkäävät uskontonsa vaatiman perinteisen elämäntavan. Näissä tapauksissa yhteisöt voi nähdä autonomisina yksiköinä, jotka voivat muiden vapaaehtoisten yhteenliittymien lailla määritellä omat jäsenehtonsa. Toisaalta voimme kuitenkin kysyä, mitä yhteisö voi jäseniltään riistää? Onko ”olla pueblointiaani” vain tiettyjen uskonnollisten valintojen tekemistä vai onko se itse asiassa jotain,

¹⁶ Kukathas 1995, s. 248

joka on yksilön väistämätön sisäsyntyinen ominaisuus ja jota siten on mahdollon riistää? Pitäisikö meidän erottaa yksilöissä muutettavissa olevat ominaisuudet, kuten uskonto tai erilaiset tavat, esimerkiksi etnisistä ominaisuuksista, jotka eivät ole muutettavissa ja siten eivät myöskään riistettävissä? Voiko pueblointiaaniksi syntynyt koskaan lakata olemasta pueblointiaani? Eikö yhteisö olekin itse asiassa sanomassa, että jos haluat olla *meidän kaltaisemme* intiaani, täyttää meidän asettamamme kriteerit sille, mitä on olla ”oikea” pueblo, et voi olla samalla protestantti?¹⁷ Vai lakkaavatko saamelaiset olemasta saamelaisia, jos he lopettavat poronhoidon? Entä romanit, jos he luopuvat perinneasuistaan? Vai tuleeko heistä vaikkapa kaupunkilaistuneita saamelaisia ja romaneja, jotka ovat luopuneet syystä tai toisesta perinteistään? Jäsenyyden muodot on mielekästä pitää erillään. Aikuinen suomalainen voi aikuisiällä esimerkiksi naimisiin mentyään vaihtaa Suomen passinsa toisen valtion passiin, jolloin hän lakkaa olemasta Suomen kansalainen. Mutta onko joku valmis väittämään, että kyseinen henkilö lakkaa olemasta suomalainen ihmisenä?

Tulkinnat siitä, miten ”yhteisöpäätökset” ymmärretään, näyttävät niin ikään vaihtelevan. Jotkut jotka korostavat ryhmäautonomian käsitettä, ilmeisesti näkevät kollektiivisen päätöksenteon tarkoittavan yhteisen päätöksen syntyä kollektiivisesta entiteetistä, yhteisöstä, siten, ettei se ole palautettavissa yksilöiden yhteenlaskettuihin tai neuvoteltuihin valintoihin. Toisaalta yhteisön päätöksenteko voidaan tulkita myös länsimaisen demokratiamallin mukaisesti ja puhua yhteisön enemmistöpäätöksistä. Jälkimmäisessä tapauksessa herää luontevasti kysymys vähemmistöön jäävien oikeuksista ja enemmistön diktatuurista, jota yhteisön karismaattisimmat ja retorisesti parhaat johtajat voivat ohjailla omien halujensa mukaan.

Kukathasin toinen esimerkki koskee yksittäisen muslimin oikeuksia sekä muslimiyhteisön että laajemman yhteisön – tässä tapauksessa amerikkalaisen yhteiskunnan – jäsenenä. Kuten Kukathas totesi puebloista, että heillä on uskonnonvapaus vain amerikkalaisina, ei puebloina, yksittäisten muslimienkin oikeudet muslimina ovat hänen mukaansa rajatut:

”Yksittäisen muslimin halu kieltää, ettei ole muuta jumalaa kuin Allah ja että Muhammed on hänen profeettansa, on analoginen. Liberaalin yhteiskunnan kansalaisena hänellä on oikeus sananvapauteen; muslimina sen sijaan hänellä ei ole oikeutta kyseenalaistaa Islamin perusteita. – Yksilön täytyy valita

¹⁷ Kukathas 1995, s. 248.

joko sananvapauden tai muslimiyhteisön jäsenyyden välillä. Yhteisöllä on oikeus syrjiä yksilöä joka kieltäytyy mukautumasta sen normeihin; sillä ei kuitenkaan ole oikeutta rangaista sen enempää.”¹⁸

Ensimmäinen mieleen tuleva kysymys on, onko olemassa vain yksi islam-tulkinta? Kukathasin näkemys yhteisön oikeuksista on ongelmallinen, koska se heijastaa oletusta yhdestä ainoasta yhteisön kaikkien jäsenten jakamasta islam-tulkinnasta, jota empiirinen kokemusmaailma ei suinkaan puolla. Kuka sitten päättää, kuka on ainoa oikea tulkitsija? Ja onko todella niin, että se, miten tulkitsevaan muslimiyhteisöön ihminen sattuukaan syntymään, tarkoittaa, että hänen pitää äänettömästi hyväksyä tuon yhteisön tulkinnat? Onko todella niin, että uskomusten, tapojen ja traditioiden kritiikki aina oikeuttaa syrjinnän? Onko todella niin, että uskontojenkin kohdalla oikeat tulkinnat ovat ikuisia ja muuttumattomia ja jäsenten kritiikin ja kommenttien ulottumattomissa? Vai onko sittenkin niin, että ainakin kun puhumme liberaalin yhteiskunnan sisäisistä vähemmistöistä, enemmistön tulisi omien oppiensä kannustamana kannustaa vähemmistöjäkin kriittisyyteen ja suvaitsevaisuuteen?

Traditioiden arvosta

Sallitun toiminnan rajojen määrittelyn ongelma tulee keskeiseksi pohdittaessa yksilön autonomian ja olemassa olevien tapojen suhdetta. Huoli olemassa olevien käytäntöjen ja traditionaalisten tapojen katoamisesta nousee esiin ainakin Loren Lomaskyn ja Chandran Kukathasin kirjoituksista. Artikkelissaan kulttuuristen oikeuksien olemassaolosta Kukathas muistuttaa lukijaa Lomaskyn perustellusta kritiikistä yksilönvapautta ja yksilön autonomian korostusta kohtaan:

”Autonomian puolustaminen tuo mukanaan olemassa olevien käytäntöjen ja elämäntapojen väheksynnän.”¹⁹

Itse milliläisen yksilöajattelun kannattajana en voi kuitenkaan olla kysymättä, mitä pahaa on joidenkin tapojen hyljeksinnässä, jos nuo tavat ovat vastoin itse arvokkaana pitämäni yksilönvapautta? Siitäkin huolimatta, että satun kuulumaan yhteisöön, jossa autonomiaa ei juuri arvosteta? Ei kai se,

¹⁸ Kukathas 1995, s. 248.

¹⁹ Kukathas 1995, s. 246.

että jokin tapa tai traditio on olemassa, vielä tee siitä hyvää ja hyväksyttävää? Miksi minun pitäisi arvostaa naisten murhaamista kunnian nimissä tai lesken velvollisuutta pyhittää itsensä heittäytymällä sati-riitissä miehen hautaroviolle? Perustava kysymys on, miksi meidän pitäisi arvostaa jotain vain siksi, että se sattuu olemaan tapana? Onko länsimainen yhteiskuntamme toiminut väärin, kun se aikojen saatossa on luopunut teilyöyörästä teloituvälineenä? Tai suomalainen yhteiskuntamme luopuessaan jalkapuusta?

Harhaanjohtavia yleistyksiä

Ongelmallista monien liberalismiin vastustajien ja siten vahvan multikulturalismin kannattajien kommentteissa on, että he syyttävät liberalisteja yleistyksistä, samalla itse yhtä lailla niihin syyllistyen. Ranjoo Seodu Herr kirjoittaa seuraavasti kritisoidessaan perinteistä liberalistista feminismiä:

”Kuten valtavirran feministiset teoriat keskittyivät essentialistisen käsitteen ’nainen’ ympärille, ne jotka eivät sopineet valkoisen, keskiluokkaisen, pohjoisamerikkalaisen kristillisen naisen muottiin, suljettiin ulkopuolelle tai, mikäli heidät näennäisesti luettiin mukaan, vieraannutettiin.”²⁰

Jos on kapeakatseista nähdä kaikki ei-valkoiset naiset yhtenä joukkona, on myös kapeakatseista yhdistää liberaali feminismi amerikkalais-kristilliseksi ajatteluksi. Vaikka esimerkiksi joillakin amerikkalaisilla on joskus tapana unohtaa niin Euroopan kuin uskonnottomuudenkin olemassaolo, liberalistisen feminismiin olettaminen vain amerikkalais-kristillisen näkökulman edustajaksi osoittaa puhujan omaa ahdasmielisyyttä, jossa kaikki ei-värilliset nähdään yhtenäisenä joukkona. Seodu Herr huomauttaa, etteivät länsimaiset naiset saisi osallistua ei-länsimaisten naisten feministiseen keskusteluun, elleivät he ole syvällisesti perehtyneet vallitsevaan kulttuuriin. (Hän tosin itse esittää yleistäviä kuvauksia liberalistisesta feminismistä, ilmeisesti tuntematta kovinkaan hyvin erilaisia toisistaan hyvinkin paljon poikkeavia kulttuureja.)²¹ Ylipäänsä kriittisen keskustelu-oikeuden rajaaminen vain hyvin kulttuurin tunteville voi johtaa siihen, että lopulta puheenvuoro on vain niillä, jotka jo jakavat keskustelun kohteena olevat arvot ja arvostukset. Ja silloinhan ei olekaan enää juuri mitään kritisoitavaa. Kun kritisoin jotakin, kri-

²⁰ Herr 2004, s. 79.

²¹ Herr 2004, s. 88.

tisoin jotain, mitä en ainakaan nykyisessä muodossaan pidä hyvänä tai oikeana, juuri sen takia, etten voi sitä varauksetta hyväksyä.

Yleistysten lisäksi löytyy joskus hämmentäviä analogian yrityksiä. Jonathan Quong sortuu siihen verratessaan minihameen käyttöä muslimeiden huiveihin ja huntuihin:

”Huntua pidetään sorron välineenä, koska se kohtelee naisia ja tyttöjä seksuaaliobjekteina, joiden pitää olla peitettyinä ja piilossa. Jos yksi tapa on naisia sortava, niin on toinenkin [minihameen käyttö].”²²

En kiellä, etteikö (ainakaan 60-luvulla, kun minihameet olivat eniten muodissa) minihameen käyttöön olisi liittynyt sosiaalisia paineita enkä myöskään sitä, etteivätkö monet musliminaiset käyttäisi huntua aidosti omasta halustaan. Tapaukset eivät kuitenkaan ole analogisia, sillä tietääkseni yhdessäkään länsimaassa ei ole koskaan edes harkittu naisten pakottamista käyttämään minihameita. Minihametta ei ole koskaan ajateltu naisten käyttäytymisen säätelyn välineeksi. Koska joissakin kulttuureissa hiusten ja kasvojen paljastaminen on rangaistuksen uhalla kiellettyä, voimme perustellusti ainakin joissakin tapauksissa miettiä, onko naisen A valinta hänen omansa.

Kuka suojelee lapsia?

Vaikka lapset ovat useimmissa yhteiskunnissa haavoittuvimmassa asemassa, heidän asemansa on heikoin kulttuureissa, joissa heitä ei nähdä tulevana oikeuksien haltijoina vaan pikemminkin vanhempiensa omaisuutena. Kun esimerkiksi Parekh ja Kukathas painottavat yhteisöstä lähtemisen vapauden tärkeyttä, he näyttävät aliarvioivan erilaisten kykyjen ja taitojen puutteen merkitystä. Yhteisön jättäminen voi olla vaikeaa, jos vanhemmilla ja heidän yhteisöllään on ehdoton vapaus päättää esimerkiksi lastensa koulutuksesta. Esimerkkinä vanhempien oikeudesta päättää hän mainitsee:

” – – koska mustalaisten²³ tapana ei ole arvostaa koulunkäyntiä, vanhemmat uskovat opettavansa lapsensa tyydyttävästi epävirallisen opetuksen avulla. – – Heidän vapautensa olla ja elää oman elämäntapansa mukaisesti tekee sen mielestäni kuitenkin sallittavaksi.”²⁴

²² Quong 2004 s. 51.

²³ Parekh itse käyttää sanaa ”gypsy”, ei ”roma”.

²⁴ Parekh 1999, s. 445

Onko koulutus todella jotain, mistä vanhempien pitäisi täysin vapaasti voida päättää? Mielestäni ei ole. Jos meillä on perusteita uskoa, että tietynasteinen koulutus on välttämätön edellytys sille, että lapsella on mahdollisuus tulevaisuudessa (ja oletetusti oikeus) tehdä itseään koskevia valintoja, kuten jättääkö synty-yhteisönsä vai ei, vanhemmat tai yhteisö estävät häntä toteuttamasta tulevaisuuttaan kouluttamattomuudella. Amishi-lapset ovat varmasti vapaita elämään tulevaisuutensa amisheina, mutta ovatko he aidosti vapaita siirtymään ulkopuoliseen yhteiskuntaan, jossa ei selviä ilman riittävää koulutusta ja sosiaalisia taitoja? Pitäisikö meidänkin, jotka uskomme yksilön oikeuksiin ja vapauksiin, olla puuttumatta yhteisöjen ja vanhempien valintoihin, silloinkin, kun vanhemmat valitsevat lapsilleen jotain, mikä tulee estämään heitä tekemästä aikanaan omia valintojaan?

Jos liberalistien tavoin näemme lapset tulevina oikeuksien haltijoina, heidän valinnanmahdollisuuksiaan tulisi lisätä niiden kaventamisen sijaan. Kuten Joel Feinberg huomauttaa artikkelissaan ”Children’s Right to an Open Future”:

”Kieltäytyminen tekemästä poikkeusta amishi-vanhempien toiveesta vain asettaa heidät samaan asemaan kuin muidenkin lasten vanhemmat. Heidän on lupa ja heidän odotetaan tekevän kaiken mahdollisen välittääkseen arvonsa lapsilleen – mutta silti, lasten tulevan täysi-ikäisyyden, itsensä toteuttamisen ja monipuolisen kehityksen nimissä, vanhempien on hyväksyttävä ulkopuolisten vaikutusten uhka.”²⁵

Kukathas puhuu yhteisöön kuulumisen vapaudesta ja ihmisten vapaudesta jättää yhteisönsä ilman, että siitä aiheutuu heille kohtuutonta haittaa. Mitä todellisia mahdollisuuksia on amishi-lapsilla, joiden tietotaito ympäröivästä yhteiskunnasta on jokseenkin olematonta? Onko oikein, jos lapsi jää yhteisöön vain siksi, että ymmärtää, ettei tulisi pärjäämään ulkopuolisessa maailmassa tilanteessa, jossa vanhemmat ja muut sukulaiset eivät ole enää missään tekemisissä hänen kanssaan. Puhuessaan romanien oikeudesta kasvatata lapsensa haluamallaan tavalla Kukathas huomauttaa, ettei heitä voi vaatia tarjoamaan ”rationaalista vaihtoehtoa” sen enempää kuin muita vanhempia ei voi vaatia tarjoamaan lapsilleen mahdollisuutta tulla kiertolaisiksi (*gypsies*).²⁶ Kukathasin vertaus on kuitenkin heikko, sillä kouluttamattomuus ei ole välttämätön este kiertolaisuuden valinnalle toisin kuin kouluttamatto-

²⁵ Feinberg 1992, s. 83.

²⁶ Parekh 1999, s. 454.

muus voi sitä olla sille, mitä Kukathas itse kutsuu ”rationaaliseksi valinnaksi”. Toisaalta taas – jos hänen käyttämänsä ilmaisua ”mustalaisuus” tulki-taan etniseksi jäsenyydeksi, vanhemmat eivät voi mitenkään tarjota sitä yhtenä vaihtoehtona lapsilleen, mikäli eivät itse ole romaneja.

Kasvatus- ja koulutuskeskusteluissa on usein ongelmana, että osallistujat näyttävän unohtavan koulutuksen tavoitteen, avoimen tulevaisuuden turvaamisen lapselle. Varsinkin länsimaissa se tarkoittaa tietynlaisen, tieteelliseen ajatteluun perustuvan tai ainakin siihen pyrkivän opetuksen tarjoamista; perustuuhan suurin osa maailmastamme yritykseen toimia tiettyjen logiikan ja perusteltavuuden sääntöjen mukaan. Kukathas kritisoi Brian Barrya siitä, että tämä vastustaa kreationismin opetusta vedoten siihen, että ihmiset ovat erimielisiä siitä, mikä on totta – ja millaista opetusta heidän lapsilleen pitäisi antaa.²⁷ Kritisoidessaan Barryn yrityksiä ”pelastaa lasten mielet uskonnollisilta fanaatikoilta” Kukathas viittaa muinaisiin uskonsotiin ja toteaa seuraavan:

”Tässä suhteessa Barry ei eroa niistä 1500- ja 1600-luvun ihmisistä, jotka puhuivat hugenottien pakkokäännätyksestä katolilaisuuteen pelastaakseen katolisten lasten vanhempien syntiin houkuttamat sielut.”²⁸

Analogia ei ainakaan minua vakuuta, sillä uskonto kuuluu uskon alaan ja kouluopetuksen, jonka tehtävänä pitäisi olla opettaa ymmärtämään ja analysoimaan maailmaa, tulisi perustua perusteltavissa olevaan tietoon. Vai pitäisikö koulussa tasapuolisesti opettaa kaikkia mahdollisia perustelemattomia uskomuksia, joita ihmisillä sattuu olemaan? On yksi asia kertoa, että suomalaiset uskoivat riihitontun olemassaoloon ja väittää, että riihitonttuja on olemassa – muuta kuin kuvainnollisessa mielessä.

²⁷ Kukathas 2002, s. 193–194.

²⁸ Kukathas 2002, s. 193–194.

Lähteet

- Ahmed, L.: Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem, *Feminist Studies* 8 (1982): 521–529.
- Feinberg, J.: *Freedom and Fulfillment. Philosophical Essays*. New Jersey: Princeton University Press 1992.
- Herr, R. S.: A Third World Feminist Defence of Multiculturalism, *Social Theory and Practice*, 30 (2004): 73–103.
- Kukathas, C.: Are There Any Cultural Rights. *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Kukathas, C.: The Life of Brian, or Now for Something Completely Different-Blind, teoksessa P. Kelly (ed.): *Multiculturalism Reconsidered. Culture and Equality and its Critics*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- Kymlicka, W.: *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Kymlicka, W.: *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Locke, J.: *Letter on Toleration* (1689). Amherst: Prometheus Book, 1990.
- Okin, Susan Moller: Is Multiculturalism Bad for Women, teoksessa J. Cohen, M. Nussbaum, M. Howard (eds.): *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Parekh, B.: Common Citizenship in Multicultural Society, *The Round Table* 351 (1999), 449–460.
- Parekh, B.: Barry and the Dangers of Liberalism, teoksessa P. Kelly (ed.): *Multiculturalism Reconsidered. Culture and Equality and its Critics*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- Quong, J.: Disputed Practices and Reasonable Pluralism, *Res Publica* 10 (2004): 43–67.

Suvereeni ja päätös normin tuolla puolen: Schmitt ja Benjamin

Johdanto

Pyhän Bartolomeuksen päivänä, elokuun 24. päivänä 1572, Pariisissa tapahtui hugenottien joukkomurha, joka oli osa Ranskassa vuosina 1562–1598 riehuneita katolilaisten ja kalvinististen hugenottien välisiä uskonsotia. Neljä vuotta joukkomurhan jälkeen vuonna 1576 julkaistiin Jean Bodinin *Les six livres de la République*. Bodinin mukaan poliittisen yhteiskunnan olemassaolon edellytyksenä on suvereeni valta, joka yhdistää hallitsijat ja alamaiset yhdeksi poliittiseksi ruumiiksi. ”Suvereenisuus on valtion absoluuttista ja pysyvää valtaa.”¹ Jumalan jälkeen maailmassa ei ole ketään mahtavampaa kuin suvereeni ruhtinas. Kuten kaikkivaltias Jumala ei voi luoda toista Jumalaa, ei voi suvereenikaan, Jumalan kuva, tehdä kenestäkään toisesta subjektista itsensä kanssa yhdenvertaista ilman, että tuhoaisi samalla itsensä. Näin on, koska kaksi äärettömyyttä ei voi olla olemassa yhtäaikaista. Bodinin mukaan suvereenin olennaisena piirteenä on kaikkia yleisesti ja jokaista ainutkertaisesti sitovien lakien säätäminen ja muuttaminen sekä voimassa olevien lakien kumoaminen. Laki on suvereenin käsky, mutta suvereeni itse ei ole lakien sitoma eikä hänen lainsäädäntövaltansa juonnu mistään olevasta tai instanssista, joka olisi hänen ylä- tai alapuolellaan tai joka olisi hänen kanssaan yhdenvertainen. Vaikka suvereenin lait perustuisivat totuuteen ja järkeen, ne ovat aina peräisin suvereenin vapaasta tahdosta. Niin ollen tässä mielessä suvereeni on absoluuttinen, *absolutus* eli ”ei sidottu”. Tästä huolimatta suvereenia sitoo Jumalan ja luonnon lait.²

Tammikuun 29. päivänä 1649 Englantia vuodesta 1642 koetelleen rojalistien ja tasavaltalaisten sisällissota kulminoitui *High Court of Justicen* tuo-

¹ Bodin 1986, I.vii.

² Ks, Bodin 1986, I.viii, I.x.

mioon, jossa todettiin, ettei kuningas ollut lain yläpuolella. Niinpä se tuomitsi Kaarle I:n maanpetoksesta ja muista vakavista rikoksista kuolemanrangaistukseen. Seuraavana päivänä Kaarle mestattiin. Kaksi vuotta tapah-tuman jälkeen julkaistiin Thomas Hobbesin *Leviathan*. Hobbes maalaili teok-sessaan kuvaa kansalaisvaltioiden tuolla puolen olevasta luonnontilasta, jos-sa kurissa pitävän yhteisen vallan puutteesta seuraa keskinäinen epäluotta-mus, turvattomuus, kaikkien sota kaikkia vastaan. Päästäkseen sotatilasta ihmiset perustavat sopimuksella yhteiskunnan, jossa he luovuttavat valtansa ja oikeutensa jakamattomalle suvereenille, joka on vastedes kaikkien lakien lähde. Ja koska suvereenilla on valta säätää ja kumota lakeja, hän ei ole val-tion lakien alainen, koska voi halutessaan vapautua lakien alaisuudesta ku-moamalla lait, jotka eivät häntä miellytä. Lisäksi suvereeni päättää, mitkä ovat keinot rauhaa ja puolustusta varten ja mikä taas estää ja häiritsee niitä.³

Suvereenin paluu

Bodin ja Hobbes sekä heidän myötä 1600-luvulla muotoutunut käsitys modernista valtiosta ja suvereniteetista kiehtoivat Carl Schmittiä. Weimarin tasavaltaa koetelleiden poliittisten kriisien ja ääriliikkeiden kamppailun keskellä Schmitt vaati suvereenin käsitteen palauttamista poliittisen ja oikeu-dellisen keskustelun keskiöön. Schmitt aloittaakin teoksensa *Poliittinen teo-logia* (1922) suvereenin käsitteen määrittelystä: ”Suvereeni on se, joka päät-tää poikkeustilasta.”⁴

Samalla kun poliittisen legitimitetin perusta oli palautettava päätökseen, oli poliittisen alueen autonomisuus voitettava takaisin. Liberalismi on merkinnyt epäpolitisoitumista: ”mikään ei ole modernimpaa kuin taistelu poliit-tista vastaan”.⁵ Poliittisten ongelmien sijaan on vain organisatoris-teknisiä ja taloudellissosiaalisia tehtäviä. Liberaali parlamentarismi on myös jumiutunut loppumattomiin keskusteluihin ja neuvotteluihin. Liberaali valtio ei yksinkertaisesti kykene päätöksiin, etenkin ratkaisevaan päätökseen ystävän ja vihollisen välillä, mikä on poliittisen lähtökohta. Liberalismin ohella – sen rinnalla kulkeva – moderni rationalismi ja intellektualismi olivat elämänvoimaa vailla olevia hengettämiä ilmiöitä, jotka johtivat kykenemättö-

³ Hobbes 1999, s. 121–129, 162–170, 231–232.

⁴ Schmitt 1977, s. 49.

⁵ Schmitt 1997, s. 113. Schmittin ajattelusta ks. Ojakangas 2001; Ojakangas 2006.

myyteen tehdä todellisia päätöksiä ja ratkaisuja. Kant ja Locke joutivat syrjään Hobbesin tieltä.⁶

Schmittin oikeudellisen kritiikin kohteena on puolestaan poliittisesta itsensä puhdistava oikeuspositivismi, etenkin Hans Kelsenin normativismi, jossa oikeusjärjestys nähdään sellaisena itseriittoisena ja autonomisena kokonaisuutena, jossa normin pätevyys perustuu aina vain toiseen ylemmänasteiseen normiin, viime kädessä hypoteettiseen perusnormiin. Puhtaasti rationalistinen käsitys oikeudesta oikeusnormien aukottomana systeeminä on oikeudelle sokeaa, ”tosiasiallisen normatiivisessa voimassa” pitäytyvää degeneroitunutta desisionismia.⁷

Schmittin mukaan 1600- ja 1700-luvun jumalakäsitteeseen kuului ajatus Jumalan transsenttisuudesta suhteessa maailmaan. Sen ajan valtiofilosofiaan kuului vastaavasti ajatus suvereenisuuden transsendenttisuudesta suhteessa valtioon. 1800-luvulla rationalismin myötä tuonpuoleisuuden, ylimaailmallisuuden ja yliaistisuuden sijasta korostettiin kokemuksellisuutta, olevien ja asioiden läsnäoloa maailmassa, niiden maailmallisuutta. Käsitys immanenssista tuli yhä hallitsevammaksi. Sen seurauksena kaikki identiteetit poliittisissa ja valtio-oikeudellisissa opeissa – kuten demokraattinen teesi hallitsevien ja hallittujen identtisyydestä, oikeusvaltiollinen oppi ja siihen kuuluva suvereenisuuden ja oikeusjärjestyksen identtisyys (Krabbe) sekä oppi valtion ja oikeusjärjestyksen identtisyydestä (Kelsen) – perustuiivat käsitykseen immanenssista.⁸

Tätä muutosta vastaan Schmitt harasi vaatien kääntymistä pois liberalisista, byrokraattisesta järjestä ja oikeuspositivismista. Hobbesin suvereenin käsite olikin Schmittin poliittisen palauttamishankkeessa olennaisessa asemassa. Schmittille Leviathan on mitä vaikuttavin ja voimakkain mielikuva. Se tuo esiin suvereenin transsendentin olemuksen, ja sillä oli mahti keskeyttää normaaliuden jatkuvuuden aika.⁹ Jos kuitenkin Hobbesille olennaista on Leviathanin vakaus ja pysyvyys, niin Schmitt puolestaan painottaa hetkellisyiden merkittävyyttä.¹⁰

⁶ Poliittisen käsitteestä ks. Schmitt 1979; ks. myös Wolin 1992; Koivusalo – Ojakangas 1997.

⁷ Schmitt 1997, s. 46. Vuonna 1933 ilmestyneen *Poliittisen teologian* toisen painoksen esipuheessa Schmitt erottelee kolme oikeustieteellisen ajattelun lajia, nimittäin normativistisen, desisionistisen ja, nyt uutena mukaan tulleen, institutionaalisen tyypin. Schmitt 1997, s. 45. Schmittin liberalismi-kritiikistä ja valtiosääntöteoreettisista vastapeluista ks. Tuori 2007, s. 171–182.

⁸ Schmitt 1977, s. 96–97.

⁹ Schmitt 1982.

¹⁰ Bredekamp 1999, s. 255.

Vastaavalla tavalla Schmitt pitää Bodinin tavanomaista suvereeni-sitaattia ”suvereeni on valtion absoluuttista ja ikuista valtaa” olennaisempana Bodinin pohdintaa yhtäältä siitä, sitovatko lait suvereenia, ja toisaalta suvereenin velvollisuuksista suhteessa säädyille tai kansalle annettuihin lupauksiin. Vaikka suvereeni on lakien yläpuolella, häntä sitovat lupaukset, jotka hän on antanut säädyille tai kansalle, koska lupauksen velvoittava voima perustuu luonnonoikeuteen. Hätätilassa nämä luonnolliset perusteet häviävät. Saattaakin olla välttämätöntä, että suvereeni toimii tällöin vastoin lupauksia ja kumoaa tarvittaessa lait asian, ajan ja henkilöiden tilanteen mukaan. Siten suvereeni on sitoutunut lupauksiinsa siinä määrin kuin lupauksen täyttäminen on kansan edun mukaista, mutta hän ei ole sitonut itseään, kun ”välttämättömyys on kiireellinen”, kuten Bodin asian muotoilee.¹¹ Bodin päätyy Schmittin mukaan näin siihen, että valtuus voimassa olevan lain kumoamiseen on varsinainen suvereenisuuden tunnusmerkki, josta puolestaan ovat johdettavissa suvereenin muut tunnusmerkit, kuten sodan julistaminen, rauhan solmiminen, virkamiesten nimittäminen, ylimpänä vetoamusinstanssina toimiminen, armahdusoikeus jne.¹²

Näihin tulkintoihin suvereenisuudesta sopii hyvin myös Schmittin kiinnostus 1700-luvun lopun ja 1800-luvun katolisiin vastavallankumouksen valtiofilosofeihin. Joseph de Maistre, Louis de Bonaldin ja Juan Donoso Cortésin sanoma oli: aika vaatii päätöksentekoa hyvän ja pahan, Jumalan ja paholaisen, katolilaisuuden ja ateismin välillä. Loppujen lopuksi etenkin de Maistre ja Donoso Cortés palauttavat valtion puhtaaseen, järjelemättömään, keskustelemattomaan ja itseään oikeuttamattomaan tyhjästä luotuun absoluuttiseen päätökseen, mikä johtaa siirtymään legitiimisydestä diktatuuriin.¹³

Ratkaiseva päätös

Schmittille suvereeni ei määriy sen olemuksen tai ominaisuuksien kautta vaan päätöksen kautta, päätöksen, jossa on kaksi momenttia: päätös siitä, että poikkeustila vallitsee, ja päätös positiivisen oikeuden panemisesta siivuun. Valtiollinen suvereniteetti ei siten määriy juridisesti pakko- tai heruusmonopolina vaan päätöksentekomopolina. Mutta päätös myös luo

¹¹ Schmitt 1997, s. 52.

¹² Schmitt 1997, s. 52–53.

¹³ Schmitt 1977, s. 100–114.

suvereenin suvereenina, kuten Mika Ojakangas kiteyttää. Päätöksessä suvereeni päättää omasta olemassaolostaan. Tällaisena suvereeni ei ole mikään ennalta annettu toimivaltainen instanssi vaan absoluuttisen päätöksen tapahtumapaikka. Niinpä suvereenin monopoli ei ole luonteeltaan normatiivinen vaan eksistentiaalinen.¹⁴ Tämä on yksi osoitus suvereenin transsendenttiudesta.

Schmittin suvereenisuuden määritelmä lähtee rajatapauksesta eikä normaalitilasta, sillä päätös poikkeuksesta on päätöksentekoa sanan varsinaisessa merkityksessä. Normaalitytös ei todista mitään, koska siinä päätöksenteon itsenäinen osuus on minimissään. Sen sijaan ”poikkeus todistaa kaikesta; se ei ainoastaan vahvista sääntöä, vaan sääntö elää pelkästään poikkeuksesta”.¹⁵ Se ”paljastaa erityisen juridisen muotoelementin, päätöksen, absoluuttisessa puhtaudessaan”.¹⁶

Kun suvereeni päättää poikkeustilasta – ja samalla hän myös perustaa oman olemassaolonsa suvereenina eli synnyttää suvereenin suvereenina – päätöstä ei johdeta mistään oikeusnormista, sillä normaalisti pätevistä oikeuslauseista ilmenevä yleinen normi ”ei voi koskaan kattaa absoluuttista poikkeusta eikä siksi voi myöskään jäännöksittä perustella päätöstä siitä, että kyseessä on aito poikkeustapaus”.¹⁷ Toisin sanoen normit eivät voi määrittää etukäteen sitä, milloin poikkeustilanne on käsillä tai miten menetellä normaalitilanteen palauttamiseksi.

Päätöksessä suvereeni siis panee oikeuden viralta, normi väistyy ja päätöksenteko vapautuu kaikesta normatiivisesta sidonnaisuudestaan. Mutta samalla tämä absoluuttinen päätös, säädännäisen normin suhteen transsendentti puhdas teko, kytkeytyy oikeuteen, sillä sekä normi että päätös pysyvät oikeudellisen puitteissa. Kyse ei siis ole jostakin täysin oikeuden ulkopuolisesta. Ensimmäkin poikkeustila paljastaa erityisen juridisen muotoelementin eli päätöksen absoluuttisessa puhtaudessaan. Toiseksi poikkeustila on ”jotain aivan muuta kuin anarkia ja kaaos, siinä vallitsee juridisessa mielessä järjestys, vaikkei kyseessä olekaan oikeusjärjestys”.¹⁸ Poikkeustilassa oikeus pannaan viralta valtion ”itsensä säilyttämisen oikeuden voimasta, kuten sanotaan”.¹⁹

¹⁴ Ojakangas 2001, s. 104.

¹⁵ Schmitt 1977, s. 60.

¹⁶ Schmitt 1977, s. 57.

¹⁷ Schmitt 1977, s. 49; Ojakangas 2001, s. 103–104.

¹⁸ Schmitt 1977, s. 56–57.

¹⁹ Schmitt 1977, s. 57.

Valtion olemassaololla on tällöin yliote oikeusnormin voimassaolon suhteen. Jotta oikeusnormia voitaisiin ylipäättänsä soveltaa tai jotta oikeusjärjestyksellä ylipäättänsä olisi mieli, niin järjestys on tuotettava eli on luotava normaali tilanne. Tällainen tosiasiallinen normaalius ei ole vain normin ulkoinen edellytys, vaan se kuuluu oikeusnormin immanenttiin pätevytyteen. Suvereeni puolestaan on se, joka tekee lopullisen päätöksen siitä, vallitseeko normaali tilanne.²⁰ Schmittille oikeusjärjestys, kuten kaikki muutkin järjestykset, perustuu päätökseen eikä normiin.²¹

Oikeuden viimekätisenä perustana vaikuttaisi olevan perusteettomuus, perustan puute, sillä päätös on normatiivisesta ei-mistäään ja konkreettisesta epäjärjestyksestä juontuva absoluuttinen alku, *arkhe*.²² Schmitt kiteyttää: ”Normatiivisesti tarkasteltuna päätöksenteko syntyy tyhjästä (*aus einem Nichts*).”²³ Normaaliuden ja toistoon jähmettyneen oikeusjärjestyksen pinnan läpi murtautuva oikeutta luova suvereenius on rinnastettavissa teologian ihmeeseen.²⁴ Voidaan sanoa, että päätös poikkeuksesta on analoginen jumalallisen väliintulon kanssa, koska kaikki modernin valtioteorian käsitteet ovat niiden histo-

²⁰ Schmitt oli jo ensimmäisessä teoksessaan *Die Diktatur* (1921) hahmottanut poikkeustilan diktatuuri-käsitteen kautta erottelemalla toisistaan komissaarisen ja suvereenin diktatuurin. Kummankin tehtävä oli luoda normaliteetti, jossa oikeusnormit voisivat toimia. Komissaarinen diktatuuri perustuu Schmittin mukaan valtiosääntöön, josta diktaattori voi poiketa ja jopa olla soveltamatta sitä laisinkaan. Komissaarisen diktatuurin tavoitteena on tila, jossa vanha valtiosääntö voisi jälleen toimia normaalisti. Suvereenin diktaattorin toiminnan perusta ei taas ole missään voimassa olevassa valtiosäännössä vaan vasta tulevassa valtiosäännössä. Kaarlo Tuori toteaa Schmitt-luennassaan: suvereenin diktaattorin toimenpiteet suuntautuvat ”vasta annettavaan, uuteen valtiosääntöön: uuden valtiosäännön vaatiman normaalitilan luomiseen ja viime kädessä sen antamiseen. Suvereeni diktatuuri yritti luoda sellaisen tosiasiallisen asiointilan, joka mahdollistaisi sen itsensä oikeana tai ’totena’ pitämän valtiosäännön antamisen”. Tuori 2007, s. 180; Schmitt 1994; hätätilaoikeudesta ja diktatuurista Saksassa ks. Tuori 2002.

²¹ Schmitt 1977, s. 54.

²² Kervégan 1992, s. 44. Teoksessaan *Gesetz und Urteil* (1912) Schmitt käsitteli oikeudellista ratkaisutoimintaa korostaen päätöksen suhteellista itsenäisyyttä suhteessa normiin. Suvereenin päätöksen sijasta keskeistä siinä oli tuomarin päätös. Teoksessa *Der Wert des Staates* (1917) Schmitt lähtee liikkeelle oikeuden idean ja positiivisen oikeuden erottavasta kuiltu. Jotta oikeuden idea voitaisiin realisoida positiivisena oikeutena, tarvitaan oikeudenkaitsijan eli suvereenin päätös. Ks. Delacroix 2005, s. 35–38.

²³ Schmitt 1997, s. 77–78.

²⁴ Onko jumalallinen väliintulo ainoa mahdollinen vastaus siihen, kuinka järjestys on ylipäättänsä mahdollinen, Delacroix kysyy osuvasti. (Delacroix 2005, s. 42.) Schmittin valtiosääntöteoriassa transendentin paikan ottaa taas kansa. Valtiosääntölain perustana on positiivinen valtiosääntö, joka ei ole valmiina annettu tai edes luotava normijärjestelmä, vaan poliittisen ykseyden tekemä päätös, jossa kansa päättää olemismuodostaan. (Schmitt 1928, etenkin luku I; ks. myös Tuori 1997, s. 17–18; Ojakangas 2001, s. 106–107.)

riallisen kehityksen ja systemaattisen rakenteen johdosta maallistuneita teologisia käsitteitä. Tällainen ihme tai päätös, joka siis on transsendentti suhteessa luotuun maailmaan (Jumala) tai valtioon ja oikeusjärjestykseen (Suvereeni), rikkoo ja lakkauttaa ajan jatkumon.²⁵ Kun Hobbes painotti suvereenin ajallista jatkuvuutta ja pysyvyyttä, normaalitilaa, niin Schmitt, kuten jo todettu, korosti päätöksen hetkellisyttä, ajallista katkosta, poikkeustilaa.

Kohtaamisia: Schmitt & Benjamin

Rajakäsitteet – poikkeus, päätös ja suvereeni – muodostavat oikeuden ja politiikan leikkauskohdan, jossa tapahtuu yllättävä, skandaalimaiseksikin kutsuttu kohtaaminen: Walter Benjamin kohtaa Schmittin.²⁶ Kirjeessään Gottfried Salomonille vuoden 1923 joulukuulta Benjamin kertoi lukeneensa barokin suvereeniteetti-opista, millä hän tarkoittaa juuri Schmittin *Poliittista teologiaa*, valmistellessaan (sittemmin hylättyä) habilitaatiokirjoitustaan *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, joka julkaistiin 1928. Samaa hän vakuutti Schmittille 9.12.1930 päivätyssä kirjeessään, jossa hän kertoo oman taideteorian saaneen menetelmällisiä vaikutuksia Schmittin valtioteorias- ta, etenkin hänen teoksestaan *Die Diktatur*. Benjamin kirjoittaa myös, että Schmitt on lähipäivinä saava kustantajalta kyseisen teoksen.²⁷ Schmitt puolestaan kertoi kirjeessään vuodelta 1973 Hansjörg Vieselille, että hänen Hobbesia käsittelevä teoksensa vuodelta 1938 oli vastaus Benjaminin teokseen

²⁵ Ks. Bredenkamp 1999, s. 252.

²⁶ Schmitt, katolinen konservatiivi, oli liittynyt vuonna 1933 natsipuolueeseen. Kutsuttiinpa häntä jonkin aikaa natsi-Saksan kruununjuristiksi. Hitlerin tultua valtaan Schmitt totesi, että ”voidaan sanoa, että Hegel kuoli”, millä hän tarkoitti, että *Rechtsstaat* ja *Beamtstaat*, oikeusvaltion ja byrokraattisen valtion filosofia oli ohi (Schmitt 1933, s. 32; Wolin 1992, s. 424–425). Juutalaisena Benjamin joutui pakenemaan ensin Saksasta Ranskaan. Pakomat- kallaan Ranskasta Yhdysvaltoihin Benjamin onnistui pääsemään Pyreneillä sijaitsevaan espanjalaiseen pikkukaupunkiin Port Bouhon, mutta Espanja oli sulkenut rajan laittomilta pakolaisilta. Benjaminia uhkasi palautus Ranskaan, mikä olisi merkinnyt joutumista keski- tysleiriin murhattavaksi. Benjamin seuralaisineen sai yöpyä kuitenkin kaupungissa. Hotelli- huoneessaan Benjamin kirjoitti: ”Tilanteessa, jossa ei ole mitään ulospääsyä, minulla ei ole muuta mahdollisuutta, kuin lopettaa se” (Benjamin 2003, s. 445) ja vuoden 1941 syyskuun 27. päivän yönä hän otti kuolettavan annoksen morfiinia.

²⁷ Gershom Scholemin ja Theodor Adornon toimittamassa Benjaminin kirjeenvaihdon sisältävässä kaksiosaisessa teoksessa *Briefe* kyseinen kirje jätettiin tietoisesti julkaisematta. Rolf Tiedeman puolestaan julkaisi kirjeen Benjaminin kootuissa teoksissa todeten kirjeen olevan *denkwürdig*, Benjamin 1974c, s. 887.

Ursprung des deutschen Trauerspiels. Hän kirjoitti myös, että koko 1930-luvun ajan hän oli kiinnostunut Benjaminin ajattelusta.²⁸

Schmittin ja Benjaminin tuo yhteen porvarillisen normaaliuden ja liberaalin parlamentaarisen demokratian kritiikki. Mutta kuten jo Benjaminin kirjeistä käy ilmi, niin näiden poliittisesti täysin vastakkaisten ajattelijoiden läheisyys on perustavampi.

Käsitellessään teoksessaan barokin ajan saksalaista murhenäytelmää Benjaminilla nousee yhdeksi avaintermiksi Schmittiltä tuttu poikkeustilan (*Ausnahmezustand*) käsite ja suvereenin kyky tehdä äärimmäisiä päätöksiä.²⁹ ”Käsite syntyy äärimmäisestä (*Extreme*)”, Benjamin toteaa.³⁰ Tässä paljastuu metodologinen yhteneväisyys, jota Samuel Weber kutsuu metodologiseksi ekstremismiksi. Se merkitsee, että filosofisessa, poliittisessa ja oikeudellisessa käsitteellistämässä käännetään äärimmäisyyksiin, edetään tutun, kotoisan, identtisesti toistettavissa olevan äärirajalle, jossa avautuu outo, toiseus, ulkopuolinen ja ainutkertainen. Käsite syntyy siten kohtaamisesta ainutkertaisen kanssa, joka ylittää tai väistää käsitteen. Benjaminin mukaan idean representaatio ei olekaan onnistunut, ellei kaikkia sen sisältämiä mahdollisia äärimmäisyyksiä ole tutkittu.³¹

Tähän liittyen Schmitt ja Benjamin jakavat ajallisuuden käsityksen, jossa normaalitilaa, jatkuvuutta ja toistettavuutta vastaan asettuu poikkeustila, katkos ja ainutkertaisuus. Benjaminin päätöksen ja suvereenin käsitteeseen sisältyykin ajatus poikkeuksen shokin asettamista ajan jatkuvuutta vastaan.

Mutta jakaako Benjamin todella Schmittin käsitykset suvereniteetista, päätöksestä ja poikkeustilasta? Asettaisin teesiksi, että Benjamin kääntyy ratkaisevalla tavalla pois Schmittistä juuri siinä pisteessä, jossa nämä kaksi ajattelijaa kohtaavat toisensa. Ja tässä erossa Benjamin avaa radikaalilla – siis juuriin ja perustoihin ulottuvalla – tavalla suvereenisuus-teorioista, joihin Schmitt edelleen kytkeytyy, eroavan uuden näkemyksen päätöksestä ja siten myös oikeuden olemuksesta ja suvereniteetista. Väittäisin, että Benjamin dekonstruoi näin suvereenin käsitteen toisin kuin Schmitt, joka pitää kiinni siitä ja kaikista siihen liittyvistä poliittisista ongelmista ja riskeistä. Seuraavaksi on koeteltava tätä teesiä. Teen sen ensiksi suvereenin ja toiseksi päätöksen käsitteen kautta.

²⁸ Viesel 1988.

²⁹ Benjamin 1974a, s. 246.

³⁰ Benjamin 1974a, s. 215.

³¹ Weber 1992, s. 7.

Janus-kasvoinen hallitsija: tyranni ja marttyyri

Teoksessaan *Ursprung des deutschen Trauerspiels* Benjamin toteaa murhenäytelmän – jonka hän erottaa myyttiin perustuvasta tragediasta (*Tragödie*) – käsittelevän historiallista elämää sellaisena kuin tuo epookki sen esitti (*darstellen*). Kun antiikin tragedian sankarit asettuivat vastakkain jumalallisten voimien kanssa sankarillisen uhrautumisen riitissä, niin murhenäytelmä kietoo hahmonsä historialliseen kertomukseen, jonka keskeisiä kysymyksiä ovat poliittiset hyveet, hallinnan tekniikat ja diplomatian taidot, eivät ikaikaikaiset lait ja jumalallinen auktoriteetti. Kohtalolleen antautuneiden eettisten sankareiden sijasta hallitsijat ovat historiallisia hahmoja näyttämölle pannun historian ollessa maailmallista kamppailua suvereniteetista sekä hallitsijoiden nousujen ja tuhojen kiertokulkua. Barokin aikana nimenomaan ”suvereeni edustaa historiaa” ja pitää historiallisia tapahtumia käsissään kuin valtikkaa.³² Siten barokin murhenäytelmässä suvereeni on sekä teemana että metodologisena ja teoreettisena ongelmana, jota valotetaan seuraavaksi, vaikka riskinä on Benjaminin tekstin monimerkityksisyyden ja -kerroksellisuuden, jopa hermeettisyyden, vesittäminen.

Benjaminin mukaan ”[b]arokki ei tunne eskatologiaa”.³³ Vaikka barokin aikana kristinuskolla oli edelleen vankka asema, uskonto ei enää tarjonnut lopullista ratkaisua tai lupausta armosta, pelastuksesta ja lunastuksesta. Jatkuvat uskonsodat repivät Eurooppaa, metafyyminen varmuus oli hiipunut, transsendentit arvot tyhjentyneet ja luomakunta näytti jääneen oman onnensa varaan: ”Jotakin uutta syntyi: tyhjä maailma.”³⁴ Historia ei ollut jumalallisen suunnitelman etenemistä vaan luonnonkulkuun rinnastuvaa kuolemaa ja raunioitumista, missä historialliset ja eettiset konfliktit olivat muuttuneet luonnonhistorian näytöksiksi. Oltiin melankolian laaksossa. Koska edessä häämötti kadotus, barokin draamatikot ja draamojen hahmot tarttuivat kynsin hampain maailmaan. Niinpä barokin murhenäytelmä on maailmallinen, maahan sidottu.

Barokissa suvereeni saa itsenäisyyden suhteessa kirkkoon ja määrittänyt eroavuutena Jumalasta aivan kuten barokin immanenssi asettaa itsensä teologista transsendenssia vastaan³⁵. Suvereeni ei siis olisikaan analoginen Ju-

³² Benjamin 1974a, s. 245.

³³ Benjamin 1974a, s. 246.

³⁴ Benjamin 1974a, s. 317.

³⁵ Weber 1992, s. 14.

malan kanssa, joka on luomakunnan tuolla puolen. Suvereeni on ja pysyy luotujen herrana *luotuna*. Barokin murhenäytelmä tuokin esiin modernin maallistuneen valtakäsitteen alkuperän sekä ennen kokemattoman poliittisen suvereniteetin, joka siirtää uskonnolliset, moraaliset ja esteettiset asiat pois hallinnan ja hallinnoinnin toiminnasta. Syntyy politiikan autonominen alue inhimillisen vuorovaikutuksen ei-metafyysisenä alueena, jossa yhteiskunnallisista tavoitteista, instituutioista ja oikeusnormeista päätetään.³⁶

Benjaminin mukaan barokin suvereeni-käsite syntyy poikkeustilasta käydyn keskustelun pohjalta. Heti perään Benjamin toteaa, että hallitsijan ensisijainen tehtävä on lopettaa poikkeustila. Hallitsija on siksi alusta lähtien nimitetty rajattoman diktatorisen vallan haltijaksi, jos sota, kumous tai muu katastrofi johtaisi poikkeustilaan.³⁷ Jos Schmittillä, kuten Weber on todennut, suvereenin tehtävänä oli poistaa poikkeustila yksittäistapauksissa, kun edellytykset normaalitilalle on palautettu, niin Benjaminilla suvereenin tehtävä oli sulkea poikkeustila sellaisenaan ulos. Barokin suvereenin tehtävä oli poistaa se, mikä ylitti valtion eli ”transsendoida transsendentti tekemällä se immanentiksi”, valtion ja maailman, maailmantilan, sisäiseksi asiaksi.³⁸ Transsendentin vetäytyminen, radikaali immanenttius ja maailman tyhjyys varustivat suvereenin absoluuttisella vallalla ja auktoriteetilla. Barokin hallitsijat eivät enää olleet Jumalan edustajia vaan vallan teknikoita, jotka oikeuttivat absoluuttisen auktoriteettinsa vetoamalla hauraan järjestyksen reumamilla vaanivaan kaokseen.³⁹

Sellainen transsendenssin asema, josta käsin todellinen päätös – teologian ihmeeseen rinnastuva – poikkeuksesta olisi mahdollinen, on poissuljettu. Suvereenia vaivaa Benjaminin mukaan *acedia*, toivon puute, uskon kaitselmukseen hiipuminen, henkinen apatia, depressio, sydämen turtumus (*Trägheit des Herzen*), mistä seuraa päättämättömyyden tila.⁴⁰ Suvereeni, ”joka on vastuussa päätöksestä julistaa poikkeustila, paljastaa heti ensimmäisessä tilaisuudessa, että hän on lähes kykenemätön tekemään päätöstä”.⁴¹ Hallitsijan vallan ja hänen kykynsä hallita välillä vallitsee antiteesi. Pyhän ja loukkaamattoman aseman ja luonnollisen henkilön kyvyttömyy-

³⁶ Ks. Koepnick 1996, s. 280.

³⁷ Benjamin, 1974a, s. 245–246.

³⁸ Weber 1992, s. 12.

³⁹ Koepnick 1996, s. 287–289.

⁴⁰ Benjamin 1974a, s. 332–333.

⁴¹ Benjamin 1974a, s. 250.

den ja turmeltuneisuuden välillä on konflikti. ”Heidän toimintaansa ei ohjaa ajattelu vaan vaihtuvat fyysiset impulssit.”⁴² Maallistunut suvereeni-käsite edellyttäisi, että suvereeni päättäisi poikkeuksesta tahdon voimasta, mutta tällainen puhdas poliittinen valta ei kykene toteuttamaan itseään. Desisionismi kompuroi. Suvereenin reaktiona on pyrkimys haalia itselleen kaikki valta, mutta se ei poista *acediaa* eikä kyvyttömyyttä puhtaaseen poliittiseen päätökseen.

Suvereeni kääntääkin poliittisen esteettiseksi, tekee ruumiistaan legitimaation lähteen, jolloin maallistuneen suvereniteettidoktriinin mukaisesti erillään pidettävät poliittisen ja esteettisen alueet sekoittuvat. Barokin suvereeni, joka syntyy transsendentaalisten arvojen vetäytymisen myötä, kompastuu näin vallan maallistuneeseen logiikkaan ja pyrkii perustamaan horjuvan auktoriteettinsa esteettisillä ja uskonnollisilla alueilla. Suvereeni estetisoi poliittisen ja dramatisoi kaiken sen, millä on merkitystä absoluuttisen monarkian perustan turvaamiseksi. Poliittisen toiminnan julkisista näytöksistä tulee teatteriesityksiä, hovista näyttämö. Poliittisesta tulee teatteria, jossa toimintaa manipuloidaan samoin kuin barokin teatterin kulissirakennelmisä. Suvereeni hallitsija on siten riippuvainen kaikkivaltiuden näkyvyydestä, julkisista speaktaakkeleista, esteettisestä ja karismaattisesta vallasta, taiteen valjastamisesta poliittisiin tarkoituksiin.⁴³

Barokin murhenäytelmässä suvereenin hallitsija täydellistyy ja tulee loppuunsa (*Vollendung*) tyrannina ja marttyyrina. Absoluuttinen hallitsija, tyranni, luotujen huipentuma päättyy hulluuteen ja purkautuu tulivuoren tavoin tuhoten itsensä ja koko hovin. Itse asiassa barokissa ”tyranni ja marttyyri ovat hallitsijan kahdet kasvot”.⁴⁴ Ne ovat ruhtinaallisen olemuksen kaksi äärimmäistä muotoa. Suvereeni on siten sekä absoluuttisen vallan ruumiilistaja että sen uhri. Kolmantena hahmona esiin nousee juonittelija, jolla on olennainen osa todistajana ja juonien punojana.

Esimerkin tyranni-marttyyristä tarjoaa Kaarle I, joka teloituksensa myötä muuttuu tyrannista marttyyriksi. Juonittelijaksi puolestaan tarjoutuu teloituksen jälkeen valtaan noussut Oliver Cromwell.⁴⁵ Schmitt vastasi Benjaminille *Hamlet oder Hekuba* -kirjallaan, jossa hän asettaa Shakespearen ajan teatterin mannereurooppalaista barokkia vastaan. Schmittille draaman ku-

⁴² Benjamin 1974a, s. 251.

⁴³ Vrt. Weber 1992, s. 15; Koepnick 1996, 280–290.

⁴⁴ Benjamin 1974a, s. 249.

⁴⁵ Kahn 2003, s. 94.

ninkaallinen hahmo ei ole vain näytelmään luotu keinotekoinen suvereeni vaan näytelmän hahmoon sekoittuu erottamattomasti autenttinen ja todellinen suvereeni. *Hamletissa* läsnä olevana ja elävänä suvereenina kohdataan Englannin, Irlannin ja Skotlannin kuningas Jaakko I. Aikalaiset näkivät *Hamletissa* niin näyttämöhahmo Hamletin kuin kuningas Jaakko I:n.⁴⁶

Benjaminin analyysia suvereenista ei tule eristää draaman ja esteettisen analyysin alueelle, vaan se on samalla poliittinen kuvaten modernien maallistuneiden valtakäsitysten juuria absoluuttisessa monarkiassa ja diktatuurissa. Sitä ei myöskään pidä eristää pelkäksi barokin historiaksi tai sen ajan poliittis-metafyysisen tilanteen analyysiksi, sillä Benjamin kirjoitti teosta 1920-luvun Weimarin poliittisesta perspektiivistä käsin peilaten barokkia oman aikansa kautta, jolloin barokki puolestaan peilasi ja ennakoï hänen omaa synkkää aikaansa.

Benjamin päätty Schmittistä poikkeavaan lopputulemaan osoittaessaan maallistuneeseen politiikkaan ja suvereeniin liittyvät ristiriidat ja ongelmat. Kummatkin käsittelevät oman aikansa poliittis-oikeudellista kriisiä peilamalla sitä ennen kaikkea 1600-luvulla syntyvän maallistuneen poliittisen suvereenin käsitteen kautta, mutta Schmittin poikkeustilasta päättävä suvereeni joutuu Benjaminilla dekonstruktion kohteeksi kohtalokkain seurauksin. Benjamin paljastaa myös sen, että ehkä Schmitt pyrkiessään paaluttamaan poliittisen autonomista aluetta on jo tuonut sinne esteettisen elementin suvereenisuuden ja desisionismin myötä.

Benjaminin suvereenisuuden dekonstruktioilla oli mitä relevantein poliittinen merkitys – ja sitä sillä on yhä omana aikanamme. Esimerkiksi Bernd Witten mukaan Benjaminin analyysi ei ole relevantti vain 1920-luvun kannalta vaan se ulottuu 1990-luvulle, joka todisti marxismin, ja siten viimeisen historian transsendentin päämäärän, romahdusta, mikä puolestaan merkitsi, että maailmasta oli tullut radikaalisti immanentti.⁴⁷

Todellinen poikkeustila

Barokin ajan oman onnensa varaan jääneessä luomakunnassa poikkeustilasta tulee sääntö.⁴⁸ ”Sama” tila jatkuu Benjaminin ajan Euroopassa. Vuonna

⁴⁶ Schmitt 1993.

⁴⁷ Witte 1992.

⁴⁸ Ks. Garcia-Düttmann 1991.

1940 kirjoittamansa esseen ”Über den Begriff der Geschichte” kahdeksannessa teesissä Benjamin toteaa: ”Sorrettujen traditio opettaa meitä, että ’poikkeustila’, jossa elämme, ei ole poikkeus vaan sääntö.” Siksi ”meidän tehtävämme on saada aikaan todellinen poikkeustila (*einen wirklichen Ausnahmезustand*), mikä parantaa asemaamme taistelussa fasismia vastaan”.⁴⁹ Benjamin asettaa itsensä taisteluun fasismia vastaan, joka jo on eronottoa Schmittistä. Mutta eikö Schmittin poikkeustila voisi olla todellinen?

Kysymykseen on haettava vastausta Benjaminin esseestä ”Zur Kritik der Gewalt”, joka ilmestyi vuonna 1921, siis vuotta ennen *Poliittista teologiaa*. Kuten esseen otsikko kertoo, Benjamin aikoo käsitellä esseessään väkivaltaa ja voimaa (*Gewalt*) kriittisesti eli alistaa sen ”kriittiselle kysymyksenasettelulle” (*eine kritische Fragestellung*)?⁵⁰ Ennen kuin edetään varsinaiseen kritiikkiin, on selvitettävä mitä *Gewalt* ja *Kritik* merkitsevät tässä yhteydessä.

Ensinnäkin *Gewalt* merkitsee väkivaltaa, voimaa, legitiimiä mahtia ja julkista valtaa, ja esimerkiksi *Staatsgewalt* merkitsee valtiovaltaa. Tässä kirjoituksessa käytän termiä väkivalta, mutta termin moninaisuus on syytä pitää mielessä. Väkivallan kritiikille ei riitä brutaalin voiman, alistamisen ja tukahduttamisen sekä fyysisen tai psyykkisen väkivallankäytön tuomitseminen. Väkivallan käsite kuuluu lain ja politiikan järjestykseen. Se on ainakin piilevänä läsnä kaikissa oikeudellisissa instituutioissa. Jopa rauhanomaisesti tehty sopimus sisältää väkivallan elementin, sillä sopimusrikkomus saattaa johtaa legaalisten voimakeinojen käyttöön.⁵¹

Toiseksi Benjaminin kritiikki eroaa perinteisestä filosofisesta tai juridisesta oikeuden kritiikistä. Benjaminin kritiikki perustuu sellaiseen filosofiaan, joka mahdollistaa yhtäältä erottelevan ja erottavan, toisaalta ratkaisevan ja päättävän asenteen. Erottaminen ja päätös vaativat mittapuut, joilla väkivaltaa voidaan arvostella, arvioida ja erotella. Siksi on löydettävä mittatikut tai kriteerit (*Maßstab*) väkivallalle itselleen periaatteena. Löytääkseen kritiikin varman perustan hän lähtee liikkeelle väkivallan kritiikin filosofias-ta ja erottaa siitä yhden väkivallan lajin, jonka analyysi tarjoaa kriteerit väkivallan itsensä määrittämiseksi. Tämän kriteerin avulla väkivalta periaatteena voidaan erottaa kaikista muista väkivallan muodoista. On siis tietty ”hyperkriittinen asema”, josta käsin voidaan tehdä ratkaisevat erottelut. Ratkaiseva

⁴⁹ Benjamin 1974b, s. 697.

⁵⁰ Benjamin 1977, s. 180.

⁵¹ Benjamin 1977, s. 190.

erottelu ja rajanveto ovat siten olennaista. Niistä muodostuukin väkivallan varsinainen kriteeri. Väki-valta periaatteena asetetaan erilleen väkivallan erot-tavan ja ratkaisevan voiman perusteella. Toisin sanoen väki-valta on kritiik-kiä, erottavaa ja päättävää asennetta.⁵²

”Väkivallan kritiikin tehtävä... [on] määrittää sen suhteet oikeuteen ja oi-keudenmukaisuuteen.”⁵³ Benjamin lähteekin liikkeelle erottamalla toisistaan luonnonoikeuden ja positiivisen oikeuden asettamat ”jyrkästi vastakkaiset” näkemykset oikeuden väkivallasta. Luonnonoikeudessa väki-valtaisista keinoja käytetään oikeudenmukaisien päämäärien saavuttamiseksi. Päämäärien oikeu-denmukaisuus oikeuttaa keinot. Väki-vallan tai voiman käyttö oikeudenmu-kaisten päämäärien saavuttamiseksi on yhtä ongelmallista kuin se, että ihmi-nen näkee ”oikeudekseen” liikuttaa ruumistaan haluamaansa suuntaan. Väki-valta on luonnontuote, kuten raaka-aine, jonka käytön ainoa ongelma on, että sitä käytetään epäoikeudenmukaisiin päämääriin. Tämän luonnonoikeudelli-sen ajattelutavan ideologinen perusta löytyy Ranskan vallankumouksen ter-rorista. Kaiken kaikkiaan sen tekemä erottelu – väki-valta keinona joko oikeu-denmukaisiin tai epäoikeudenmukaisiin päämääriin – ei ole perustava.

Siksi Benjamin ottaa hypoteettiseksi perustakseen oikeuspositivismin tai positiivisen oikeusteorian (*positive Rechtslehre*),⁵⁴ jossa väki-valta on his-torian tuote. Positiivisessa oikeudessa ”keinojen oikeutus takaa päämäärien oikeudenmukaisuuden”.⁵⁵ Positiivinen oikeus asetetaan lähtökohdaksi, kos-ka sillä on ”perustavampi erotteleva ja leikkaava voima”⁵⁶.

Jos oikeudenmukaisuus on päämäärien, niin laillisuus on keinojen kritee-ri. Tästä erosta huolimatta luonnonoikeudellinen ja positiivisoikeudellinen koulu jakavat yhteisen perusoppilauseen: ”oikeudenmukaiset päämäärät voidaan saavuttaa oikeutetuilla keinoilla, oikeutettuja keinoja voidaan käyt-tää oikeudenmukaisiin päämääriin”.⁵⁷ Mutta entäpä jos oikeutetut keinot ja

⁵² Benjamin 1977, s. 179–180; ks. myös Gasché 1991, s. 1117. Rodolphe Gasché Benjaminin ”Zur Kritik der Gewaltin” luenta pyrkii tekemään eron Benjaminin kritiikin ja dekon-struktion välillä, sillä dekonstruktioon ei kuulu täsmällisten ja ehdottomien erottelujen teke-minen. Gasché nojaa Jacques Derridan Benjaminin esseen ”dekonstruktiviseen” luentaan. Derridan luenta ei tee kaikilta osiltaan oikeutta Benjaminille, mutta tässä yhteydessä ei ole mahdollista jatkaa tätä keskustelua. Derrida 1990; ks. myös Kauppinen 2001.

⁵³ Benjamin 1977, s. 179.

⁵⁴ Benjamin 1977, s. 181.

⁵⁵ Benjamin 1977, s. 190.

⁵⁶ Näin Gasché 1991, s. 1119.

⁵⁷ Benjamin 1977, s. 180.

oikeudenmukaiset päämäärät ovat sovittamattomassa ristiriidassa? Tällöin kehämäinen oppilause ei toimi. Benjaminin mukaan onkin löydettävä toisistaan riippumattomat kriteerit oikeudenmukaisille päämääriille ja oikeutetuille keinoille. Itse asiassa on mentävä luonnonoikeuden ja oikeuspositivismin tuolle puolen.

Mutta kuten todettu, oikeuspositivismi on lähtökohtana Benjaminin väkivallan kritiikille. Positiivinen oikeus vaatii kaikelta väkivallalta todistetta sen historiallisesta alkuperästä, joka tiettyjen edellytysten vallitessa julistetaan lailliseksi. Tällainen historiallinen tunnustus puuttuu luonnollisilta päämääriiltä. Eurooppalaisessa oikeusajattelussa ei voidakaan hyväksyä väkivaltaa, jota käytettäisiin yksilöiden luonnollisiin päämääriin. Vain ja ainoastaan sellainen väkivalta, jota käytetään oikeudellisiin päämääriin, on hyväksyttävää. Väkivallasta on siis kaikilta osin tehtävä oikeudellista. Näin positiivinen oikeus monopolisoi väkivallan tekemällä erottelun laillisen ja laittoman väkivallan välillä. Erottelulla se myös päättää, ettei väkivaltaa tule olla positiivisen oikeuden ulkopuolella, millä oikeus varjelee itseään. Tämä on tärkeää, koska oikeus itse on väkivaltaisen perustamisen tai asettamisen tulosta – ja väkivalta voi aina myös kumota oikeusjärjestelmän ja perustaa uuden. Siten vallankumouksessa oikeus kohtaa oman väkivaltaisen ytimensä. Siinä perustetaan uusi oikeusjärjestys – väkivaltaisesti.

Oikeuden väkivalta on näin pohjimmiltaan oikeutta perustavaa ja luovaa väkivaltaa (*rechtsetzende Gewalt*). Se on suhteellisen vakaiden olosuhteiden perusta tai muunnos, joka ei toisinaan tai sattumalta luo oikeutta vaan tekee sen välttämättömyydellä. Näin väkivalta tunkeutuu läpikotaisin oikeusjärjestelmään. Väkivalta näyttää näin ilmenevän välittömänä, sillä väkivalta perustaa oikeuden välittömästi ilman, että sillä olisi ennakkoon legitimaatio-perustaa. Tämä viittaa siihen, että oikeuden perustamisesta löytyisi ratkaiseva kriteeri väkivallan kritiikille. Oikeutta perustava väkivalta voidaan rinnastaa Schmittin ajatukseen suvereenin päätöksestä ja suvereenista diktaattorista, joka luo uuden valtiosäännön perustamatta sitä mihinkään edeltävään valtiosääntöön.

Tästä perustavasta väkivallasta eroaa oikeutta säilyttävä ja ylläpitävä väkivalta (*rechtserhaltende Gewalt*). Suhteellisen vakaiden oikeudellisten olojen puitteissa väkivalta kääntyy alkuperäistä muotoaan vastaan ja muuttuu omaa asettamistaan suojelevaksi ja muita asettavia voimia vastustavaksi. Väkivallasta tulee nyt palvelija, joka on laillisten päämäärien palveluksessa. Se on välillistä väkivaltaa, keino järjestyksen varjelemiseksi. Sellaisena se on myös kohtalon lailla uhkaavaa väkivaltaa. Mutta muuntuessaan perusta-

vasta säilyttäväksi väkivalta kääntyy myös omaa periaatettaan – perustamisen periaatetta – vastaan.⁵⁸ Kun oikeusjärjestelmä ei enää tunnista omaa perustamisen väkivaltaa ja kun oikeusvarmuus peittää oikeudessa ainakin piilevänä asustavan väkivallan oikeusnormien voimassaolon, pätevyys ja soveltamisen jatkuvuuden alle, niin oikeus rappeutuu. Tämä on se, mitä Benjaminin mukaan tapahtui Weimarin parlamentaarisisessa demokratiassa, joka ei kyennyt tunnistamaan siinä piilevien voimien aikaansaamia kiihokkeita ja ärsykeitä, kuten Werner Hamacher toteaa.⁵⁹

Kun oikeutta perustavan ja oikeutta säilyttävän väkivallan muodon erottelu kumoutuu, tapahtuu epäluonnollinen yhteenliittyminen, ”aavemainen sekotus”.⁶⁰ Näin tapahtuu modernissa oikeudessa, jossa oikeutta säilyttävä väkivalta perustaa uudelleen oikeuden ja oikeutta perustava väkivalta on aina jo lupaus siitä, että asetettava perustuslakia ja säädettyjä oikeusnormeja tullaan soveltamaan. Oikeutta perustavaan väkivaltaan on aina jo kaivertautunut toiston mahdollisuus ja siten oikeutta säilyttävä väkivalta. Alkuperäinen perustava väkivalta ei olekaan välitöntä. Perustaminen lupaa jo enemmän tai vähemmän vakaat olosuhteet, oikeusjärjestyksen vakauden, joka puolestaan antaa jälkikäteen oikeutuksen legitimaatioperustaa vailla olevalle perustamisaktille. Oikeuden perustaminen kääntyy oikeuden positiiviseksi instituutioksi, mikä johtaa oikeudellisen väkivallan epäpuhtauteen. Oikeutta perustavan väkivallan saastuttaa perustettava järjestys, jolloin väkivaltakin on keino tiettyihin päämääriin. Oikeuden perustaminen ”tavoittelee päämääränään sitä, mikä tullaan perustamaan oikeutena, väkivallan ollessa keinona”.⁶¹ Siksi oikeutta luova väkivalta ei ole puhdasta väkivaltaa vaan enintään sen varjo, jollaisena se on hylättävä.

Oikeudellista väkivaltaa Benjamin kutsuu myyttiseksi väkivallaksi (*mythische Gewalt*), sillä hän rinnastaa modernin oikeuden myyttiin.⁶² Oikeu-

⁵⁸ Ks. Hamacher 1991, s. 1134; Hirvonen 1996.

⁵⁹ Hamacher 1991, s. 1137.

⁶⁰ Benjamin 1977, s. 189.

⁶¹ Benjamin 1977, s. 197–198.

⁶² Benjaminin esseeseen taustalla on myyttisen monijumalaisuuden ja monoteismin yhden totuuden välinen vastakohtaisuus, jonka Herman Cohen oli esitellyt vuonna 1919 teoksessaan *Järjen uskonto ja sen juutalaiset lähteet*. Benjamin asettaa vastakkain Apollon myyttisen väkivallan (Apollo kostaa verisesti Nioben lapsille ja muuttaa Nioben itkeväksi kiveksi) ja puhtaan väkivallan pyhitetyn ilmenemismuodon (Jumala rankaisee Korahia ja hänen väkeään, jotka repeytyvä maa nielee niin, ettei heistä jää jälkeäkään). Toisin kuin Cohenilla, Benjaminilla kyse ei ole niinkään teologisesta tai filosofisesta erottelusta vaan ajalle olen-

dellisen vallan ilmeneminen on identtistä väkivallan myyttisten ilmenemismuotojen kanssa. Myös myytti luo jotain uutta, asettaa ja perustaa jotakin, mutta samalla se on jo lupaus myytin toistumisesta, sen ikuisesta kestosta. Myyttinen ja oikeudellinen väkivalta asettavat puhtaan perustamisen aktin sellaiseen kontekstiin, jossa se voi ilmetä pysyvänä. Tapahtuman hetkellisyydelle annetaan näin ajallinen kesto, jolloin oikeus myytin tavoin kätkee sen perustavan epäjatkuvuuden, joka on ominaista väkivallalle. Samalla väkivalta kytetään kolossaalisiin hahmoihin, jolloin vaikuttaa siltä kuin väkivalta tulisi kohtalosta, jumalilta, suvereenilta lainsäätäjältä.⁶³ Oikeuden perustaminen on siten mahdin perustamista, ja ”kaiken myyttisen oikeuden perustamisen periaatteena on mahti (*Macht*)”.⁶⁴

Schmittin teoria päätöksestä operoi jännöksettömästi tällä oikeuden ja myyttisen väkivallan alueella. Muistettakoon, että Schmittin päätös ei ole ”anarkiaa ja kaaosta”, ja siinä oikeus pannaan viralta ”itsensä säilyttämisen oikeuden voimasta, kuten sanotaan”. Sitä, onko päätös sellainen, että sen oikeuttamisperusteena on valtion säilyttäminen, voidaan arvioida vasta jälkeenkäteen, kun normit ovat jälleen voimassa. Päätös tulee näin jälkikäteen normin piiriin ja normaalitilasta arvioitavaksi. Schmittillä tämä jälkikäteen arviointi on jo kirjoittautunut suvereenin päätökseen, mikä merkitsee sitä, ettei päätös ole absoluuttinen. Schmittin desisionismi on *aina jo* suuntautunut kohti järjestystä, vakaiden olosuhteiden perustamista ja perustan asettamista. Poikkeustila, jossa suvereenin ja oikeuden olemus paljastuvat, on järjestyksen palauttamiseen ja edelleen oikeusnormien soveltamiskelpoisuuden palauttamiseen tähtäävä. Järjestys ja perusta ovat siten vääjäämättä kirjoittautuneet Schmittin päätökseen, vaikka sen perusta olisikin ei-missä. Schmittille ei siten ole oikeuden ulkopuolella olevaa puhdasta väkivaltaa. Jopa kun suvereenissa diktatuurissa luodaan uusi oikeusjärjestys, jonka legitimaatio tulee vasta jälkikäteen, niin perustaminen itsessään on jo lupaus oikeusnormien soveltamisesta vastaisuudessa.

Benjaminille schmittiläinen poikkeustila ei ole todellinen poikkeus, ja hän etenee sen rajan tuolle puolen, jota Schmitt jää vartioimaan. Benjaminille oikeuden historia on perustamisen ja säätämisen, eli mahdin periaatteen histo-

naisesta poliittisesta kysymyksestä. Poliittinen yleislakko, jolla nimellä hän kutsuu vuosien 1918–1919 vallankumousta, on myyttistä väkivaltaa, sillä se ainoastaan korvasi yhden eliitin toisella. Sen vastakohtaksi Benjamin asettaa proletariaatin yleislakon.

⁶³ Ks. McCall 1996, s. 191–194.

⁶⁴ Benjamin 1977, s. 198.

riaa, eivätkä vallankaappaukset ole katkaisseet tätä jatkumoa, sillä ne ovat aina vain korvanneet vanhan oikeusjärjestyksen uudella. Benjaminin ajatuksen taustalla on – mihin hän viittaaakin – Georges Sorelin teoksessaan *Réflexions sur la violence* tekemä erottelu poliittisen yleislakon ja proletaarisen yleislakon välillä. Edellinen on vallan siirtymistä vanhoilta etuoikeutetuilta uusille, mikä ainoastaan vahvistaa valtiota. Jälkimmäinen puolestaan ei perusta uutta järjestystä, vaan se on työn katkos, valtion kielto ja kumoaminen.⁶⁵

Tarvitaan siis jotain, joka avaisi ”uuden historiallisen ajan”: ”Oikeudenmukaisuus (*Gerechtigkeit*) on kaiken jumalallisen päämäärän asettamisen periaate.”⁶⁶ Benjamin kutsuu oikeuden tuolla puolen olevaa puhdasta välitöntä väkivaltaa jumalalliseksi väkivallaksi (*göttliche Gewalt*).⁶⁷ Se on luonteeltaan myyttisen väkivallan vastakohta. Se on oikeutta tuhoavaa; se tuhoaa rajattomasti myyttisen mahdin asettamat rajat ja hierarkiat; se sovittaa toisin kuin myyttinen väkivalta, joka luo syyllisyyttä ja retribuutiota; se ei uhkaa vaan iskee; se tuhoaa verettömästi; se on ratkaisevaa. Se on puhdasta voimaa elämän yli elävien vuoksi. Kyse ei ole korvaamisen logiikasta vaan oikeuden ja kaikkien niiden voimien, jotka perustuvat siihen ja joihin se perustuu, poistamisesta (*Entsetzung*). Poisasettamisen logiikassa on kyse viime kädessä valtiovallan lakkauttamisesta.

Hamacher tulkitsee Benjaminin oikeuden perustamisen performatiiviseksi teoksi. Oikeuden poistaminen on puolestaan afformatiivinen poliittinen tapahtuma, joka puhtaana väkivallana on väkivallatonta, ei-instrumentaalista väkivaltaa. Afformatiivinen tapahtuma katkaisee laillisuuden ja oikeudellisten instituutioiden historian ja jatkumon, mutta samalla se on ennakoheito kaikille historiallisille instituutioille. Se on ehto kaikelle instrumentaaliselle, performatiiviselle oikeutta perustavalle väkivallalle, sillä se ei aseta oikeutta tai valtiollista järjestystä, mutta sallii jonkin ilmetä. Sellaisena oikeuden poistaminen ei ilmene perustettujen ja säädettyjen ilmiöiden piirissä, mutta se on jokaisessa perustamisessa jonakin, joka voi murtaa tai keskeyttää perustamisen ja perustetun.⁶⁸

⁶⁵ Sorel 1936, s. 167–268.

⁶⁶ Benjamin 1977, s. 202, 198.

⁶⁷ Blaise Pascal toi ensimmäisenä moderneista esiin väkivallan kaksinaisen luonteen erottelemalla rakastavan ja legitiimin väkivallan kiivaasta ja tyrannimaisesta väkivallasta. Edellisessä on kyse väkivallasta, jolla äiti riistää lapsen ryöstäjien käsistä ja palauttaa tämän vapauden. Lapsi rakastaa kokemassaan tuskassaan tätä väkivaltaa. Jälkimmäisessä on taas kyse ryöstäjien väkivallasta, jota lapsi vihaa ja inhoaa. (Ks. Nancy 2005, s. 141–142.)

⁶⁸ Hamacher 1991, s. 1138–1139.

Tällaisena oikeuden poistaminen on puhdasta väkivaltaa (*reine Gewalt*) ja sellaisena se on paradoksaalisesti väkivallatonta, sillä se on affirmatiivinen tapahtuma, joka ei ole keino joihinkin päämääriin, vaan puhdas keino eli ehdotonta välillisyyttä. Sillä ei ole kestoja tai pysyvyyttä, sillä se on nythetken väkivaltaa, tapahtuman hetken väkivaltaa, vallankumouksellinen ja messiaaninen katkos oikeuden ajallisuuden jatkumossa. Jumalallinen väkivalta on luonteeltaan singulaarista, ainutkertaista. Sitä ei voi ennakoita eikä sille voi asettaa minkäänlaisia etukäteisiä kriteereitä. Toisaalta sitä ei voi myöskään jälkikäteen yleistää tai säätää yleisinä periaatteina voimassa olevaksi. Se vallitsee erottavana, iskevänä ainutkertaisena tapahtumana.

Vielä yksi erottelu, nimittäin puhdas jumalallinen väkivalta on erotettava siitä, minkä ihmiset saattavat tulkita sen ilmenemismuotoina. Vaikka vallankumouksellinen väkivalta (*revolutionäre Gewalt*) on ”ihmisestä lähtöisin olevan puhtaan väkivallan korkein ilmenemismuoto”, niin ihmiskunnan on mahdotonta ”päättää sitä milloin puhdas väkivalta on erityisissä tapauksissa toteutunut. Sillä varmuudella tunnistetaan ainoastaan myyttinen väkivalta eikä jumalallista, ellei se sitten ole vertailukelvottomissa seurauksissa, koska väkivallan sovittava voima ei ole ihmisille ilmenevää.”⁶⁹ Ainutkertaisuudessaan ja ennakoimattomuudessaan jumalallinen väkivalta ei vain ole perustamatta mitään vaan on välttämättömästi yleistettävyyden ja toistettavuuden tuolla puolen. Tällainen väkivalta ei ole alisteinen toistettavuuden laille kuten oikeudellinen väkivalta. Täten voidaan sanoa, että oikeudenmukaisuus, joka on jumalallisen väkivallan periaate, ei koskaan ole palautettavissa normeihin tai yhdenvertaisuuteen lain edessä, vaan se on luonteeltaan ainutkertaista. Jumalallinen väkivalta voidaan rinnastaa siihen, mitä Benjamin tarkoittaa nyt-ajalla (*Jetztzeit*). Se keskeyttää salamanvälähdyksenä ajan homogeenisuuden. Nyt-aika merkitsee autenttisen historiallisen ajan syntyä, totuuden aikaa, vallankumouksellista mahdollisuutta.⁷⁰

Ratkaisevana tapahtumana se ei ole muuta kuin kritiikkiä, jolloin näin löytyy myös kriteeri väkivallalle periaatteena. Tämä kriteeri löytyy siten puhtaasta väkivallasta, päätöksestä, itsestään. Tässä palataan suvereenin ja ratkaisevan päätökseen: ”Jumalallista väkivaltaa, joka on pyhän täytäntöönpanon merkki ja sinetti, muttei koskaan sen keino, voidaan kutsua suvereeniksi (*waltende*) väkivallaksi.”⁷¹

⁶⁹ Benjamin 1977, s. 202–203.

⁷⁰ Benjamin 1974b, s. 701–703.

⁷¹ Benjamin 1977, s. 203.

Benjaminin väkivallan kritiikki avaa todellisen poikkeustilan kaiken oikeudellisen väkivallan murtavana tapahtumana. Benjamin ja Schmitt kummatkin kyllä korostavat ajallisen jatkumon katkosta, toistettavuuden ja normaaliuden leikkaavaa hetkellisyyttä, tapahtuman ainutkertaisuutta sekä positiivisen oikeuden ja sen soveltamisen tuolla puolen olevaa ratkaisua. Schmittin suvereeni-teoriaa voidaan pitää jopa vastauksena Benjaminin väkivallan kritiikille.⁷² Benjaminin suvereeni-käsitteen luenta yhdessä väkivallan kritiikin kanssa kuljettaa meidät kuitenkin Schmittin tuolle puolen. Benjamin tuo oikeuden ja politiikan yhteen omaperäisellä tavalla, mikä kyseenalaistaa radikaalilla tavalla suvereenin, poikkeustilan ja päätöksen käsitteet. Benjaminia mukaillen voisimme todeta, että juridis-poliittiset konstruktiot edellyttävät destruktiota. Tradition destruktion – johon Benjamin vie meidät ylitäessään suvereenin ja poikkeustilan annetut määreet ja rajat – kautta saattaa nimittäin avautua uusi suhde oikeudenmukaisuuden kokemukseen sekä valitsevan oikeuden ja politiikan kritiikkiin.

Lähteet

- Agamben, Giorgio: *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Käännös Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Agamben, Giorgio: Poikkeustila. Suom. Markus Termonen. *Megafoni* 5.3.2004. – [Http://megafoni.kulma.net/index.php?art=167&artp=0](http://megafoni.kulma.net/index.php?art=167&artp=0).
- Benjamin, Walter: Zur Kritik der Gewalt. *Gesammelte Schriften II.1* (toim. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977 [1921].
- Benjamin, Walter: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. *Gesammelte Schriften I.1* (toim. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974a [1928].
- Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte. *Gesammelte Schriften I.2* (toim. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974b [1940].
- Benjamin, Walter: Briefe 9.12.1930. *Gesammelte Schriften I.3* (toim. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974c [1930].
- Benjamin, Walter: Chronology (toim. Howard Eiland & Michael W. Jennings). *Selected Writings 4. 1938–1940*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003, 427–447.
- Bodin, Jean: *Les six livres de la République*. Paris: Fayard, 1986 [1576].
- Bredenkamp, Horst: From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes. *Critical Inquiry*, Vol. 25, No. 2, 1999, 247–266.
- Delacroix, Sylvie: Schmitt's Critique of Kelsenian Normativism. *Ratio Juris*, Vol. 18, No. 1, 2005, 30–45.

⁷² Agamben 2004; ks. myös Agamben 1998, s. 64–67.

- Derrida, Jacques: Force de loi: Le "fundament mystique de l'autorité" / Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority". *Cardozo Law Review*, Vol. 11, No. 5–6, 920–1045.
- Garcia-Düttman, Alexander: *Das Gedächtnis des Denkens: Versuch über Adorno und Heidegger*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Gasché, Rodolphe: On Critique, Hypercriticism, and Deconstruction: The Case of Benjamin. *Cardozo Law Review*, Vol. 13, No. 4, 1991, 1115–1132.
- Hamacher, Werner: Afformative, Strike. Käännös Dana Hollander. *Cardozo Law Review*, Vol. 13, No. 4, 1991, 1133–1157.
- Hirvonen, Ari: Lain sirpaleet. Oikeuden isku. *Tiede & edistys*, Vol. 21, No. 2, 1996, 119–133.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan eli kirkollisen ja valtiollisen yhteiskunnan aines, muoto ja valta*. Suom. Tuomas Aho. Vastapaino, Tampere, 1999 [1651].
- Kahn, Victoria: Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt's Decision. *Representations*, No. 83, 2003, 67–96.
- Kauppinen, Jari: Derrida ja oikeus. Teoksessa Jarkko Tontti & Kaisa Mäkelä (toim.), *Filosofien oikeus 2*. Helsinki: Suomalainen Lakimiesyhdistys, 2001, 393–414.
- Kervégan, Jean-François: *Hegel, Carl Schmitt. La politique entre spéculation et positivité*. Paris: PUF, 1992.
- Koepnick, Luz P.: The Spectacle, the *Trauerspiel*, and the Politics of Resolution: Benjamin Reading the Baroque Reading Weimar. *Critical Inquiry*, Vol. 22, Winter 1996, 268–291.
- Koivusalo, Markku – Ojakangas, Mika: Carl Schmitt poliittisena ajattelijana. Teoksessa Carl Schmitt: *Poliittinen teologia*, 25–40.
- McCall, Tom: Momentary Violence. Teoksessa David S. Ferris (toim.), *Walter Benjamin: Theoretical Questions*. Stanford, Cal.: Stanford University Press 1996, 185–206.
- Nancy, Jean-Luc: Image and Violence. Teoksessa Nancy, *The Ground of Violence*. New York: Fordham University Press, 2005.
- Ojakangas, Mika: Carl Schmitt: päätöksestä *nomokseen*. Teoksessa Jarkko Tontti & Kaisa Mäkelä (toim.), *Filosofien oikeus 2*. Helsinki: Suomalainen Lakimiesyhdistys, 2001, 131–129.
- Ojakangas, Mika: *A Philosophy of Concrete Life: Carl Schmitt and the Political Thought of Late Modernity*. Bern: Peter Lang, 2006.
- Schmitt, Carl: *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. Hamburg: Duncker & Humblot, 1994 [1921].
- Schmitt, Carl: *Poliittinen teologia. Neljä lukua suvereenisuusopista*. Suom. Tapani Hietaniemi. Helsinki: Tutkijaliitto, 1997 [1922].
- Schmitt, Carl: *Verfassungslehre*. Hamburg: Duncker & Humblot, 1928.
- Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*. Hamburg: Duncker & Humblot, 1979 [1932].
- Schmitt, Carl: *Staat, Bewegung, Volk*. Hamburg: Hanseatischer Verlaganstalt, 1933.
- Schmitt, Carl: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Stuttgart: Klett-Cotta 1982 [1938].
- Schmitt, Carl, *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*. Stuttgart: Klett-Cotta 1993 [1956].
- Sorel, Georges: *Réflexions sur la violence*. Paris: Marcel Rivière, 1936 [1908].
- Taubes, Jacob: *Ad Carl Schmitt: Gegentrebige Fügung*. Berlin: Merve, 1987.
- Tuori, Kaarlo: Carl Schmitt ja vastavallankumouksen teoria. Teoksessa Schmitt, *Poliittinen teologia*, 7–24.

- Tuori, Kaarlo: Hätätilaoikeus Saksassa ja Suomessa 1920- ja 1930-luvuilla. Teoksessa Kaarlo Tuori, *Foucault'n oikeus. Kirjoituksia oikeudesta ja sen tutkimisesta*. Helsinki: WSOY, 2002, 231–249.
- Tuori, Kaarlo: *Oikeuden ratio ja voluntas*. Helsinki: WSOYPro, 2007.
- Viesel, Hansjörg: *Jawohl, der Schmitt: Zehn Briefe aus Plettenberg*. Berlin, 1988.
- Weber, Samuel: Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt. *Diacritics*, Vol. 22, 1992, No. 3–4, 5–18.
- Witte, Bernd: *Walter Benjamin. An Intellectual Biography*. Käännös James Rolleston. Detroit: Wayne State University Press, 1991.
- Witte, Bernd: Allegorien des Schreibens. Eine Lektüre von Walter Benjamins Trauerspielbuch. *Merkur*, 46, 1992, 125–136.
- Wolin, Richard: Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror. *Political Theory*, Vol. 20. No. 3, 1992, 424–447.

Hannah Arendt totuudesta ja valehtelusta politiikassa

Totuuden varmuuden menettäminen... johti hyvän tekemiseen verrattavissa olevaan, uuteen ja ennalta näkemättömään totuudenmukaisuuden innostukseen – aivan kuin ihmisellä olisi ollut varaa valehdella vain niin kauan kuin hän oli varma kiistämättömän totuuden ja objektiivisen todellisuuden olemassaolosta, jotka varmasti säilyisivät ja voittaisivat hänen valheensa.

Hannah Arendt, *Vita Activa, Ihmisenä olemisen ehdot*

Aloitin lyhyellä *Epimeteus*-tyyppisellä anekdootilla, joka liittyy kysymykseen, onko kaikki valehtelu paha. Perjantaina 1. huhtikuuta 2005 satuin lukemaan Helsingin yliopiston verkkosivuilta uutisen, jossa väitettiin, että yliopiston päärakennus on suljettu. Väite tuntui minusta uskottavalta. Vasta kun uutisessa selitettiin korvaavien tilojen sijaitsevan teltoissa Senaatintorilla, tajusin, että kyse on aprillipilasta.¹

Kiinnostuin totuuden ja valehtelun merkityksestä politiikassa vuonna 2004, kun Irakin sodan syyt ja perusteet alkoivat tulla julki. Silloin kävi ilmi, että Irakista ei ollut löytynyt joukkotuhoaseita, joita presidentti Bush oli luvanut sieltä löytyvän. Yhdysvalloissa tämä asia on edelleen kiinnostuksen kohteena, eikä suuri osa amerikkalaisista enää usko presidenttinsä vakuuttelea. Esimerkkinä mainittakoon amerikkalaisen kirjallisuudentutkijan Cathy Carruhtin tutkimus aiheesta.²

Vanha väite on, että politiikassa on lupa valehdella ja että kansainvälisessä politiikassa se on peräti lähtökohtana. Ei ole viisasta kertoa aina kaikkea, eikä

¹ Epimeteus ajattelee nimensä mukaan jälkeenpäin, hänen veljensä Prometheus etukäteen. Epimeteus symboloi filosofia, Prometheus, tulen tuoja, kirjoitustaidon ja tieteiden tuoja, taas käytännön miestä, joka ei ajattele tekonsa pahoja seurauksia.

² Carruhtin esitelmä ”Lying and History” 10.11.2006 Tukholmassa *Aesthetics and Politics, Law, Literature and Philosophy* -konferenssissa. Tutkija Dana R. Villa vahvisti amerikkalaisten Arendt-tutkijoiden uuden kiinnostuksen Arendtin käsitykseen valehtelusta ja politiikasta 26.11.2006 Helsingin yliopiston tutkijakollegiumin Hannah Arendt 100 vuotta -symposiumin yhteydessä.

varsinkaan totuutta. Olennaista ajatuksessa on, että optimistisen mielipiteen mukaan joillekin voi valehdella jonkin aikaa, mutta ei kaikille kaiken aikaa. Periaatteessa totuus tulee aina viimein selville, tai ainakin osa totuudesta.

Tämän esityksen aiheena on totuus ja politiikka. Lähtökohtana on Hannah Arendtin kuuluisa artikkeli ”Truth and Politics”, jota käyn läpi seuraavassa.³ Arendtin väitteet edellyttävät muutamia tarkennuksia, mutta hänen väitteistään on vaikea selvittää koherenttia totuutta. Mitä Arendtin argumentaatiossa oikeastaan tapahtuu? Susanna Snellin ehdotuksen mukaan Arendt ehkä itse valehteli kirjoituksessaan asettuessaan voimakkaasti totuuden puolelle. Taustalla on nähtävä Arendtin kuuluisimmasta teoksesta *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil* käyty kiivas keskustelu, jossa Arendt oli puolustuskannalla mustavalkoisten mielipiteidensä takia.⁴

Selvitän ensin taustaa artikkelille ”Truth and Politics” puhumalla Arendtista yleisemmin. Arendt oli totalitarismin historioitsija kolmiosaisella teokseltaan *Origins of Totalitarianism*. Teoksessa hänen pääteesinsä oli, että totalitarismi perustui valehteluun ja toteutettiin terrorin avulla. Arendtin mukaan paha on muuttanut historian kuluessa muotoaan ja vasta nyt tunnemme ”absoluuttisen pahan”. Toinen olennainen asia on se, että Arendt myöhemmin kritisoi tiedotusvälineitä manipulaatiosta myös ns. vapaissa maissa, esimerkiksi Vietnamin sota ja sen häviötä seuranneet Pentagon- ja Watergate-skandaalit. Aiheesta on olemassa toinen Arendtin kirjoitus ”Lying in Politics”, jossa tarkastellaan Pentagonin papereita. Skandaali paljasti Vietnamin sodasta aivan saman asian kuin puolueeton tutkijaryhmä Irakin sodasta. Sodassa luotettiin vain oman tiedustelun tietoihin, mutta tiedustelulähteiden raportteja ei ideologisista syistä luettu kunnolla. Nykyhetken kannalta kiintoisaa on Arendtin esittämä väite, että Yhdysvalloissa paradoksaalisesti vain yksi henkilö, presidentti itse, on täydellisen manipulaation kohde, koska hän on riippuvainen hänelle suodatetusta informaatiosta.⁵ Muuten kirjoituksessa on Arendtin näkemys tiivistettynä: valehtelu kuuluu toiminnan ja aloittamisen alueeseen, ja valehtelijalla on aina etuasema totuudenpuhujaan nähden, sillä valehtelija kertoo sen, minkä yleisö haluaa kuulla. Yleensä valehtelija lopulta kohtaa totuuden.⁶

³ Arendt 1967, 104–133.

⁴ Snell esitti ehdotuksen esitelmästä käydyssä keskustelussa. Arendtista ja Eichmannista katso kirjoitustani ”Hannah Arendt ja väite pahan banaaliudesta”, *Vartija* 5–6, 2006.

⁵ Arendt 1972, s. 9.

⁶ Arendt 1972, s. 5–7.

Hannah Arendt syntyi sata vuotta sitten (1906) Saksassa Königsbergissä ja kuoli Yhdysvalloissa New Yorkissa vuonna 1975. Juutalaisena Arendt joutui 1930-luvulla maanpakoon, ensin Ranskaan ja sitten Yhdysvaltoihin. Hän oli Martin Heideggerin oppilas 1920-luvulla Marburgissa, jossa hän teki väitöskirjansa rakkauden käsitteestä Augustinuksella (*Love and Saint Augustine*). Arendtin mukaan yhteisöllisyys perustuu viime kädessä rakkauteen eikä yhteiskuntasopimukseen. Augustinusta mukaillen ihmisten välinen rakkaus (*amor mundi*) tulee menneisyydestä ja historiasta, siksi rakkaus perustaa yhteisöllisyyden. Arendtin teoriassa nykyisyys tulee menneisyydestä, ja hän käyttää Augustinukselta peräisin olevaa alkamisen ja syntymisen (*initium*) käsitettä. Arendtin mukaan vain luomisesta alkaneen ajallisuuden avulla pystymme ymmärtämään nykyhetkeä. Tämä ajatus on tietysti Heideggeria vastaan, jonka teorian mukaan aika, oikeastaan omin ajallisuus ja sitä kautta olemisen mahdollisuudet, tulevat tulevaisuudesta, kuten teos *Oleminen ja Aika* opettaa.

Arendtin oppilaan Elisabeth Young-Bruehlin klassisen elämäkerran *Hannah Arendt. For the Love of the World* toisen painoksen esipuheessa todetaan, että nykytiedon valossa, Arendtin kirjeenvaihdon julkaisemisen jälkeen, Arendtia ei historiallisena henkilönä voi sodan jälkeenkään erottaa Heideggerista.⁷ Heideggerilla ei ollut filosofiassaan etiikkaa, moraalialueellisuuden (*Vorhandenheit*) mielessä, mutta monet hänen oppilaansa ja seuraajansa, kuten Hans Jonas ja Emmanuel Levinas yrittivät kehittää omaa eettistä teoriaansa opettajansa teorioiden pohjalta, mutta myös häntä vastaan. Tässä mielessä Arendt ei näytä olevan erityistapaus, sillä hänen teoriansa arvostelukyvyistä on sekä moraalinen että poliittinen.⁸

Yleisempi tausta Arendt-luennalleni on lähinnä pahan tematiikkaan liittyvä, ja se edellyttää muutamia tarkennuksia. Pahan ja pahuuden kannalta Arendt on kantilainen ja korostaa usein, että Kantille ihmisen pahuus ilmenee valehtelussa. Kantin mukaan emme saa valehdella missään olosuhteissa, ja hän kehottaa jopa ilmiantoon. Kantia seuraten Arendtilla oli perinteinen kristillis-kantilainen asenne: valehtelu on syntiä. Tätä mieltä on ranskalainen filosofi Jacques Derrida, jonka kirjoitus ”History of Lie: Prolegomena” on tarkasteluni taustalla.⁹ Derridan mukaan ei ole syytä olettaa totuuden olevan ontologian tasolla etusijalla valheeseen verrattuna, vaikka Arendt ajat-

⁷ Young-Bruehl 2004, s. xii.

⁸ Ks. Arendt 1982.

⁹ Derrida 1997, s. 129–161.

telee pahan tai valheen olevan jotain todellista verrattuna tieteellisen realismin asenteeseen, jossa valehtelu ei ole todellista. Arendt itse asiassa soveltaa totuuteen uhrin logiikkaa: uhraamaton uhri on lopulta totuus, joka mahdollistaa valheen systeemin. Jo varhaisessa *Vita Activa* -teoksessaan Arendt toteaa, että ennen puritanismin syntymistä missään suuressa maailmanuskonnossa – zarathustralaisuutta lukuun ottamatta – ei sanota ”Älä valehtele”. Arendt näkee vasta uuden ajan (*Modern Age*) mahdollistaneen tämän näkökannan, koska ehdottomat totuudet olivat tulleet epäilyksenalaisiksi.¹⁰ Olen siteerannut tätä kohtaa epigrafiassa.

Arendtin tunnetuin teos lienee *Eichmann at Jerusalem*, jossa hän kehittää Eichmannin perusteella teorian banaalista pahasta eli tietynlaisesta ajattelemattomuudesta. Arendtin mukaan pahan tutkiminen oli sodan jälkeisen filosofian tärkein ongelma, mutta sitä ei tutkittu.¹¹ *Origins of Totalitarianism* -teoksessaan Arendt väitti tarkoittaen keskitysleirejä, että olimme tulleet tuntemaan radikaalin pahan. Eräs Arendt-tutkimuksen tarkastelema ongelma on, vastaavatko radikaali ja banaali paha toisiaan vai onko Arendtin ajattelussa tällä kohtaa katkeama.¹²

Eichmannin jälkeen Arendtille tulee tärkeäksi arvostelukyvyyn tutkiminen. Arendtin aikaisempi, suomennettu teos *Vita Activa*, tarkastelee kolmea aktiivisen elämän osaa: työtä (*Labor*), tekemistä (*Work*) ja toimintaa (*Action*). Taustalla on perinteinen erottelu toiminnan ja kontemplaation välillä. Arendt periaatteessa vastusti perinteistä filosofian kohoamista teoreettisuuteen ja kontemplaatioon, mutta toisaalta hän lopulta sisäisti tämän erottelun teorian ja käytännön välillä. Pääteos, kesken jäänyt *Life of the Mind*, tarkasteli kontemplaatiota. Sen ensimmäinen osa tarkastelee ajattelemista (*Thinking*), toinen osa tahottomista (*Willing*) ja keskeneräisen kolmas osa arvostelukykyä (*Judging*).¹³

Pahan käsitteen kohdalla Arendt on sitä mieltä, että perinteinen näkemys, jonka mukaan ihminen ei tee pahaa tahallaan, on väärä. Näin väitti jo Platon dialogissaan *Protagoras*: ”Ihminen haluaa hyvää.” Arendtin mukaan suurin

¹⁰ Arendt 2002, s. 286 ja alav. 2.

¹¹ Teoksessa *Experience and Understanding*, s. 134.

¹² Keskustelusta ks. Susanna Snell, ”Radikaalista pahasta banaaliin pahaan”, teoksessa Ari Hirvonen – Toomas Kotkas (toim.): Immanuel Kant: *Radikaali paha*.

¹³ Arendtin luennot Kantin arvostelukyvyyn kritiikistä on julkaistu, ja tämän pohjalta on konstruoitu hänen teoriaansa arvostelmasta (Arendt 1982). Arendtin mukaan arvostelukykyä tarvitaan muussakin kuin estetiikassa. Arendtin mukaan Kantin kolmas kritiikki muodostaa hänen poliittisen filosofiansa. *The Life of the Mind* -teoksessa Arendt usein korostaa, että ajattelun lisäksi tarvitaan arvostelukykyä.

paha aiheutuu siitä, että valtaosa ihmisistä ei ajattele hyvää tai pahaa.¹⁴ Ajattelutapa on lopulta heideggerilainen: arvostelukyky ohjaa autenttisuuteen, sillä epäautenttisuus, valitsematta jättäminen ovat pahoja. Valitsemisessa on kysymys tahdosta, mutta myös arvostelukyvystä, joka Eichmannilta puuttui. Arendtin terminologialla kyseessä on ajattelemattomuus (*thoughtlessness*), joka ei tarkoita pelkästään oman ajattelukykyyn puutetta, vaan tilaa, johon ajattelu saatetaan totalitarismissa. Perinteisesti ajateltuna (privaatio) tahtomisen puute ja heikkotahtoisuus yhdistyvät vapauden puuttumiseen, koska ihmisen pitäisi tahtoa (siis valita) hyvä pahan sijaan.

Arendtin viimeinen artikkeli vuodelta 1975, Yhdysvaltojen presidentti Richard Nixonin eron jälkeen, oli nimeltään ”Home to roost”, joka tarkoittaa ”osua omaan nilkkaan” (*chicken come home to roost*, kanat tulevat kotiin orrelle). Hän toteaa siinä viimeisenä kommentinaan valehtelusta, että natsi-Saksassa (1933–1945) ja Neuvostoliitossa (ns. suuri terrori syyskuusta 1936 marraskuuhun 1938) oli vallinnut terrori, jonka olemassaoloa peiteltiin. Esimerkiksi Länsi-Saksan liittokansleri Konrad Adenauer puhumalla muutamasta sotarikollisesta peitteli sitä, että suurin osa saksalaisista oli kannattanut Hitleriä, ja Neuvostoliiton kommunistisen puolueen pääsihteeri Nikita Hruštšov puolestaan paljastamalla ns. henkilökultin peitteli Stalinin hirmutekoja. Arendt kommentoi Yhdysvaltojen tilannetta 1970-luvulla vertauksella siitä, että ennen metodina oli terrori, nyt taivuttelu. Hän toteaa, että presidentti Nixonin ja Watergaten kohdalla peittely oli kehnoa. Siinä käytettiin unohtamista, *amnestyn* sijaan *amnesiaa*, Arendt päättää. Vaikka Nixonia ei voi verrata Josef Staliniin ja Adolf Hitleriin, niin Arendt ihmettelee, kuinka Nixonin avustajat luottivat häneen niin pitkään, vaikka he olivat harvinaisen roistomaista väkeä.¹⁵

Totuus ja politiikka

Kirjoitus ”Truth and Politics” julkaistiin the *New Yorker* -lehdessä vuonna 1967.¹⁶ Artikkelin oli siis osittain vastaus Arendtin Eichmann-kirjan herättä-

¹⁴ Ks. esim. ”Thinking and Moral Considerations” teoksessa *Responsibility and Judgement*, s. 189.

¹⁵ Arendt 2003.

¹⁶ Kirjoitus ilmestyi Arendtin teoksen *Between Past and Future* toisessa painoksessa, mutta alkuaan se oli ilmestynyt David Spitzin toimittamassa artikkelikokoelmassa *Political Theory and Social Change* (1967). Käyttämäni versio on Laslettin ja Runcimanin toimittamasta teoksesta *Philosophy, Politics and Society* (1967).

mään polemiikkiin, mutta siitä voi lukea muutakin ajankohtaan liittyvää. Se on kirjoitettu vuosina 1965–1967 ja pohjautuu useassa yliopistossa pidettyyn esitelmään. Kirjoitus on melko monimutkainen, vaikka aihe on periaatteessa selkeä. En tarkastele niinkään kirjoituksen poliittista puolta, sillä Arendtia luetaan nykyään enemmän filosofina kuin politiikan tutkijana. Toisaalta Ronald Beiner toteaa, että 1960-luvun loppupuolella Arendtilla arvostelukyky (*judging*) kuuluu ”politiikan alueelle” eli toimintaan (*action*) eikä Arendtin myöhemmän teorian mukaisesti hengen elämän (*Life of the Mind*) alueeseen.¹⁷

Kirjoituksen aluksi Arendt toteaa, että totuus ja politiikka eivät ole termejä, jotka tulisivat keskenään toimeen tai sopisivat yhteen. Yleensä politiikon hyveisiin ei ole luettu totuuden puhumista, mikä koskee myös valtiomiehiä (*statesmen*) eikä pelkkiä demagogeja. Totuudellisuus ei ole koskaan ollut erityinen poliittinen hyve.

Arendtin esimerkkinä on kuuluisa lause *Fiat justitia, pereat mundus*, ”Tulokoon oikeus vaikka koko maanpiiri häviäisi”. Oikeastaan *mundus* on lokaalinen eikä globaalinen termi, mutta Arendt käyttää huolettomasti termiä maailma (*world*). Väite ei olekaan enää kovin vakuuttava, kun puhe on eloonjäämisestä, oman eksistenssin huolesta, globaalin ydintuhon tai ekokatastrofin horisontissa.¹⁸ Arendtin ajattelussa on lähtökohtana silti Kant, joka on edustanut ajatusta oikeudenmukaisuuden tulemisen ehdottomuudesta toisin kuin moni muu filosofi. Ei ole arvokasta elää maailmassa, joka perustuu valheeseen. Kuten jo korostin, Kant on valhetta vastaan yleisesti. Moraalifilosofiassa totuus tulee kertoa, vaikka erityistapauksessa on Kantinkin mukaan joskus välttämätöntä valehdella. Esimerkiksi filosofi ei voi aina sanoa kaikkea mitä hän haluaa sanoa, sillä kaikkia totuuksia ei ole filosofinkaan hyvä kertoa (tämä on *Tiedekuntien kiistan* ajalta suhteessa Preussin sensuuriin). Kantilla totuudellisuuden (*Wahrhaftigkeit, veracitas*) vaatimus on ehdoton.¹⁹

Arendtin ansiona on, että hän luonnostelee totuuden ja politiikan historiaa, ovathan filosofit ja filosofia kautta aikojen olleet kiinnostuneita totuudesta. Lähtökohtana on Platonin luolavertaus kaikkine siihen liittyvine vaikeuksineen. Tämän jälkeen Arendt jatkaa *Poliksesta*, politiikasta, jossa ongelmana on se, kannattaako totuus kertoa. Tiedämme esimerkiksi sen perus-

¹⁷ Teoksessa Arendt 1982, s. 92.

¹⁸ Ks. tästä Jonas 1984, s. 10.

¹⁹ Ks. myös Arendt 1982, s. 15, Kantin argumentaatiosta valehtelua ja varastamista vastaan.

teella, mikä oli totuudenpuhujia Sokrateen kohtalona, jotakin totuudenpuhujan ja kansalaisten suhteesta. Totuudenpuhujaa saa myrkkypikarin. Totuuden kertomisesta ei seuraakaan välttämättä mitään hyötyä, Arendt toteaa. On tuskin sattumaa, että *The Life of the Mindin* ajattelua tarkastelevassa osassa Arendt ottaa Sokrateen esimerkiksi ajattelijasta, joka ei eristäytynyt ammattiajattelijaksi.

Arendt erottelee muutamia totuuden lajeja. Lähtökohtana on moderni ja sinänsä husserlilainen käsitys, että totuudet ovat ihmisten konstituioimia. Joku muu kuin Platon, Eukleides tai Einstein olisi keksinyt nämä totuudet: on olemassa filosofisia, matemaattisia ja tieteellisiä totuuksia, jotka ovat rationaalisia. Ne erotetaan faktuaalisesta totuudesta, joka on fragiilimpi (olomuodoltaan heikompi) kuin rationaalinen totuus. Silti tällaiset totuudet ovat oleellisia politiikan näkökulmasta. Niiden perustana on nimittäin rationaalisen totuuden ja epätotuuden erottelu, jotka tieteessä ovat virhe ja tietämättömyys, filosofiassa vastaavasti illuusio (ilmeneminen) ja mielipide.

Arendt käyttää tunnettua erottelua erheen ja epätotuuden välillä, jolla on oma osuutensa näissä kehittelyissä. Se perustuu Platonin näkemykseen erheen ja valheen erottamisesta tarkoittamattomaan virheeseen ja tarkoitettuun valheeseen (*involuntary and voluntary pseudos*). Toisesta yhteydestä tiedetään Arendtin todenneen, että suuret ajattelijat, kuten Platon ja Heidegger, ovat tehneet suuria erheitä politiikassa, mutta eivät välttämättä ole valhdelleet tai olleet rikollisia. Taustalla on myös erottelu filosofin totuuden ja kansalaisen mielipiteen, siten totuuden ja politiikan välillä. Totuuden vastakohta olisi mielipide, *doksa*, mihin valtion hallinta perinteisesti perustuu. Tämän Arendt näkee perustavana oppositiona, joka oikeastaan heijastaa perinteistä retoriikan ja filosofian välistä eroa. Ajatus täydentyy sitten sillä, että ihmisen tieto eli mielipide on vajavaista, mutta onneksi Jumala tietää totuuden. Tämä on nähtävissä vielä Kantin *Puhtaan järjen kritiikin* rajoituksissa inhimilliselle tiedolle, mutta toisaalta ajatus liittyy myös ihmisen (filosofian) ilmaisuvapauteen verrattuna teologiaan. Ajatuksena on, että totuus kuuluu ihmiselle yleensä ja mielipide yksittäiselle ihmiselle.

Artikkelin toisessa osassa valheen historia määritellään siten, että Platonista Hobbesiin saakka on pelkkää valhetta eli harkittua epätotuutta (*deliberate falsehood*) pidetty mahdollisena.²⁰ Arendtin mukaan ei ole huomattu

²⁰ Samuli Hurri (2003) vertaa artikkelissaan ”Tulevaisuuden kansalaisuudesta” Arendtia ja Habermasia. Hurri analysoi artikkelissaan eroa rationaalisen totuuden, faktuaalisen totuuden ja mielipiteen välillä. Ongelma vain on se, että Arendtilla ”filosofinen kokemus” voi

sitä, että organisoitu valhe toimii faktuaalista totuutta vastaan, eikä Platonkaan selvitä, miksi kansan pitäisi rakastaa totuudenpuhujaa enemmän kuin valehtelijaa. Arendtin mukaan puritanismin ja tieteen kehityksen taustalla on pyrkimys päästä valheesta eroon. Nykyään ei ole kauppapaikan, *agoran*, tuntemaa eroa filosofin totuuden ja mielipiteen välillä, eikä myöskään ilmestysuskonnon suomaa varmuutta totuudesta. Arendt väittää, että perinteinen erottelu rationaalisen totuuden ja mielipiteen välillä on hävinnyt. Hän pohtii *doksa*, sillä periaatteessa kyseessä on filosofian ja retoriikan välinen kilpailu. *Doksa* tarkoittanee tässä Platonia ja Sokratesta. Dana Villa toteaa, että Arendt käytti Sokratesta esimerkkinä ihmisestä, joka haluaa näyttää muille julkisesti *doksan*, ja doksan paljastaminen toimii tiettyyn rajaan saakka, koska kaikkia, kuten hyvän ja pahan välisiä erotteluja, ei kannata osoittaa perusteettomiksi uskomuksiksi.²¹ Villa myös painottaa, että Sokrates edustaa Arendtille julkisuudessa, *agoralla*, toimivaa ajattelijaa verrattuna Heideggerin ”ammattiajattelijaan”.²² Lopulta filosofin totuus tosin muuttuu *doksaksi* markkinapaikalla, laittomana siirtymänä kategoriasta toiseen.

Politiikassa Arendtin mukaan erottelu faktuaaliseen totuuteen ja politiikkaan kuitenkin säilyy. Vaikka nykyään on aikaisempaa suurempi mielipiteen- ja uskonnonvapaus, edelleen politiikassa salataan asioita valtiollisella tasolla. Esimerkiksi salataan, että saksalaiset kannattivat laajasti Hitleriä ja että ranskalaiset harjoittivat yhteistoimintaa saksalaisten kanssa sodan aikana. Myös Vatikaanin politiikka toisen maailmansodan aikana on enemmän mielipiteen kuin totuuden kysymys. On palattu liberalistiselle markkinapaikalle – vaikka faktuaalinen totuus onkin entistä helpommin kaikkien saatavilla, se ei ole siinä mielessä debatoitavissa kuin filosofinen totuus.

Arendtin Platon-tulkinnassa väitetään, että tullessaan luolasta filosofinen totuus (järkeily) muuttuu mielipiteeksi, koska se ei ole enää yhden ihmisen mielipide, mutta faktuaaliselle totuudelle käy päinvastoin: mielipide muut-

olla heideggerilaisesti vain rationaalisen totuuden tasolla, koska faktuaalisen tasolla kokemus muuttuu yksityisestä yhteisölliseksi, joten se ei ole ehkä enää ”kokemus” filosofisessa mielessä. Arendtin käyttämä termi on fenomenologissävyinen *experience*, mutta luultavasti se pitäisi tulkita *Erfahrungin*, kokemuksen eikä *Erlebniksen*, elämyksen mielessä. Kirjoituksessaan Hurri lopulta vetoaa Kristevaan, vaikka kristevalainen ”totaalinen diskursiivinen olento” tarkoittaa aristoteelista *logosta* puheena eli diskurssina (*Rede*). Ajatus on peräisin jo 1920-luvun Heideggerilta, joka tulkitsi ilmaisun *zoon logon ekhon* ”olioksi, jolla on puhe hallussaan”. Tätä kautta käsite siirtyi 1960-luvulla ranskalaiseen teoriaan.

²¹ Villa 1999, s. 158–159.

²² Villa 1999, s. 84–85.

tuu totuudeksi. Se on aina suhteessa toisiin, tapahtumiin ja olosuhteisiin, todistamiseen ja todistuksiin (*witnessing and testimony*). Meidän pitäisi näet erotella tosiasiat mielipiteistä, Arendt vaatii. Vasta tässä nousee Arendtilla esiin kysymys tulkinnasta, siitä, kuinka totuus ja tulkinta liittyvät toisiinsa. Onko edes olemassa puhtaita tosiasioita ja totuuksia riippumatta toisistaan? Hän ei etene tulkinnassaan kovin syvälle, vaan sanoo sitä historiatieteen ongelmaksi. On siis olemassa tulkinnasta riippuvia faktoja? Arendt käyttää esimerkkinä kumoamatonta väitettä. Totuus on, että Belgia ei miehittänyt Saksaa vaan Saksa hyökkäsi sitä vastaan ensimmäisessä maailmansodassa. Tästä voidaan jatkaa väittelemällä siitä, kuka oikeastaan hyökkäsi kenenkin kimppuun.

Tekstinsä kolmannessa jaksossa Arendt toteaa, että oli vain puolittotuus, kun hän väitti, etteivät faktuaaliset totuudet voi olla kiistanalaisia – tosiasias-
ne ovat antagonistisia. Tässä kehityksessä tulee mukaan valta. Totuudet ovat despoottisia ja siksi tyrannitkin haluavat monopolin totuuteen. Poliittinen elämä on debattia (*polemos*) ja se tapahtuu esittämisen ja edustamisen (representaatio) avulla, sillä esitän itselleni asian eri näkökulmista ja muodostan siitä näin mielipiteen. Loppujen lopuksi totuus on diskursiivista. Taustalla on heideggeriläinen *logos* eli diskurssi, jossa politeuein (kaupunkivaltioiden asioiden käsittely) ilmenee diskurssissa, mutta toisaalta *logos* järkenä on rationaalista suhteessa totuuteen. Reflektion (ajattelu, arvostelukyky) ja toiminnan välillä on tasoero, kuten Heidegger esittää teoksessa *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (2002). Arendt väittää, että esimoderni filosofia ei ottanut todesta ihmisen toiminnan tasoa, jolla nämä ”opaakki-
set faktat” tapahtuvat; eikä Arendtin mukaan myöskään moderni filosofia ole päässyt käsiksi faktuaalisuuteen. Esimerkkeinä Arendtille ovat sekä hegeliläisyys että dialektinen materialismi, jotka rajoittavat vapautta, jota vielä ei ole. Taustalla näkyy 1960-luvun lopun poliittinen tilanne yhdistettynä 1920-luvun Heideggerin kontekstiin, faktuaalisuuteen ja vapaaseen maailmaan.

Seuraavaksi Arendt ottaa mukaan vielä evidenssin käsitteen. Faktuaalinen totuus riippuu todistajista ja todistuksista, jotka ovat tunnetusti epäluotettavia. Kaikki on kiistanalaista. Totuuden kertoja voi kärsiä enemmistön mielipiteestä. Arendtilla on ns. ”sokraattinen pointti”: hänen mukaansa ensimmäinen filosofinen kokemus etiikasta on, että ”on parempi kärsiä vääryydestä kuin aiheuttaa sitä”. Kantilainen kategorinen imperatiivi on samansuuntainen, mutta Arendtin mukaan se on liian kristillinen. Arendt haluaa kysyä, missä määrin totuuden kertominen on enää mahdollista. Arendtin

mukaan perinteiset filosofiset ja transsendentit päämäärät, kuten vapaus, oikeudenmukaisuus, kunnia tai rohkeus, eivät enää totuuden puhumisen tasolla inspiroi inhimillistä toimintaa. Arendt hyökkää tavallaan ”totuuden markkinapaikkaa” vastaan, sillä siellä helposti ei ymmärretä sokraattista pointtia – onhan parempi tehdä väärin kuin kärsiä itse siitä. Yleisemmin väitteen väärin toimimisesta voi tulkita kritiikiksi USA:n silloista ulkopoliitiikkaa (Vietnamin sota) vastaan. Markkinapaikalla ilmenee ristiriita sisäisen ja ulkoisen välillä. Sisäinen harmonia on parempi kuin jonkinlainen sopusointu ulkomaailman kanssa. Arendt oikeastaan tarvitsee sisäinen/ulkoinen-erotellua sanoakseen, että filosofille dialogi on pahasta, sillä sisäiset totuudet (ihminen on jakautunut) joutuvat ristiriitaan ulkoisen toiminnan kanssa. Tuo tasoero sisäisen totuuden ja ulkoisen toiminnan välillä vastaa Arendtin tuotantoa jäsentävää erotellua *bios theoretikoksen* ja *bios praktikoksen* välillä. Eettinen ja singulaarinen on ristiriidassa yhteisön kanssa. Hän sanoo Sokraateen kuolemaan viitaten, että ”filosofinen totuus koskee ihmistä singulaarisena ja siksi se on epäpoliittinen luonnoltaan”.²³ Totuudet eivät ole poliittisia, mutta filosofi häviää yleiselle mielipiteelle, jos hän puhuu totuudesta. Esimerkkien taustalla lienevät ”filosofikuninkaat” Platon ja Heidegger, jotka kummatkin epäonnistuvat liitoissaan tyrannin kanssa. Filosofi merkitsee Arendtille nimenomaan ihmistä ajattelevana oliona (*thinking being*), ja suuret ajattelijat tekevät tunnetusti myös suuria virheitä, koska ihminen ei lakkaa erehtymästä.

Arendt kritisoi Thomas Jeffersonin kirjoittamaa Yhdysvaltojen itsenäisyysjulistusta, koska siinä puhutaan ”itsestään selvistä” totuuksista. Itsenäisyysjulistuksen mukaan esimerkiksi totuus ihmisten tasa-arvosta on itsestään selvä (*we hold these truths self-evident*). Arendt ei hyväksy Jeffersonin ajatuksen taustalla ollutta lockelaista luonnonoikeus- ja yhteiskuntasopimus-teoriaa. Poliitiikan alalla tasa-arvossa on Arendtin mukaan kysymys konsensuksesta eikä siitä, että ihminen on tasa-arvoinen kuoleman edessä tai tasa-arvoinen lajina (*animal rationale*), jolloin tasa-arvo on transsendenttia. Arendtin mukaan tasa-arvo ei ole itsestään selvää, eikä sitä voi todistaa. Se on vain tasa-arvoisten ihmisten mielipide.²⁴ Arendtille kyse on nimenomaan mielipiteestä eikä totuudesta.

²³ Arendt 1967, s. 118.

²⁴ Tämä on eräs Derridan (1997) esittämän kritiikin keskeisiä seikkoja. Derridan mukaan Arendt aliarvioi kokonaan performatiivin vaikutuksen. Performatiivilla voi olla seurauksia, se voi tehdä totuuksia. Kun julistetaan tasa-arvoa, niin sen on mahdollista myös toteutua ja vaikuttaa, eikä olla pelkästään olemassa jo vapaiden kesken.

Kirjoituksessaan Arendt käyttää siirtymää tai siltaa, joka on välttämätön Arendtin erottelulle teoreettisen ja käytännöllisen välillä, vaikka hän onkin kyseenalaistanut erottelun *Vita Activa*n kolmierottelulla työ, toiminta ja ajattelu. Siirtymässä Arendt kysyy, kuinka transsendenteja ideoita filosofiassa esitetään? Eettisistä ideoista käytetään esimerkkejä, kuten ”Akilles on rohkea” tai ”Kristuksen toiminta on jaloa” (*imitatio Christi*). Arendt vetoaa Kantiin siinä, miten hyveellisyys tai pyhyys on vakuuttavampaa kuin kuiva etiikan opetus eli kyseessä on teoreettisen tai spekulatiivisen väitteen muutos eksemplarisiksi totuudeksi moraalifilosofiassa. Yleisemmin Arendt arvostaa juuri eksemplareja. Ongelma ei ole siinä, ettei totuuden kertoja olisi hyveellinen, vaan siinä, että valehtelija ei osoita suurta rohkeutta esittäessään valheitaan. Eksemplarit toimivat symbolisella tasolla, sillä imaginaarinen jäljittely on ns. pahaa jäljittelyä, huonoa mimesistä.

Totuuden vastakohtana ei kirjoituksen neljännessä osassa ole illuusio tai mielipide, vaan tarkoituksellinen vääryys tai valehtelu. Kyseessä ei ole virhe, vaan nimenomaan tarkoituksellinen valehtelu. Tämä on Arendtille tärkeä toimintaan liittyvä teema. Kyse ei ole faktuaalisesta totuudesta, esimerkiksi siitä, kuka aloitti sodan, vaan valehtelusta toimintana. Valhe on toimintaa, koska se on performatiivinen teko sanoilla. Arendtin mukaan mielipiteen ja faktuaalisen totuuden välisen eron sekoittaminen on valehtelua, koska valehtelija on aina toiminnan (*action*) mies, päinvastoin kuin totuudenpuhuja. Totuus on, että asiat puhuvat eikä puhuja, mistä seuraa Pyrrhoksen voitto. Argumentti on se, että jos saat jonkun ryhmänä totuuden puolelle, joudut sitoutumaan siihen. Tämä argumentti pätee siksi, että valehtelija toimii päinvastoin: hän ei halua muuttaa maailmaa, mikä ei merkitse pelkästään konservatismia. Valehtelija on näyttelijä (*actor*), joka on huomannut, että totuudella ja intresseillä on yhteys. Hän haluaa hyötyä kyvystämme sanoa asioita, jotka eivät ole todellisia, eli ne ovat ns. kontrafaktuaaleja. Arendtin mukaan vapaudesta kertoo nimenomaan kyky valehdella eikä kyky puhua totta. Jos siis puhuisimme aina totta, olisimme determinoituja, emmekä vapaita: vasta valhe perustaa vapauden. Tämä väite on tähdätty hegeliläistä, vapauden kieltävää historiankäsitystä vastaan. Poliitikolla onkin determinismin sijaan kiusaus käyttää vapautta valehteluun. Organisoitu valehtelu on marginaalista, mutta ongelma on, että pelkät tosiasiat eivät kiinnosta ketään, eikä totuudellisuus ole koskaan ollut poliittinen hyve, Arendt toistaa. Arendtin esittämä vastarinnan asetelma rakentuu siten, että vasta sellaisissa yhteiskunnissa, jotka perustuvat jatkuvaan valehteluun tai valheeseen, totuudenpuhuja voi toimia – tosin sillä ehdolla, että hän jää eloon ja voi aloittaa maailman muut-

tamisen. Tämä muistuttaa Arendtin *The Life of the Mind*issa kehittämää teoriaa ajattelusta, jossa ajattelun akti, reflektio, estää pahuutta. Eichmannilta puuttui nimenomaan ajattelukyky, vaikka hän ei Arendtin mukaan ollutkaan tyhmä. Seuraavaksi Arendt tarttuu manipulaatioon, jonka hän erottelee perinteisestä diplomaattisesta tai valtiollisesta salaisuudet ja salailun käsittävästä valehtelusta. Asetelmana on nyt se, että moderni valhe käsittelee nimenomaan asioita, jotka eivät ole valtiosalaisuuksia vaan jotka käytännössä jokainen tietää. Arendtin teorian mukaan sähköinen tiedonvälitys on muutos aikaisempiin vuosisatoihin verrattuna.

Arendtin esimerkkinä toisen maailmansodan jälkeisestä historiasta ovat Adenauer ja ranskalainen kenraali Charles de Gaulle, jotka kumpikin väittivät ranskalaisten vastustaneen miehitystä ja saksalaisten puolestaan Hitleriä. Tätä kaunistelua Arendt kuvaa termillä ”image-making”, mielikuvan muokkaaminen, joka eroaa perinteisestä kuvaamisesta siinä, että se pyrkii korvaamaan (substituutio) todellisuuden. Hän käyttää mielikuvan muokkauksesta myös termiä massamedia. Valehtelu on yleensä väkivaltaista ja se pyrkii tuhomaan sen, mikä sen kieltää. Ns. vapaiden yhteiskuntien ero totalitarismiin on se, että niissä valehtelu on vasta ensimmäinen askel ennen murhaa. Esimerkiksi kun Lev Trotski sai kuulla, että hänet hävitettiin historiantarkistajien, hän ymmärsi myös oman kuolemantuomionsa, kärjistää Arendt.

Näin ollen perinteinen ja moderni valhe eroavat toisistaan enemmän kuin peittäminen ja tuhoaminen, sillä perinteinen valhe oli partikulaarista ja pyrki hämäämään esimerkiksi vihollista. Tällainen valhe huomataan epäjatkumoina ja aukkoina yms. Toinen rajoitus oli vanhastaan se, että vain tietyt ihmiset valehtelivat, esimerkiksi vain diplomaatit ja valtiomiehet, koska he myös tiesivät totuuden. Modernissa valheessa on se ero, että modernit valehtelijat alkavat itsepetoksen kaltaisesti uskoa omaan sumutukseensa. Kyse ei ole enää siitä vanhasta valehtelemisen taidosta, jonka jo Oscar Wilde valitti rappeutuneen kuuluisassa teoksessaan *The Decay of Lying*. Arendtille valehtelu on yleensä kontingenttia ja totuus tietysti universaalina.

Arendtin mukaan modernina aikana valehtelijan pitää vakuuttaa omasta valheestaan ennen kuin voi vakuuttaa muut, ja keskeinen piirre on, että modernit suuret valheet (*big modern political lies*) aiheuttavat koko tekstuurin muutoksen, luovat kokonaan uuden todellisuuden. Virtuaalisuus, mediat, ja nykyään ”live-lähetykset”, tuhoavat tapahtuman tapahtumallisuuden. Arendtin kuvauksen mukaan vanhat faktat sekoittuvat omasta kontekstistaan johonkin muuhun ja siten näistä ei-faktoista ja tarinoista tulee todellisuuden substituutio. Arendt kuvaa tätä anekdootilla keskiajalta: pi-

lailija varoittaa kaupungin tornista ihmisiä vihollisista ja kaupunki tyhjenee, mutta kun näin on käynyt tarpeeksi monta kertaa, ei varoittajaa enää uskota silloinkaan, kun vihollinen on todella tulossa. Arendt ei tunnista tätä väittämää performatiiviksi vaan sanoo sitä vaikeudeksi valehdella itselleen. Arendtin mukaan vain itsepetos mahdollistaa sen, että valehtelija ei joudu omien valheidensa uhriksi, ja hänen mukaansa itsepetokseen suhtaudutaan nykyäänkin positiivisemmin kuin suoranaiseen valehteluun. Arendtin mukaan olisi väärinkäsitys uskoa, että itselle, omalle totuudelle voidaan olla uskollisia, vaikka koko muu maailma olisi vastaan. Vastoin Sokratesta Arendt toteaa, että silloin ollaan väärässä, kun koko maailma on vastassa.

Arendt muotoilee vielä uudestaan ajatuksiaan. Hänen mielestään on parempi valehdella muille kuin itselleen. Hänen mukaansa vapaassa maailmassa valtiosalaisuusmentaliteetti on levinnyt kansalliseksi propagandaksi. Arendtin väitteen mukaan koko kansakunta saattaa uskoa sen, minkä piti alun perin hämätä vihollista. Itse asiassa sekä vihollinen että valehteleva puoli eivät kyseenalaista keksittyä kuvaa, totuuden puhujat ovat vihollista vaarallisempia.

Seuraavaksi Arendt ottaa esille kaksi- tai moninapaisen maailman ajan faktisiteetin. Ensin Arendt mainitsee, että konservatiiviset tahot ovat demokratiaa vastaan, koska siinä syntyy useita eri näkökantoja. Sitten hän väittää, että koska on olemassa niin monia eri valtioita, ei kenelläkään ole sellaista monopolia, että pystyisi valehtelemaan muille. ”Millään kansakunnalla ei ole sellaista valtaa, että pystyisi tekemään kuvastaan idioottivarman”, väittää Arendt, joka ei ollut nähnyt Irakin sotaa.²⁵ Vaikka meillä ei ole *Pax Romanaa* eikä maailmanhallitusta, niin maailmanpolitiikassa valhekuvat ovat lyhytikäisiä, väittää Arendt. Valhekuvat elävät pisimpään totalitaarisissa yhteiskunnissa ja yhden puolueen yhteiskunnissa. Tämä on Arendtin totalitarismi-argumentti pienoiskoossa: tosiasioita muovataan koko ajan, ja lopulta seuraa täysi kyynisyys, koska toden ja valheen välillä ei ole eroa. Aivopesun tuloksena ei lopulta uskota mitään. *Pax Americanan* aikana tilanne ei liene parempi.

Kaksinapaisen maailman kyynistä politiikkaa on vaikea korjata, väittää Arendt. Hänen mukaansa ainoa vaihtoehto on kontingentti faktuaalinen todellisuus. Kaikki mikä on tapahtunut, olisi voinut tapahtua toisinkin, ja koska todellisuus on rakenteellisesti rajaton, tapahtuminen uhkaa lopulta itseään.

²⁵ Arendt 1967, s. 127.

Tämä on vanha argumentti siitä, miten valehtelu tuhoaa itsensä. Taustalla on kantilainen paradoksi siitä, että varastaminen on ristiriitaista, koska varas uskoo varastamansa omaksi omaisuudekseen. Arendtin mukaan valehtelulla ei ole pohjaa. Valhe itse muuttuu toiminnan pohjaksi. Lopulta on kyse inhimillisen toiminnan rajoista. Vaikka menneisyydestä voidaan valehdella, niin tulevaisuudesta ei voida kovin pitkään – kehitysmaiden ”Potemkinin kulissit” eivät kestä pitkään. Argumentti on pohjimmiltaan ajallinen ja mahdollisuuksia koskeva: menneisyys ja nykyhetki vaikuttavat tulevaan, eikä päinvastoin.

Komentissaan Arendtin artikkeliin Derrida yleistää heideggerilaisesti, että valhe on tulevaa ja siksi ajallista ja totuus on menneisyydestä. Siksi valhe mahdollistaa totuuden. Kyse Heideggerin ja Arendtin välisessä debattissa on ajallisuudesta, sillä siinä missä 1920-luvun Heidegger korosti teoriassaan kuolemaa ja ajallisuutta tulevan mahdollisuuden muodossa, Arendt korosti ajattelussaan puolestaan menneisyyttä, syntymää ja alkamista perustavana ajallisuuden muotona. Menneisyyden eli nataalisuuden vuoksi valehtelua vastaan asettuu tosiasioiden itsepäisyys, sanoo Arendt.

Arendtin kirjoituksen loppuun, sen viidenteen jaksoon, on koottu muutamia hajahuomioita, joista mainitsen seuraavat: Arendtin mukaan väkivalta ja uhkailu (taivuttelu) eivät voi lopullisesti muuttaa totuutta, olipa se rationaalinen, uskonnollinen tai faktuaalinen. Arendt vaatii politiikalle ulkoista, totuudenkertojan positiota. Totuudenkertojan positiota ovat filosofin, taiteilijan ja tiedemiehen positiot, minkä lisäksi mainitaan vielä historioitsija tai reporterin. Nämä ovat yksinolon tapoja, joissa ollaan yhteiskunnan ulkopuolella, tarkoittaen sitä, että ollaan politiikan ja toiminnan ulkopuolella. Hän korostaa totuuden epäpoliittisuutta ja vetoaa siihen, että Platonin akatemian piti olla *poliksen* ulkopuolella ja vastavoimana. Omasta asemastaan hän tietysti toteaa, että hän on totuudenkertoja.

Lopuksi Arendt kommentoi amerikkalaista yliopistojärjestelmää, jossa totuudenpuhujia riittää. Young-Bruehlin elämäkerran mukaan Arendt näki asian siten, että keskustelu on tärkeää, mutta hallinto, eivät opiskelijat, korruptoituu liike-elämän ja valtiovallan suuntaan. Kirjoituksen *Truth and Politics* loppuhuipentuma on metaforinen. Siinä Arendt viittaa Karen Blixeniin, josta hän kirjoitti samaan aikaan artikkelia. Arendtin mukaan kirjallisuus tai kirjailija kertoo yleisinhimillistä asioista (surut ja ilot) paremmin kuin tosiasiat. Lopuksi Arendt väittää itselleen tyypillisesti, että filosofi menettää politiikan, kun keskittyy totuuteen – tämä on kantava argumentti *Life of the Mindissa* mm. Heideggeria vastaan Kantin puolesta. Lopulta totuus on se, joka on muuttumaton: se on metaforisesti maaperä, jolla seisomme.

Lähteet

- Arendt, Hannah: Truth and Politics, teoksessa Laslett – Runciman (ed.): *Philosophy, Politics and Society*. Oxford UP, 1967.
- Arendt, Hannah: Lying in Politics. Reflections on the Pentagon Papers, teoksessa *The Crises of the Republic*. Harcourt: New York 1972.
- Arendt, Hannah: *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt, New York 1976.
- Arendt, Hannah: *The Life of the Mind. Thinking, Willing*. One Volume edition. Harcourt, New York 1981.
- Arendt, Hannah: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edited by Ronald Beiner. The Harvester Press, Brighton 1982.
- Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. Penguin Books, New York 1994.
- Arendt, Hannah: *Essays in Understanding*. Edited by Jeremy Kohn. Harcourt, New York, 1994.
- Arendt, Hannah: *Love and Saint Augustine*. Edited by Joanna Vecchiarelli, Scott and Judith Chelius Stark. University of Chicago Press, Chicago and London 1996.
- Arendt, Hannah: *Vita Activa. Ihmisenä olemisen ehdot*. Useita kääntäjiä. Vastapaino, Tampere 2002.
- Arendt, Hannah: *Responsibility and Judgement*. Edited by Jeremy Kohn. Schocken Books, New York 2003.
- Derrida, Jacques: History of Lie: Prolegomena. (Englanniksi kääntänyt Peggy Kamuf.) *Graduate Faculty Philosophy Journal*. Vol. 19, Number 2. Vol. 20, Number 1. 1997.
- Heidegger, Martin: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. GA 18. Klostermann, Frankfurt am Main, 2002.
- Hurri, Samuli: What of Tomorrow's Citizenship? Universal Politics in Hannah Arendt and Jürgen Habermas, teoksessa Arend Soetemann (ed.): *Pluralism and Law. Proceedings of the 20th IVR Congress in Amsterdam, 2001*. Steiner, Wiesbaden 2003.
- Jonas, Hans: *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*. The University of Chicago Press. Chicago and London, 1984.
- Taminiaux, Jacques: *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. Payot, Paris 1992.
- Villa, Dana R.: *Politics, Philosophy and Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton UP, Princeton 1999.
- Young-Bruehl, Elisabeth: *Hannah Arendt. For The Love of the World*. Second Edition. Yale UP, New Haven and London, 2004.

Michel Foucault'n käsitys oikeuden ja liberaalin poliittisen rationaliteetin välisestä suhteesta

Aluksi

Kirjoittaminen oikeuden ja politiikan suhteesta Foucault'n ajattelussa on haastava tehtävä ainakin kolmesta eri syystä. Ensinnäkin, Foucault'n ajattelusta ylipäänsä on kirjoitettu useita kommentaareita ja hänen kirjoituksensa ovat inspiroineet (ja ärsyttäneet) lukemattomia määriä tutkijoita eri sukupolvissa. On vaikea esittää uusia tulkintoja tai keksii jotakin sellaista, jota ei olisi jo sanottu.¹ Toiseksi, oikeus ei varsinaisesti kuulunut Foucault'n pohdintojen keskiöön. Oikeus, tai pikemminkin ”juridinen” (*juridique*), oli Foucault'lle ensisijaisesti vallan modaliteetti, jota vastaan hän peilasi modernimpina pitämiään vallankäytön tapoja, kuten kurinpitovaltaa.² Kolmanneksi, Foucault ei myöskään analysoinut politiikkaa perinteisen politiikan teorian tai valtio-opin näkökulmista, vaan puhui erilaisista poliittisista rationaliteeteista. Siten esimerkiksi liberalismikaan ei näyttäytynyt hänelle niinkään poliittisena ideologiana vaan pikemmin yhtenä poliittisena hallinnoimisen rationaliteettina sille ominaisine käytäntöineen ja diskursseineen.

Jossain määrin tuoreen näkökulman Foucault'n ajatteluun tarjoavat kuitenkin hänen *Collège de France* vuosina 1978–1979 pitämänsä luennot, jotka julkaistiin vasta 2004.³ Eräs näiden luentojen keskeisimmistä teemois-

¹ Tunnetuista yleisistä Foucault-kommentaareista mainittakoon tässä esimerkiksi Dreyfus – Rabinow 1982; Deleuze 1986; *Foucault: A Critical Reader* (1986); *The Foucault Effect. Studies in Governmentality. With Two Lectures by and an Interview with Michel Foucault* (1991).

² Hunt – Wickham 1994, s. 39–48; Tuori 2002, s. 3 ss.

³ Kevään 1978 luentojen otsikko oli *Sécurité, territoire, population* (Foucault 2004a). Kevään 1979 luennot oli puolestaan otsikoitu *Naissance de la biopolitique* (Foucault 2004b). Kattavan suomenkielisen yleisesittelyn molemmista luennoista on kirjoittanut Koivusalo 2005.

ta oli *liberalismi*, jonka historiasta ja muodoista Foucault näyttää olleen erityisen kiinnostunut. Foucault'n liberalismianalyysi on toki toiminut tutkimuksellisenä innoittajana jo ennen luentojen julkaisemista, mutta tutkijat ovat joutuneet operoimaan lähinnä hänen luennoistaan julkaistujen lyhyiden kurssikuvausten varassa.⁴ Vuonna 2004 kokonaisuudessaan julkaistut luennot eivät pelkästään selkiytä ja täydennä jo entuudestaan tuttuja teemoja Foucault'n ajattelussa, vaan tarjoavat myös jopa kokonaan uusia tulkintoja. Yksi näistä tulkinnoista koskee esimerkiksi suvereenin idealle rakentuvan juridisen vallan ja kurinpitovallan välistä suhdetta; vaikuttaa nimittäin siltä, että Foucault ainakin jossain määrin luopui vielä *Tarkkailla ja rangaista* -kirjassa esittämästään juridisen ja kurinpidollisen vallan välisestä selkeästä vastakkainasettelusta. Foucault näyttää myöhemmin ajatelleen, että vasta liberalismi merkitsi todellista murrosta erityyppisten hallinnoinnin rationaliteettien traditiossa. Toinen keskeinen muutos Foucault'n ajattelussa koski vapauden ja modernien valtatekniologioiden välistä suhdetta. Valtatekniologiat eivät enää näyttäytyneet Foucault'lle vapautta rajoittavina ja sille ulkopuolisina käytäntöinä, vaan vapaus oli olennainen osa moderneja vallan tekniologioita. Näihin tulkintoihin palataan jäljempänä.

Artikkelin varsinaisena tarkastelukohteena on kuitenkin Foucault'n liberalismianalyysi sellaisena kuin se ilmenee vuosien 1978–1979 luennoista. Keskityn erityisesti oikeuden ja liberaalin poliittisen rationaliteetin välisen suhteen tarkasteluun. Tässä kohdin eräs täsmennys on tarpeen: Foucault'n ajattelusta puhuttaessa on syytä tehdä erottelu yhtäältä *juridisen* sekä toisaalta oikeuden (*droit*) tai lain (*loi*) välillä. Juridinen oli Foucault'lle yksi kolmesta vallan modaliteetista tai hallinnoimisen rationaliteetista – *kurinpidollisen* ja *liberaalin* ohella. Oikeuden Foucault puolestaan ymmärsi tietysti mielessä ”instrumentaalisesti”. Oikeus voi toimia välineenä mille tahansa kolmesta hallinnoimisen suuresta rationaliteetista.⁵ En ole tässä esityksessä niinkään kiinnostunut juridisen ja liberaalin poliittisen rationaliteetin välisestä suhteesta kuin siitä, miten Foucault käsitti oikeuden liberaalin hallinnoimisen taidon yhteydessä. Miten oikeus toimii liberaalin hallinnoimisen rationaliteetin ”välineenä”? Muuttuiko Foucault'n käsitys oikeudesta jollakin tavoin hänen liberalismianalyysinsä myötä? Ennen kuin pääsemme oi-

⁴ Foucault 1989, s. 97–120. Foucault'n liberalismianalyysin vaikutuksesta angloamerikkalaiseen tutkimukseen ks. *Foucault and political reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government* (1996).

⁵ Ks. Foucault 1998, s. 102–103. Ks. myös Ewald 2003, s. 11–13, 69–72.

keuden ja liberalismiin välisen suhteen tarkasteluun, kerrataan kuitenkin hie-
man Foucault’n varhaisempia käsityksiä juridisesta ja oikeudesta.⁶

Juridinen ja kurinpidollinen poliittisina rationaliteetteina

Usein esitetyn periodisoinnin mukaan viimeistään 1970-luvulle tultaessa Fou-
cault’n tutkimukselliset intressit olivat muuttuneet tieteellisen tiedon ja dis-
kursiivisten muodostelmien ”arkeologisesta” analyysistä modernien valta-
käytäntöjen ja -diskurssien ”genealogiseen” analyysiin.⁷ Foucault alkoi 1970-
luvun alusta lähtien tarkastella luennoillaan muun muassa rangaistusjärjes-
telmien historiaa sekä psykiatrisen asiantuntijuuden ja tiedon merkitystä sen
sisällä.⁸ Kyseisten tarkasteluiden tuloksena ilmestyivätkin kirjat *Tarkkailla*
ja rangaista (1975) sekä *Seksuaalisuuden historia, osa 1. Tiedontahto* (1976).
Keskeisenä teemana molemmissa teoksissa on modernin vallan modaliteet-
tin, biovallan, muotoutumisehtojen analyysi ja asettaminen (aikaisempaa),
Foucault’n juridis-diskursiiviseksi kutsumaa vallan modaliteettia vastaan.

Pian kyseisten kirjojen ilmestymisen jälkeen Foucault’n tarkastelunäkö-
kulma laajentui. Yksilöihin kohdistuvien kurinpitomekanismien sekä väes-
töön kohdistuvien biopolitiittisten diskurssien ja käytäntöjen sijasta Foucault
alkoi tarkastella yleisemmällä (valtiollisella) tasolla erilaisia vallankäytön
rationaliteetteja. Samassa yhteydessä Foucault näyttää muuttaneen myös
käyttämäänsä terminologiaa. Hän alkoi puhua ”vallan modaliteetin” (*moda-
lité du pouvoir*) sijasta ”hallinnoimisesta” (*gouvernement*).⁹ Foucault’n näke-
myksen mukaan hallinnoimisen ongelma ajankohtaistui 1500-luvulta lähtien.
Hallinnoimisen ongelma kattoi niin yksilön itsensä hallinnoinnin kuin
lasten, väestön ja valtion hallinnoimisenkin. Ongelma ilmeni muun muassa
hallinnoimista koskevan kirjallisuuden kasvuna. Uuden ajan alusta lähtien
alkoi ilmestyä yhä enemmän ja enemmän ”opaskirjallisuutta” perheenisille,
virkamiehille, hallitsijoille, jne. Tuolloin alettiin myös puhua hallinnoimi-
sen taidosta (*l’art de gouverner*).¹⁰

⁶ Foucault’n oikeuskäsityksestä on kirjoittanut kattavasti Tuori 2002.

⁷ Ks. esim. Dreyfus – Rabinow 1982, s. 104 ss. Foucault itsekin ilmoitti vallan teeman
kiinnostaneen häntä aina lukuvuodesta 1970–1971 lähtien; ks. Foucault 1980, s. 92.

⁸ Ks. Foucault 1989.

⁹ Senellart 2004, s. 403–405.

¹⁰ Foucault 2004a, s. 91–113.

Vaikka Foucault ryhtyikin käyttämään hallinnoiminen-termiä uuden ajan alussa syntyneen hallinnoimisen problematiikan tarkastelun yhteydessä, hän näyttää viittaneen sillä hallinnoimisen teemaan ylipäänsä – aikakaudesta riippumatta. Eräiden tulkintojen mukaan Foucault käyttikin termiä kahdessa eri merkityksessä. Yleisellä tasolla hallinnoimisessa on kyse itsen, yksilöiden, väestön ja/tai valtion ohjauksesta/hallitsemisesta/kontrollista; siitä, miten inhimillistä käyttäytymistä ohjataan (*conduite de conduite*). Konkreettisemmalla tasolla Foucault viittasi hallinnoimisella erilaisiin poliittisiin rationaliteetteihin eli niihin ”järjellisiin kokonaisuuksiin, joissa todellisuus saatetaan ymmärrettäväksi tavalla, joka mahdollistaa sen poliittisen ohjailun”.¹¹ Yksittäisessä hallinnoimisen (poliittisessa) rationaliteetissa on siten kyse sekä sen ”järjestä” että niistä käytännöistä (teknologioista), jotka toimivat tuon järjen mukaisesti.

Foucault oli kiinnostunut erilaisista hallinnoimisen rationaliteeteista ja niiden välisistä eroista. Hän erotti toisistaan kolme suurta hallinnoimisen (poliittista) rationaliteettia.¹² Ensimmäistä Foucault kutsui juridiseksi (*juridique*).¹³ Sen historialliset juuret ulottuvat Foucault’n mukaan aina keskiajalle saakka, jolloin kehittyivät suuret vallan instituutiot: monarkia ja valtio koneistoinen. Keskiajalta lähtien hallitsijan vallankäyttö on määritelty oikeudellisen diskurssin kautta. Feodaalikuninkaan ja hänen vasalliansa välinen suhde rakennettiin oikeuksien ja velvollisuuksien järjestelmän avulla. Samalla tavoin uudella ajalla absoluuttisen monarkin valta legitimoitiin oikeuksia koskevan diskurssin ja suvereenisuusteorian kautta: hallitsijan suvereeni asema perustui hänen oikeuksilleen. Myöhemmin 1700- ja 1800-luvuilla, kun absoluuttisten hallitsijoiden suvereenia valtaa alettiin kritisoida, se tapahtui yhä edelleen oikeudellisen käsitteistön ja suvereenisuusteorian tarjoamissa raameissa. Nyt yksilöiden ja kansalaisten oikeudet nähtiin suvereenin vallan rajoitteina ja hallitsijan suvereenisuuden sijasta ryhdyttiin puhumaan kansansuvereniteetista. Foucault’n keskeisenä väitteenä on, että puhe vallasta on aina keskiajalta nykypäivään asti jäsentynyt oikeuden ja suvereenisuuden teemojen kautta.¹⁴

¹¹ Rose 1996, s. 41–43. Ks. myös Gordon 1991, s. 2–3.

¹² Foucault 2004a, s. 3–56.

¹³ Foucault käytti myös termejä ”juridis-diskursiivinen”, ”juridis-legaalinen” ja ”juridis-politiittinen”. Ks. Foucault 1980, s. 245–257; Foucault 1998, s. 61–69; Foucault 2004a, s. 9 ss.

¹⁴ Foucault 1994, s. 176–177, 185; Foucault 1998, s. 65–68.

Foucault'n mukaan juridiselle hallinnoimisen rationaliteetille on tyypillistä tietty negatiivisuus. Juridisen hallinnoimisen tekniikat rajoittavat, kieltävät, poissulkevat jne. Ne perustuvat sallitun ja kielletyn väliselle binääriselle järjestykselle. Juridisessa hallinnoimisen rationaliteetissa valta toimii julistamalla säännön lain avulla. Sääntöä rikkonutta yksilöä rangaistaan. Valta puhuu lain kautta, mistä syystä Foucault käytti myös termiä juridis-diskursiivinen. Juridiselle poliittiselle rationaliteetille on niin ikään ominaista käsitys vallasta jonakin, joka suuntautuu yksinomaan ylhäältä alaspäin – hallitsijasta alamaiseen. Valta on jotakin, jota hallitsijalla on ja joka alamaiselta puuttuu. Alamaisen tehtävä on lähinnä totella hallitsijaa, olla lainkuuliaisena.¹⁵

Toista hallinnoimisen rationaliteettia Foucault nimitti kurinpidolliseksi (*disciplinaire*). Kurinpitovalta kehittyi 1600- ja 1700-luvuilta alkaen, jolloin ”opittiin tiedostamaan ruumis vallan kohteena ja maalitaluna”.¹⁶ Kyse ei ollut siitä, etteikö ihmiskeho olisi myös aikaisemmin ollut vallankäytön kohteena. Kohdistuihan juridisessa valta monilta osin juuri ruumiiseen, ja olihan kurinpitovallalle ominaisia tekniikoita sovellettu jo kauan esimerkiksi luostareissa ja armeijoissa. Kyse oli nyt kuitenkin kokonaan uudesta laajuudesta ja tehokkuudesta, jolla kurinpitotekniikoita alettiin hyödyntää yhteiskunnan kaikilla tasoilla. Hierarkkisen valvonnan, normaalistavan rangaistuksen ja tutkinnan tekniikat levisivät oppilaitoksiin, kasvatustaloksiin, sairaaloihin, rangaistuslaitoksiin, työpaikoille jne. Kurinpitovallan ”teknologinen vallankumous” liittyi kiinteästi uusien tieteenalojen, kuten kliinisen lääketieteen, psykiatrian, kasvatuspsykologian ja kriminologian muodostumiseen.¹⁷

Toisin kuin juridinen poliittinen rationaliteetti, kurinpidollinen hallinnoiminen on Foucault'n mukaan luonteeltaan positiivista. Kaksinaapaisen sallittu/kielletty-järjestyksen sijasta kurinpitovalta operoi liukuvalla asteikolla. Yksilöt sijoittuvat asteikolla eri kohtiin luoden samalla ”normin”, eräänlaisen normaaliuden keskiarvon, jota vasten jokaista yksittäistä yksilöä sitten verrataan. Asteikolla hyvin sijoittuneita palkitaan ja huonosti menestyviä rangaistaan. Rankaisemisen tehtävä ei ole kuitenkaan kosto vaan poikkeavuuden vähentäminen, *normaalistaminen* erilaisten toistoon perustuvien

¹⁵ Foucault 1998, s. 63–64.

¹⁶ Foucault 1980, s. 156.

¹⁷ Foucault 1980, s. 155, 253–254.

harjoitusten avulla. Vallalla on näin ollen positiivinen, tuottava funktio: se tuottaa kuuliaisaa yksilöitä ja heitä koskevaa tietoa.¹⁸

Kurinpidoillisen teknologian yleistymisen tapahtui samanaikaisesti, kun valtiota koskeva hallinnoimisen taito (*l'art de gouverner*) alettiin ymmärtää erityisenä ongelmana ja yhä kasvavan mielenkiinnon kohteena.¹⁹ Vanha, suvereenin idealle rakentunut juridinen rationaliteetti alkoi väistyä uuden ”valtiojärjen” (*raison d'État*) tieltä. *Raison d'État* -ajattelun myötä valtiosta itsestään tuli päämäärä ja toimintaa ohjaava periaate. Tavoitteeksi tuli nyt valtion (ei hallitsijan) vahvistuminen muiden valtioiden kustannuksella. Toisin kuin suvereenin käsitteelle rakentuneessa juridisessa hallinnoimisen rationaliteetissa, jossa hallitsijan ajateltiin hallitsevan tiettyä aluetta, *raison d'État* -ajattelussa hallitsijan ensisijaisena huolenaiheena oli alueen sijasta yksilöt ja koko väestö: kuinka hallinnoida valtion asukkaita? Foucault oli kiinnostunut siitä, milloin ja minkälaisen ehtojen vallitessa valtio alkoi tunteutua ihmisten arkipäiväisiin toimintoihin tehden niistä analyysin ja valvontakäytön kohteita.²⁰

Foucault'n mukaan eräs keskeinen ”teknologia” väestön hallinnoimisessa oli politia (*police*). Kun diplomatian ja armeijan avulla kasvatettiin valtion ulkoista mahtia (suhteessa toisiin valtioihin), politiassa oli kyse ennen kaikkea valtion sisäisestä mahdista ja voimasta. Erotuksena tämän päivän poliisi-käsitteeseen uuden ajan alusta lähtien poliittialla viitattiin laajasti ottaen kaikkiin niihin keinoihin, joiden tavoitteena oli kasvattaa valtion vaurautta ja ylläpitää hyvää järjestystä. Turvallisuuden ja järjestyksenpidon ohella politia säänteli lukuisia yhteiskunnallisen toiminnan alueita, kuten maataloutta, manufaktuuriollisuutta, kauppaa ja kaivostoimintaa; verotusta ja rahanlyöntiä; terveydenhuoltoa, puhtaanapitoa ja tielaitosta; koulutusta ja kasvatusta; sekä ylellisyystavaroiden käyttöä. Poliitiassa tavallaan yhdistyivät *raison d'État*'n valtiotaso sekä kurinpitovallan ja -tekniikoiden yksilötaso. Politia oli yksi kurinpidollisen poliittisen rationaliteetin konkreettinen ilmentymä, sille ominainen teknologia.²¹

Entä kuinka Foucault sitten ymmärsi juridisen ja kurinpidollisen hallinnoimisen rationaliteetin välisen suhteen? Yllä on jo viitattu siihen, että juri-

¹⁸ Foucault 1980, s. 200–219.

¹⁹ Foucault 2004a, s. 91–118.

²⁰ Foucault 2004a, s. 242–253.

²¹ Foucault 2004a, s. 319–348. Viimeaikaisista politian historiaa käsittelevistä tutkimuksista ks. esim. Härter 2005; Simon 2004; Iseli 2003; Napoli 2003.

dinen oli Foucault’lle ensisijaisesti poliittinen rationaliteetti, jota vasten hän asetti modernimpana pitämänsä kurinpidollisen hallinnoimisen. Kyseinen vastakkainasetteluhan oli nimenomaan *Tarkkailla ja rangaista* -kirjan lähtökohtana. Foucault ei kuitenkaan nähnyt juridista ja kurinpidollista toisistaan täysin irrallisina poliittisina rationaliteetteina. Niiden välillä oli liityntöjä sekä abstraktilla että konkreettisella tasolla. Abstraktilla tasolla juridinen ja kurinpidollinen kytkeytyivät historiallisesti Foucault’n mukaan siinä, että samaan aikaan kuin porvaristo kehittyi hallitsevaksi yhteiskuntaluokaksi parlamentarismien ja tasa-arvon käsitteille rakentuvaan juridiseen diskurssiin nojautuen, tämän prosessin ”hämäränä puolena” oli kurinpitokoneiston kehittyminen ja yleistyminen. ”Valistusaika, joka loi vapauden eri muodot, keksi myös kurinpitomuodot.” Kurinpito oli Foucault’lle eräänlaista ”vastaoikeutta”.²²

Konkreettisemmalla tasolla Foucault näki, että kurinpito on ”soluttautunut [muiden vallankäytönmuotojen] joukkoon, joskus syrjäyttäen ne, mutta kuitenkin toimien välittäjänä niiden kesken, liittäen ne toisiinsa, jatkaen niitä ja ennen kaikkea suoden mahdollisuuden johtaa vallan vaikutukset kaikkein hienoisimpiin ja kaukaisimpiinkin elementteihin saakka.”²³ Käytännössä tämä merkitsi esimerkiksi sitä, että kurinpidolliset tekniikat ja niihin liittyvät totuudentuottamismekanismit löysivät itsensä myös rikosoikeudellisiin rangaistusjärjestelmiin. Foucault’n mukaan psykiatrinen, psykologinen, kriminaaliantropologinen ja kriminologinen asiantuntijuus on modernissa lunnastanut paikkansa osana valtiollista rangaistusjärjestelmää. ”Varsinaisen rangaistustuomion liepeille on ilmestynyt joukko pienoistuomioistuimia ja rinnakkaistuomareita – –.”²⁴ Tuomittavana oli nyt yhtä lailla rikollisen persoonan kuin itse rikollinen teko.

Foucault ei siis käsittänyt erilaisia hallinnoimisen rationaliteetteja toisensa poissulkevinä, vaan ne esiintyivät samanaikaisesti ja limittyivät toisiinsa. Kyse ei ole myöskään aikakausista vaan hallinnoimisen tavoista, joiden keskinäinen painoarvo on vaihdellut historian saatossa.²⁵ Tästä Foucault’n tekemästä varauksesta huolimatta hänen ”oikeuskäsitystään” on aiheellisesti kritisoitu. Oikeus – tai oikeammin juridinen poliittinen rationaliteetti – näytettyy Foucault’lle lopulta jonakin, joka kuuluu ”esimoderniin”. Foucault’lle

²² Foucault 1980, s. 250–251.

²³ Foucault 1980, s. 243.

²⁴ Foucault 1980, s. 25–29.

²⁵ Foucault 2004a, s. 9–10.

oikeus oli yhtä kuin suvereenin hallitsijan oikeus antaa määräyksiä tai yksilön oikeus suojautua suvereenia vastaan. Tarkastellessaan juridisen ja kurinpidollisen välistä suhdetta Foucault ei tunnistanut – tai halunnut tunnistaa – tuon suhteen vastavuoroisuutta: juridinen ei ole pelkästään jotakin, johon kurinpidollinen ”soluttautuu” ja jota se muuttaa, vaan juridinen – oikeuksille rakentuva vallan modaliteetti – tulisi ymmärtää yhtä lailla kurinpittoa konstituoivaksi ja sen mahdollistavaksi.²⁶

Myös Tuori on kritisoinut Foucault’ta oikeuden konstitutiivisen ulottuvuuden laiminlyömisestä. Keskittyessään yksinomaan rikosoikeuteen sekä sille ominaisiin käsky- ja kieltonormeihin Foucault’n oikeuskäsityksen voidaan sanoa edustavan (yksipuolista) ”maallikkonäkökulmaa” oikeuteen. Oikeus ei kuitenkaan pelkästään käske tai kiellä, vaan se ”ilmentää tiettyä maailmankuvaa ja siihen sidoksissa olevaa legitimeettikäsitystä [sekä] myös toimii tätä maailmankuvaa vakiinnuttavasti”.²⁷ Jürgen Habermas on todennut samansuuntaisesti, että Foucault’n ”valtateoriasta” puuttuu kokonaan sosiaalisten integraatiomekanismien analyysi. Foucault ei lainkaan kiinnitä huomiota yhteiskuntia stabiloiviin käytäntöihin kuten arvoihin, normeihin ja keskinäiseen yhteisymmärrykseen. Foucault ei myöskään tuo esille sitä, että oikeudellisen sääntelyn – lähinnä kansalais- ja perusoikeuksien – avulla on tosiasiasa rajoitettu kurinpitovallan tekniikoita esimerkiksi juuri vankiloissa.²⁸ Yhteenvetona voidaan todeta, että Foucault’n instrumentaalinen oikeuskäsitys sekä näkemys juridisen poliittisen rationaliteetin ”taantumasta” ovat varsin ongelmallisia – ainakin vielä *Tarkkailla ja rangaista*- sekä *Seksuaalisuuden historia* -teoksissa. Seuraavassa nämä kysymykset jätetään kuitenkin syrjään ja siirrytään tarkastelemaan liberaalia hallinnoimisen rationaliteettia.

Liberaali hallinnoimisen rationaliteetti

Foucault ilmoitti kevään 1978 toisella luentokerralla olleensa aikaisemmin väärässä. Foucault viittasi *Tarkkailla ja rangaista* -kirjaansa, jossa hän oli vielä nähnyt kurinpidolliset tekniikat yhtäältä vapauden rajoituksina ja toisaalta jonkinlaisena takeena tuon rajoitetun vapauden harjoittamiselle. Fou-

²⁶ Hunt – Wickham 1994, s. 59–71.

²⁷ Tuori 2002, s. 25.

²⁸ Habermas 1995, s. 286–290.

cault oli myös käsittänyt vapauden olevan kurinpitovallan teknologioihin nähden jotakin ulkoista. Nyt Foucault sen sijaan ilmoitti vapauden (*liberté*) olevan vallankäytön teknologioiden *sisäpuolella* – osa niitä. Hän sanoi, ettei liberalismia tullut ymmärtää ensisijaisesti ideologiana vaan ennen kaikkea vallan teknologiana (*technologie de pouvoir*). Vapaus oli Foucault'lle turvallisuuden dispositiiveiksi kutsumiensa modernin vallankäytön teknologioiden korrelaatti – niiden eräs ulottuvuus.²⁹

Vuoden 1978 luennoillaan Foucault niputti juridisen ja kurinpidollisen enemmän tai vähemmän yhteen ja katsoi, että vasta liberalismi merkitsi todellista murrosta eri hallinnoimisen rationaliteettien kehityksessä. Foucault esimerkiksi sanoi, että kurinpidollista rationaliteettia symboloiva ”panoptinen idea” oli tietyssä mielessä varsin arkaainen, sillä sen tavoitteena ei lopulta ollut muu kuin ulottaa valvova katseensa – suvereenin tavoin – kaikkiin koneen vaikutuspiirissä oleviin yksilöihin. Tässä suhteessa se ei juuri poikennut juridisesta hallinnoimisen rationaliteetista.³⁰ Juridisen ja kurinpidollisen välisten eroavaisuuksien sijasta Foucault halusi nyt korostaa kurinpidollisten tekniikoiden ja turvallisuuden dispositiiveille ominaisten tekniikoiden välisiä eroja.

Termillä ”turvallisuuden dispositiivit” (*dispositifs de la sécurité*) Foucault viittasi liberaaliin hallinnoimisen rationaliteettiin ja sille ominaisiin tekniikoihin. Turvallisuuden dispositiiveille on Foucault'n mukaan tyypillistä ainakin seuraavat kolme seikkaa: 1) Ne liittyvät hallinnoimisen kohteena olevan ilmiön *todennäköisten* tapahtumien sarjaan; 2) Ne asettavat (vallan) toimenpiteet, jotka päätetään kohdistaa kyseiseen ilmiöön, *taloudellisen kalkyylin* kehikkoon; 3) Ne päättävät optimaalisesta keinosta, jolla ilmiöön reagoidaan, sekä asettavat keinolle *rajat*, joita ei voi ylittää. Turvallisuuden dispositiivissa on kyse yleisesti ottaen siitä, kuinka hallinnoida jotakin ilmiötä tiettyjen sosiaalisesti ja taloudellisesti hyväksytyjen muuttujien vallitessa

²⁹ Foucault 2004a, s. 50.

³⁰ Foucault 2004a, s. 68. Kevään 1979 luennoillaan Foucault sen sijaan jälleen tulkitsee *panopticonin* edustavan modernia poliittista rationaliteettia. Nyt se ei ole enää pelkästään kurinpitovallan ilmentymä, vaan myös liberaalin hallinnoimisen taidon metafora; ks. Foucault 2004b, s. 68–69. Tämä horjunta kahden tulkinnan välillä on kuitenkin näennäistä. Esim. François Ewald on puhunut ”negatiivisesta” ja ”positiivisesta” kurinpidosta. Vasta sitten, kun kurinpitomekanismit alkavat noudattaa *normin* logiikkaa, ne lakkaavat olemasta luonteeltaan rajoittavia ja niistä tulee sen sijaan mahdollistavia; Ewald 2003, s. 17–20, 49. Tähän jaotteluun viitaten Foucault itsekin puhui ”normaation” (*normation*) ja ”normalisaation” (*normalisation*) välisestä erosta; ks. Foucault 2004a, s. 57–65.

tietyin, optimaaliseksi katsotuin keinoin. Foucault'n mukaan turvallisuuden dispositiivit ovat modernille tyypillinen vallan modaliteetti.³¹

Siinä missä kurinpidollinen systeemi keskitti, eristi ja sulki, turvallisuuden dispositiivit taas avaavat ja laajentavat. Siinä missä kurinpidon tekniikat pyrkivät rajoittamaan ja sulkemaan kaiken sisäänsä, turvallisuudelle rakentuvat mekanismit puolestaan sallivat eivätkä pyri kaikenkattavuuteen. Kun kurinpito perustui sallitun ja kielletyn koodeille – negatiivisuudelle – turvallisuuden koneisto taas antaa ilmiöiden tapahtua ja ”leikkii” niiden kanssa tavoitteenaan lopulta ”mitätöidä” ne tai vähintäänkin asettaa niille raja-arvot, joiden puitteissa yhteiskunta sietää kulloistakin ilmiötä.³² On sinänsä mielenkiintoista, että Foucault oli vain muutamaa vuotta aikaisemmin (1976) kuvannut juridisen ja kurinpidollisen välisiä eroja pitkälti samalla tavalla.³³

Havainnollistaakseen eroja kurinpidollisen ja turvallisuuden dispositiivin välillä Foucault käytti viljapulan sääntelyä koskevaa historiallista esimerkkiä. Kurinpidollista rationaliteettia heijastanut merkantilistinen ajattelu reagoi viljapulaan 1600- ja 1700-luvun Ranskassa muun muassa hintasääntelyin sekä asettamalla viljalle varastointi- ja vientikieltoja. 1700-luvun puolivälissä voimistuneen *fysiokratian* oppien mukaan viljan viljely, varastointi ja myynti tuli sen sijaan vapauttaa kaikesta sääntelystä. Viljapulan aikana hinnat saattaisivat kyllä hetkellisesti nousta, mikä oli ollut merkantilistien suurin pelko, mutta ulkomaisten viljanmyyjien vapaa tulo markkinoille edistäisi kilpailua ja laskisi nopeasti myös kotimaisten myyjien hintoja; vapaa kauppa poistaa viljapulan itsestään.³⁴ Viljapulaa koskeva esimerkki ei ole pelkästään kertomus talouden aatehistoriasta, vaan Foucault'n mukaan se kertoo yhtä lailla uudentyyppisen hallinnoimisen rationaliteetin – liberalismin – voimistumisesta ja läpimurrosta. *Yhteiskunta, jonka kontrolli perustuu turvallisuuden dispositiiville, on modernin, liberaalille poliittiselle rationaliteetille rakentuvan hallinnoimisvaltion korrelaatti.*³⁵

Foucault'n mukaan liberaali hallinnoimisen taito (*l'art libéral de gouverner*) oli monessa suhteessa *raison d'État* -ajattelun vastainen. Varhaismoderni *raison d'État* -ajattelu oli pyrkinyt erityisesti politian (*police*) välityk-

³¹ Foucault 2004a, s. 6–10.

³² Foucault 2004a, s. 46–49.

³³ Ks. Foucault 1998, s. 61–73.

³⁴ Foucault 2004a, s. 31–43.

³⁵ Foucault 2004a, s. 49–50, 113; Foucault 2004b, s. 20–25, 66–67.

sellä yksityiskohtaiseen ja kattavaan sääntelyyn niin talouden kuin sosiaalisenkin elämän alueella. Valtion poliisitoimien rajoittimena toimi lähinnä oikeudellinen diskurssi fundamentaalilakeineen ja luonnonoikeudellisine periaatteineen. Foucault'n mukaan oikeuden asettamat rajat olivat ulkoisia suhteessa valtiojärkeen. Liberaalissa hallinnoimisen taidossa rajat valtion toiminnalle määrittäivät sen sijaan sisältä päin – etupäässä hallinnonin omista tavoitteista lähtien. Päämääränä oli edelleen esimerkiksi valtion vaurastuminen, mutta nyt tieto vaurastumisen ”luonnollisista laeista” asetti rajoituk-
 sia sääntelylle; tässä mielessä kyse oli toiminnan itserajoituksesta (*autolimitation*). Keskeistä oli tuntea ne säännönmukaisuudet, jotka liittyivät esimerkiksi väestöön määrään, viljamarkkinoihin ja rikollisuuteen. Foucault luonnehti muutosta siirtymällä ”oikeusdiskurssista totuusdiskurssiin” (*de juridiction à véridiction*); oikeuksien sijasta merkitykselliseksi tuli todellisuutta koskeva tieto. Huono hallitus ei ollut niinkään se, joka loukkasi yksilöiden luonnollisia oikeuksia, vaan se, joka ei tuntenut sosiaalista koskevia ”luonnonlakeja”. Sekä sosiaalisen että talouden sfäärin hallinnoimisen kannalta keskeisessä asemassa oli väestö, eivätkä enää niinkään yksittäiset (oikeus)-subjektit kuten vielä kurinpidollisessa. Liberalismi muodostui näin ollen *biopolitiikan* yleiseksi kehikoksi.³⁶

Liberaalin hallinnoimisen taidon keskeisin käsite on luonnollisesti vapaus (*liberté*). Liberalismi edellyttää ja pitää sisällään ajatuksen siitä, että markkinat (myyjät, ostajat, yritykset jne.) ovat vapaat. Tämä vapaus ei ole kuitenkaan jotakin annettua, vaan Foucault'n mukaan liberaali hallinnoimisen rationaliteetti tuottaa vapautta omiin tarpeisiinsa. Yksilö on vapaa sen vuoksi, että hänet luodaan sellaiseksi. Vapautta ei kuitenkaan saa olla liikaa, sillä muutoin se uhkaa koko systeemiä. Yksilön intressit eivät saa muodostua vaaraksi yhteisille intresseille. Foucault'n mukaan keskeinen ”laskentaperiaate” tasapainon löytämiseksi yksilöiden vapauden ja yleisen intressin välillä on turvallisuus (*sécurité*). Vapauden ja turvallisuuden välinen ”kilpailu” on liberaalin hallinnoimisen rationaliteetin keskeinen piirre. Liberalismi asettaa siten myös rajoja vapaudelle esimerkiksi kurinpitotekniikoiden muodossa. Foucault toistaa tässä kohdin aikaisemman väitteensä siitä, että liberaalin hallinnoimisen taidon voimistuminen tapahtui samanaikaisesti kurinpitotekniikoiden laajentumisen kanssa. Kurinpito toimi vapauden ”vastavoimana”.³⁷

³⁶ Foucault 2004b, s. 9–38.

³⁷ Foucault 2004b, s. 65–69. Tämä ajatus esiintyi ainakin jo *Tarkkailla ja rangaista* -kirjassa; ks. Foucault 1980, s. 250–251.

Kuten yllä jo mainittiin, Foucault ei kuitenkaan enää nähnyt vapautta ulko-puolisena suhteessa vallan teknologioihin, vaan niiden osana.

Vuoden 1979 luennoilla Foucault'ta kiinnosti liberaalin hallinnoimisen taidon historian lisäksi sen ajankohtainen (1970-luku) muoto: *neoliberalismi*. Foucault'n mukaan neoliberalismissa on kyse markkinatalouden periaatteiden soveltamisesta globaalin, poliittisen vallan käytäntöihin. Foucault luennoikin suureksi osaksi neoliberalistisen taloudellisen ajattelun historiasta sellaisena kuin se ilmeni sodanjälkeisessä Saksassa, Ranskassa ja Yhdysvalloissa. Foucault veti selvän rajan klassisen taloudellisen liberalismiin ja neoliberalismin välille. Klassisen liberalismiin edustajille – kuten fysiokraatit ja Adam Smith – vapaat markkinat näyttäytyivät ideaalina, luonnollisena vaihdon alueena, jossa tasavertaiset yksilöt toimivat ilman suurempia rajoituksia. Valtion tehtävänä oli varmistaa, ettei yksilön vapauksia loukattu ja toimintamahdollisuuksia kavennettu. Klassisen taloudellisen liberalismiin keskeisimpiä ohjenuoria oli *laissez-faire*. Neoliberalistit eivät Foucault'n mukaan sen sijaan enää käsittäneet markkinoita jonakin luonnollisena vaan valtion aktiivisten toimenpiteiden tuotteena. Neoliberalismi rakentuu siten valtion ”jatkuvalle väliintulolle”. Keskeistä ei enää myöskään ole niinkään pyrkimys vapaaseen vaihtoon vaan puhtaaseen kilpailuun.³⁸

Foucault'n mukaan sekä saksalaisen neoliberalismin muodon, ordoliberalismin³⁹ että yhdysvaltalaisen neoliberalismin yhtenä ponttimena vaikutti 1900-luvun ensimmäisellä puoliskolla vallinnut valtiofobia-ajattelu⁴⁰. Saksassa sodanjälkeistä valtiofobiaa on tietenkin pidetty pitkälti reaktiona natsihallinnon hirvittävyksiin. Foucault lisäsi kuitenkin, että itse asiassa natsihallinto oli saksalaisille ordoliberaaleille osittain eräänlainen ”hyvä vihollinen”. Heidän todellisena pelkonaan ja kritiikkinsä kohteena oli pikemminkin (keynesiläinen) suunnitelmatalous. Toisen maailmansodan jälkeisessä

³⁸ Foucault 2004b, s. 121–137.

³⁹ Ordoliberalistit olivat saksalaisen taloustieteilijän, Walter Euckenin (1891–1950) ympärille 1930-luvulla muodostunut taloustieteilijöiden ryhmä, jota tunnettiin myös ns. Freiburgin kouluna. Ordoliberalistien opeilla oli suuri vaikutus sodanjälkeisen Saksan talouspolitiikkaan, sillä Eucken ja muut toimivat 1940-luvun lopulta lähtien talousministerinä pitkään vaikuttaneen Ludwig Erhardin (1897–1977) kokoamassa asiantuntijaryhmässä. Ks. Foucault 2004b, s. 82 ss., s. 107 ss.

⁴⁰ Foucault näki valtiofobia-teemassa suuria metodologisia ongelmia. Hänen mukaansa se rakentui liiaksi dikotomiselle ajatukselle valtion vallan jatkuvasta kasvusta kansalaisyhteiskunnan kustannuksella ja sisälsi harhaanjohtavan idean valtioiden evolutiivisesta kehityksestä. Näillä seikoilla oli vaarallinen inflatorinen vaikutus: niiden ansiosta menetetään kyky yksityiskohtaisiin analyyseihin. Esimerkiksi 1930- ja 40-lukujen valtiofobiassa oli Foucault'n

Saksassa keskeiseksi ongelmaksi oli noussut kysymys saksalaisen valtion legitimaatiosta. Natsikausi oli osoittanut, ettei valtion perusta voinut enää olla oikeudellinen. Kuinka legitimoida valtio ja turvata vapauden tila valtion kansalaisille? Vastauksena oli talous. Poliittiseksi ohjenuoraksi muodostui ajatus liberaalista markkinataloudesta, joka loi vapauden tilan kansalaisille. Vain liberalismille rakentuva valtio saattoi väittää toimivansa kansan nimissä. Vapaan talouden ajateltiin myös tuottavan poliittista konsensusta. Vapaita markkinoita koskevasta ideaalista oli näin ollen tullut poliittinen rationa-liteetti – liberaalin hallinnoimisen taidon perusta. Valtio ei enää valvo markkinoita, vaan markkinat valvovat valtiota.⁴¹ Foucault viittaa tähän kehitykseen termillä ”valtion hallinnoistuminen” (*gouvernementalisation de l'État*); sen ansiosta valtio on ylipäänsä säilynyt.⁴²

Foucault myös analysoi saksalaisen ordoliberalismin ”leviämistä” Ranskaan, mikä tapahtui hänen mukaan 1970-luvun alusta lähtien. Taustalla vaikuttivat vuodesta 1969 alkanut jatkuva työttömyyden kasvu sekä vuoden 1973 öljykriisi. Ajankohtaiseksi nousi kysymys sosiaalipoliittikan ja talouspolitiikan suhteesta. Sodan jälkeen omaksutun sosiaalipoliittisen linjan nähtiin nyt vaikuttavan kielteisesti talouteen. Sosiaaliturvajärjestelmä nosti työn kustannukset liian korkeiksi, mikä taas aiheutti työttömyyttä, eläkemaksuille asetettujen kattojen nähtiin hyödyttävän lähinnä rikkaita jne. Ongelmana oli, kuinka luoda talouden kannalta mahdollisimman neutraali sosiaaliturvajärjestelmä. Ratkaisu oli Foucault'n mukaan sama kuin ordoliberalaeilla Saksassa: ymmärtää talous ”pelinä” (*jeu*), joka läpäisee koko yhteiskunnan ja jonka toimintaedellytyksiä valtio sääntelee. Valtio ei puutu itse pelin kulkuun, mutta huolehtii, ettei yksikään kansalainen putoa pelin ulkopuolelle, vaan säilyy aktiivisena pelaajana. Kyse on Foucault'n mukaan eräänlaisesta ”käänteisestä yhteiskuntasopimuksesta” (*contrat social à l'envers*); yksilö ei voi jättäytyä pois yhteiskunnasta, vaikka hän ei ole siihen koskaan eksplisiittisesti liittynytäkään. Konkreettisenä esimerkkinä tämän tyyppisestä ajattelusta Foucault käsitteli negatiivisen (tulo)veron ideaa.⁴³

mukaan paljolti kysymys *socialismin* kritiikistä. Foucault halusi myös vetää selkeän rajan totalitaarisen valtion ja hyvinvointivaltion välille. Totalitaarisessa valtiossa on itse asiassa kysymys valtion häivyttämisestä, sillä puolue korvaa valtion. Foucault 2004b, s. 191–197.

⁴¹ Foucault 2004b, s. 78–133, 191–197.

⁴² Foucault 2004a, s. 112–113.

⁴³ Foucault 2004b, s. 198–213. Negatiivisessa tuloverossa on kyse ”absoluuttisen”, rahallisen minimitoimeentulokynnyksen määrittämisestä. Jos yksilön tulot jäävät määritellyn

Foucault käsitteli vuoden 1979 luennoillaan myös yhdysvaltalaisista neoliberalismin variaatiota, jota hän nimitti ”anarkoliberalismiksi”.⁴⁴ Yhdysvaltalainen neoliberalismi kehittyi pitkälti samanlaisessa kontekstissa kuin sen saksalainen ja ranskalainen vastinekin. Se syntyi vastareaktionä keynesiläiselle suunnitelmataloudelle, joka ilmeni Yhdysvalloissa jo 1930-luvulla *New Deal* -ohjelmalla sekä myöhemmin 1940-luvulta alkaen erilaisina valtiollisina köyhyys- ja koulutusohjelmina. Erojakin yhdysvaltalaisen ja eurooppalaisten neoliberalismin muotojen välillä Foucault’n mukaan toki esiintyi. Liberalismin perinne ylipäänsä oli Yhdysvalloissa pidempi ja keskeisemmässä asemassa. Foucault sanoi liberalismin olleen (ja olevan) Yhdysvalloissa aina paljon enemmän kuin pelkkä poliittinen ja taloudellinen ideologia – kyse on pikemminkin ajattelutavasta. Yhdysvaltalainen anarkoliberalismi on ulottanut taloudellisen analyysin pidemmälle kuin esimerkiksi sen saksalainen vastine; se on ulottanut sen erilaisten sosiaalisten ilmiöiden alueille. Esimerkkinä Foucault tarjoaa keskustelua sosiaalisesta pääomasta (*capital humain*) ja sen sovellutuksista muun muassa lastenkasvatuksen alueella.⁴⁵

Foucault’n mukaan yhdysvaltalainen puhe sosiaalisesta pääomasta ja useista eri soveltamisalueista (avioliitto, lastenkasvatus, kriminologia jne.) kietoutuu oikeastaan yhden teeman ja/tai käsitteen, *homo æconomicuksen*, ympärille: Foucault esitti, että *homo æconomicuksen* juuret ulottuivat englantilaiseen empiiriseen filosofiaan, muun muassa John Lockeen, David Humeen ja Adam Smithiin. Kaikkien heidän ajatteluunsa sisältyi idea rationaalista yksilöstä, joka toimi ensi sijassa omien *intressiensä* ohjaamana. Yksilö ymmärtää, ettei todellisuutta voi ohjata, joten hän hyväksyy sen sellaisenaan ja pyrkii sopeutumaan toimintaympäristön muutoksiin omien intressiensä mukaisesti. Yksilön ajateltiin myös tuottavan oman toimintansa kautta yleistä hyvää. *Homo æconomicus* on Foucault’n mukaan uuden, liberalistisen hallinnoimisen tavan korrelaatti. Se poikkeaa oikeuksien kautta muodostuvasta *homo juridicuksesta*.⁴⁶

tulorajan alapuolelle, hän saa avustuksina sen rahasumman, joka tarvitaan kyseisen rajan saavuttamiseksi. Negatiivisen tuloveron etuna on, että sosiaaliavustukset kohdistuvat vain niitä tarvitseville. Tulorajan tulee kuitenkin olla riittävän alhainen, jotta se houkuttelee työntekoon. Foucault’n mukaan neoliberalistit eivät olleet niinkään kiinnostuneita köyhyyden syistä vaan sen vaikutuksista.

⁴⁴ Foucault 2004b, s. 121, 166.

⁴⁵ Foucault 2004b, s. 221–251.

⁴⁶ Foucault 2004b, s. 271–294.

Foucault käsitteli vuoden 1979 luentojensa lopuksi vielä yhtä liberaaliin hallinnoimisen taitoon liittyvää teemaa tai korrelaattia – nimittäin kansalaisyhteiskuntaa (*société civile*). Liberaalin hallinnoimisen taidon keskeisenä tehtävänä oli ratkaista, miten hallinnoida ”taloudellisen rationaliteetin” mukaan toimivaa ihmistä oikeuden avulla. Kuinka hallinnoida oikeuden kautta yksilöitä, jotka eivät kuitenkaan enää näyttäyty ensisijaisesti oikeussubjekteina? Foucault'n mukaan ratkaisu oli uuden toiminta-alueen, *kansalaisyhteiskunnan* luominen. Kansalaisyhteiskuntaa ei tule ymmärtää luonnollisena muotona, historiallisena ilmiönä, filosofisena ideana tai valtion vastapoolina, vaan se tulisi nähdä samalla tavoin kuin hulluuden tai seksuaalisuudenkin käsitteet – moderniin hallinnoimisen teknologiaan liittyvänä käsitteenä. Kansalaisyhteiskunta on liberaalille hallinnoimisen taidolle välttämätön vapauden tila.⁴⁷

Oikeuden suhde liberaaliin hallinnoimisen rationaliteettiin

Jos kerran modernin, liberaalin hallinnoimisen taidon keskeisenä periaatteenä on yksilön vapaa toiminta kansalaisyhteiskunnassa/markkinoilla, niin kuinka sitten rajoittaa oikeuden (*droit*) kautta tapahtuvaa julkista vallankäyttöä? Kuinka varmistaa, ettei valtio puutu ”markkinoiden”⁴⁸ vapauteen. Foucault'n mukaan tähän julkisoikeutta koskevaan kysymykseen oli 1700- ja 1800-lukujen vaihteessa tarjolla ainakin kaksi vaihtoehtoista vastausta. Ensimmäinen, Ranskan vallankumouksen traditioon palautuva ratkaisu perustui ihmisoikeuksille, joiden ajateltiin toimivan suojana valtion liiallista vallankäyttöä vastaan. Toinen tapa rajoittaa julkista vallankäyttöä perustui puolestaan hallinnoimisen käytäntöjen hyödyllisyysarviointiin: sitä, mikä ei ole hyödyllistä (*utile*) asetettujen päämäärien valossa, on voitava rajoittaa. Julkisen vallankäytön rajat määrittyivät siten hallinnoimisen kohteesta käsin. Ensimmäisessä vaihtoehdossa oikeus tai laki (*loi*) käsitetään inhimilli-

⁴⁷ Foucault 2004b, s. 295–320.

⁴⁸ Markkinoita ei tule Foucault'n mukaan ymmärtää esimerkiksi taloudellisiksi tavara- tai palvelumarkkinoiksi, vaan markkinoiksi laajassa merkityksessä. Markkinat ovat eräänlainen totuusdiskurssin tila, joka määrittelee hallinnoimiskäytäntöjen ”oikeellisuuden”. Markkinat toisin sanoen ratkaisevat, onko tietty hallinnoimisen teknologia tarkoituksenmukainen vai ei. Mikä tahansa sosiaalinen ilmiö, kuten esimerkiksi rikollisuus, voi muodostaa markkinat ja olla markkina-analyysin kohteena. Ks. Foucault 2004b, s. 31–38.

sen tahdon ilmauksena, kun taas toisessa vaihtoehdossa laki nähdään eräänlaisena ”vaikutuksena” (*effet*), joka tekee jaon julkisen vallan sfääriin sekä yksityisautonomian välillä. Kyse on samalla myös kahdesta eri vapauskäsituksesta: ensimmäisen mukaan vapaus on jotakin, joka yksilöillä on luonnostaan ja josta he voivat luopua, kun taas toisessa vapaus ymmärretään yksinkertaisesti hallinnan kohteiden riippumattomuudeksi hallitsevista. Kyse on ajankohtaisen (1970-luvun loppu) ihmisoikeuskysymyksen kahdesta vaihtoehdoista tulkinnasta. Ne eivät ole irrallisia toisistaan, mutta ne ovat toisiinsa nähden heterogeenisiä. Foucault’n mukaan jälkimmäinen, utiliteettia ja autonomiaa painottava tulkinta on 1800-luvun alkupuolelta lähtien vallannut yhä enemmän alaa ensin mainitun kustannuksella.⁴⁹

Oikeus ei siten saanut rajoittaa markkinoiden vapaata toimintaa, vaan markkinat rajoittivat itse itseään. Kuten edellä on jo todettu, Foucault luonnehti muutosta siirtymällä ”juridictiosta veridiction”; oikeuksien sijasta merkitykselliseksi tuli todellisuutta koskeva tieto. Mutta mikä rooli oikeudelle sitten jää suhteessa markkinoihin? Sen sijaan, että oikeudella puututaisiin itse markkinoiden toimintaan, liberaalissa hallinnoimisen taidossa oikeudellisen sääntely keskittyy *markkinoiden institutionaaliin ehtoihin*. Markkinat eivät suinkaan ole jotakin luonnollista, vaan tuotettua. Markkinat eivät toimisi ilman sellaisia lainsäätäjän kontingenteja luomuksia, kuten omistusoikeus, sopimus, yritys ja raha. Saksalaisten ordoliberaalien ajattelussa oikeus ei ole pintarakenteeseen kuuluva järjestys (kuten Marxilla), vaan oikeus ja talous muodostavat yhdessä ”taloudellisen-oikeudellisen järjestyksen” (*ordre économique-juridique*). Tässä järjestyksessä oikeus ei ole vain talouden instrumentti, vaan myös jotakin joka ylläpitää ja mahdollistaa taloudellisen toiminnan ja markkinat. Kyse on ”oikeudellisesta interventioismista” (*interventionnisme juridique*).⁵⁰

Foucault’n tulkinnan mukaan ordoliberaalit sovelsivat saksalaisen 1800-luvun alussa syntyneen oikeusvaltioajattelun (*Rechtsstaat*) periaatteita talouden alueelle. Siinä missä oikeusvaltioajattelu kehittyi vastareaktionä despotismille ja poliisivaltiolle, ordoliberaalit hyödynsivät sen periaatteita suunnitelmatalouden kritiikissään. Julkisen, talouteen kohdistuvan vallankäytön tuli tapahtua ainoastaan lain – ei esimerkiksi hallintomääräysten – puitteissa ja taloudellisen lainsäädännön tuli olla luonteeltaan formaalia. Kuten sanottu, oikeudellisen sääntelyn tuli kohdistua etupäässä talouden toiminta-

⁴⁹ Foucault 2004b, s. 39–48.

⁵⁰ Foucault 2004b, s. 165–173.

edellytyksiin. Foucault'n mukaan ”*law and order*” ei ole pelkästään amerikkalaisen äärioikeiston iskulause, vaan se kuvastaa yleisemmin sitä, mistä liberaalissa hallinnoimisen taidossa on kyse. Oikeus luo toimintaedellytyksen markkinoiden omalle järjestykselle.⁵¹

Vaikka liberalistisen hallinnoimisen taidon periaatteisiin kuului minimoida oikeudellisen sääntelyn puuttuminen itse markkinoiden toimintaan ja keskittyä markkinoiden toimintaedellytysten luomiseen, jo ordoliberalit havaitsivat tähän ajatuksen sisältyvän paradoksin. Mitä vähemmän markkinoita säännellään lainsäädännöllä, sitä enemmän syntyy tarvetta oikeudelliseen sovitteluun tuomioistuimissa (tai niiden ulkopuolella). Kun yksilön/yrityksen sallitaan toimia pitkälti intressiensä mukaisesti, tämä on omiaan lisäämään konflikteja markkinoilla. Tuomioistuimet saavat käsitelläkseen markkinoiden ”sisäisiä sääntöjä” koskevia kiistoja, mikä johtaa tuomarisoitumiseen.⁵²

Liberaalilla hallinnoimisen taidolla on myös muunlaisia vaikutuksia oikeuteen. Aivan kuten kurinpidollinen poliittinen rationaliteetti aiheutti ”muutaatioita” juridiseen esimerkiksi psykiatrisen asiantuntijuuden lisääntymisen kautta, samalla tavoin myös liberaali poliittinen rationaliteetti sai aikaan muutoksia juridisessa. Foucault turvautui jälleen tuttuun esimerkkiin – rikosoikeuteen – ja palasi osittain *Tarkkailla ja rangaista* -kirjan⁵³ teemoihin, mutta tällä kertaa hieman uudistetuin analyysin. Foucault'n mukaan 1700- ja 1800-lukujen suuria rikosoikeusreformisteja, kuten Cesare Beccariaa, ei tullut nähdä niinkään filantrooppeina vaan uuden poliittisen ekonomian edustajina rikosoikeusdiskurssin sisällä. Kun Beccaria vaati rangaistusten sitomista lakiin ja suhteuttamista rikoksiin, hän vaati itse asiassa rangaistusjärjestelmän tehostamista tiettyjen ekonomisten periaatteiden pohjalta. Rikosten ja rangaistusten välille muotoutuu tietty vaihtosuhte. Kehityksen tuloksena alkaa muotoutua uudentyyppinen rikollinen, *homo penalis*, josta on jo hahmotettavissa piirteitä *homo economicuksesta*. Tässä kehityksessä otetaan kuitenkin takapakkia, kun rikosoikeus 1800-luvun kuluessa (osittain) psykiatrisoituu ja aletaan kiinnittää entistä enemmän huomiota rikolliseen

⁵¹ Foucault 2004b, s. 173–179. Foucault mainitsi luennoillaan, että saksalaisen oikeusvaltioteorian ensimmäinen esittäjä oli C. Th. Welcker (1790–1869) kirjallaan *Die letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe* (1813). Luentojen käsikirjoituksesta käy ilmi, että Foucault oli tutustunut myös muiden saksalaisten oikeusvaltioteoreetikkojen, kuten Robert von Mohlin (1799–1875) ja Friedrich Julius Stahlin (1802–1861) teoksiin.

⁵² Foucault 2004b, s. 180–181.

⁵³ Ks. Foucault 1980, s. 87–95.

yksilönä; rikolliskäsitys liukuu yksilöllisyyttä korostavan *homo criminaliksen* suuntaan.⁵⁴

Homo economicus palaa jälleen kriminologiseen keskusteluun 1960-luvun lopulta lähtien yhdysvaltalaisen neoliberaalien taloustieteilijöiden ansiosta. Foucault keskittyi pitkälti Gary Beckerin rikollisuusanalyysiin.⁵⁵ Beckerin mukaan rikollisuutta oli mahdollista analysoida taloudellisin termein siinä missä lähes mitä tahansa muutakin sosiaalista ilmiötä. Becker määritteli rikoksen tekona/käyttäytymisenä, joka saa yksilön pohtimaan riskiä tulla tuomituksi rangaistukseen. Rangaistus taas on keino rajoittaa rikollisen käyttäytymisen ulkoisvaikutuksia (eli rikoksen uhrille tai yhteiskunnalle aiheutuneita vahinkoja). Rikoslain täytäntöönpano käsittää puolestaan kaikki ne toimenpiteet, joilla pyritään vastaamaan rikollisuuden tarjontaan luomalla sille negatiivinen kysyntä. ”Lain voima” (*force de la loi*) perustuu siten viime kädessä sen täytäntöönpanon tehokkuudelle ja vaikutuksille. Tavoitteena ei ole rikollisuuden täydellinen hävittäminen, vaan sen hallitseminen tietyn kustannus/hyöty-analyysin puitteissa: missä määrin rikollisuutta voidaan sietää? Foucault korostaa, ettei kyse ole yksilöiden täydelliseen alistamiseen tähtäävästä kurinpitoyhteiskunnasta vaan yhteiskunnasta, jossa julkisen vallan interventiot kohdistuvat yksilöiden sijasta heidän toimintaympäristöihinsä.⁵⁶

Muuttuiko Foucault’n oikeuskäsitys liberalismianalyysin myötä?

On vihdoin tullut aika vastata artikkelin alussa esitettyyn kysymykseen: muuttuiko Foucault’n käsitys oikeudesta jollakin tavoin liberaalin hallinnoimisen rationaliteetin genealogian yhteydessä? Kuten sanottu, Foucault’n oikeuskäsitystä on kritisoitu yksipuolisuudesta. Foucault’lle oikeus näyttäytyi ennen muuta instrumenttina. Oikeus oli hänelle eräs keino ”toteuttaa” eri

⁵⁴ Foucault 2004b, s. 253–255.

⁵⁵ Gary Becker (synt. 1930) vastaanotti taloustieteen Nobel-palkinnon vuonna 1992. Hän kirjoitti kuuluisan rikosoikeutta käsitelleen artikkelinsa ”Crime and Punishment: An Economic Approach” vuonna 1968. Becker oli ns. Chicagon koulun keskeisen hahmon, Milton Friedmanin (1912–2006), oppilas ja kollega. Friedman sai taloustieteen Nobel-palkinnon vuonna 1976.

⁵⁶ Foucault 2004b, s. 256–266.

poliittisten rationaliteettien (myös juridisen) mukaisia valtateknologioita. Vaikka juridinen vallan modaliteetti väistyikin taka-alalle, Foucault'n mukaan se ei tarkoittanut oikeuden merkityksen vähentymistä. Puhuessaan turvallisuuden dispositiivien operationalisoimisesta keväällä 1978 Foucault toisti väitteensä ”lainsäädännön inflaatiosta”. Myös turvallisuuden dispositiivit olivat monelta osin pantu täytäntöön lakien tai ”juridis-legaalisen koodin” (*code juridico-légal*) avulla.⁵⁷

Näyttää kuitenkin siltä, että liberalismianalyysin myötä Foucault'n käsitys oikeudesta ainakin jossain määrin monipuolistui. Oikeus ei ollut enää pelkkä käskyjen, kieltöjen ja rajoitusten asettaja, vaan liberaalissa hallinnoimisen rationaliteetissa oikeus myös mahdollistaa ja sallii. Kuten edellisessä luvussa todettiin, Foucault'n mukaan liberaalissa hallinnoimisen taidossa oikeudellisen sääntely keskittyy markkinoiden sijasta markkinoiden institutionaaliin ehtoihin. Markkinat eivät suinkaan ole jotakin luonnollista, vaan tuotettua. Markkinat eivät toimisi ilman sellaisia lainsäätäjän kontingenteja luomuksia kuten omistusoikeus, sopimus, yritys, raha jne. Oikeusteoreettiseen terminologiaan turvautuen: Foucault näyttää sittenkin tehneen eron ensiasteen velvoitesääntöjen ja toisen asteen sääntöjen välillä.⁵⁸

Itse asiassa Foucault kirjoitti kevään 1979 luentojensa käsikirjoituksessa, että liberaali hallinnoimisen rationaliteetti ”edellytti lakia [*loi*] koskevan käsityksen muutosta, tai vähintäänkin sen funktion selkiyttämistä. Toisin sanoen, ei saa sekoittaa sen [*lain*] muotoa (joka on aina kieltävä tai rajoittava) ja sen funktiota, joka on olla pelin sääntönä. Laki on se, jonka tulee palvella peliä, eli [*sen*] yrityksiä, aloitteita, muutoksia sallimalla jokaisen olla rationaalinen subjekti, ts. [antaa kunkin] maksimoida hänen toimintonsa hyöty.”⁵⁹ Vaikka lain tai oikeuden ”muoto” on aina kieltävä ja rajoitta-

⁵⁷ Foucault 2004a, s. 9.

⁵⁸ Juuri tämän erottelun puutteesta Foucault'ta ovat aiemmin kritisoineet mm. Hunt – Wickham 1994, s. 60–61. Huntin ja Wickhamin omana projektina on ollut yritys luoda väljät metodiset säännöt ”foucault'laiselle oikeussosiologialle”, jossa tutkittaisiin oikeuden roolia moderneissa hallinnoimisen käytännöissä ja diskursseissa; ks. Hunt – Wickham 1994, s. 75–132. Myöhemmin ainakin Wickham on luopunut tästä yrityksestä. Hänen mukaansa Foucault'n käsitys hallinnoimisesta ja vallasta ei sittenkään voi toimia perustana oikeussosiologiselle ohjelmalle, sillä se laiminlyö valtion, suvereenin ja yksilöiden oikeuksien positiivisen merkityksen vapauden ja turvallisuuden välisen jännitteisen suhteen tasapainottajina moderneissa yhteiskunnissa. Wickham nimeää suunnanmuutoksensa syyksi syyskuun 11. päivän jälkeisen kehityksen; ks. Wickham 2006.

⁵⁹ Foucault 2004b, s. 265–266.

va, oikeudella voi kuitenkin olla myös positiivinen funktio. Liberaalissa hallinnoimisen rationaliteetissa oikeus mahdollistaa markkinoiden toiminnan.

Foucault'n ajattelusta näyttää siis sittenkin löytyvän viitteitä toisenlaisesta vastauksesta oikeuden historiallisuutta koskevaan kysymykseen. Foucault antaa nyt ymmärtää, että oikeus ei pysynytäkään samana keskiajalta moderniin aikakauteen saakka. Liberaaliin hallinnoimisen rationaliteettiin siirryttäessä oikeuden funktio muuttui: oikeus ei ole enää pelkästään jotakin negatiivista ja poissulkevaa, vaan myös se kykenee konstituoimaan subjekteja (positiivisen kurinpitovallan tavoin). Onko tässä kyse jopa kahdesta erilaisesta *oikeudellista rationaliteetista*? Kysymykseen on nähdäkseni kaikesta huolimatta vastattava kieltävästi. Vaikka oikeuden funktio Foucault'n mukaan muuttui, hän kuitenkin kirjoitti, että oikeuden muoto (eli rationaliteetti) on aina sama: oikeus on "aina kieltävä tai rajoitettava". Vaikka siten esimerkiksi markkinoita voidaan pitää oikeuden avulla tuotettuna positiivisena tilana, tuo konstruktio perustuu viime kädessä negatiiviselle käskylle: "Markkinoiden vapauteen puuttuminen on kielletty."

Foucault'n assistentin, François Ewaldin, on sen sijaan sanottu soveltaneen oikeusfilosofisen tutkimuksen alueella Foucault'n "metodia" tunnistaa ja analysoida erilaisia poliittisia rationaliteetteja. Ewald on nimenomaan ollut kiinnostunut oikeuden historiallisuudesta: onko oikeuden historiasta mahdollista tunnistaa toisistaan poikkeavia rationaliteetteja samalla tavoin kuin Foucault jaotteli erilaisia poliittisia rationaliteetteja?⁶⁰ Ewaldin vastaus tähän kysymykseen on myönteinen. Hän on tarkastellut pääteoksessaan *L'Etat providence* hyvinvointivaltiolle ominaista solidaristista poliittista rationaliteettia ja sitä vastaavaa "sosiaalista oikeutta" sekä asettanut ne liberaalille poliittiselle rationaliteetille tyypillistä muodollista oikeuskäsitystä vasten.⁶¹

⁶⁰ Ewaldin oikeusfilosofisesta ajattelusta ks. Tuori 2000, s. 60–88; Tuori 2003.

⁶¹ Ewald 1986a. Ks. myös Ewald 1986b; Ewald 2003.

Lähteet

- Deleuze, Gilles: *Foucault*. Les Éditions de Minuit, Paris 1986.
- Dreyfus, Hubert L. – Rabinow, Paul: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. With an Afterword by Michel Foucault*. The University of Chicago Press, Chicago 1982.
- Ewald, François: *L'Etat providence*. Bernard Grasset, Paris 1986 (Ewald 1986a).
- Ewald, François: A Concept of Social Law, teoksessa: Gunther Teubner (ed.): *Dilemmas of Law in the Welfare State*. Walter de Gruyter, Berlin – New York 1986, s. 40–75 (Ewald 1986b).
- Ewald, François: *Normi yhteisen mittapuun käytäntönä*. Suomalainen Lakimiesyhdistys, Helsinki 2003.
- Habermas, Jürgen: *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*. Polity Press, Cambridge 1995.
- Hunt, Alan – Wickham, Gary: *Foucault and Law. Towards a Sociology of Law as Governance*. Pluto Press, London – Boulder, Colorado 1994.
- Härter, Karl: *Policey und Strafjustiz in Kurmainz. Gesetzgebung, Normdurchsetzung und Sozialkontrolle im frühneuzeitlichen Territorialstaat*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005.
- Iseli, Andrea: ”Bonne Police”. *Frühneuzeitliches Verständnis von der guten Ordnung eines Staates in Frankreich*. Bibliotheca academica Verlag, Epfendorf/Neckar 2003.
- Foucault: A Critical Reader* (ed. David Couzens Hoy). Basil Blackwell, Oxford, New York 1986.
- Foucault and Political Reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government* (eds Andrew Barry, Thomas Osborne, Nikolas Rose). The University of Chicago Press, Chicago 1996.
- Foucault, Michel: *Tarkkailla ja rangaista*. Otava, Helsinki 1980.
- Foucault, Michel: *Résumé des cours. 1970–1982*. Juilliard, Paris 1989.
- Foucault, Michel: *Dites et Écrits III 1976–1979*. Gallimard, Paris 1994.
- Foucault, Michel: *Seksuaalisuuden historia*. Gaudeamus, Helsinki 1998.
- Foucault, Michel: *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977–1978*. Gallimard – Seuil, Paris 2004 (Foucault 2004a).
- Foucault, Michel: *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978–1979*. Gallimard – Seuil, Paris 2004 (Foucault 2004b).
- Gordon, Colin: Governmental Rationality: An Introduction, teoksessa: Graham Burchell, Colin Gordon, Peter Miller (eds.): *The Foucault Effect. Studies in Governmentality with Two Lectures by and an Interview with Michel Foucault*. The University of Chicago Press, Chicago 1991, s. 1–51.
- Koivusalo, Markku: Elämän hallitseminen. Kristillisestä tottelevaisuudesta laskelmoiviin taloussubjekteihin, *Tiede & edistys* 4/2005, s. 355–379.
- Napoli, Paolo: *Naissance de la police moderne*. Éditions la Découverte, Paris 2003.
- Rose, Nikolas: Governing ”advanced” liberal democracies, teoksessa: Andrew Barry, Thomas Osborne, Nikolas Rose (eds.): *Foucault and Political Reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*. The University of Chicago Press, Chicago 1996, s. 37–64.

- Senellart, Michel: Situation des cours, teoksessa: Michel Foucault: *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977–1978*. Gallimard – Seuil, Paris 2004, s. 379–411.
- Simon, Thomas: "Gute Policy". *Ordnungsleitbilder und Zielvorstellungen politischer Handelns in der Frühen Neuzeit*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004.
- The Foucault Effect. Studies in Governmentality. With Two Lectures by and an Interview with Michel Foucault* (eds. Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller). The University of Chicago Press, Chicago 1991.
- Tuori, Kaarlo: *Kriittinen oikeuspositivismi*. WSOY Lakitieto, Helsinki 2000.
- Tuori, Kaarlo: *Foucault'n oikeus. Kirjoituksia oikeudesta ja sen tutkimisesta*. WSOY Lakitieto, Helsinki 2002.
- Tuori, Kaarlo: Sosiaalisen oikeuden arkeologia, teoksessa: François Ewald: *Normi yhteisen mittapuun käytäntönä*. Suomalainen Lakimiesyhdistys, Helsinki 2003, s. 77–112.
- Wickham, Gary: Foucault, Law, and Power: A Reassessment, *Journal of Law and Society* Vol. 33, 4/2006, s. 596–614.

Persoonien välisestä tunnustuksesta

Se joka halveksii itseään,
kunnioittaa yhä itseään halveksijana.
F. Nietzsche

Hegeliläinen vastavuoroisen tunnustamisen teema on viime vuosina ollut vilkkaan keskustelun kohteena, esimerkiksi Charles Taylorin, Axel Honnethin ja Nancy Fraserin tuotannossa.¹ Esitän tässä artikkelissa oman rekonstruktion eräistä tämän debatin keskeisistä väitteistä.²

Vastavuoroisen tunnustamisen (kunnioittamisen, arvostamisen, välittämisen) rakenteita voidaan pitää inhimillisen elämänmuodon sementtinä, keskeisenä koossapitävänä tekijänä. Voidaan jopa väittää, että persoonien, ryhmien ja instituutioiden olemassaolo on riippuvainen tunnustuksesta. Myös lukuisten hyvänä pidettyjen asioiden (hyvän elämän, praktisen identiteetin, itsetoteutuksen, intiimien suhteiden, vapauden, oikeudenmukaisuuden tai solidaarisuuden) onnistunut saavuttaminen on eri tavoin riippuvainen tunnustussuhteista.³ Persoonien välistä tunnustusta voidaan lähestyä yksittäisten tunnustamisaktien, -asenteiden tai -tapahtumien kautta, tai laajempien tunnustussuhteiden tai -rakenteiden kautta. Lisäksi voidaan kysyä, ovatko yksi-

¹ Simon Thompson (2006) keskittyy tunnustuksen politiikkaa esittelevässä kirjassaan erityisesti näihin kolmeen teoreetikoon.

² Tämä teksti perustuu pääosin englanninkieliseen julkaisuuni Laitinen 2002, mutta mukana on myös tarkennuksia, joista osa sisältyy muihin aihetta käsitteleviin artikkeleihin. Honneth 2002 kommentoi tässä esitettyjä väitteitä. Kaiken kaikkiaan artikkeli on osa yhteistä laajempaa hanketta Heikki Ikäheimon kanssa. Hankkeen tavoitteena on tarkastella tunnustuksen käsitettä ja sen suhdetta muun muassa persoonuuteen, sosiaaliseen ontologiaan ja normatiivisuuteen.

³ Artikkelissa Laitinen 2003b erittelen viidenlaisia autonomisen itsetoteutuksen edellytyksiä, joista persoonien välinen tunnustus on yksi, muiden ollessa poliittis-institutionaaliset, kulttuuriset, materiaaliset ja psykologiset edellytykset. Tarkoitukseni ei siis ole väittää, että persoonien välinen tunnustus olisi ainoa keskeinen seikka inhimillisen elämän kannalta, tai ainoa hyvän elämän formaali edellytys. Honneth 2003 on optimisempi tunnustuksen käsitteen kattavuuden suhteen.

löpersoonien lisäksi ryhmät ja instituutiot, tai toisaalta sellaiset eläimet, jotka eivät ole persoonia, tunnustussuhteiden mahdollisia osapuolia. Tässä artikkelissa keskityn nimenomaan *persoonien välisen* tunnustuksen analysoimiseen.

Eräs keskeinen kysymys koskien tunnustuksen roolia voidaan muotoilla seuraavasti: *onko joku persoona, koska hänet tunnustetaan persoonaksi, vai tunnustetaanko hänet persoonaksi, koska hän on persoona?* Onko siis tunnustaminen johonkin valmiiksi olemassa olevaan reagoimista, vai onko se jonkin tuottamista, aikaansaamista, generoimista? Yritän osoittaa, että tunnustaminen on yhtäältä normatiivisiin vaatimuksiin (ja niiden perustana oleviin evaluatiivisiin piirteisiin) vastaamista tai reagoimista, ja toisaalta ontologiselta luonteeltaan tunnustus on persoonien ja inhimillisen elämänmuodon todellistamista, aikaansaamista, aktualisoimista, luomista, ylläpitämistä. (Lisäksi se, että tunnustus luo myös uusia normatiivisia vaatimuksia sen sijaan, että pelkästään huomioisi jo olemassa olevia, on erityistapaus, joka kattavan teorian tulee sisällyttää itseensä.) Yritän siis osoittaa, että tunnustus tulisi normatiivisesti käsittää *perusteiden ohjaamaksi* reagoimiseksi persoonien (evaluatiivisesti relevantteihin) piirteisiin, sen sijaan, että kaikki perusteet ja normatiivisuus olisivat tunnustuksen generoimia. Tätä voi kutsua responsimalliksi oikeanlaisesta tunnustuksesta, generoimismallin sijaan. Silti tunnustus on ontologisesti persoonuuden, praktisen identiteetin ja ihmissuhteiden välttämätön edellytys tai konstituentti. Se, onko kyse suorasta vai epäsuorasta edellytyksestä, riippuu valitusta persoonuuden teoriasta (valitaanko sosiaalinen teoria vai kapasiteetti-teoria) ja praktisen identiteetin teoriasta (valitaanko dialoginen määritelmämalli vai objektiivinen piirremalli). Huolimatta näennäisestä ristiriitaisuudesta pyrin siis argumentoimaan, että persoonien välinen tunnustus on samanaikaisesti sekä responsiivista että konstitutiivista persoonuuden (ja monien evaluatiivisten piirteiden) suhteen.

Jotta kysymystä voitaisiin käsitellä tarkemmin, täytyy ensin luonnehtia, mistä tunnustuksessa on kysymys.⁴ Kukin artikkelin neljästä alaluvusta tarkastelee yhtä tunnustuksen käsitteeseen liittyvää peruskysymystä. Mitä tarkalleen ottaen on persoonien välinen tunnustus? Mikä on oikean- ja vääränlaisen tunnustuksen ero: mikä erottaa adekvaatin tunnustuksen ”tunnustus-

⁴ Samaan tapaan kuin Axel Honneth ja Nancy Fraser debatissaan, joka koskee tunnustuksen ja jako-oikeudenmukaisuuden suhdetta, yritän selvittää persoonien välisen tunnustuksen käsitettä tarkastelemalla sen suhdetta toiseen lähikäsitteeseen. Erityisesti olen kiinnostunut ”arvojen tunnustamisen” (vahvan arvostamisen) ja persoonien tunnustamisen suhteesta. Honneth 1997, 2001a, Fraser 1995, 2000, 2001, Fraser – Honneth 2003.

loukkauksista” (epäkunnioitus, vähättely, halveksunta, mitätöinti, nöyryyttäminen, epäarvostus, välinpitämättömyys, esineellistäminen jne.)? Millaisia tunnustuksen perusmuotoja on olemassa? Ja lopuksi, onko tunnustus johonkin vastaamista, responsiivisuutta, vai luoko tunnustus omat kohteensa (esimerkiksi luomalla ja myöntämällä statuksia)?

Ensimmäisessä alaluvussa esittelen kantaa, jonka mukaan persoonien välinen tunnustus tulisi käsittää *moniulotteiseksi* kattaen esimerkiksi kunnioituksen, arvostuksen ja välittämisen (erotuksena yksikulotteisista malleista, jotka keskittyvät vain johonkin näistä), *suhtautumisten* kautta analysoitavaksi, ja *striktisti* rajatuksi (erotuksena laajasta tunnustuskäsityksestä, joka ei erota puhetta arvojen, normien ja perusteiden tunnustamisesta yhtäältä ja puhetta persoonien tunnustamisesta toisaalta). Kolmannessa alaluvussa argumentoin, että systemaattisen perustan tunnustuksen ulottuvuuksien erottamiselle tarjoaa se, suhtaudutaanko yksilöön vain yleisesti kenenä tahansa ja minkälaisena tahansa persoonana (universaalisuuden politiikka), vai piirteidensä ja ansioidensa suhteen tietynlaisena persoonana (partikulaarisuuksien politiikka), vai tietyntyyppisenä persoonana (singulaarisuuden politiikka). Toisessa ja neljännessä alaluvussa käsittelem artikkelin keskeisen kysymyksen (onko tunnustus persoonien tekemistä vai olemassa oleviin persooniin reagoimista) normatiivisia ja ontologisia aspekteja.

Nämä ehdotukset tunnustuksen käsitteellistämiseksi perustuvat osittain Charles Taylorin lähestymistapaan ja pyrkivät vahvistamaan ja laajentamaan erityisesti frankfurtilaisen Axel Honnethin yhtäältä Hegelistä ja toisaalta nykydebateista ammentavaa teoriaa. Hyvin lyhyesti luonnehdittuna honnethilaisten teorioiden keskeisinä piirteinä voi pitää positiivisten itsesuhteiden (itsearvostus, itsekunnioitus, itseluottamus) korostamista hyvän elämän ja integriteetin ennakkoehtoina ja konstituentteina; toisilta saadun tunnustuksen roolin painottamista näiden positiivisten itsesuhteiden kannalta; persoonien välisen tunnustuksen käsittämistä moniulotteisesti; tunnustusloukkausten (kuten epäkunnioituksen) herättämien tunteiden ja kokemusten motivaationaalisen roolin korostamista; sekä siinä mielessä ”ohuen” tai formaalin hyvän elämän teorian puolustamista, että se jättää tilaa sekä universalistisille vaatimuksille että kulttuurisille variaatioille.⁵ Vaikka näissä suhteissa kannatan Honnethin lähestymistapaa, tässä tehtävät ehdotukset kuitenkin eroa-

⁵ Honneth 1995, 1997, 2000, 2001a, 2001b. Esimerkiksi Ludwig Siepin Hegel-luennan ottaminen lähtökohdaksi johtaisi hieman erilaisiin käsitteellistykseen (ks. viite 7). Siep 1979, Kotkavirta 1993.

vat hänen teoriastaan. Keskeiset väitteet koskevat ensinnäkin tunnustuksen käsitteen yksityiskohtia, kuten suhtautumisten ja statusten suhdetta. Toiseksi ehdotan, että tunnustaminen voidaan käsitteellistää normatiivisten perusteiden ohjaamaksi persoonien huomioimiseksi relevanttien evaluatiivisten piirteiden valossa. Kolmanneksi yritän tuoda esiin Honnethia systemaattisemman tavan erottaa kolme tunnustuksen ulottuvuutta tai perusmuotoa. Lisäksi yritän osoittaa, että huolimatta näennäisestä ristiriidasta, tunnustus on *sekä* responsiivista persoonien (evaluatiivisille) piirteille *että* persoonuuden välttämätön edellytys.

Toisiin suhtautuminen, vastavuoroisuus, moniulotteisuus, strikti määritelmä

Sanat ”tunnistaminen” ja ”tunnustaminen” ja niiden erikieliset vastineet voivat viitata lukuisiin asioihin, esimerkiksi jonkin asian uudelleentunnistamiseen, dokumentin päteväksi hyväksymiseen, uskon tai ”värin” tunnustamiseen tai vääryyksien myöntämiseen.⁶ Tässä tarkastelen sanan ”tunnustus” sellaista merkitystä, jota tarkoitetaan fraaseissa ”vastavuoroinen tunnustus”, *Kampf um Anerkennung*, tai ”tunnustuksen saamisen tarve”. Keskityn ainoastaan persoonien väliseen tunnustukseen, jättäen sivuun kysymyksen ryhmistä tai instituutioista tunnustuksen antajina ja saajina.

Kilpailevat käsitykset tarkoittavat tunnustuksella eri asioita. Voimme erottaa ainakin (i) yksilulotteiset ja moniulotteiset, (ii) suhtautumiseen liittyvät (mukaan lukien nk. praktiset ja symboliset) ja statuksiin liittyvät, sekä (iii) laajat ja strikit käsitykset tunnustuksesta. Monet kiistat koskien tunnustuksen laajuutta ja keskeisyyttä voidaan välttää huomaamalla, että kyse voi olla eri käsitteistä. Lisäksi voidaan tarkastella, mitä (iv) vastavuoroisuus merkitsee tunnustamisen yhteydessä.

⁶ Ks. Ikäheimo – Laitinen 2007, Ricoeur 2005, Blanchard 2007, Laitinen 2007b.

⁷ ”Ulottuvuus” viittaa tässä yksilöiden välisen tunnustuksen eri aspekteihin. Siepin (1979) analyysissä yksilöiden väliset suhteet muodostavat yhden ulottuvuuden, kun taas suhde yksittäisen tahdon ja yleistahdon välillä muodostaa toisen ulottuvuuden. Ks. Halbig 2002. Suhdetta yksilön ja yleistahdon välillä ei suoranaisesti tematisoida tässä artikkelissa, mutta alaluovassa kolme tarkasteltava ajatus tunnustuksen ”oikeanlaisuudesta” liittyy siihen (tosin institutionaalista aspektia en tässä tarkastele).

(i) Eräs käsitteellinen peruserottelu koskee sitä, voiko olla olemassa lukuisia tunnustuksen ulottuvuuksia tai perusmuotoja.⁷ Keskenään kilpailevia yksiulotteisia käsitteitä voidaan löytää kantilaisesta moraalifilosofiasta, jossa keskitytään ennen kaikkea *kunnioittamiseen*, feministisestä välittämisen etiikasta, jossa keskitytään ennen kaikkea *välittämiseen*, ja identiteettipoliittikan keskusteluista, joissa keskitytään identiteettiä konstituovien erojen tai *erityisyyksien tunnustamiseen*, joka ainakin joskus käsitetään arvostamiseksi tai arvossa pitämiseksi.⁸ Honnethin oma malli kirjassa *Kampf um Anerkennung* on Hegelin tapaan moniulotteinen. Formaalisissa rakenteissa ”A tunnustaa B:n Z:ksi”, Z on yksiulotteisissa malleissa vakio (esimerkiksi ”ihmisarvon kantaja”), mutta moniulotteisessa mallissa se voi viitata esimerkiksi siihen, että B on persoona, tai tietynlainen persoona, tai tietty persoona. Kolmannessa alaluvussa tällaista kolmiulotteista mallia kehitellään edelleen.

(ii) Tunnustamisessa voi katsoa olevan kyse ennen kaikkea *perussuhtautumisesta* (tai ”tunnustusasenteista”) ja niihin liittyvistä teoista, symbolisista ja kommunikatiivisista ilmaisuista, tai sitten erityisesti institutionaalisten *statusten* myöntämisestä. Yksittäiset tunnustamistapahtumat näissä eri muodoissaan konstituivat pysyviä tunnustussuhteita ja institutionalisoituneita rakenteita.

Persoonien välinen perussuhtautuminen (esim. kunnioittaminen, arvostaminen, luottamus tai rakastaminen) on pysyvämpää kuin yksittäiset teot tai tilannekohtaiset emotionaaliset, kognitiiviset ja motivationaaliset reaktiot. Kuitenkin perussuhtautuminen ohjaa sitä, miten tilanteisiin reagoidaan, ja määrittää, mitkä yksittäiset tuntemukset, ajatukset, pyrkimykset tai teot ovat yhteensopivia kyseisten positiivisten perussuhtautumisten kanssa. Jotain suhtautumisesta paljastuu siis siinä, *mitä* henkilöt tekevät tai jättävät tekemättä erilaisissa tilanteissa. Lisää paljastuu siinä, *miten* he sen tekevät: suhtautuminen näkyy ja kuuluu eleistä, ilmeistä, äänenpainoista, kehonkielestä. Lisäksi perussuhtautumista voi eksplisiittisesti ilmaista puheessa, kirjallisessa kommunikaatiossa ja kulttuurisesti koodatuissa symbolisissa teoissa (hatunnostosta lahjoihin, julkisista kiitoksista palkankorotuksiin).

Voidaan sanoa, että meille merkitsee paitsi se, miten meitä kohdellaan, siis mitä tehdään ja mitä jätetään tekemättä, myös se, millaisin motiivein

⁸ Honneth 2001a, s. 45.

näitä tekoja tehdään: onko kyse aidosta kunnioituksesta, arvostamisesta tai välittämisestä, vai vain omaan etuun tai oman integriteetin ylläpitämiseen liittyvästä motivaatiosta. (Emme haluaisi ystävän vierailevan luonamme sairaalassa itsekkäistä syistä, emmekä toisaalta pelkästä velvollisuudentunnosta.) Syytämmekö tai kiitämmekö toisia, tai tunnemme kiittollisuudenvelkaa tai moraalista närkästystä heitä kohtaan, riippuu paitsi siitä, mitä muut tekevät, myös heidän motiiveistaan.⁹

”Tunnustamisen” voi siis katsoa olevan perussuhtautumisen kysymys. Toisaalta, termin ”tunnustus” voi nähdä rajallisemmin viittaavan persoonien *kohteluun*, tai kohteluun tulkittuna *viestin* implisiittiseksi lähettämiseksi: ”olet Z ja sinua tulee kohdella vastaavalla tavalla” (esimerkiksi ”olet persoona”, ”olet persoona, jolla on niitä ja niitä ansioita”, ”olet erityisen merkittävä persoona minulle”). Näitä voi kutsua *praktiseksi* ja *symboliseksi* käsitykseksi tunnustuksesta. Saattaa olla hedelmällisintä nähdä ne kahtena eri tapana ilmaista perussuhtautumista, ja analysoida tunnustamista ennen kaikkea toisiin persooniin *suhtautumisen* avulla.¹⁰

Usein tunnustamista analysoidaan *statusten* avulla. Voidaan kuitenkin erottaa useanlaisia statuksia: yhdenlaiset statukset ovat olemassa tunnustuksesta riippumatta (monien teorioiden mukaan esimerkiksi kaikkien potentiaalisten persoonien moraalinen status, tai ihmisarvo), toisessa merkityksessä ”status” koostuu juuri siitä, että saa tunnustusta toisilta (jolloin status on tunnustettuna olemista, eikä mitään muuta), kolmannessa merkityksessä statukset ovat sosiaalisesti tai institutionaalisesti säädeltyjä rooleja tai organisaatioiden jäsenyyksiä, joiden luomiseen, jakamiseen ja ylläpitämiseen liittyy kons-

⁹ Strawson 1974, Stocker 1976.

¹⁰ *Praktisen* käsityksen mukaan keskeinen seikka on, että A *kohtelee* B:tä sen mukaisesti, että tämä on Z. (Kenties kohtelu ei riitä siihen, että kyseessä olisi aito tunnustus, vaan tarvitaan myös tietynlaista motivaatiota tai suhtautumista, mutta keskeistä praktiselle käsitykselle on oikeanlainen kohtelu.) *Symbolisen* käsityksen voi muotoilla seuraavasti: ”A paljastaa B:lle, että A:n mielestä B on Z ja että tätä tulisi kohdella vastaavasti.” Tämä ”paljastaminen” voi olla implisiittistä, käytännöllisen kohtelun kautta paljastuvaa, eikä tarvitse ajatella dualistisesti, että symboliset teot eroaisivat kaikesta muusta kohtelusta. Viestin ”lukeminen” on sen tulkitsemista, kuinka tunnustuksen saaja huomioidaan tunnustajan motiiveissa. Erona on, että praktinen käsitys lukee itse ”materiaalisen” teon tai toiminnan osaksi tai aspektiksi persoonien välistä tunnustusta. Symbolisen käsityksen mukaan eettinen kohtelu tai suhtautuminen kaiken kaikkiaan (mutta ei tunnustus) sisältää materiaalisen aspektin ja tunnustamisen aspektin. Tällainen erottelu vaikuttaa olevan Fraserin ja Honnethin erimielisyyden taustalla, koskien tunnustuksen ja jako-oikeudenmukaisuuden suhdetta. Honneth 1997, 2001a, Fraser 1995, 2000, 2001, Fraser – Honneth 2003.

titutiivisia sääntöjä ja usein virallisia sanktioita (esimerkiksi ”kuningattaren” tai ”vaimon” roolit ovat riippuvaisia tällaisista konstitutiivisista säännöistä).¹¹

Kun puhutaan tunnustussuhteista ja -rakenteista, voidaan tarkoittaa statusjärjestelmiä kahdessa viimeksi mainitussa merkityksessä. Suoraan toisten ihmisten suhtautumisesta, mielipiteistä ja asenteista koostuva epävirallinen sosiaalinen asema seisoo ikään kuin savijaloilla verrattuna organisaatioiden ja instituutioiden virallisten roolien mukanaan tuomiin jäykempiin statussiin, joita usein ylläpidetään erilaisin sanktioin.

(iii) Ajatukset tunnustuksen saamisesta, tunnustusloukkauksesta tai tunnustuksen vastavuoroisuudesta asettavat tiettyjä *striktejä* ehtoja tunnustuksen käsitteelle. Sekä tunnustajan että tunnustettavan täytyy esimerkiksi olla kykeneviä käsittämään tiettyjä käsitteellisiä erotteluja (esim. kunnianloukkauksen ja fyysisen loukkaantumisen välillä), ja jotta kyse olisi tunnustuksen saamisesta, ainakin implisiittistä kommunikaatiota tunnustettavan evaluatiivisia piirteitä koskien täytyy tapahtua. Sellaista käsitystä tunnustuksesta, joka hyväksyy nämä ehdot, voidaan kutsua striktiksi käsitykseksi. Ehdot liittyvät siis siihen, ketkä voivat olla mahdollisia tunnustuksen antajia ja saajia, mitä ehtoja tunnustuksen ”perille menemiseen” liittyy sekä lisäksi siihen, mitkä seikat voivat olla tunnustuksen ”aiheita” tai perustoja (esim. ansiot).

Ensinnäkin, kuten Honneth on huomauttanut, vääryyden kokemukset, ja täten kokemukset puutteellisesta tunnustuksesta, eroavat pelkästään huonojen asioiden tapahtumisesta henkilölle.¹² Huono onni tai luonnolliset tapahtumat voivat saada aikaan negatiivisia asioita, ilman että kyse olisi vääryyden tekemisestä. Oleellista on, voiko uhri kokea tulleen loukatuksi tai väärinkohdeksi, kun joku toinen ei ole ottanut häntä oikealla tavalla huomioon. Vain sosiaaliset ja rationaaliset toimijat, jotka ylipäättään kykenevät noudattamaan ja rikkomaan normeja, voivat olla relevantteja tunnustajia, oikein- tai väärinkohdelijoita. Lyhyesti sanottuna, vain persoonat

¹¹ Ikäheimo – Laitinen 2007.

¹² Honneth 1997, s. 23. Honnethin mukaan jokin on moraalinen rike *koska* kyseessä on tunnustusloukkaus (*misrecognition*), mutta ainakin joissain tapauksissa kyse voi olla myös siitä, että jokin on tunnustusloukkaus, *koska* kyseessä on moraalinen rike. Oleellinen ongelma Honnethin teorialle on, kuinka määrätellä tunnustusloukkaus riippumattomasti ennalta oletetuista moraalisisista vaatimuksista.

(ja kenties persoonista koostuvat ryhmät) voivat olla tunnustuksen *antajia*.¹³

Toiseksi, persoonien välinen tunnustaminen on vain eräs osa arvojen ja normien ohjaamasta toiminnasta tai aktiivisuudesta laajassa mielessä. Voimme erottaa neljänlaisia arvokkaita asioita, joiden kohtelua normatiiviset vaatimukset, perusteet ja normit säätelevät: 1) instrumentaalisesti arvokkaat asiat, 2) itseisarvoiset asiat, 3) elävät olennot, jotka kykenevät kukoistamaan ja joilla voi sanoa olevan intressejä, mutta joilla ei ole normatiivisuuden tajua, ja jotka eivät kykene erottamaan ”vääriä” ”huonosta” tai ”kunnianloukkausta” ”fyysisestä loukkaantumisesta” ja 4) itsetietoiset toimijat, joilla voi olla uskomuksia itsensä ja toistensa uskomuksista ja jotka kykenevät arvioimaan normien noudattamista. Toimijoilla on hyviä perusteita suojella kaikkia näitä asioita ja kohdella niitä niiden evaluatiivisesti relevanttien piirteiden mukaisesti (ks. seuraava alaluku). Kuitenkin, striktin käsityksen mukaan, vastavuoroisesta tunnustamisesta voi olla kyse vain viimeisessä näistä luokista, koska muissa tapauksissa kyse ei ole mahdollisesta ”tunnustuksen saajasta”. Jälleen, lyhyesti sanoen, vain persoonat voivat olla tunnustuksen *saajia*.

Tästä seuraa, että arvoerimielisyyksiä koskevat *kulttuuriset kiistat* eivät ole suoranaisesti kamppailuja tunnustuksesta (jos hyväksymme striktin määritelmän): arvot eivät tietystikään ole oikeanlaisia olentoja voidakseen kokea tunnustetuksi tulemisen kokemuksia (tai ylipäättään kokeakseen mitään). Täten puheessa arvojen, kulttuurien tai normien tunnustamisesta ei ole kyse vastavuoroisesta, persoonien välisestä tunnustuksesta striktisti ottaen. Kuten Blum on huomauttanut, kulttuureja ei suoranaisesti voi tunnustaa.¹⁴ Arvoerimielisyydet eivät näin ole suoraan tunnustuksen kamppailuja: A ja B voivat kiistellä taiteen, rohkeuden tai alkuperäisluonnon arvosta, kiinnittä-mättä huomiota siihen, miten tämä kiistan tulos vaikuttaisi heidän itsearvotukseensa. Kuitenkin arvokeskusteluilla on kahdenlaisia implikaatioita per-

¹³ Jos välittäminen on eräs tunnustuksen muoto, kenties myös muiden eläinten emotionaaliset siteet, tai ”leimautuminen” voidaan laskea yhdeksi esinormatiiviseksi, luonnolliseksi tunnustamisen muodoksi. Kun koira heiluttaa häntää iloisesti jälleennäkemisen yhteydessä, koiran omistaja voi tuntea saavansa tunnustusta. Toisaalta, jos tunnustus määritelmällisesti käsitetään normatiivisesti ohjatuksi toiminnaksi, niin olennot, jotka eivät kykene tekemään eroa oikean ja vääriin välillä, eivät voine olla tunnustajia. Toisaalta persoonat kokevat saavansa aidompaa tunnustusta toisiltaan, kun kyse on aidosta välittämisestä, joka on osittain esinormatiivisiin motivaatorakenteisiin kytkeytyvää.

¹⁴ Blum 1998, s. 53.

soonien väliselle tunnustukselle: kun taiteen tai rohkeuden merkityksestä tai arvosta kiistellään, taiteilijoilla tai rohkeilla ihmisillä, jotka ovat kyseisten arvojen ”kantajia”, on pelissä oma itsearvostuksensa. Mutta lisäksi, kun kiistellään alkuperäisluonnon arvosta, huolimatta siitä, että alkuperäisluonto ei ole mahdollinen tunnustuksen saaja, kiistan osapuolilla voi olla pelissä heidän itsearvostuksensa *arvostajina*, tiettyjen arvo-orientaatioiden ja identiteettien omaajina (joka on syytä erottaa heidän itsekunnioituksestaan, joka taas liittyy siihen, *että* he ylipäättään ovat arvostajia). Kiistakaksymys voi olla aivan keskeinen jonkun arvo-orientaatiolle ja identiteetille, ja näin kyseisen henkilön kokemus arvostuksen saamisesta on hyvinkin riippuvainen epäsuorasta hyväksynnästä, jota kyseinen arvopäämäärä nauttii (tai on nauttimatta) toisten ihmisten mielissä.

Kolmanneksi, jos hyväksymme striktin tunnustuksen käsitteen, kaikki arvojen ja perusteiden ohjaamat responsit koskien toisia persoonia eivät ole tunnustamista tai väärintunnustamista. Jos joku pelkäästään havaitsee tai panna merkillä toisen henkilön ansiot, mutta ei ilmaise tätä millään tavalla, niin toinen henkilö ei lainkaan saa tunnustusta. Pelkkä havaitseminen ei voi vaikuttaa toisen itesuhteisiin. Tai jos arvostuksen ilmaisut tai teot jäävät huomiotta, niissä ei ole kyse onnistuneesta tunnustuksesta, ellei tunnustuksen saaja huomaa saavansa tunnustusta.¹⁵ Tunnustusta ei striktissä mielessä tapahdu, ellei implisiittinen viesti mene perille.

Lopuksi voimme todeta, että kaikki henkilön piirteet eivät ole mahdollisia tunnustuksen aiheita. Jos joku väittää, oikein tai väärin, että hiusteni lukumäärä on 4732, niin hän noteeraa deskriptiivisen piirteen, jolla ei vaikuta olevan mitään merkitystä.¹⁶ Voimmekin olettaa, että täysin merkityksettömien piirteiden noteeraaminen ei ole tunnustamista lainkaan (toki samaan aikaan saattaa tapahtua merkittävien piirteiden, kuten sen, että olen persoona, noteeraamista). Täten voimme rajoittaa tunnustuksen koskemaan *evaluatiivisia*, evaluatiivisesti relevantteja, piirteitä. Persoonien evaluatiiviset piirteet voivat olla kolmenlaisia: yhtäläinen ihmisarvo, erilaiset meriitit (ja muut merkitykselliset erityisominaisuudet) ja erityinen henkilökohtainen merkitys suhteessa toisiin persooniin (ks. jäljempänä kolmas alaluku).

¹⁵ Henkilön oikeuksien kunnioittamisella voi olla kausaalista relevanssia hänen elämälleen, mutta mikäli henkilö ei tiedä, että hänellä on moisia oikeuksia tai että muut jättävät joitain tekoja tekemättä kyseisten oikeuksien takia, kyse ei ole varsinaisen tunnustuksen saamisesta.

¹⁶ Taylor 1992.

(iv) *Vastavuoroinen* tunnustaminen on sitä, että vähintään kaksi tunnustajaa pitää toisiaan tunnustajina (siis mahdollisina tunnustuksen antajina ja saajina, esim. persoonina) ja muiden evaluatiivisesti merkittävien piirteiden omaajina ja hyväksyvät ne normatiiviset implikaatiot, joita tällaisella tunnustajana pitämisellä on. Symmetrisessä muodossaan vastavuoroiseen tunnustukseen sisältyy neljä perussuhtautumista: 1) A pitää B:tä T:nä, 2) B pitää A:ta T:nä, 3) A pitää A:ta T:nä, 4) B pitää B:tä T:nä. Eli molemmat pitävät molempia jonkinlaisina tunnustajina, esimerkiksi persoonina tai kansalaisina, (tai kenties myös ryhmänä tai instituutiona, joka kykenee tunnustamiseen). Tällainen symmetrinen ydin sisältyy kaikkeen tunnustamiseen, muuten tunnustusta ei voi tapahtua: jos koen saavani tunnustusta, niin samalla tunnustan tunnustajaksi sen, jolta koen tunnustusta saavani.

Erityisesti Hegel *Hengen fenomenologiassa* korostaa, että itsesuhteet ja tunnustussuhteet välittyvät toistensa kautta. Voin pitää itseäni vapaana vain, jos kykenen vastustamaan toisen mielivaltaista herruutta. Jos kuolemanpelosta alistun orjuuteen, en ole täysin vapaa – ulkoisen dominaatiosuhteen mahdollistaa sisäinen dominaatio: en ole vapaa suhteessa omaan luonnolliseen haluuni pysyä hengissä. Orjuuttaminen on aina kahden kauppa. Sama koskee myös tasavertaisena vapaana olentona tunnustamista. ”Kukin on välittävä termi toiselle, jonka kautta kukin välittyy itselleen ja lankeaa yhteen itsensä kanssa. Kukin on itselleen ja toiselle välitön itsessään oleva olento, joka samanaikaisesti on vain tämän välittymisen kautta. He tunnustavat toisensa vastavuoroisesti toisensa tunnustaviksi.”¹⁷ Tai kuten Ludwig Siep korostaa: ”Tunnustus, kahden itsetietoisuuden kaksimerkityksisenä tekona, on suhde, jossa osapuolet suhteutuvat itseensä sen kautta että suhteutuvat toisiinsa, ja suhteutuvat toisiinsa oman itsesuhteensa kautta. Näin suhde itseen mahdollistuu vastaavan toissuhteen kautta.”¹⁸

Hegelin fenomenologian ideaalityyppinen tarkastelu vastavuoroisesta tunnustuksesta sijoittuu teoreettisesti abstraktille tasolle, jolla kullekin on olemassa vain yksi ”toinen”, jonka kohtaa. Toki, kun Hegelin tunnustuksen taistelun oppimisprosessi on ohi ja yksipuoliset välivaiheet, kuten herran ja orjan suhde, on ohitettu, seurauksena on desentroitunut maailmankuva, jossa on tilaa muillekin itsetietoisuuksille kuin minulle itselleni ja jossa rutiinimaisesti oletetaan, että on olemassa muitakin persoonia. Elävässä elämässä tehdään harvoin erehdyksiä persoonien ja ei-persoonien kesken, ainakaan

¹⁷ Hegel 1977, § 184.

¹⁸ Siep 1977, s. 137. Ks. myös Williams 1997, s. 51.

selvissä tapauksissa. Perustunnustuksesta ei tarvitse kamppailla, kun yleisesti oletetaan, että aikuiset ihmiset ovat itsetietoisia, järjissään olevia, enemmän tai vähemmän vastuuntuntoisia tunnustajia, vaikka samanaikaisesti tiedostetaan, että joissain tapauksissa tämä ennako-oletus osoittautuu liian optimistiseksi. Jokaisella persoonalla on lukuisia tunnustajia, joten kellään ei ole koko vastuuta kenenkään tunnustamisesta. Persoonien moneuteen liittyy empiirisiä seikkoja, jotka monimutkaistavat analyysiä, mutta yleisesti ottaen voi sanoa, että itsesuhteet ja tunnustussuhteet ovat kietoutuneet toisiinsa.

Kaiken kaikkiaan striktin käsityksen mukaan ainakin implisiittistä kommunikaatiota, joka koskee toisen henkilön statusta tai evaluatiivisia piirteitä, täytyy tapahtua persoonien kesken, jotta aktiviteetissa on kyse tunnustamisesta. Minimaalinen vastavuoroisuus merkitsee, että tunnustusta tapahtuu vain, jos vastaanottaja noteeraa toisen tunnustuksen antajaksi.

Oikeanlainen tunnustus, tunnustusloukkaukset ja evaluatiivisesti relevantit ominaisuudet

Analogisesti rationaalisuuden, irrationaalisuuden (rationaalisuuden suhteen kontingentisti epäonnistuneen) ja a-rationaalisuuden (kokonaan rationaalisuuden ulkopuolisen) väliselle erolle, voimme erottaa (oikeanlaisen) tunnustuksen ensinnäkin tunnustusloukkauksista ja lisäksi kaikesta tunnustuksen ulkopuolisesta. Striktit kriteerit, joista yllä oli puhetta, eivät vielä erota adekvaattia tunnustusta loukkauksista, vaan nämä molemmat sellaisista seikoista, joissa ei ole vielä kyse oikean- tai vääränlaisesta tunnustuksesta lainkaan. Tässä alaluvussa on tarkoitus käsitellä erottelua adekvaatin ja epäadekvaatin tunnustuksen (tunnustusloukkausten) kesken.

Axel Honnethin analysoi *Kampf um Anerkennung* -teoksessaan tunnustusta ja loukkauksia vedoten toimijoiden kokemuksiin. Kokemukset ovatkin varmasti keskeisiä, kun ollaan kiinnostuneita motivaatiosta osallistua yhteiskunnallisiin kamppailuihin. Kokemusten ja odotusten tulisi kuitenkin olla adekvaatteja, koska erehtyneillä, vääristyneillä tai liioitelluilla odotuksilla ei ole vaadittua normatiivista painoa tai statusta. Teoriat, jotka viittaavat vain todellisiin kokemuksiin ja odotuksiin, kärsivät eräänlaisesta ”oikeutusvajees- ta”.¹⁹ Saattaa hyvinkin olla, että moraaliset kokemuksemme ovat usein mie-

¹⁹ Honnethin formaali hyvän elämän teoria, jonka on tarkoitus vastata tähän kysymyksen,

lekkäitä, oikeutettuja ja oikeaan osuvia, mutta pelkkä reaktioiden olemassa-olo ei määritä sitä, ovatko ne. Mikä siis määrittää?

Voidaan erottaa laajasti ottaen kaksi eri mallia tunnustusaktiiviteettien ja normatiivisten perusteiden kesken, joita voidaan kutsua *generoimismalliksi* ja *responssimalliksi*. Generoimismalli keskittyy normatiivisiin perusteisiin, joita *tunnustusaktiiviteetit synnyttävät*, kun taas responssimalli keskittyy ta-poihimme reagoida ja vastata *ennalta olemassa oleviin* normatiivisiin perusteisiin, jotka koskevat tunnustuksen antamista.

Generoimismallin mukaan tunnustusaktiit muistuttavat lupauksia siinä, että ne luovat perusteita ja velvoitteita myöntämällä jollekulle normatiivisen statuksen. Kun esimerkiksi oikeus itsemääräämiseen myönnetään jollekulle, tämä luo velvollisuuksia toisille, ja kenties myös velvollisuuksia toimijalle itselleen. Tämä malli on varsin vakuuttava joidenkin seikkojen suhteen (esimerkiksi kansalaisuus on normatiivinen status, joka täytyy eksplisiittisesti myöntää, ja kansalaiseksi tunnustamisella on monenlaisia normatiivisia seurauksia).

Responssimalli näkee tunnustusaktiiviteetit vastauksina ennalta olemassa oleviin perusteisiin ja normatiivisiin vaatimuksiin: on olemassa ennalta annettuja normatiivisia vaatimuksia koskien sitä, kuinka persoonien tulee suhtautua toisiinsa, ja juuri nämä normatiiviset vaatimukset ovat keskeisiä, kun erotamme adekvaatin ja epäadekvaatin tunnustamisen toisistaan. Myös tämä malli on vakuuttava joidenkin seikkojen suhteen: orjuus on väärin, koska jotakuta ei tunnusteta tasavertaiseksi autonomiseksi olennoksi vaikka pitäisi. Normatiiviset vaatimukset eivät synny vasta statuksen myöntämisestä, vaan joissain tilanteissa status *tulee* myöntää. Kun esimerkiksi henkilölle *tulee* myöntää oikeus itsemääräämiseen, tämä vaatimus on olemassa jo ennalta, ennen kuin henkilölle on myönnetty oikeutta (ja vaatimus jää voimaan, vaikka oikeutta ei myönnettäisikään). On vaikea nähdä, kuinka generoimismalli voisi selittää tällaiset edeltävät vaatimukset. Responssimallin mukaan adekvaatti tunnustus on oikeanlainen vastaus olemassa oleviin perusteisiin.

Responssimalli kykenee itse asiassa sisällyttämään generoimismallin itseensä: jotkut olemassa olevat vaatimukset ja perusteet ovat syntyneet aiem-

saattaa kärsiä ”ylipsykologisoinnin” ongelmasta (Fraser 2001, s. 39). Ei ole selvää, voiko Honnethin teorian puitteissa selittää mahdollisuutta, että jokin on väärin ja *siksi* sillä on negatiivisia vaikutuksia subjektien itesuhteille. Tässä ehdotettava malli välttää tämän ongelman.

pien tunnustamisaktien seurauksena (samaan tapaan kuin jotkut perusteet ja vaatimukset ovat syntyneet lupausten seurauksena). Esimerkiksi, jos jollekulle on myönnetty itsemääräämisoikeus aiemmin, olisi tunnustusloukkaus (tai tunnustamisen puutetta), jos kyseistä oikeutta ei kunnioitettaisi. Mutta responssimalli kykenee lisäksi ottamaan huomioon vaatimukset, jotka *eivät* perustu aiemmalle tunnustukselle. Täten voimme myöntää, että jotkut tunnustusaktit voivat generoida perusteita, mutta silti hyväksyä responssimallin. Responssimallin voi käsittää ”arvoperustaisella” tavalla, jolloin evaluatiiviset piirteet nähdään normatiivisesti relevantteina: arvo-ominaisuudet antavat meille *prima facie* perusteita kohdella asioita tavalla, joka on yhteensopiva niiden kantajan arvon kanssa. (Oleellista on, että kyse on todellisista piirteistä, ei henkilöiden haluista, projektioista tai uskomuksista. Siihen asiaan, puhutaanko piirteiden ”evaluatiivisista” tai ”normatiivisista” ominaisuuksista, en tässä keskity.²⁰)

Voimme erottaa erilaisia tapoja ottaa asioiden arvo huomioon ja vastata niihin.²¹ Ensinnäkin, muodostaessamme mielessämme käsityksiä asioista, käsityksemme tai asenteemme voivat olla responsiivisia niiden arvolle: meillä on perusteita ihailla tai kunnioittaa juuri siinä mitassa kuin niiden piirteet sitä vaativat. Raz kutsuu tätä ”soveliaaksi psykologiseksi huomioimiseksi”.²² Tarkoitus ei ole väittää, että meidän tulisi ajatella kaikkia arvokkaita asioita, vaan että kun ajattelemme asioita, meidän ei tulisi vääristellä niiden arvoa. Toiseksi, voimme ilmaista nämä asenteemme kielellisesti tai muulla symbolisella tavalla. Kolmanneksi, kaikilla on peruste suojella, säästää ja olla tuhoamatta arvokkaita asioita. Neljänneksi, arvokkaiden asioiden kanssa voi *olla tekemisissä* erilaisin tavoin.

”Teemme niin, kun kuuntelemme musiikkia keskittyneesti ja eritellen, luemme romaania pyrkien ymmärtämään sitä, kiipeilemme vuoria selviytymistaitoihimme nojaten, vietämme aikaa ystävien kanssa ystävyuden edellyttämällä tavoilla, ja niin edelleen. Pelkkä ajattelevinen ja suojelevinen ei vielä ole varsinaista arvojen kanssa tekemisissä oloa.”²³

²⁰ Ks. Scanlon 1998, s. 95–100, joka synnytti laajan keskustelun siitä, voidaanko puhe asioiden ”arvosta” palauttaa normatiiviseen puheeseen perusteista.

²¹ Raz 2001, s. 161–164. Oleellista on, että responsiivisuus asioiden arvolle ei välttämättä ole *maksimointia*.

²² Raz 2001, s. 161.

²³ Raz 2001, s. 162–163.

Edellä mainittuun voinee lisätä, että meillä on perusteita edistää ulkoisin keinoin erilaisten arvokkaiden asioiden tapahtumista, tavoilla, jotka ylittävät pelkän suojelun, mutta jotka eivät ole varsinaista tekemisissä oloa.

Arvoperustaisen analyysin mukaan minkä tahansa asian evaluatiiviset ominaisuudet merkitsevät, että meillä on perusteita kohdella niitä niiden arvon mukaisella tavalla. Tämä yleinen metaeettinen väite, jos se on ylipäänsä totta, koskee myös persoonien kohtelua. Sen avulla voimme erottaa oikeanlaisen tunnustuksen tunnustusloukkauksista. Formaali rakenne on ”A oikealla tavalla tunnustaa B:n Z:ksi, kun hän suhtautuu ja kohtelee B:tä tavalla, joka on yhteensopiva sen kanssa, että B on Z”. Z voi tässä skeemassa olla jokin kolmesta eri normatiivisesti relevantista seikasta: ”persoona”, ”persoona, jolla on tietynlaisia ansioita” tai ”tietty yksittäinen persoona, jolla on minulle erityistä henkilökohtaista merkitystä”. Tämä analyysi korjaa oikeuttamisvajean ongelman, sivuuttamatta kokemusten roolia: toimijat voivat oikeuttaa kokemuksiaan ja odotuksiaan viittaamalla näihin kolmenlaisiin piirteisiin, jotka ovat perusteita tietynlaiselle tunnustukselle.

Myös Honnethin formaali teoria on arvoperustainen, nojaten hyvän elämän arvopäämäärään. Lisäksi jaetut arvohorisontit ovat hänen teoriassaan tarpeen sosiaalisen arvostuksen mittapuiksi. Tässä ehdotettava arvoperustainen malli antaa kuitenkin suurempia perusteita tunnustukselle kuin Honnethin teoria. Se, että joku on persoona, on suoraan peruste kohdella häntä tasarvoisena ihmisarvon kantajana. Tätä perustetta ei tarvitse johtaa epäsuorasti niistä tyyppillisistä myönteisistä vaikutuksista, joita tällä tunnustuksella on yksilön itsesuhteille, jotka taas ovat hänen itsetoteutuksensa ja hyvän elämänsä ennakkoehtoja ja konstituentteja ja jotka siis toisten ihmisten tulisi ottaa huomioon, koska kyseessä on persoona. Vastaavasti se, että joku on ansioitunut jossain tekemisen arvoisessa toiminnassa, on peruste arvostaa häntä suhteessa hänen ansioihinsa. Jokaisen ei tarvitse ajatella jokaisen meriittejä, mutta heillä on peruste olla vähättelemättä tai liioittelematta niitä sikäli kuin he ajattelevat niitä lainkaan. Näitä perusteita ei tarvitse johtaa tunnustamisen mahdollisista positiivisista vaikutuksista heidän itsesuhteilleen. Samaan tapaan se, että joku on minulle ainutkertainen, korvaamaton, tärkeä henkilö (lapsi, äiti, isä, rakastettu, ystävä, jne.) on peruste kohdella häntä vastaavalla tavalla.

Tarkoitus ei ole väittää, että tunnustuksen antamisen ja saamisen seuraukset olisivat irrelevantteja. Päinvastoin, tunnustus on tärkeää, koska sillä on keskeinen rooli henkilöiden itsesuhteiden, identiteetin ja persoonuuden kehittymisessä sekä autonomisen hyvän elämän elämisessä. Oikeanlaisen tun-

nustuksen ja tunnustusloukkausten seuraukset ovat positiivisia ja negatiivisia osittain siksi, *koska* kyse on oikeasta tai väärästä teosta ja suhtautumisesta, joten on hyvä kyetä määrittelemään oikean- ja vääränlainen tunnustus riippumatta niiden seurausten hyvyydestä tai huonoudesta. Lisäksi, koska nämä perusteet ovat suoraan evaluatiivisten piirteiden synnyttämiä, minkäänlaista vaaraa ”ylipsykologisoinnista” ei ole.²⁴ Täten honnethilainen formaali teoria hyvästä elämästä, joka on sinänsä vetoava normatiivinen ideaali modernin arvopluralismin olosuhteissa, saa vahvemman perustan, jos hyväksytään arvoperustainen (henkilöiden evaluatiivisesti ja normatiivisesti relevantteihin piirteisiin kiinnittyvä) analyysi oikeanlaisesta tunnustuksesta.

Tunnustuksen kolme ulottuvuutta

Axel Honneth erottaa *Kampf um Anerkennung* -kirjassaan kolme tunnustuksen ja itsesuhteiden muotoa: kunnioitus ja itsekunnioitus, sosiaalinen arvostus ja itsearvostus sekä rakkaus ja itseluottamus.

Honneth ei väitä, että kyseessä olisi kattava luokittelu mahdollisista tunnustuksen muodoista, ja on vähintäänkin leikitellyt ajatuksella parista muusta tunnustuksen alalajista (liittyen kulttuuristen erojen tunnustamiseen ja muita tunnustuksen muotoja edeltävään keholliseen potentiaalisten tunnustajien tunnustamiseen).²⁵

Honneth keskittyi näihin, koska ne tarjoavat selityksellisen ja normatiivisen kehikon kriittisen yhteiskuntateorian kehittämiseksi.²⁶ Charles Taylor (1995) on tuonut esiin toisenlaisen erottelun koskien tunnustuksen muotoja, erottaen ”eroille sokean” universalismin politiikan ja ”eroille sensitiivisen” erojen politiikan. Taylorin luokittelu kuulostaa loogisesti kattavalta: joko kyse on kaikkien ”erojen” asettamisesta syrjään tai ei. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että näin määritelty erojen politiikka voidaan jakaa kahteen hyvin erilaiseen suhtautumistapaan. Nämä voidaan erottaa, kun huomataan, että universalistinen eroille sokea politiikka asettaa sivuun kahdenlaisia eroja: *minkälainen* henkilö on kyseessä ja *kuka* henkilöistä on kyseessä. Voimme näin erottaa ensinnäkin ”erityisyyksien politiikan”, joka abstrahoituu siitä, kuka henkilö on kyseessä, mutta keskittyy henkilön piirteisiin: *kuka tahansa*, jolla on nämä

²⁴ Ks. alaviite 19 yllä.

²⁵ Ks. Honneth – Fraser 2003; Honneth 2005.

²⁶ Honneth 1995, luvut 5, 6, 8, 9.

piirteet olisi vaihdettavissa kyseiseen henkilöön. Lisäksi voimme introdukoida ”singulaarisuuden politiikan”, jossa henkilöitä pidetään korvaamattomina – tällaisen suhtautumistavan näkökulmasta henkilöitä ei voida vaihtaa toisiinsa, vaan siinä poimitaan esiin yksittäinen henkilö (esim. rakkauden kohteeksi), joka on kyseisen suhtautumisen kohde, vaikka hänen erityispiirteensä muuttuisivatkin ajan kuluessa.

Tässä luokittelussa erilaiset tunnustuksen muodot suhtautuvat henkilöihin joko *persoonina* (”universalismin politiikka”), *tietynlaisina* persoonina, tiettyjen piirteiden toisiinsa korvattavina kantajina (”partikulaarisuuksien politiikka”) tai *tiettyinä* yksilöinä, ainutlaatuisina, korvaamattomina henkilöinä (”singulaarisuuden politiikka”). Näin muotoiltuna voimme todeta, että kaikki tunnustuksen muodot ovat tapauksia joko universaalista, partikulaarisesta tai singulaarisesta tunnustuksesta (tai niiden kombinaatiosta). On kiinnostava huomata, että kunnioitus, sosiaalinen arvostus ja rakkaus kuuluvat näihin eri kategorioihin. Voi siis arvata, että vastaavanlainen loogisesti kattava erottelu on kenties myös Honnethin kolmijakoisen erottelun taustalla.²⁷ Vastaavasti on olemassa kolmenlaisia evaluatiivisia piirteitä, joita persoonilla voi olla ja jotka tarjoavat perustan oikeanlaisen tunnustuksen erottamiselle tunnustusloukkauksista: persoonien yhtäläinen ihmisarvo tai moraalinen status, erilaiset meriitit (ja muut erityiset normatiivisesti relevantit seikat) sekä erilainen henkilökohtainen merkitys tai tärkeys, joka liittyy tiettyihin kullekin henkilölle korvaamattomiin henkilöihin. Moniulotteinen teoria tunnustuksesta voi siis erottaa kolme tunnustuksen lajia, joista kuhunkin liittyy tietynlaiset evaluatiiviset piirteet, ja lisäksi voimme laajentaa Honnethin itsesuhteiden luokittelua vastaamaan näitä kolmea dimensiota.

(i) Universalismin politiikan näkökulmasta persooniin suhtaudutaan *persoonina*.²⁸ Normatiivisena perustana toimii Kantin ajatus persoonista päämäärinä sinänsä, korkean moraalisen statuksen tai ihmisarvon omaajina. Kaikilla

²⁷ *Kaikki* periaatteet ovat metaeettisesti universalistisia siinä mielessä, että relevantissa mielessä samanlaisia tapauksia tulee kohdella samalla tavalla. Erilaiset sisällölliset periaatteet (universaalisuuden, partikulaarisuuksien, singulaarisuuden politiikat) eroavat juuri siinä, mitä ne pitävät sallittuina moraalisesti relevanteina eroina.

²⁸ Monet seikat, kuten autonomisuuden, rationaalisuuden ja moraalisuuden, voi käsittää universalistisella ”aste-eroille sokealla” tavalla, jossa keskeistä on, *että* henkilö on riittävän autonominen, rationaalinen tai moraalinen. Jos kiinnitetään huomiota siihen, *kuinka* rationaalinen joku täsmälleen on, ja arvioidaan, arvostetaan tai arvostellaan henkilöä sen perusteella, kyse ei ole universalistisesta (vaan tässä partikularistiseksi kutsutusta) suhtautumisesta.

on yhtäläinen perusstatus riippumatta heidän erityisistä meriiteistään. Se, *että* he ovat arvostajia, itseään määrääviä, rationaalisia tai moraalisia toimijoita, itsetietoisia subjekteja tai itseään tulkitsevia eläimiä (riippuen siitä, mikä teoria persoonuudesta valitaan), riittää riippumatta siitä, *mitä* heidän arvostuksensa tai ansionsa ovat. Persoonien yhtäläinen ihmisarvo on viimekätinen perusta vaatimuksille kohdella persoonia yhtäläisesti. Universaalisuuden politiikan eräs laji on persoonien kunnioittaminen siinä mielessä kuin Honneth sen ymmärtää, legaalisten oikeuksien turvaamisena.²⁹ Kuitenkin legaaliset oikeudet ovat vain eräs tapa, jolla ihmiset voivat suhtautua toisiinsa yhtäläisten ihmisarvon omaajina, ja mitkä tahansa universaalisuuden politiikan muodot voivat olla relevantteja itsekunnioitukselle.³⁰

(ii) Vaikka kaikkien persoonien ihmisarvo on sama, heidän meriittinsä ovat erilaisia.³¹ Persoonat eroavat toisistaan erilaisten hyväksi tekevien piirteiden asteissa: ihmiset ovat enemmän tai vähemmän hyödyllisiä yhteiskunnalle (erilaisissa ammateissa), enemmän tai vähemmän erinomaisia itseisarvoissa käytännöissä (kuten erilaiset taiteet, tieteet, harrastukset), enemmän tai vähemmän hyveellisiä (käytännöllinen viisaus, luonteen hyveet). Vastaavia eroja on tietysti henkilöiden huonoksi tekevissä ominaisuuksissa ja myös heidän osuudessaan arvottomien asioiden tuottamisessa, mutta ansiot nimenomaan arvokkaissa asioissa toimivat arvostamisen perustana. ”Erityisyyden politiikat” kattavat laajemman alan kuin yhteiskunnallinen arvostus Honnethin teoriassa. Vaikuttaa ilmeiseltä, että henkilöä voidaan arvostaa, ja hänen itsearvostuksensa voi vastaavasti kasvaa, minkä tahansa arvostettavien meriittien näkökulmasta. Honnethin tematisoima itsearvostus, joka perustuu ennen kaikkea jaetuista, yhteiskunnallisista projekteista saatuun arvostukseen, on vain eräs itsearvostuksen laji. Lyhyt katsaus erilaisiin meriittien lajeihin tuo tämän esiin.

G. H. von Wright³² erottaa kolme eri tapaa olla hyvä jossain käytännössä. Eräs on erinomaisuus jossain ammatissa (esimerkiksi lääkärin), joka on instrumentaalisesti arvokasta yhteiskunnan näkökulmasta. Erinomaisuuden testinä on hyödyllisyys asiakkaiden näkökulmasta. Honneth korostaa tällaista yhteiskunnallista arvostusta, ja vaikuttaakin siltä, että tähän liittyvät

²⁹ Honneth 1995, s. 107–121.

³⁰ Ks. esim. Dillon 2007 itsekunnioituksen ja ylimielisyyden suhteesta.

³¹ Vlastos 1962.

³² von Wright 2001, s. 49–80.

asiat ovat yhteiskunnallisten tunnustuksen kamppailujen keskiössä. Toiseksi, on olemassa kirjo käytäntöjä (esim. urheilulajit), joita pidetään itsessään arvokkaina, vaikka ne olisivat hyödyttömiä toisten näkökulmasta. Niissä on usein puolueettomia testejä, kuten kilpailuja, jotka toimivat erinomaisuuden kriteereinä. Kolmas erinomaisuuden laji eroaa näistä molemmista, koska se ei palaudu yhteiskunnalliseen hyötyyn, eikä sisällä yksinkertaisia testejä. Tällaiset käytännöt (taiteet, tieteet, filosofia jne.) vaativat luovuutta, ja niitä koskevat arvioinnit ovat riippuvaisempia arvostelukyvystä. Vaikuttaa joka tapauksessa siltä, että tunnustettu erinomaisuus missä tahansa näistä kolmenlaisesta käytännöstä voi olla keskeistä itsearvostukselle.

Lisäksi tietyt arvostuksen lajit liittyvät siihen, että olemme tietynlaisia arvostajia. Sen lisäksi, että jokaisella on omat arvonsa, tai käsityksensä hyvästä, jokaisella on tiettyjä arvositoumuksia tai vahvoja arvostuksia, jotka ovat keskeisiä hänen identiteetilleen. Tähän liittyy tietynlaisia meriittejä: olemmeko viisaita, järkeviä, sensitiivisiä, kypsiä arvostajia tai sen arvioijia, mikä on arvokasta elämässä tai hyväksi meille. (Kunnioitus, erona arvostuksesta, on sokeaa eroille ihmisten meriiteissä.) Tätä koskien arvostus tai arvostuksen puute voi koskea kokonaisia ryhmiä, jotka jakavat tietyn elämäntavan tai elämisen mallin. Tämä on hyvin keskeistä ihmisten identiteetille. Usein ”identiteettipolitiikka” vaatii hyväksyvää huomiota arvoille ja ideoille, joiden mukaisesti ihmiset elävät, tai päämäärille, joita he tavoittelevat.³³ Arvopluralismi sallii, että on olemassa lukuisia eri elämäntapoja, jotka ovat yhtä hyviä (tai suurin piirtein yhtä hyviä, mutta yhteismitattomia) inhimillisen kukoistamisen näkökulmasta.

Eräs arvostuksen muoto koskee siis viisautta päämäärien valinnassa, toinen koskee menestystä niiden saavuttamisessa. Kyse ei enää ole vain siitä, onko esimerkiksi rehellisyys muidenkin arvostama asia, vaan siitä, onko itse rehellinen. Palaute toisilta koskien oman ”itsetoteutuksen” projektien onnistumista on varsin keskeistä ja vaikuttaa itsearvostukseen. Kaiken kaikkiaan siis hyvin erilaiset meriitit erilaisissa käytännöissä ja elämänorientaatiossa toimivat tunnustuksen perustana, ”erityisyyksien tunnustaminen” ei rajaudu hyödyllisyyteen yhteiskunnallisissa käytännöissä. Kaikki nämä eroavat universalistisesta persoonien kunnioittamisesta siinä, että ihmisten meriitit eivät automaattisesti tai tyypillisesti ole yhtäläisiä.

³³ Erimielisyystapauksissa kohteliaisuus ja suvaitsevaisuus ovat keskeisiä, mutta ne eivät voi tarjota oikeanlaisia tunnustusta tai rehellistä palautetta, jota tarvitaan itsearvostuksen kannalta. Taylor 1995.

(iii) Näistä molemmista voimme erottaa ”ainutkertaisten yksilöiden” (kuten ystävien, rakastajien, perheen jäsenten) merkityksen. He ovat korvaamattomia ja heillä on erityistä merkitystä yksilön näkökulmasta. Tämä merkitys ei vaihtele suhteessa ansioihin, eikä kyse ole universalistisesta velvollisuudesta olla yhtä läheinen kaikkien kanssa. Täten yksilöiden välillä on eroa paitsi meriiteissä, myös siinä, kuinka läheisiä tai erityisiä he ovat suhteessa toisiin yksilöihin: tietyillä henkilöillä on minulle henkilökohtaista merkitystä ja heidän hyvinvointinsa merkitsee minulle enemmän kuin ”kenen tahansa”. Meriitteihin perustuva arvostus sisältää ”vaihdettavuuden” tai ”korvattavuuden” ajatuksen: kuka tahansa, jolla on tietyt kyvyt, kelpaa johonkin tehtävään, ja kenen tahansa ansioita tulee arvostaa puolueettomasti, antamatta erityissuhteiden häiritä ansioiden huomioimista. Sen sijaan henkilökohtaisia suhteita tarkasteltaessa, ”yksittäisyyden politiikan” näkökulmasta, tietämättömyys siitä, kuka on kyseessä, hukkaisi koko tarkastelun kohteen näkyvästä.

Myös tässä itsesuhteiden ulottuvuudessa Honnethin teoriaa voi yleistää. Mikä tahansa suhtautuminen tai erityiskohtelu, joka implikoi henkilökohtaista erityismerkitystä toisten silmissä, voi edistää emotionaalista itseluottamusta. Tarpeista huolehtiminen, jota Honneth korostaa, on vain eräs erityistapaus tällaisesta kohtelusta: myös eleet ja symboliset ilmaukset voivat välittää tämän viestin. (Toisaalta ”kenen tahansa huono-osaisen” tarpeista huolehtimisessa voi olla kyse universalistisesta hyväntahtoisuudesta, ja se voi puolestaan vaikuttaa positiivisesti henkilön itsesuhteen universalistiseen aspektiin, jos henkilö ajattelee sen kohdistuvan itseensä nimenomaan persoonana muiden joukossa.)

Kaiken kaikkiaan erottelun oikeanlaisen ja vääränlaisen tunnustuksen välillä voi nähdä perustuvan kolmenlaisiin evaluatiivisiin ominaisuuksiin, joita persoonilla on. Oikeanlainen tunnustus on persoonien kohtelua heidän ihmisarvonsa, meriittensä ja henkilökohtaisten erityissuhteiden näkökulmasta. Esimerkkejä oikeanlaisen tunnustuksen puutteesta ovat esimerkiksi orjuus, ansioiden mitätöiminen tai väheksyminen taikka läheisten tunnesiteiden hyväksikäyttö. Moniulotteinen käsitys tunnustuksesta kykenee tavoittamaan nämä kaikki mahdolliset tunnustuksen muodot. Ja kun nämä kolme dimensiota käsitetään tässä esitetyllä laajalla, loogisesti kattavalla tavalla, myös vastaavat itsesuhteet voidaan käsittää laajemmin kuin Honnethin teoriassa.

Tunnustuksen konstitutiivinen rooli

Eräs perusintuitioista tunnustuskeskustelujen taustalla Hegelistä Honnethiin on ollut, että tunnustuksella on merkitys ihmiseläinten kehityksessä persooniksi ja tietynlaisiksi persooniksi. ”Ainoa tapa, jolla yksilöt konstituoituvat persooniksi, on oppimalla viittaamaan itseensä, hyväksyvien tai rohkaisevien toisten näkökulmasta, olentoina joilla olla tiettyjä positiivisia piirteitä ja kykyjä.”³⁴ Tunnustus ei näin ole vain passiivista peilaamista vaan aktiivista aikaansaamista. Kuten Patchen Markell on tuonut esiin, tunnustuksen rooli yhtäältä ”tietämisenä” ja toisaalta ”tekemisenä” ei ole ollut kovin selkeä tunnustusta koskevissa debateissa.³⁵

Miten tunnustuksen luonne tulisi siis nähdä? Vaikuttaa siltä, että totuus on jossain kahden ääripään välissä. Äärimmäinen ”ennalta annetun todellisuuden kanta” väittäisi, että tunnustus on vain reagoimista jo olemassa oleviin piirteisiin, eikä saa mitään aikaan. Persoonat ovat mitä ovat, eikä tunnustuksella ole roolia heidän syntymisessään. Päinvastainen, yhtä äärimmäinen ”puhtaan konstruktivistinen kanta” väittäisi, että tunnustaminen luo kohteensa tyhjästä. Ei ole mitään tunnustusta edeltävää, tunnustus on puhdasta luomista, eikä siis responsiivista minkään suhteen. Kivetkin olisivat persoonia, kunhan tulisivat tunnustetuiksi persoonina. Maltillisemmat kannat sanoisivat, että tunnustus on sekä responsiivista jonkin suhteen (esimerkiksi potentiaalisen autonomian) sekä vaikuttava tekijä siinä, että henkilöillä on kyseinen piirre (esimerkiksi aktuaalinen, kehittynyt autonomia).

(i) Koskien *persoonuutta*, maltilliset kannat olettavat, että potentiaalisten persoonien luokka on annettu, ja väittävät, että tunnustus on välttämätöntä aktuaaliseksi persoonaksi tulemisessa. Voidaan ajatella kaksi keskeistä, mahdollisesti kilpailevaa, kriteeriä sille, että joku on persoona. *Sosiaalinen kriteeri* viittaa persoonuuteen statuksena tai sosiaalisena konstruktiona. Persoonat ovat niitä, joihin suhtaudutaan ”persoonana ottavan asenteen” näkökulmasta tai joihin suhtaudutaan ”respondenteina”.³⁶ Aktuaaliset persoonat ovat aina suhteessa toisiin: kommunikaatiopartnereita, vastuunkantajia tms. *Kykykriteeri* (tai ”kapasiteettikriteeri”) pitää persoonina kaikkia, joilla on

³⁴ Honneth 1995, s. 173.

³⁵ Markell 2000, s. 496.

³⁶ Taylor 1985.

(riittävässä määrin) kykyjä olla itsetietoisia, rationaalisia ja moraalisia toimijoita.³⁷

Jos hyväksymme sosiaalisen kriteerin persoonuuden välttämättömäksi ehdoksi, näemme, että tunnustus on *suoraan* persoonuutta konstituovaa: se, että tulee tunnustetuksi persoonana, on suoraan persoonuuden konstitutiivinen ehto. Kukaan, mitä tahansa kykyjä tai piirteitä hänellä onkaan, ei ole aktuaalinen persoona, elleivät muut persoonat pidä häntä persoonana. (Silti saattaa olla niin, että minkä tahansa tunnustaminen ei riitä tekemään siitä persoonaa – kaikki oliot eivät ole potentiaalisia persoonia.)

Kykykriteeri pitää sen sijaan tunnustusta välttämättömänä vain *epäsuorasti*. Toisilta saatu tunnustus voi olla välttämätöntä relevanttien kykyjen kehittymiselle. Jos olisi olemassa taikapillereitä, joiden avulla oleelliset kyvyt kehittyisivät ilman tunnustusta muilta, näiden pillereiden avulla henkilöt olisivat persoonia ilman toisilta saatua tunnustusta. Mutta sikäli kuin taikapillereitä ei ole olemassa, tunnustus on epäsuorasti välttämätöntä, koska oleelliset kyvyt kehittyvät vain tunnustusrakenteiden puitteissa.

Edellä esitetty analyysi oikeanlaisen tunnustuksen ja tunnustusloukkausten erosta, jossa vedotaan siis asioiden arvoon ja evaluatiivisiin piirteisiin, on yhteensopiva sekä *sosiaalisen kriteerin* että *kykykriteerin* kanssa. Meidän tulisi tunnustaa joku persoonaksi, koska hän on (jo ennen tunnustusta) potentiaalinen persoona, ja oikeanlainen tapa suhtautua potentiaaliin persooniin on tunnustaa heidät tavalla, joka on välttämätöntä heidän aktuaalisen persoonuutensa kannalta. Persoonuuden arvo, ihmisarvo, on keskeinen tämän velvollisuuden kannalta. Kuitenkin samanaikaisesti tunnustus on oleellista persoonaksi tuleminen kannalta. Täten ei ole paradoksia siinä, että tunnustus on samanaikaisesti vastaus evaluatiivisten piirteiden vaatimuksille ja aktuaalisen persoonuuden ennakkoehto.

(ii) Mikä on erityispiirteiden tunnustamisen rooli henkilön praktisen identiteetin kannalta? Vastaus riippuu jälleen siitä, millainen teoria valitaan, tällä kertaa koskien praktista identiteettiä. Voimme erottaa esimerkiksi teorian, jonka mukaan identiteetti koostuu henkilön tosiasiallisista piirteistä, ja teorian, jonka mukaan identiteetti koostuu omakuvista ja näin vain sellaisista piirteistä, joihin hän identifioituu.³⁸ Ensimmäisen teorian mukaan erityisyysyk-

³⁷ Ks. Ikäheimo 2007, Laitinen 2007, muut esseet kokoelmassa Ikäheimo – Laitinen (toim.) 2007.

³⁸ Ks. esim. Ferrara 1997, Taylor 1992, Frankfurt 1988, Ricoeur 1992, Quante 2002, Laitinen 2003.

sien tunnustamisessa voi eri tapauksissa olla kyse joko puhtaasta tietämisestä tai puhtaasta aikaansaamisesta taikka mistä tahansa niiden välillä. Jos henkilön arvostus perustuu synnynnäisille piirteille, tunnustus ei ole lainkaan relevantti näiden piirteiden olemassaolon kannalta (ja siis ”ennalta annetun todellisuuden kanta” vaikuttaa olevan oikeassa). Sen sijaan ”kuuluisuus” on piirre, joka on täysin riippuvainen toisten mielipiteistä ja on suoraan tunnustuksen aikaansaamaa (ja siis puhtaan konstruktivistinen kanta vaikuttaa olevan oikeassa). Suurin osa piirteistä lienee näiden ääripäiden välissä, kuten se, että joku on hyvä viulisti. Henkilön jo kehittyneisiin viulunsoittotaitoihin voidaan reagoida jo olemassa olevina, mutta toisaalta henkilön kohtelu lupaaavana, mahdollisena virtuoosina, voi edesauttaa sitä, että henkilöstä lopulta tulee virtuoosi.

Jos sen sijaan oletetaan, että praktinen identiteetti koostuu piirteistä, joihin identifioidun ja jotka ovat itselleni merkityksellisiä, voimme nähdä, että tunnustus voi muovata identiteettiäni myös synnynnäisten piirteiden osalta. Eri piirteiden rooli omakuvassa voi riippua toisten mielipiteistä, koska henkilön identifikaatiot muodostuvat dialogisessa kontekstissa. Tunnustuksella saattaa näin olla tai olla olematta merkitystä sen kannalta, onko henkilöllä jotain piirrettä. Joka tapauksessa tunnustuksella on rooli siinä, konstituivatko nämä piirteet identiteettiä. Näin myös erityisyyksien tunnustamisella on epäsuora, välittävä rooli. Sen sijaan tunnustuksella ei ole suoraa konstituivaa roolia identiteetin kannalta, koska minulle sosiaalisesti attribuoidut piirteet (kuten stereotypiat) eivät ole suoraan osa *omakuvaani*, identiteettiäni, ellen identifioidu niihin.³⁹

(iii) Singulaarisuuden, yksittäisyyden politiikka perustuu yksittäisten persoonien yksilöimiseen ja poimimiseen erilleen toisten joukosta. Erityisen yksilön status syntyy vain tällaisen asennoitumisen, tunnustuksen, kautta, joten singulaarisuuden suhteen tunnustus on *suoraan* relevanttia. Henkilökohtaista merkitystä on olemassa vain tällaisen suhtautumisen tai suhteen

³⁹ Koskeeko puhe potentiaaleista ja aktualisaatioista identiteetin muodostusta? Ei siinä mielessä, että meillä olisi jokin tietty oikea, potentiaalinen praktinen orientaatio, jokin annettu kutsumus, joka jokaisen tehtävä olisi löytää ja aktualisoida elämässään. Mutta kuten Taylor (1975, luku 1) on tuonut esiin, ekspressivistinen käsitys identiteetistä yhdistää aristotelisen ajatuksen potentiaalien aktualisaatiosta moderniin ajatukseen itsensä määrittelystä ja itseteutuksesta. Ihmisluonnon ollessa muovautuvaa laatua potentiaaliset kykymme eivät ole alun perin autenttiseksi ja epäautenttiseksi leimattuja. Sen sijaan kyse on dialogeissa tapahtuvasta itsensä määrittelystä, jossa siis tunnustussuhteilla on keskeinen rooli.

syntymisen kautta. (Joskin voidaan sanoa, että esimerkiksi vanhemmuus tai muut erityissuhteet voivat asettaa normatiivisen vaatimuksen, että tällainen erityissuhtautuminen omaksutaan.)

Esimerkiksi rakastetun henkilön erityismerkitys ei tarkoita, että kyseinen henkilö olisi (puolueettomalta kannalta) arvokkaampi kuin muut – kyse on henkilökohtaisesta arvosta, toiselle henkilölle. Toki rakkaussuhteiden arvo sinänsä, samoin kuin epäterveellisten riippuvuussuhteiden negatiivinen arvo, saattavat olla keskeisiä, jos satumme pohtimaan, annammeko itsemme tulla läheisiksi jonkun kanssa. Päätös antaa läheiseksi tulemisen tapahtua voi perustua oletettuun onnistuneiden vastavuoroisten suhteiden arvoon. Kuitenkin kun suhde on syntynyt, toisesta henkilöstä on tullut korvaamaton ja suhdetta ei ohjaa vain rakkaussuhteiden yleinen puolueeton arvo, vaan kyseisen yksilön henkilökohtainen merkitys minulle.

Kaiken kaikkiaan tunnustus on monin tavoin tekemisen, aikaansaamisen luonteista: sillä on keskeinen aktiivinen rooli potentiaalien aktualisaatiossa, identiteetin muokkauksessa ja erityisten suhteiden syntymisessä. Samaan aikaan tunnustus on responsiivista aktuaalisille ja potentiaalisille evaluatiivisille piirteille, joiden säilymistä ja aktualisoitumista se edistää. Tunnustus on siis samaan aikaan sekä responsiivista että konstituovaa.

Lopuksi

Tässä artikkelissa olen ehdottanut, että mahdollisista tunnustusta koskevista käsityksistä moniulotteinen ja strikti käsitys tunnustuksesta sopii parhaiten honnethilaisen teorian tarpeisiin. Lisäksi olen puolustanut näkemystä, jonka mukaan on olemassa kolmenlaista tunnustusta, joita voidaan kutsua universaaliksi, partikulaariseksi ja singulaariseksi tunnustukseksi. Kaikissa niissä oikeanlainen tunnustus on responsiivisuutta persoonien evaluatiivisille piirteille, joko aktuaalisille tai potentiaalisille. Lisäksi olen puolustanut kantaa, jonka mukaan tämä on yhteensopivaa sen kanssa, että tunnustus on persoonuuden ja praktisen identiteetin ennakoedellytys. Tunnustus on siis sekä persoonuuteen reagoimista että persoonuuden välttämätön ehto.⁴⁰

⁴⁰ Kiitokset Kimmo Nuotiolle ja Sakari Melanderille kutsusta SOFY:n luentosarjalle ”Oikeus ja politiikka” syksyllä 2005, ja paikallaolijoille keskustelusta. Kiitoksia myös Axel Honnethille, Heikki Ikäheimolle, Jussi Kotkavirralle, Eerik Lagerspetzille, Petteri Niemelle ja Nicholas H. Smithille niiden tekstien kommentoinnista, joihin tämä suomenkielinen teksti perustuu.

Lähteet

- Blanchard, Martin: Paul Ricoeur, The Course of Recognition, *Ethics* 117, 2007, s. 373–377.
- Blum, Lawrence: Recognition, Value, and Equality: A Critique of Charles Taylor's and Nancy Fraser's Accounts of Multiculturalism, *Constellations* 5, 1998, s. 51–68.
- van den Brink, Bert – Owen, David (eds): *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. New York: Cambridge University Press 2007.
- Dancy, Jonathan: *Practical Reality*. New York: Oxford University Press 2000.
- Dillon, Robin S.: Arrogance, Self-Respect and Personhood, teoksessa Ikäheimo – Laitinen 2007 (eds), s. 101–126.
- Emcke, Carolin: Between Choice and Coercion: Identities, Injuries, and Different Forms of Recognition, *Constellations* 7, 2000, s. 483–495.
- Ferrara, Alessandro: Authenticity as a Normative Category, *Philosophy and Social Criticism* 23, 1997, s. 77–92.
- Frankfurt, Harry: *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press 1988.
- Fraser, Nancy: From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Post-Socialist" Age, *New Left Review* 212, 1995, s. 68–106.
- Fraser, Nancy: Rethinking Recognition, *New Left Review* 3, 2000, s. 107–120.
- Fraser, Nancy: Recognition without Ethics?, *Theory, Culture and Society* 18 (2–3), 2001, s. 43–55.
- Fraser, Nancy – Honneth, Axel: *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Verso. London and New York 2003.
- Halbig, Christoph: Anerkennung, teoksessa Marcus Düwell, Christoph Hübenal, Micha H. Werner (toim.): *Handbuch Ethik*, Metzler: Stuttgart/Weimar 2002.
- Hegel, G. W. F.: *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press 1977.
- Honneth, Axel: *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press 1995.
- Honneth, Axel: Recognition and Moral Obligation, *Social Research* 64, 1997, s. 16–35.
- Honneth, Axel: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.
- Honneth, Axel: Recognition I: Invisibility. On the Epistemology of "Recognition", *Proceedings of the Aristotelian Society: Supplementary Volume* 75, 2001, s. 111–126. (2001a)
- Honneth, Axel: Recognition or Redistribution. Changing Perspectives on the Moral Order of Society, *Theory, Culture and Society* 18 (2–3), 2001, s. 43–55. (2001b)
- Honneth, Axel: Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions", *Inquiry*, 45 (4), 2002, s. 499–520.
- Honneth, Axel: *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- Ikäheimo, Heikki: On the Genus and Species of Recognition, *Inquiry*, 45 (4), 2002, s. 447–462. (2002a)
- Ikäheimo, Heikki: Taylor on Something Called "Recognition", teoksessa Laitinen – Smith 2002 (toim.), s. 99–111. (2002b)
- Ikäheimo, Heikki: Recognizing Persons, teoksessa Ikäheimo – Laitinen 2007 (eds), s. 224–247.

- Ikäheimo, Heikki – Laitinen, Arto: Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement and Recognitive Attitudes towards Persons, teoksessa Brink – Owen 2007 (eds), s. 33–56.
- Ikäheimo Heikki – Laitinen, Arto (eds): *Dimensions of Personhood*. Exeter: Academic Imprint 2007.
- Ikäheimo, Heikki – Laitinen, Arto – Quante, Michael: Leistungsgerechtigkeit: Ein Prinzip der Anerkennung für kulturelle Besonderheiten, teoksessa Christoph Halbig – Michael Quante (toim.): *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Ethik und Anerkennung*. Münster: LIT-Verlag 2004.
- Kotkavirta, Jussi: *Practical Philosophy and Modernity. A Study on the Formation of Hegel's Thought*. Jyväskylä: University of Jyväskylä 1993.
- Laitinen, Arto: Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?, *Inquiry*, 45 (4), 2002, s. 463–478.
- Laitinen, Arto: *Strong Evaluation without Sources*. Jyväskylä: Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research 224, 2003. (2003a)
- Laitinen, Arto: Social Equality, Recognition and Preconditions of Good Life, teoksessa Michael Fine, Paul Henman, Nicholas Smith (eds): *Social Inequality Today*. CRSI, Macquarie University, Australia 2003. (2003b)
- Laitinen, Arto: Interpersonal Recognition and Responsiveness to Relevant Differences, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. 9:1, 2006, s. 47–70.
- Laitinen, Arto: Sorting Out Aspects of Personhood: Capacities, Normativity and Recognition, *Journal of Consciousness Studies* 14: 5–6, 2007, s. 248–270. (2007a)
- Laitinen, Arto: Paul Ricoeur 2005. The Course of Recognition, *Redescriptions* 11, 2007, s. 224–231. (2007b)
- Laitinen, Arto – Smith, Nicholas H. (eds): *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*. Helsinki: Societas Philosophica Fennica 2002.
- Margalit, Avishai: Recognition II: Recognizing the Brother and the Other, *Proceedings of the Aristotelian Society: Supplementary Volume* 75, 2001, s. 127–139.
- Markell, Patchen: A Recognition of Politics. Comment on Emcke and Tully, *Constellations* 4, 2000, s. 496–506.
- Markell, Patchen: *Bound by Recognition*. Princeton: Princeton University Press 2003.
- Quante, Michael: *Personales Leben, menschlicher Tod*. Frankfurt: Suhrkamp 2002.
- Raz, Joseph: *Engaging Reason. On the Theory of Value and Action*. Oxford: Oxford University Press 1999.
- Raz, Joseph: *Value, Respect and Attachment*. Cambridge: Cambridge University Press 2001.
- Ricoeur, Paul: *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press 1992.
- Ricoeur, Paul: *The Course of Recognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press 2005.
- Scanlon, T. M.: *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1998.
- Siep, Ludwig: *Anerkennung als Prinzip der praktisch n Philosophie*. Freiburg/München: Alber 1979.
- Strawson, Peter: Freedom and Resentment, *Freedom and Resentment and other Essays*. Methuen: London 1974.
- Stocker, Michael: The Schizophrenia of Modern Ethical Theories, *The Journal of Philosophy*, 73:14, 1976, s. 453–466.

- Taylor, Charles: *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press 1975.
- Taylor, Charles: The Concept of Person, *Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press 1985.
- Taylor, Charles: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989.
- Taylor, Charles: *Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1992.
- Taylor, Charles: Politics of Recognition, teoksessa *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1995.
- Taylor, Charles: An interview by Hartmut Rosa and Arto Laitinen, teoksessa Laitinen – Smith (eds) 2002, s. 165–195.
- Thompson, Simon: *The Political Theory of Recognition: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press 2006.
- Tully, James: Recognition Redux. Struggles over Recognition and Distribution, *Constellations* 4, 2000, s. 469–482.
- Vlastos, Gregory: Justice and Equality, teoksessa R. B. Brandt (ed.): *Social Justice*. Englewood Cliffs, N.J. Prentice-Hall 1962 s. 31–72.
- Williams, Robert R.: *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 1997.
- von Wright, G. H.: *Hyvän muunnelmat*. (engl. *The Varieties of Goodness*, 1963). Keuruu: Otava 2001.
- Zurn, Christopher: Anthropology and Normativity: A Critique of Axel Honneth's Formal Conception of Ethical Life, *Philosophy & Social Criticism* 26, s. 115–124.

Keskusteleva demokratia ja perustuslaillinen oikeusvaltio

Onko osallistuvan kansanvallan ja liberaalin oikeusjärjestelmän suhde symbioottinen vai ristiriitainen?

Viime vuosikymmenten aikana demokratian teoriat ovat kiinnittäneet paljon huomiota kysymykseen, miten kansanvaltaa voitaisiin kehittää entistä demokraattisemmaksi. Monet ajattelijat ovat esittäneet keinoja kansalaisten keskinäisen tasavertaisuuden lisäämiseksi ja visioineet julkista keskustelutiilaa, jonka puitteissa osallistuminen poliittiseen päätöksentekoon ja päätöksiä ohjaavaan julkiseen keskusteluun olisi kaikkien kansalaisten eikä vain vaaleissa valittujen edustajien sekä muun hallinnollisen eliitin ulottuvilla. Keskustelussa avoimemmasta ja tasa-arvoisemmasta kansanvallasta ovat vahvasti edustettuina muun muassa feministiset poliittiset ajattelijat ja postmodernistisen teorian¹ kannattajat sekä erilaisia radikaalidemokraattisia tai monikulttuurisia yhteiskunnallisia visioita esittävät teoretikot. Aiemman, lähinnä marxilaisuuteen perustuvan ja taloudelliseen tasa-arvoon keskittyvän yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden teoretisoinnin on pitkälti korvannut keskustelu osallistumisesta, identiteeteistä, moninaisuudesta ja erilaisuudesta. Tämän uudemman keskustelun lähtökohtana on yllä mainittuihin koulukuntiin kuuluvien liberalismiin kriitikkojen idea, jonka mukaan perinteinen liberaali ja demokraattinen oikeusvaltio (jolla tarkoitetaan yhteiskuntajärjestelmää, joka takaa perustuslailla kansalaisten yhtenäiset vapaudet ja oikeudet ja jonka lainsäädäntö sekä poliittinen päätöksenteko perustuu edustukselliseen demokratiaan) lähtökohtaisesti ja rakenteellisesti suosii jo etuoikeutetussa asemassa olevia ihmisiä ja ryhmiä. Tästä syystä

¹ Termiä käytetään tässä tarkoittaen laajasti länsimaisia ajattelusuuntia, jotka ovat kriittisiä moderneja valistuksen arvoja kohtaan, vrt. Richard Wolinin määritelmää teoksessa *The Seduction of Unreason* (2004), s. xv–xvi.

laillisen tasavertaisuuden periaate ei ole riittävä takaamaan kaikille kansalaisille ja ryhmille aidosti tasavertaisia mahdollisuuksia osallistua yhteiskunnan julkiseen elämään ja poliittiseen päätöksentekoon.² Osallistuvan demokratian visioiden keskeinen päämäärä on lisätä tosiasiallista tasavertaisuutta erilaisin keinoin.

Tunnetuin ja laajinta kannatusta kerännyt osallistuvan demokratian visio on niin kutsuttu keskustelevan demokratian malli (eng. *deliberative democracy*), jonka tunnetumpia puolestapuhujia ovat saksalainen sosiologi Jürgen Habermas sekä yhdysvaltalainen poliittinen ajattelija Seyla Benhabib.³ Keskusteleva demokratia seuraa Habermasin kehittämää ”kommunikatiivisen etiikan” periaatetta, jonka mukaan eettiset säännöt ovat päteviä ja sitovia vain silloin, kun ihmisillä, joihin ne vaikuttavat, on mahdollisuus osallistua niiden luomiseen ja muokkaukseen. Poliitiikan ja lainsäädännön alueelle siirrettynä tätä periaatetta tulkitaan niin, että lait ja asetukset, jotka vaikuttavat ihmisten elämään, ovat päteviä (legitimate/valid) ja eettisesti hyväksyttäviä vain silloin kun kansalaisilla, joiden elämään ne vaikuttavat, on tosiasiallinen mahdollisuus olla jollakin tasolla mukana niiden säätämisen prosesseissa.

Benhabibin mukaan osallistuvan ja vuorovaikutuksellisen päätöksenteon periaate asettaa vaatimuksia kansanvaltaisen valtion toimintaperiaatteille ja instituutioille: julkisen päätöksentekoprosessin on oltava radikaalisti avoin kaikille kansalaisille, mikä tarkoittaa, että aloitteita ja ehdotuksia erilaisten teemojen politisoimiseksi voi tehdä periaatteessa jokainen kansalainen tai kansalaisjärjestö. Sen on oltava myös läpinäkyvä, jotta kansalaiset tietävät, minkälaisia heihin vaikuttavia poliittisia päätöksiä on tekeillä ja pystyvät tarvittaessa ottamaan kantaa vireillä oleviin aloitteisiin. Sen on oltava vuorovaikutteinen niin, että julkisen keskustelun kuluessa muodostuva yleinen mielipide vaikuttaa päätösten ja uusien lakien sisältöön: näin kansalaisille avautuu käytännössä laajempi mahdollisuus osallistua päätöksentekoon kuin vain edustajien äänestäminen vaaleissa, mikä on monien kriitikkojen mielestä riittämätön keino antaa kansalaisille todellista vaikutusvaltaa. Keskustelevan demokratian avoimuusperiaate ei koske vain sitä, ketkä saavat osallistua julkiseen keskusteluun ja esittää lakialoitteita, vaan myös poliittisen agendan ja julkisen keskustelun teemojen sisältöä. Benhabibin mukaan ai-

² Ks. esim. Young 1990, s. 96–121.

³ Habermas, J.: *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (1996); Benhabib 1996, s. 67–94.

dosti keskusteleavassa demokratiassa mitä tahansa aiheita voi tuoda julkisen keskustelun kohteeksi ja myös mitkä tahansa jo tehdyt päätökset ja voimassa olevat säännöt ja lait on voitava asettaa kyseenalaiseksi ja niitä on voitava kritisoida julkisesti.⁴

Enemmistöpäätösten ja yksilön oikeuksien monimutkainen suhde

Kansanvallan tasa-arvoinen toteutuminen vaatii kansalaisten ehdottoman tasavertaista kohtelua julkisen keskustelun puitteissa, mitä keskusteleavan demokratian kannattajat vahvasti painottavatkin. Jotta heidän peräänkuulutamansa laaja julkinen keskustelu kansalaisia koskevista asioista olisi aidosti demokraattista siinä mielessä, että kaikki osallistujat olisivat keskenään tasavertaisia riippumatta varallisuudestaan, yhteiskunnallisesta asemastaan tai kuulumisestaan johonkin identiteettiryhmään, keskustelun tulee olla ”järjestyksen ehtojen” eli vastavuoroisuuden ja tasavertaisen kunnioituksen periaatteiden ohjaamaa. Ne vaativat kaikilta osapuolilta keskustelukumppanien huomioon ottamista ja kuuntelemista kansaan samanarvoisina vapaina kansalaisina sekä omien poliittisten vaatimusten järjestyttäminen niin, ettei itselle vaadita sellaisia etuja, joita muille ei suostuttaisi myöntämään. Lisäksi periaatteet edellyttävät, että toisten ei odoteta suostuvan sellaisiin ehtoihin, joihin itse ei oltaisi valmiita sitoutumaan. Tällaiset periaatteelliset reunaehdot tasapainottavat julkista tilaa eräänlaisena itsesäätelymekanismina niin, ettei avoimuus tarkoita automaattisesti sitä, että julkisuudessa saa vaatia ”mitä vain”.⁵

Habermas on visioinut julkisen keskustelun tilaa ”ihanteellisena puhetilanteena”: tilana, johon epätasapainoiset valtasuhteet eivät vaikuta ja jossa kaikkien osallistujien yhteinen pyrkimys on edistää pikemminkin yhteisymmärrystä kuin eri intressiryhmien etuja. Tätä näkemystä monet keskusteleavan demokratian kannattajatkin ovat pitäneet liian idealistisena.⁶ Käytännössä kansalaisten tasavertaisuusperiaatteen paras suojia on liberaali perustuslaki, joka takaa kaikille kansalaisille samat oikeudet ja vapaudet sekä varmistaa kaikkien tasavertaisen kohtelun lain edessä. Näin ollen keskusteleva

⁴ Benhabib 1996, s. 69–74.

⁵ Benhabib 1996, s. 77–79.

⁶ Habermas 1996, s. 302–315. Kriittistä ks. esim. Chambers 1996, s. 163–168.

demokratia ei ole vaihtoehto perustuslailliselle liberaalille demokratialle, vaan pikemminkin yritys kehittää demokratian julkista keskustelutilaa niin, että kansanvalta toteutuisi laajemmin kuin perinteisessä parlamentaarisessa demokratiassa.

Siksi tätä mallia on kritisoitu eri suunnilta: toisaalta perinteisen liberalismin kannattajat väittävät, ettei habermasilainen demokratian visio tarjoa mitään olennaisesti uutta verrattuna esimerkiksi John Rawlsin jo klassikoksi muodostuneeseen liberaalidemokraattiseen teoriaan – tai jos se haastaa rawsilaisen perustuslaillisen mallin tosissaan, se vaarantaa kansalaisten perusoikeudet asettamalla ne julkisesti kyseenalaiseksi ja alttiiksi enemmistön mielialoilille.⁷ Kriitikot huomauttavat, että ilman liberaalia, kansalaisten oikeuksia suojaavaa perustuslakia keskustelevan demokratian vastavuoroisuusperiaatteen toteutuminen jäisi täysin riippuvaiseksi kansalaisten hyvätahtoisuudesta, heidän halukkuudestaan kunnioittaa muita kansalaisia ja varsinkin vähemmistöjä tasavertaisina itsensä kanssa. Myös feministien ja postmodernien ”järjen” kriitikkojen mielestä keskusteleva demokratia muistuttaa liikaakin perinteistä liberalistista politiikkaa. Heidän mukaansa liberalismin valistusajalta periytyvä peruspatriarkaalinen järkiajattelu ja moraalinen individualismi, joihin oikeusvaltion ja yksilön oikeuksien puolustus pitkälti perustuu, ovat jo lähtökohtaisesti naisia, vähemmistöjä ja muita ”toisia” syrjiviä.⁸ Siksi myös keskustelevan demokratian järkevyyksivaatimus sekä riippuvuus yksilön oikeuksien ehdottomasta kunnioituksesta tekevät mallista edelleen erilaisuutta ja toiseutta potentiaalisesti alistavan, joten se ei tarjoa uskottavia ratkaisuja demokraattisen tasavertaisuuden ja oikeudenmukaisuuden ongelmiin.

Näiden argumenttien valossa kansalaisten poliittisen toimijuuden suhde oikeusvaltioon ja yksilön oikeuksiin muodostaa keskeisen kiistakysymyksen demokratian teorian keskusteluissa. Jos osallistumisen avoimuusperiaatetta noudatetaan niin radikaalisti, että *kaikkea* voidaan kyseenalaistaa eivätkä *mitkään* voimassa olevat lait tai arvot ole mahdollisten demokraattisesti toteutettavien muutosten ulottumattomissa, kansanvallan ja yksilön oikeuksien väliin voi syntyä ristiriita, mikäli päätöksentekoprosessin kaikki osapuolet eivät hyväksy vallitsevaa oikeusjärjestelmää. Silloin oikeuksien institutionaalinen suoja voidaan nähdä kansanvaltaa rajoittavana tekijänä. Kun toisaalta kuitenkin huomioidaan, ettei oikeudettomilla kansalaisilla ole myös-

⁷ Esim. Gaus 1997, s. 205–242.

⁸ Ks. esim. Young 1990, s. 122–136 ja Brown 1995, s. 135–165.

kään mahdollisuutta osallistua avoimeen yhteiskunnalliseen keskusteluun tasavertaisina ja vapaina osapuolina, oikeuksiin perustuvat rajoitukset kansanvallan toiminnalle voidaan hyväksyä kansanvallan rakenteellisena osana. Silloin kansanvallan riippuvuus tietystä institutionaalista järjestelmästä ja niistä perimmäisistä arvoista, joihin järjestelmä perustuu, näyttäytyy välttämättömyytenä, josta kansanvallan ei tarvitse pyrkiä vapautumaan.⁹

Keskustelevan demokratian sinänsä hieno periaate, jonka mukaan kaikilla kansalaisilla on oltava aidosti tasavertainen mahdollisuus osallistua itseään koskevaan julkiseen keskusteluun ja poliittiseen päätöksentekoon, on käytännössä väistämättä utopistinen. Totuus on, että jos kaikki kansalaiset oikeasti puhuisivat julkisuudessa yhtä paljon ja yhtä näkyvästi, kukaan ei pystyisi kuuntelemaan heitä kaikkia. Vallan täysin tasainen jako kaikkien kansalaisten välillä on siis käytännössä mahdoton. Siksi oikeusvaltion institutionaalinen vallanjako, joka takaa kansalaisille lainmukaisen tasavertaisuuden, yleisen äänioikeuden ja vapaan julkisen keskustelun mahdollisuuden sananvapauden ja poliittisten oikeuksien turvin, tarjoaa parhaat puitteet avoimen kansanvallan toiminnalle ainakin toistaiseksi toteutuneista poliittisista järjestelmistä. Tämä ei tarkoita, ettei tasavertaisuuden ja avoimuuden toteutumisessa voisi olla aste-eroja institutionaalista järjestelmästä ja yleisestä poliittisesta kulttuurista riippuen: yhteiskunta voi olla *demokraattisempi* ja *avoimempi* tai suljetumpi ja byrokraattisempi olematta täydellisen demokraattinen tai täysin epädemokraattinen. Näin keskusteleva demokratia tulisi nähdä *normatiivisena* ihanteena, joka ei kuvaa kansanvallan todellista toimintaa eikä esitä varsinaista käsikirjoitusta sellaista varten, vaan asettaa tietyt poliittis-eettiset tavoitteet instituutioille sekä päätöksenteko- ja kommunikaatioprosesseille, joita niiden pitäisi pyrkiä noudattamaan niin hyvin kuin se on kussakin olosuhteissa mahdollista. Käytännössä tämä tarkoittaa lähinnä päätöksenteon avoimuutta, julkisen keskustelun lisäämistä osana lainsäädäntöprosessia, erilaisten järjestöjen ja intressiryhmien kuulemista heidän jäseniään erityisesti koskevien päätösten yhteydessä sekä mahdollisesti suoran demokratian keinojen, kuten kansalaisaloitteen ja kansanäänestyksen, laajempaa käyttöä kansalaisia ratkaisevasti koskevissa kysymyksissä. Osaa näistä keinoista on Suomessakin jonkun verran sovellettu, kun taas joissakin asioissa, varsinkin EU-lainsäädännössä, kansalaisten tosiasialliset vaikutusmahdollisuudet ovat hyvin rajoitettuja.

⁹ Esim. Habermas ja Stephen Holmes puolustavat oikeuksien ja kansanvallan vastavuoroista riippuvuutta, ks. Habermas 1996, s. 455; Holmes 1995, s. 134–177.

Oikeuksien ja kansanvallan vastavuoroisen riippuvuuden ja kansanvallan sisäisen haavoittuvuuden takia keskustelemaan demokratian mahdollisuudet muokata olemassa olevaa oikeusjärjestelmää ovat kuitenkin rajalliset. Vaikka teoreettisesti poliittisen keskustelun avoimuus tarkoittaakin kaikkien, myös oikeuksia koskevien poliittisten päätösten tuomista keskustelupöytään jonkun osapuolen niin vaatiessa, tasavertainen keskustelu edellyttää myös, että osapuolten oikeudellista asemaa suojataan syrjiviltä päätöksiltä. Keskustelemaan demokratian visio osallistuvasta ja tasavertaisesta demokratiasta ei ole ristiriidassa oikeusvaltion kanssa, jos avoimen keskustelun osapuolet kunnioittavat toistensa tasavertaisuutta ja päätöksiä rajoittaa tietoisuus siitä, että oikeuksiin kajoaminen vaarantaisi myös kansanvallan toteutumisen edellytykset. Radikaalimmat demokratian teoriat, jotka kyseenalaistavat oikeusvaltion periaatteen kansanvaltaa liiallisesti rajoittavana, epäonnistuvat tasa-arvoisen demokratian hahmottamisessa. Vaatimalla julkista hyväksyntää myös ”toisenlaisille” näkemyksille, jotka eivät välttämättä tunnista liberaaleja yksilöoikeuksia tai habermasilaisen demokratian järkevyyden ja vastavuoroisuuden periaatteita, sellaisten teorioiden puolestapuhujat ovat valmiita tinkimään yksilöiden tasavertaisuudesta oppien ja ideologioiden tasavertaisuuden nimissä. Kuten Benhabib on kriittisesti huomauttanut, jos moninaisuutta pyritään edistämään tasa-arvon tai vapauden kustannuksella, tuloksena on pahimmassa tapauksessa paluu feodaaliseen lakijärjestelmään, jossa ”erilaisuus” määrittelee kunkin ihmisen aseman lain edessä.¹⁰

Epädemokraattisten liikkeiden asema ja monikulttuurisuuden haaste

Potentiaalinen ristiriita yksittäisten kansalaisten oikeuksien ja enemmistön tahdon välillä on teema, jonka juuret ulottuvat poliittisen filosofian keskusteluissa valistusaikaan ja rousseaulaiseen tai kantilaiseen, yksilö- tai yhteiskeskiseen demokratiakäsitykseen. Nykyajan demokraattisissa yhteiskunnissa ristiriita ”yhteistahdon” ja yksilöoikeuksien suojan välillä ilmenee harvoin suorana kollektiivin ja yksilön välisenä ristiriitana. Enemmistö voi polkea vähemmistön perusoikeuksia vain, jos kansanvalta käsitetään yksinkertaista ”päiden laskentana” ilman mitään normatiivisia kriteerejä enem-

¹⁰ Benhabib 2002, s. 128.

mistön mekaanista tahtoa lukuun ottamatta. Olemassa olevissa demokraatioissa vallitseva perustuslaillinen yhtenäisten oikeuksien suoja ja yleisen tasavertaisuuden periaate estävät vähemmistöjen mielivaltaisen kohtelun enemmistöjen taholta. Kansainvälisissä keskusteluissa ihmisoikeuksista ja demokratiasta puhutaan usein samaan hengenvetoon. Pidetään itsestään selvänä, että yksilön oikeuksia kunnioitetaan demokraattisissa valtioissa; ihmisoikeusjärjestöt myös vaativat ihmisoikeuksien kunnioittamista ankarammin demokraattisilta valtioilta.

Kysymys kansanvallan valtuuksien rajoista suhteessa oikeuksiin ja liberaalidemokraattisiin perusarvoihin ei ole kuitenkaan nytkään täysin teoreettinen: toisaalta monet demokratisointiyrietykset maailmalla törmäävät siihen, että enemmistöt eivät tue kansanvallan toteutumisen kannalta välttämättömiä liberaaleja arvoja, toisaalta myös vakiintuneissa demokraatioissa toimii poliittisia, uskonnollisia ja nationalistisia liikkeitä, jotka eivät hyväksy liberaalin demokratian perustuslaillisia pelisääntöjä. Vaikka tällaiset liikkeet ovat suhteellisen marginaalisia, niiden asemaa suhteessa erilaisiin kansanvallan teoreettisiin ihanteisiin on syytä selvittää. Ne ovat myös mielenkiintoisia testitapauksia liberaalia oikeusajattelua sekä keskustelevan demokratian järjestyksivaatimuksia kritisoivan radikaalin teorian arvioimisen kannalta.

Nykyään kansanvallan ja oikeuksien välinen konflikti ei ilmene niinkään ristiriitana enemmistön tahdon ja yksilön vapauksien välillä vaan kysymyksenä, kuinka erilaisia arvoja ja ideologioita avoin demokratia voi hyväksyä politiikan kentällään ilman, että se ajautuisi polkemaan joidenkin yksilöiden oikeuksia tai demokratian omia pelisääntöjä. Suomen näkökulmasta kysymys, pitäisikö demokraattisen prosessin olla niin avoin, että yksilön perusoikeudetkin asetetaan kriittisen keskustelun ja tavanomaisten päätöksentekoprosessien kohteeksi, tuntuu lähinnä teoreettiselta. Suomessa ei tällä hetkellä ole merkittäviä poliittisia toimijoita tai liikkeitä, jotka kyseenalaistaisivat kansalaisten perusvapauksien tai laillisen yhdenvertaisuuden periaatteen. Eurooppalaisen kansanvallan historiassa tunnetuin varoittava esimerkki tulee toistaiseksi 1930-luvun Saksasta: toisin kuin useimmat muut historian tuntemat diktaattorit ja totalitaristiset hallitsijat, Hitler pääsi valtaan demokraattisen prosessin avulla. Perustuslailla rajoitetun kansanvallan kannattajat vetoavat mielellään tähän esimerkkiin: se, että niin *voi* käydä, viittaa kansanvallan sisäiseen heikkouteen, sen kykyyn lakkauttaa itsensä. Edustuksellinen demokratia ei sinänsä takaa, etteivät vaaleissa valitut johtajat ryhdy sortamaan joitakin kansalaisia. Siksi eräs perustuslain tehtävä on suojata kan-

salaisten oikeuksia ja kansanvallan toimintaperiaatteita mahdollisten antidemokraattisten hallitsijoiden mielivallalta.¹¹

Kansanvalta on haavoittuva järjestelmä, koska mahdollisuutta, että demokraattiset vaalit tuovat valtaan totalitaristisen liikkeen tai diktatorisen johtajan, ei voi koskaan lopullisesti sulkea pois. Täysin aukotonta suojaa tällaiselta kehitykseltä ei tarjoa myöskään liberaali perustuslaki: diktaattori voi muuttaa perustuslakia, kuten monet epädemokraattiset, mutta kuitenkin jonkinlaisissa vaaleissa valtaan valitut vallankäyttäjät ovat tehneet oman valtakautensa pidentämiseksi tai opposition eliminoimiseksi. Kansanvallan haavoittuvuus tarkoittaa myös sitä, että mitään kansaa ei voi pakottaa demokraattiseksi vastoin sen enemmistön tahtoa. Keskustelevan demokratian vastavuoroisen kunnioituksen vaatimusta voidaan pitää idealistisena, mutta siihen sisältyvät osallistumisen ja avoimuuden ihanteet myös ruokkivat demokratiamyönteisen poliittisen kulttuurin kehittymistä. Jos keskustelevan demokratian ”pelisäännöistä” pidetään yleisesti kiinni, politiikan kentälle ei edes ilmesty liikkeitä, jotka eivät kunnioita kanssakansalaisia tasavertaisina keskustelukumppaneina. Mikäli kuitenkin jotkut poliittiset toimijat uhmaavat yleisen tasavertaisuuden periaatetta ja pyrkivät käyttämään kansanvallan julkista tilaa sen kumoamiseen, keskustelevan demokratian eettiset reunaehdot joutuvat ristiriitaan radikaalin avoimuuden periaatteen ja tasavertaisen osallistumisen oikeuden kanssa, koska silloin jommastakummasta ihanteesta on tingittävä.

Esimerkiksi Yhdysvalloissa liberaaleja keskustelijoita on huolestuttanut fundamentalististen kristillisten liikkeiden liberaaleja periaatteita uhmaava tunkeutuminen politiikan kentälle.¹² Euroopassa ja muissa länsimaissa (Kanada, Australia) liberaalin demokratian haasteet tulevat lähinnä erilaisten uusfasististen järjestöjen ja yhä enemmän myös islamilaisen uskonnollis-poliittisen liikehdinnän taholta. Kaikkia nationalistisiksi miellettyjä liikkeitä ei voi pitää automaattisesti antidemokraattisina. Esimerkiksi maahanmuutolle tiukempia ehtoja vaativat liikkeet eivät välttämättä vaadi jo maassa olevien kansalaisten syrjintää tai vastusta demokraattista järjestelmää sinänsä: keskustelut kansakuntien jäsenyyden ehdoista kuuluvat sinänsä demokraattiseen julkiseen tilaan. Euroopassa on kuitenkin myös aidosti uusfasistisia liikkeitä, kuten esimerkiksi ranskalaisen Le Penin johtama Kansallinen Rintama tai brittien pahamaineinen kansallisu puolue BNP, joiden osallistumis-

¹¹ Nykyaikaisen version tästä klassisesta argumentista esittää Holmes 1995, s. 176.

¹² Kristillisten liikkeiden asemasta amerikkalaisessa politiikassa Isaac – Filner – Bivins 1999, s. 222–264 ja Jung 1999, s. 265–272.

mahdollisuuksia julkiseen keskusteluun valtiot ovat pyrkineet rajoittamaan, mutta joiden poliittista toimintaa ei ole kielletty täysin. Saksalaista uusnatsistiseksi luonnehdittua pientä Kansallisdemokraattista puoluetta (NPD) on myös yritetty kieltää perustuslain vastaisena, siinä kuitenkin onnistumatta. Joissakin tapauksissa eurooppalaiset äärivasemmistolaiset ja -oikeistolaiset pienliikkeet ovat löytäneet yhteisen arvopohjan ja muodostaneet epämääräisiä ”punamustia” ryhmiä. Yhteistä niille kaikille on liberaalien arvojen, tasa-arvon ja demokratian halveksunta, juutalaisvastaisuus sekä muihinkin etnisesti tai rodullisesti määriteltyihin ryhmiin kohdistuva vihamielisyys, samoin fasististen liikkeiden symboliikan ja iskulauseiden käyttö. Harva tällainen liike on kuitenkin organisoitunut tietyn konkreettisen vaihtoehdoisen poliittisen ohjelman ympärille.

Kun uusfasistiset liikkeet saavat julkisuudessa osakseen suhteellisen yksimielisen tyrmäävän tuomion, uskonnollisen ja varsinkin islamilaisen anti-liberaalin politiikan asema puolestaan on monimutkaisempi sekä demokraattisten yhteiskuntien julkisessa tilassa että demokratian teoriakeskusteluissa. Väkivaltaiset uskonnolliset ääriliikkeet tuomitaan toki yksiselitteisesti rikollisina, mutta samankaltaisia päämääriä väkivallattomasti edistäviä kansainvälisiä uskonnollis-poliittisia liikkeitä, kuten Muslimiveljeskunta tai Hizbut-Tahrir, kohdellaan laillisina poliittisina toimijoina monissa länsimaissa, vaikka ne ovat kiellettyjä useissa muslimienemmistöisissä valtioissa ja vaikka ne avoimesti julistavat päämääräkseen demokratian korvaamisen keski-aikaisella teokraattisella järjestelmällä. Niitä astetta maltillisempia ovat konservatiiviset uskonnolliset etujärjestöt, jotka eivät tuomitse demokraattista järjestelmää sinänsä, vaan uhmaavat liberaalin kansanvallan peruseriaatteita vaatimalla muslimeille vähemmistöinä ”oikeutta” noudattaa uskonnollista sharia-perhelakia vähintäänkin ryhmänsisäisten siviilikiistojen ratkaisussa. Nämä lait kohtelevat, tiettyjen tulkintavariaatioiden mahdollisuudesta huolimatta, naisia järjestelmällisesti alempiarvoisina avioliittoon, perintöön ja huoltajuuteen liittyvissä asioissa. Samat konservatiiviset johtajat ovat kyseenalaistaneet myös lännessä elävien muslimien uskonnonvapauden (johon kuuluu oikeus luopua uskosta tai vaihtaa sitä) ja seksuaalivähemmistöjen tasavertaisen ihmisyyden.¹³ Tällaisia vaatimuksia on esitetty Kanadassa, Isonsa-Britanniassa, Ruotsissa ja muualla Euroopassa.

¹³ Esimerkiksi kanadalaisen järjestön Islamic Institute of Civil Justicen edustaja Syed Mumtaz Ali on shariaan vedoten vaatinut muslimeille oikeutta rangaista uskonluopioita myös liberaalissa Kanadassa. Ks. <http://muslim-canada.org/apostasy.htm>.

Erilaisten kulttuurisiksi miellettyjen tapojen ja liberaalin tasavertaisuusperiaatteen välisestä ristiriidosta on kiistelty jo vuosikausia monikulttuurisuuteen liittyvien keskustelujen yhteydessä.¹⁴ Islamilaisen lakijärjestelmän tuonti liberaalien demokratioiden julkiseen tilaan on kansanvallan kannalta erityisen haastava siksi, että kysymys ei ole pelkästään yksittäisten ei-liberaalien käytäntöjen hyväksymisestä: uskonnollisen lain paluu rinnakkaisena oikeusjärjestelmänä haastaa paitsi yksilön oikeuksien ja laillisen tasavertaisuuden periaatteet myös tietyt demokraattisen oikeusvaltion keskeiset peruspilarit, kuten käsityksen laista ei-jumalallisena ihmisten välisenä sopimuksena ja politiikan erottamisen uskonnosta.

Toisin kuin demokratiaa halveksivat fasistiset liikkeet, jotka eivät voi vedota retoriikassaan suvaitsevaisuuteen ja toiseuden hyväksymiseen, ei-länsimaiseksi mielletty uskonnollinen politiikka hyväksytään helposti monikulttuurisuuden ja erilaisuuden suvaitsemisen varjolla, vaikka senkin sisällön voi helposti tulkita äärioikeistolaiseksi.¹⁵ Kanadan Ontarion osavaltiossa viranomaiset olivat valmiita hyväksymään sharia-perhelain muslimien välisten siviilikiistojen lainvoimaisena ratkaisijana vastoin musliminaisten äänekkäitä protesteja, kunnes kahden vuoden kädenväänön jälkeen hankkeesta luovuttiin syksyllä 2005.¹⁶ Tuoreempaan esimerkkinä vastaavanlaisesta ”suvaitsevaisuudesta” tasa-arvon kustannuksella keväällä 2007 saksalaisia kuohutti naispuolisen saksalaisen tuomarin päätös olla myöntämättä nopeutettua eroprosessia marokkolaissyntyiselle naiselle, jonka puolison pahoinpitelyt ja tappouhkaukset normaalitapauksissa olisivat olleet riittävä syy sellaisen menettelyn käyttöönottoon. Perusteluna tuomari siteerasi Koraaenin säettä 4.34, jonka voi tulkita antavan miehelle oikeuden kurittaa epäkuuliaista vaimoaan vaikka fyysisesti, ja totesi, että koska kumpikin erokiistan osapuolista oli marokkolaissyntyinen, mies toteutti vain ”omaan kulttuuriin pohjautuvaa oikeuttaan” – vaikka Marokko muutti perhelakeja modernimpaan ja tasa-arvoisempaan suuntaan pari vuotta sitten. Tapauksessa, jota

¹⁴ Tällaisen keskustelun käynnisti varsinkin naisten ja lasten oikeuksien osalta Susan Moller Okin esseessään ”Is Multiculturalism Bad for Women” (1999). Ks. myös Heta Gyllingin artikkeli tässä kokoelmassa.

¹⁵ Liberaalin julkisen vallan ja äärioikeistolaisten uskonnollisten liikkeiden välisen yhteisymmärryksen historiaa ja syitä pohtii mielenkiintoisesti brittijournalisti Nick Cohen teoksessaan *What's Left? How Liberals Lost Their Way* (2007).

¹⁶ Protesteista ja muslimien keskinäisestä keskustelusta asiasta välittivät tietoa internetissä mm. <http://www.ccmw.com>, <http://www.nosharia.com> ja <http://www.muslimcanadiancongress.org>.

monet kommentaattorit oikeutetusti tulkitsivat monikulttuurisuusihanteen yliammunnaksi, tuomari uhmasi Saksan perustuslakia kahdella tavalla: hän nosti Koraanin ja islamin uskonnollisen lain saksalaisen lain yläpuolelle ja laiminlöi kansalaisten tasavertaisuuden periaatteen epäämällä marokonsaksalaiselta naiselta tasavertaisen lain suojan hänen syntyperänsä takia, vaikka nainen itse haki oikeutta nimenomaan saksalaiseen lakiin vedoten.¹⁷

Nämä esimerkit valaisevat oppikirjamaisen selkeästi Okinin huomiota, jonka mukaan ryhmäoikeuksia myönnettäessä monikulttuurisuuden kannattajat usein toteuttavat ryhmien autoritaaristen ja konservatiivisten johtajien vaatimuksia ryhmien heikompien jäsenten kustannuksella.¹⁸ Lisäksi eriarvoisuuden hyväksyminen kulttuurisen monimuotoisuuden nimissä herättää kysymyksen siitä, missä tilanteissa ja millä argumenteilla kansalaisten lailista tasa-arvoa voidaan puolustaa, kun se ei enää ole demokraattisen oikeusvaltion ehdoton peruseriaate.

Radikaali teoria ja poliittinen relativismi

Demokratian teorian eri koulukuntien suhde liberaalia demokratiaa haastaviin liikkeisiin ja ideologioihin on erilainen. Perinteinen liberalismi hyväksyy kaikenlaisen julkisen puheen, kunhan se ei yllytä suoraan väkivaltaan, mutta rajoittaa juridiset ja poliittiset päätökset olemassa olevan perustuslain sallimiin rajoihin. Keskusteleva demokratia rohkaisee kaikkia toimijoita lähitökohtaisesti osallistumaan julkiseen poliittiseen keskusteluun, mutta olettaa, että ne, jotka eivät hyväksy tasa-arvoisen demokratian pelisääntöjä, vetäytyvät keskustelusta jossain vaiheessa.¹⁹ Näin uustotalitaristiset liikkeet, jotka vastustavat demokratiaa sinänsä, tai liikkeet, jotka eivät hyväksy kriittistä avointa keskustelua eivätkä tunnusta kansalaisten tasavertaisuutta sukupuoleen, seksuaaliseen suuntautumiseen, uskontoon tai etnisyyteen katsomatta, eivät sovi keskustelemaan demokratian poliittiselle kentälle, riippumatta siitä, perustuvatko syrjintävaatimukset rasistiseen ideologiaan, luonnonlakiteorioihin, kulttuuriin, uskontoon tai johonkin muuhun. Oikeuden päätökset, jotka kohtelevat henkilöitä eri tavalla edellä mainituista ominai-

¹⁷ Ks. Spiegel Online International 21.03.2007, Die Welt Online 22.03.2007, Spiegel Online International 29.03.2007.

¹⁸ Okin 1999, s. 24.

¹⁹ Benhabib 1992, s. 43. Ks. myös Benhabib 2002, s. 128.

suuksista riippuen, ovat ristiriidassa keskustelevan demokratian ehtojen kanssa. Myös yllä mainitun saksalaistuomarin päätös on keskustelevan demokratian sääntöjen vastainen, vaikka se tässä tapauksessa noudattaa pikemminkin tuomarin henkilökohtaista tulkintaa monikulttuurisuudesta kuin jonkun poliittisen liikkeen vaatimusta. Jotta ihmiset voisivat olla kansalaisina edes teoreettisesti tasavertaisia osapuolia demokraattisissa päätöksentekoprosesseissa, heidän täytyy käytännössä olla vähintään tasavertaisia lain edessä myös yksityisinä henkilöinä.

Valistusajan ihanteiden, kuten järjen, totuuden ja yksilön autonomian kriittistä lähtökohtansa hakeneet radikaalidemokraattiset ja feministiset kriitikot pitävät kuitenkin mitä tahansa oikeus- ja järkiperusteisia yleispäteviä sääntöjä liian rajoittavina tasa-arvoisen kansanvallan toteutumiseksi. Esimerkiksi Iris Young kritisoi yleispätevän lain puolueettomuuden ihannetta tekoobjektiivisena keinona esittää etuoikeutetun ryhmän näkemys universaalina totuutena ja näin legitimoida järjestelmä, joka näennäisen puolueettomuuden varjossa suojaa etuoikeutettujen ryhmien valta-asemaa.²⁰ Vaikka hän pitää keskustelevaa demokratiaa parannuksena verrattuna perustuslailliseen liberalismiin, hän näkee sen järjestyksensä vaatimukset ja pelisäännöt edelleen toiselta syrjivinä, koska nämäkin säännöt ovat etuoikeutettujen tekemiä ja heijastavat heidän arvojaan, jolloin ”järkevä keskustelu” antaa heille etulyöntiaseman toisenlaisiin ajattelu- ja puhetapoihin nähden.²¹ Youngin ratkaisu vallanjoon oikeudenmukaisuuden parantamiseksi on ”erilaisuuden politiikka”, joka laajentaa erilaisten (esimerkiksi kansallisuuteen, ihonväriin, uskoon tai sukupuoleen perustuvien) ”sosiaalisten ryhmien” autonomiaa ja niiden oikeutta päättää omista asioistaan.

Myös monet muut postmodernit demokratian teoreetikot suhtautuvat skeptisesti yleispäteviin normeihin ja yhtenäisiin oikeusjärjestelmiin. Chantal Mouffe, joka seuraa sekä natsifilosofi Carl Schmittin että marxilaisten ajattelijoiden liberalismikritiikkiä puolustaessaan omaa ”radikaalia ja agonistista” visiotaan demokratiasta, pitää sekä perinteistä liberaalia että keskustelevaa demokratiakäsitystä liian konsensushakuisena, aitoja erimielisyyksiä julkisessa keskustelussa välttelevänä.²² Jää kuitenkin jokseenkin epäselväksi, mitä hän tarkoittaa aidolla erimielisyydellä, jolle radikaalin demokratian

²⁰ Young 1990, s. 102–107 ja 111–116.

²¹ Young 1996, s. 122–123; Young 2000, s. 34.

²² Mouffe 2000, s. 80–128.

tulisi antaa tilaa. Toisaalta hän myöntää, että myös ”agonistinen” demokratia edellyttää, että kaikki osapuolet jakavat tietyt yhteiset ”eettis-poliittiset periaatteet”, jotka käytännössä toteutuvat liberaalin perustuslain kautta²³; toisaalta hän vastustaa yleisiä ihmisoikeuksia muualla kuin länsimaissa ”länsimaisen imperialismiin” ilmentymänä ja puolustaa ”toisenlaisia demokratioita”, jotka eivät välttämättä perustu ihmisoikeuksiin ja liberaaleihin arvoihin.²⁴ Mouffe siis uskoo demokratian mahdollisuuteen ilman ihmisoikeuksia, mutta vain muualla kuin länsimaissa – ja täsmentämättä, minkälaisia nuo ”toisenlaiset demokratiat” ovat käytännössä.

Myös feministinä profiloituva Wendy Brown suhtautuu liberalismiin ihanteisiin vähintäänkin ristiriitaisesti: kuten Young, hän näkee liberaalissa oikeusvaltiossa laillisen tasavertaisuuden taakse piiloutuvan piilopatriarkaalisen järjestelmän.²⁵ Hän uskoo, että ”epademokraattiset elementit” raikastavat demokratiaa ja vastustaa kaikenlaista normatiivista universalismia homogeenisoina ja repressiivisenä.²⁶ Hänen hahmottamansa postmoderni julkinen tila on feministinen, heterogeeninen, arvovapaa ja ”demokraattinen uupumukseen asti”.²⁷ Brown erottaa oman demokraattisen visionsa liberaalin demokratian normistosta selkeämmin kuin moni muu nykyaikainen demokratian visionääri. Hänen vahva kaiken normatiivisuuden vastustuksensa johtaa odotetusti radikaaliin arvorelativismiin, joka näkee liberaalin demokratian vain yhtenä mahdollisena eikä suinkaan parhaana mahdollisena yhteiskuntajärjestelmänä monien joukossa. Hän kritisoi muun muassa ankaresti Okinin kannanottoja vähemmistönaisten tasavertaisuuden puolesta monikulttuurisia ryhmäoikeuksia vastaan, syyttää ihmisoikeuksien puolustajia ”liberalistisesta imperialismista” ja korostaa, ettei liberaalidemokraattinen tasa-arvopolitiikka ole sen vähemmän patriarkaalinen kuin muutkaan järjestelmät²⁸. Kuten samaan postmodernistiseen feminismiin koulukuntaan kuuluvat Judith Butler ja Saba Mahmood, Brown suhtautuu varsinkin fundamentalistiseen islamilaiseen politiikkaan ymmärtäväisesti, ellei suorastaan

²³ Mouffe 2005, s. 120–123.

²⁴ Mouffe 2005, s. 81–87. Samantapaisten argumenttien esiintymisestä aiemmassa länsimaaisessa ajattelussa ja niiden yhteyksistä totalitarismin myötäilyyn ks. Wolin 2004, s. 121, 269.

²⁵ Brown 1995, s. 166–198.

²⁶ Brown 2001, s. 134–137.

²⁷ Brown 1995, s. 50.

²⁸ Brown 2004, s. 52–84.

ihannoivasti – vaikka kyseisen uskonnollis-poliittisen liikkeen tavoitteisiin kuuluu poikkeuksetta vähintään jonkinasteinen sukupuolten segregatio ja homoseksuaalisuuden ankara tuomitseminen.²⁹ Brown kieltää liberaalin tasavertaisuuden paremmuuden verrattuna naisia eksplisiittisesti syrjiviin lajijärjestelmiin, kysyen retorisesti:

”Miksi Okinia kauhistuttaa enemmän miesten *laillinen* oikeus hallita naisia kuin ne hallitsevat kulttuuriset normit, – – jotka vaeltavat kautta länsimaisten modernien yhteiskuntien?”³⁰

Näyttääkin siltä, että radikaalit demokratian teoriat, jotka omin sanoin pyrkivät vielä laajempaan inklusioon, arvomoninaisuuteen ja erilaisen toimijuuden hyväksymiseen kuin keskustelevan demokratian avoimen julkisen tilan ja osallistuvan kansalaisuuden visio, ovat valmiita tinkimään kansalaisten tasavertaisuudesta ja liberaalin oikeusvaltion periaatteista erilaisuuden ja toiseuden hyväksymisen nimissä. Järkevyyden, tasa-arvon ja vapauden aatteiden dekonstruointi foucault’laisessa hengessä eli näiden arvojen ”paljastaminen” ainoastaan eliitin entistäkin ovelamman piilevän vallankäytön oikeuttajiksi johtaa eettiseen relativismiin, jonka mukaan kaikki opit ja arvojärjestelmät ovat keskenään samanarvoisia, eivätkä mitkään normit ole sinänsä enemmän puolustamisen arvoisia kuin toiset. Näin myös liberaali usko tasa-arvoon ja yksilöiden moraaliseen autonomiaan ilmenee vain yhtenä arvojärjestelmänä muiden joukossa, joten sitä ei tarvitse erityisesti puolustaa vahvan oikeusjärjestelmän avulla. Relativismilla on myös selkeästi poliittinen ulottuvuus: ihmisoikeuksia kunnioittavia, demokraattisia järjestelmiä ei nähdä sinänsä parempina kuin diktatuureja, yhden puolueen diktatuureja tai teokratioita. Demokraattisten valtioiden sisällä poliittinen relativismi ruokkii käsitystä, jonka mukaan eri ryhmillä pitäisi olla paitsi oikeus valita uskonsa, arvonsa ja elämäntyylinsä myös oikeus omiin laki- ja oikeusjärjestelmiin, jolloin liberaalin oikeusvaltion keskitetty ja yhtenäinen oikeusjärjestelmä korvattaisiin ”juridisella pluralismilla” eli erilaisten oikeuskäsitysten rinnakkaisuudella.³¹

²⁹ Brown 2004, s. 60–76. Ks. myös Mahmood, S.: *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (2004), ja Judith Butlerin haastattelu 2006, http://www.iablis.de/iablis_t/2006/butler06.html .

³⁰ Brown 2006, s. 60 (kirjoittajan oma käänös).

³¹ Tästä aiheesta keskustelee esim. Ayelet Shachar teoksessaan *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights* (2001).

Tämä kuitenkin johtaa paitsi epäselvyyksiin siitä, keitä mikäkin laki koskee, myös juuri siihen ”feodalismien paluuseen”, josta Benhabib varoittaa. Vaikka tasavertaisen oikeuksien sijaan erilaisuuteen ja toiseuteen vetoavat radikaali-demokraatit vannovat keskustelevaa demokratiaa syvemmän ja todellisemman demokratian nimeen, heidän sitoutumisensa demokratiaan ja tasa-arvoon on kyseenalainen sikäli, että jos toiseus ja arvomoninaisuus mielletään liberaaleja perusarvoja tärkeämmiksi, demokratian nimissä voidaan ajautua suoraan tai epäsuorasti tukemaan epädemokraattisia liikkeitä tai suuntauksia. Aidosti arvovapaa julkinen tila eroaa keskustelevan demokratian ihanteesta siinä, että se hyväksyy rajoituksitta myös demokratian *vastaisten* liikkeiden poliittisen toiminnan. Harva demokratian teoreetikko ilmoittaa suoraan *vastustavansa* demokratiaa ja tasa-arvoa tai *kannattavansa* fundamentalistista, fasistista tai muulla tavoin antidemokraattista politiikkaa. Kuitenkin jotkut heistä kieltäytyvät niin jämäkästi kritisoimasta jälkimmäisiä, että heidän kantaansa on vaikea tulkita kovin myönteiseksi edellisiä kohtaan. Kuten Nick Cohen huomioi relativististen intellektuellien suhteesta totalitarismiin: he eivät puolusta, mutteivät myöskään vastusta sitä.³²

Historian kuluessa radikaalikin antidemokraattiset liikkeet ovat aina löytäneet kannattajia länsimaisen älymystön joukossa. Wolin yhdistää nimenomaan järjen ja yhtenäisten arvojen kritiikin erilaisuuden nimissä postmodernismin ristiriitaiseen, ellei jopa vihamieliseen suhtautumiseen perinteisiin demokraattisiin arvoihin. Hänen mukaansa postmoderni kritiikki demokraattisen tradition epistemologisia ja normatiivisia lähtökohtia vastaan on niin totaalista, että sen valossa demokraattisia ihanteita on lähes mahdoton puolustaa. Näin demokratian syventämisen sijaan eroja ihannoiva radikaali teoria, joka näkee järjen ja tasa-arvon ihanteissa vain salakavalvia keinoja sortaa toiseutta, itse asiassa heikentää keskustelevaa demokraattista politiikkaa. Kun demokratian normatiivinen arvopohja puretaan, jäljelle jää ”poliittinen eksistentiaalisuus”, jossa normatiivisten ohjeiden puuttuessa mikä tahansa poliittinen valinta näyttää yhtä hyvältä kuin jokin muu.³³

Myös varsinaisen totalitarismin uhkaa vähemmän dramaattisissa tapauksissa, kuten kiistoissa monikulttuuristen ryhmäoikeuksien ja yksilöoikeuksien suhteesta tai demokratian vastaisten poliittisten liikkeiden asemasta demokraattisen politiikan kentällä, keskustelevan demokratian visio on postmodernia radikaalidemokratiaa selvästi valmiimpi puolustamaan kansanval-

³² Cohen 2007, s. 107, 117, 166.

³³ Wolin 2004, s. 233, 313.

lan peruseriaatteita sekä yksittäisten kansalaisten oikeuksia. Kansanvallan toiminnalle normatiiviset rajat asettava keskusteleavan demokratian teoria myös myöntää sen, minkä kovan linjan relativistit usein unohtavat: täysin avointa, normivapaata, ”totaalista” demokratiaa, jossa kaikki arvot ovat samanarvoisia, ei voi olla jo sen vuoksi, että kansanvalta ja politiikan avoimuus itsekin ovat arvovalintoja, joita kaikki eivät automaattisesti kannata.

Ei kansanvaltaa ilman yksilön oikeuksia

Radikaalidemokraattinen kritiikki osoittaa pikemminkin osallistuvan ja avoimen demokratian rajat kuin esittää uskottavia keinoja tehdä demokratiasta vielä avoimempaa ja tasa-arvoisempaa verrattuna keskusteleavan demokratian aatteeseen. Vaikka kriitikkojen huomautukset etuoikeuksien ja piilevien valtarakennelmien olemassaolosta myös muodollisesti tasavertaisissa oikeusvaltioissa ovat usein oikeutettuja, näitä epäkohtia voidaan parhaiten paljastaa ja purkaa oikeusvaltion mahdollistaman avoimen keskustelun puitteissa. Tähän tarvitaan varsinaisen oikeusjärjestelmän täydennykseksi vapaata ja moninaisille näkökulmille avointa julkista keskustelutilaa. Kuitenkin arvomoninaisuuden sisällyttäminen oikeusjärjestelmään niin, että joidenkin henkilöiden tai ryhmien yhtenäisistä oikeuksista ja laillisesta tasavertaisuudesta tingitään, tarkoittaa väistämättä näiden henkilöiden julistamista toisarvoiseksi myös kansalaisina ja potentiaalisina osanottajina erilaisiin päätöksentekoprosesseihin. Moniarvoisuus ja avoimuus erilaisille näkökulmille ei myöskään voi tarkoittaa tinkimistä joidenkin osapuolten arvomaailmaan sopimattomista poliittisista vapauksista, koska sellainen vain supistaa avointa ja vapaata keskustelutilaa.

Jos liberaalidemokraattinen arvopohja, johon nykyisten länsimaisten demokraatioiden perustuslailliset järjestelmät pitkälti perustuvat, julistetaan vain yhdeksi mahdolliseksi tavaksi hahmottaa demokratiaa, ovi aukeaa ”demokraattisen monimuotoisuuden” nimissä myös poliittisille liikkeille, jotka eivät tunnusta yksilöiden perusoikeuksia eivätkä kaikkien ihmisten tasavertaisuutta lain edessä. Näin, ironisesti, pyrkimys laajentaa ja syventää demokratiaa päästää peliin mukaan myös aidosti epädemokraattiset liikkeet, joiden ”erilaisuus” ilmenee lähinnä pyrkimyksenä palata johonkin autoritaariseen ja hierarkkiseen järjestelmään.

Youngin ja muiden ”erilaisuuden politiikan” tai juridisen relativismin kannattajien yritys tehdä demokratiaa demokraattisemmaksi korvaamalla yleis-

päteviä lakeja ja oikeuksia ryhmäkohtaisilla erityispolitiikoilla on ongelmallinen. Ensinnäkin on vaikea määrittellä, ketkä kuuluvat erilaisiin ryhmiin (esimerkiksi Brian Barry huomauttaa, että Young luokittelee 90 % USA:n kansalaisista erityiskohteluun oikeuttaviin erityisryhmiin kuuluviksi³⁴), kenellä on valtuudet määrittellä ryhmien yhteiset arvot ja säätää ryhmän jäseniä sitovia lakeja, miten ryhmään kuulumisen vapaaehtoisuuden voi varmistaa tai miten ja millä perusteilla päätetään, mitkä eriarvoistavat tai muulla tavoin yleisestä oikeusjärjestelmästä poikkeavat käytännöt ovat hyväksyttäviä ryhmän arvomaailman nimissä ja mitkä eivät. Toiseksi vastaan tulee myös kysymys perustuslain ja demokraattisten instituutioiden asemasta: jos kansalaisten tasavertaisuudesta lain edessä voidaan tinkiä joissakin tilanteissa ja joillakin perusteilla, kuten kulttuuristen arvojen tai uskonnollisen kuulumuksen nimissä, miksei sitten myös muissa tilanteissa ja vaikkapa ideologisten arvojen tai etnisyyden perusteella? Arvovapaassa ja eroja itseisarvoisesti ihannoivassa demokratiassa, jossa kaikki kulttuurit, ideologiat ja opit ovat keskenään samanarvoisia, mutta kaikki kansalaiset eivät välttämättä ole, olisi vaikea perustella myöskään fasististen ja rasististen liikkeiden eliminointia julkisesta tilasta. Lisäksi tulee ottaa huomioon ryhmien välisten valtasuhteiden muutoksen mahdollisuus: jos demokraattinen valtio hyväksyy poliittiselle kentälle toimijan, joka ei tunnusta muiden kansalaisten tasa-arvoista asemaa tai demokraattista järjestelmää, marginaalisena mutta (juuri siksi) harmittomana, kyseisen liikkeen kasvaessa liberaalin valtavirran kustannuksella kansanvallan jatkuvuus saattaisi vaarantua aikaisempien huonojen kokemusten tapaisesti.

Oikeusajattelun ja yhtenäisten pelisääntöjen kritiikki demokraattisen tasa-arvon nimissä on sikäli itsepetoksellista, että jos ryhmille annetaan oikeus kohdella jäseniään eriarvoisesti, tällä tavoin toiseen luokkaan siirretyt kansalaiset menettävät asemansa myös *demokraattisesti* tasavertaisina kansalaisina ja mahdollisesti myös poliittiset oikeutensa, esimerkiksi oikeuden kritisoida julkisesti oman ryhmänsä arvoja ja auktoriteetteja tai osallistua valtavirtapolitiikkaan ryhmäkuuluvuudestaan riippumattomana. Siksi oikeusvaltion normeista kiinni pitäminen on välttämätön paitsi yksilöiden yksityisten oikeuksien ja vapauksien myös demokraattisen tasa-arvon toteuttamiseksi, vaikka se vaatisi joidenkin poliittisten näkemysten sivuuttamista. On ironista, että juuri feministiset ja moninaisuutta ihannoivat teoretikot allekirjoittavat radikaalin postmodernin oikeusajattelun kritiikin leimaten

³⁴ Barry 2001, s. 306.

yksilökeskeiseen arvomaailmaan kuuluvat oikeudet mieskeskeisen ja euroetnosentrisen vallankäytön välineeksi. Käytännössä liberaalin oikeusvaltion perusteita ovat vakavasti haastaneet lähinnä konservatiiviset uskonnolliset ja uusfasistiset liikkeet, jotka vastustavat demokraattisen vapauden ja arvoliberalismin aiheuttamaa ”yhteiskunnallista rappiota”, suhtautuvat nihkeästi tasa-arvoon oman yhteisönsä sisällä tai eri ryhmien välillä ja pyrkivät oikeutamaan uskonnon, kulttuurin tai muiden ideologioiden avulla sukupuoleen, seksuaaliseen suuntautumiseen, uskontoon, etnisyyteen tai ihonväriin perustuvan syrjinnän.

Poliittinen käytäntö ei siis tue näkemyksiä, joiden mukaan tietyistä yleispätevistä periaatteista kiinni pitävä oikeusvaltio estää tasa-arvoisen, osallistuvan ja arvomoninaisuutta kunnioittavan kansanvallan ja toteutumista. Tasa-arvo ei voi lisääntyä oikeuttamalla yksilöiden syrjintää arvojärjestelmien samanarvoisuuden nimissä eikä yhteiskunnallisen keskustelun moniäänisyyttä voi kasvattaa hyväksymällä tasavertaisiksi keskustelukumppaneiksi liikkeet, jotka pyrkivät rajoittamaan sananvapautta. Antidemokraattisten liikkeiden hyväksyminen poliittisen prosessin osapuolina sillä verukkeella, että järkiperustainen vastavuoroisen kunnioituksen vaatimus on ”etuoikeutettujen luoma”, ei laajenna demokratiaa. Jos sellaiset liikkeet saavat riittävästi valtaa, ne pyrkivät julkisen keskustelun vapauden lisäämisen sijasta rajoittamaan sitä. Valmius tinkiä oikeusvaltion yleispätevistä normeista tuskin helpottaisi vähiten yhteiskunnallista valtaa omaavien marginaaliryhmien mahdollisuuksia tuoda näkemyksiään julkisen keskustelun piiriin. Siksi keskustelemaan demokratian järjestyksivaatimukset, joiden perusteella julkisesta keskustelusta voidaan sulkea pois toimijat, jotka eivät kunnioita kansanvallan yhtenäisiä pelisääntöjä, muodostavat normatiivisen vähimmäisehdon osallistuvalla demokratialle: vaikka oikeuksien nimissä syrjitään ideologisia näkemyksiä, jotka eivät muiden oikeuksia tunnusta, vain niin voidaan turvata avoimen julkisen keskustelun jatkuvuus. Liberaalien muistutukset perustuslaillisten oikeuksien suojan tarpeellisuudesta voivat kuulostaa rauhanajan hyvinvointivaltioissa turhilta, mutta ilman tätä suojaa kansanvallasta voi vieläkin tulla vahvemman valta.

Lopuksi

Ajatus osallistuvasta ja tasa-arvoisesta kansanvallasta, jossa yhteisistä asioista keskustellaan avoimesti ja kriittisesti ja jossa kansalaisilla on enem-

män vaikutusmahdollisuuksia kuin vain edustajien äänestämisen muutaman vuoden välein, on epäilemättä houkutteleva. Tällaisen kansanvallan edes epätäydellisen toteutumisen vähimmäisehdot ovat kuitenkin sananvapaus ja kansalaisten tasavertaisuus lain edessä, joita ilman demokratia ei voi olla avoin, osallistuva eikä tasa-arvoinen. Käytännössä liberaali oikeusvaltio on ainoana järjestelmänä luonut institutionaaliset puitteet näiden ehtojen toteutumiseksi.

Koska demokraattisten yhteiskuntien kulttuurisen ja etnisen moninaisuuden kasvu on tosiasia, johon myös kansanvallan rakenteiden ja sääntöjen on sopeuduttava, avoin ja ennakkoluuloton keskustelu yhteiselon reiluista pelisäännöistä on nyt tarpeellisempaa kuin koskaan. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että relativismi tai yhteisöjen kasvava erottelu omien arvomaailmojen piiriin olisi kansanvallan kannalta hyvä ratkaisu. Liberaalin järjestelmän vahvuus valistusajalta lähtien on ollut sen kyky löytää yhteisiä pelisääntöjä, joiden puitteissa arvomoninaisuus ja omatunnonvapaus ovat mahdollisia. Liberalismin kriitikoilta unohtuu helposti, että ”toisenlaisissa” yhteiskunnissa poliittisten vapauksien puuttumisen lisäksi myös vähemmistöjen syrjintä on usein avoimen anteeksipyytelemätöntä ja sosiaaliset hierarkiat huomattavasti jyrkempiä kuin liberaalidemokraattisissa oikeusvaltioissa.

On edelleen aiheellista kysyä, mitä uutta keskusteleavan demokratian teoria tuo normatiiviseen demokratiakeskusteluun, jos sen välttämätön edellytys on liberaali oikeusvaltio. Tärkein ero perinteisen liberaalin teorian ja keskusteleavan demokratian välillä näyttää olevan, että kun perinteisessä liberalismassa yksilön oikeuksien ja vapauksien toteutuminen on nähty politiikan *päämääränä* ja kansanvallan rooli on ollut lähinnä puolustaa näitä oikeuksia vallanpitäjien mielivallalta, keskusteleavassa demokratiassa oikeusjärjestelmä nähdään kansanvallan *lähtökohtana* ja tavoitteena on lisätä poliittisen päätöksenteon avoimuutta ja avata uusia keskustelukenttiä ja osallistumisen väyliä. Keskusteleva demokratia kohtelee oikeuksia joustavammin kuin perinteinen liberalismi ja varsinkin valistusajan ”luonnonoikeuksien” teorialat. Vaikka jotkut perusoikeudet ovat välttämättömiä demokratian jatkuvuuden kannalta eivätkä siksi voi olla neuvoteltavissa niin kauan kuin kansanvaltainen järjestelmä halutaan säilyttää, oikeudet nähdään – osin juuri postmodernin kritiikin valossa – nimenomaan *poliittisten* päätösten tuloksena. Siksi keskusteleavassa demokratiassa konkreettisten oikeuksien ulottuvuutta ja tulkintaa pidetään avoimen kansalaiskeskustelun kohteena eikä pelkästään oikeusoppineiden asiana. Benhabibin mukaan tämä on mahdollista perusoikeuksista tinkimättä:

”Kun perustavanlaatuisia oikeuksia ja vapauksia rikotaan, demokratian peli on keskeytetty ja se korvataan sotatilalla, sisällissodalla tai diktatuurilla; kun demokraattinen politiikka on täydessä vauhdissa, keskustelu näiden samojen oikeuksien merkityksestä ja siitä, minkälaista käytöstä ne mahdollistavat ja minkälaista eivät, niiden ulottuvuudesta ja toteuttamisesta, onkin politiikan varsinainen sisältö.”³⁵

Kuten yllä on todettu, tosiasiallinen päätöksenteko olemassa olevissa demokratioissa ei ole läheskään täydellisen tasavertaisen osallistuvan demokratian kaltainen ja epätäydellisessä maailmassa se voi tuskin täysin sellaiseksi tulla. Normatiivisena ihanteena keskusteleva demokratia antaa kuitenkin hyviä ohjeita avoimuuden ja demokraattisen tasa-arvon lisäämiseksi. Tasa-arvoisen demokratian uskottavan toteutumisen tiellä on monia vakavia esteitä, kuten esimerkiksi vallan keskittyminen ja etäytyminen yksittäisistä kansalaisista, keskustelutilaisuuksien rajallisuus, talouden ja poliittisen vallan tasapainottamisen vaikeus sekä monien kansalaisten marginalisoitumisen vaara. Vaikka monien kriitikkojen puheista voisi toisin päätellä, oikeusvaltion kansalaisille tarjoama lain suoja on tuskin osa edellä mainituista ongelmista tai niiden aiheuttaja, pikemminkin päinvastoin – silloinkin kun aivan kaikki kansalaiset, ryhmät tai liikkeet eivät toistensa tasavertaisista oikeuksista pidä.

Lähteet

- Barry, B.: *Culture and Equality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2001.
- Benhabib, S.: *Situating the Self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. Cambridge: Polity Press 1992.
- Benhabib, S.: Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy, teoksessa Benhabib, S. (ed.): *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press 1996.
- Benhabib, S.: *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton and Oxford: Princeton University Press 2002.
- Brown, W.: *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press 1995.
- Brown, W.: *Politics out of History*. Princeton: Princeton University Press 2001.
- Brown, W.: Tolerance in/as Civilisational Discourse, *Rediscriptions* 2004, vol. 8, Jyväskylä: SoPhi, s. 52–84.

³⁵ Benhabib 1996, s. 80 (kirjoittajan oma käännös).

- Chambers, S.: *Reasonable Democracy: Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*. Ithaca and London: Cornell University Press 1996.
- Cohen, N.: *What's Left? How Liberals Lost Their Way*. London: Fourth Estate 2007.
- Gaus, G.: Reason, Justification, Consensus – Why Democracy Can't Have It All, teoksessa Bohman, J. – Rehg, W. (ed.): *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*. Massachusetts: MIT Press 1997.
- Habermas, J.: *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: Polity Press 1996.
- Holmes, Stephen: *Passions & Constraint: On the Theory of Liberal Democracy*. Chicago and London: The University of Chicago Press 1995.
- Isaac, J. – Filner, M. F. – Bivins, J.: American Democracy and the New Christian Right: a critique of apolitical liberalism, teoksessa Shapiro, I. – Hacker-Cordón, C. (ed.): *Democracy's Edges*. Cambridge: Cambridge University Press 1999.
- Jung, C.: Between liberalism and a hard place, teoksessa Shapiro, I. – Hacker-Cordón, C. (toim.): *Democracy's Edges*. Cambridge: Cambridge University Press 1999.
- Mahmood, S.: *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press 2004.
- Mouffe, C.: *The Democratic Paradox*. London & New York: Verso 2000.
- Mouffe, C.: *On the Political*. London & New York: Routledge 2005.
- Okin, S. M.: Is Multiculturalism Bad for Women, teoksessa J. Cohen, M. Nussbaum, M. Howard (ed.): *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Shachar, A.: *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*. Cambridge: Cambridge University Press 2001.
- Wolin, R.: *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press 2004.
- Young, I. M.: *Justice and the Politics of Difference*. Princeton New Jersey: Princeton University Press 1990.
- Young, I. M.: Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy, teoksessa Benhabib, S. (ed.): *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press 1996.
- Young, I. M.: *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press 2000.

Eettistä vai moraalista oikeutta?

Oikeusvaltio monikulttuurisuuden paineessa

Aluksi

Yksi oikeusvaltion tunnusmerkeistä on, että oikeusjärjestys on erotettavissa muista normatiivisista järjestyksistä, kuten yhteisöllisestä moraalista, uskonnon normeista jne. Oikeusjärjestys ei oikeusvaltiossa myöskään ole suoraan ja välittömästi vallan väline, vaan oikeusjärjestys itse sääntelee suhdettaan valtaan. Oikeuspositiivinen lähtökohta oikeusjärjestyksen tietynlaisesta itsenäisyydestä nostaa polttavaksi kysymyksen oikeuden suhteesta politiikkaan. Poliittikka nimittäin edustaa hyväksyttävää vallan puuttumista oikeuden tilaan.

Jürgen Habermasin oikeusvaltion rekonstruktiossa selvitetään oikeuden legitiimisyyden ehtoja tavalla, joka on tärkeä tämän artikkelin teeman näkökulmasta. Habermasin analyysissä oikeusvaltion oikeus pakottaa poliittisen vallan tiettyihin muotoihin ja menettelyihin. Nämä ilmenevät yhtäältä valtiosääntöön kirjattuina ja siten institutionalisoituina perusoikeuksina ja toisaalta näitä perusoikeuksia konkretisoivina menettelyinä. Esimerkiksi kansalaisten poliittiset oikeudet perustelevat poliittiset vaalit niihin liittyvine oikeuksineen, mikä puolestaan ilmentää vallan juontumista kansalta ja siten kansansuvereniteettia. Poliittista diskurssia oikeudellisista kysymyksistä käydään, kun päätetään politiikan sisällöistä, esimerkiksi silloin, kun eduskunnassa säädetään jokin tietynsisältöinen laki, joka sitten saatetaan voimaan. Oikeusvaltiossa lainsäädäntömenettelyn tulee olla oikeudellisesti säännelty. Silti sen sisältö on poliittista päätöksentekoa.¹

¹ Jätettäköön tässä maininnan varaan, että esimerkiksi hallituksen esityksellä tai valiokunnan lausunnolla tai mietinnöllä voi luonnollisesti olla lain esitöinä myös oikeudellista merkitystä, mikä aktualisoituu, kun säädettyä lakia aikanaan oikeuskäytännössä tai hallinnossa sovelletaan.

Habermasin ajatuksena on, että valtaa voidaan kahlita edellyttämällä diskurssietiikan ohjelman mukaan, että jokaisella asianosaisella tulee olla mahdollisuus osallistua itseään koskevaan päätöksentekoon. Vapaalla ja monipuolisella keskustelulla voidaan parhaiten taata päätösten järkevyyt. Kukaan yksittäinen henkilö ei saa etukäteen eikä diskurssin kuluessa sanella lopputulosta, vaan on parempi, että päätöksentekoa johtavat menettelysäännöt. Demokraattisessa oikeusvaltiossa kansansuvereenisuus toteutuu erityisellä tavalla. Valta tukee alistetuksi oikeudelle ja samalla diskurssien ilmentämälle kommunikatiiviselle rationaalisuudelle. Lainsäädäntö on siten yhteisön itselleen asettamaa. Elämismaailman ja systeemin välittäjäksi tulee kansalaisyhteiskunta ja sen tärkeänä osana julkisuus. Habermasin laajaan teoriaan ei ole tarpeen tässä paneutua kaikissa yksityiskohdissaan.²

Habermas tulkitsee oikeuden ja yhteiskunnan suhdetta oikeusparadigma-käsitteensä avulla.³ Muodollista oikeusvaltiota vastasi liberaalin oikeuden malli, jossa valtio ei ottanut tehtäväkseen vastata yhteiskunnan aineellisiin tarpeisiin, vaan säänteli oikeusjärjestystä ulkoisena muotona. Sosiaalinen hyvinvointivaltio puolestaan pyrki viemään oikeusvaltiota sisällöllisempään suuntaan, kun esimerkiksi taloudellisia, sosiaalisia ja sivistyksellisiä oikeuksia ryhdyttiin takaamaan ja toteuttamaan lainsäädännön keinoin. Sosiaalisen hyvinvointivaltion malli kuitenkin ajautuu kehittyessään yhä jyrkentyvään vastakohtaan liberalistisen oikeusvaltion mallin kanssa, mistä seuraa jännitteitä. Habermas muotoilee proseduraalisen oikeusparadigmansa ehdotukseksi sellaisesta muodollisesta, menettelyistä oikeutuksensa johtavasta oikeusvaltiomallista, joka pyrkii välttämään kahden edellisen mallin ongelmat. Se ei kuitenkaan tule suoranaisesti korvaamaan kahta edellistä paradigmaa, vaan tarkoitus on, että lainsäätäjää harkitsee, mikä kolmesta mallista kulloinkin parhaiten sääntelyyn soveltuu.⁴

Iivi Anna Masson artikkelissa (s. 105–125) on käyty läpi tämän hetken keskustelua ns. deliberatiivisesta demokratiasta. Onkin selvää, että sitoutuminen kansanvaltaisen osallistumisen ihanteeseen, jolla oikeutetaan myös oikeuden kautta tapahtuva vallankäyttö, merkitsee vasta alustavaa vastausta kysymykseen oikeuden ja politiikan keskinäisestä suhteesta. Demokratialla voidaan tarkoittaa huomattavasti enemmän kuin vain enemmistöpäätökseen perustuvaa päätöksentekoprosessia, ja on syytä tarkoittaakin, jos halutaan

² Ks. laajaa esitystä aiheesta Tuori 2000, s. 89–136.

³ Habermas 1992, s. 468–537.

⁴ Mts. 528.

pitää kiinni esimerkiksi siitä, ettei demokraattinen oikeusvaltio muuta vastakohdakseen. Habermasille demokratia liittyy diskurssietiikkaan ja moraalisiin. Oikeuden diskurssiteoria puolestaan liittyy laajempaan yhteiskunnan kommunikaatioteoriaan, jossa julkinen keskustelu oikeudesta asettuu laajempaan asiayhteyteensä.

Tässä kirjoituksessa pyrin esittämään joitakin alustavia kommentteja seuraavista aiheista: 1) diskurssieettisen ja systeemiteoreettisen oikeus- ja yhteiskuntateorian näkemykset oikeuden ja politiikan suhteesta, 2) monikulttuurisuuden haaste oikeuden hyväksyttävyyttä koskevalle teoretisoinnille ja 3) tunnustusteorioiden mahdollinen anti oikeuden ja politiikan suhdetta teoretisoitaessa.

Diskurssietiikasta ja systeemiteoriasta

Habermasin normatiivinen rekonstruktio demokraattisen oikeusvaltion periaatteista merkitsee yritystä muotoilla yleispätevä teoria poliittisen vallankäytön justifikatorisista ehdoista. Tuo teoria tukeutuu eräisiin luhmannilaisen systeemiteorian lähtökohtiin, mutta lisää niihin normatiivisten pätevyysvaatimusten näkökulman.

Luhmannin teoriassa ei ole kyse yhteiskunnallisen vallankäytön hyväksyttävyydestä vaan oikeuden systeemiluonteen esittämisestä. Oikeus kuuluu yhteiskunnan systeemiin sen yhtenä osasysteeminä. Oikeus on systeemiteorian mukaan sillä tavoin suljettu systeemi, että jokainen oikeusjärjestelmän tilan muutos perustuu päätökseen, joka on osa oikeussysteemiä itseään. Oikeus koostuu toiminnasta ja kommunikaatiosta. Oikeus on autopoieettinen, omalakisesti kehittyvä systeemi, koska se itse sääntelee omaa kehitystään ja asettaa sille rajat. Oikeuden raja ympäristöönsä on keskeinen. Oikeus rakentuu oikean ja väärän, tai oikeastaan oikeudenmukaisen ja oikeudenvastaisen, koodille, eikä mikään muu systeemi koodaa käyttäytymistä samalla tavalla kuin oikeussysteemi. Oikeuden funktiona on vakauttaa käyttäytymisodotuksia, mutta ei sen sijaan mikään tätä pidemmälle ulottuva yhteiskunnallinen integraatio. Oikeus on kognitiivisesti avoin, mutta operatiivisesti suljettu järjestelmä. Luhmannin ajattelussa myös kommunikaatiolla on merkitystä, koska kommunikaation avulla voidaan ylittää sosiaalisten systeemien rajoja. Persoonat ja tietoisuudet eivät kuitenkaan voi systeemiä tavoittaa.⁵

⁵ Ks. Luhmann 1993. Suomeksi Luhmannin yhteiskuntateoriaa ja sen osana esiintyvää oikeuden systeemiteoriaa on käsitelty artikkelissa Jääskinen 1988.

Luhmannilaisen systeemitheorian kannalta oikeusvaltion ja oikeusjärjestyksen koetinkivenä on autopoieettisuus. Jos esimerkiksi valta pääsisi suoraan sanelemaan oikeusjärjestyksen sisältöjä, oikeus ei olisi kehittynyt autonomiseksi sosiaalisiksi systeemiksi, vaan olisi edelleen kiinni muissa sosiaalisissa systeemeissä. Oikeuden ja politiikan yhteyttä Luhmann kuvaa rakenteellisen kytkennän käsitteen avulla. Ennen muuta valtiosääntö merkitsee aluetta, jolla politiikan ja oikeuden systeemien yhteys toteutuu. Rakenteellisen kytkennän ansiosta sekä politiikan että oikeuden järjestelmät voivat kehittyä yhä monimutkaisemmiksi ja erikoistuneemmiksi.

Tuori kiinnittää huomiota siihen, että Luhmannin systeemitheoriassa oikeustiede ei saa erityistä roolia, sillä oikeustiede ei edusta oikeutta toimintajärjestelmänä eivätkä oikeustieteessä tehtävät päätökset aikaansaa muutoksia oikeussysteemeissä. Oikeustiede on kuitenkin tarpeen oikeusjärjestyksen (itse)kuvauksessa ja siinä mielessä sekin kuuluu oikeussysteemiin. Lainoppi takaa systeemin säilymisen oikeuden muutoksista huolimatta.⁶ Tuorin mukaan systeemitheoria pulmallisesti kiistää oikeustieteen merkityksen tieteellisen käytännön ohella oikeudellisena käytäntönä.⁷

Systeemitheoreettinen tulkinta tekee oikeutta sille ajatukselle, että oikeussysteemiä havainnoidaan aina sisältäpäin, sisäisestä näkökulmasta, kun kyse on oikean ja väärän koodin tarkoittamasta normatiivisesta arvioinnista. Systeemitheoriassa tämä normatiivisuus ei sinänsä merkitse vahvan olemista ja pitämistä koskevan jaon hyväksymistä, vaan tuo ero tulkitaan semanttiseksi. Se ilmenee juuri systeemin erillisyytenä ympäristöstään. Puhe oikeuden voimassaolosta merkitsee ainoastaan tällaista sitoumusta.

Habermas ei tyydy luhmannilaisen systeemitheorian tapaan kuvaamaan oikeuden systeemin itsenäistymistä ja kehittymistä yhä monimutkaisemmaksi, vaan haluaa osoittaa rekonstruktioillaan oikeusjärjestyksen legitimiisyyden ehdot. Legitiimin järjestyksen ominaisuuksiin kuuluu, että se oikeuttaa vallankäytön ja tukee sosiaalista integraatiota. Tältä kannalta on olennaista, että oikeuden periaatteet ovat juurtuneet elämismaailman tasolla yhteisön jäsenten normatiivisiin vakaumuksiin. Keskeisintä ei niinkään ole, kuten systeemitheoriassa, oikeuden ja sen ympäristön välinen raja, vaan oikeuden kaksinaisuus systeeminä ja osana elämismaailmaa. Luhmannille puolestaan oikeuden täysi autonomia nimenomaan edellyttää irtoamista moraalisista rajoituksista ja moraalisen legitimaation tarpeesta.⁸

⁶ Luhmann 1993, s. 275.

⁷ Tuori 2007, s. 17–21.

⁸ Ks. teorioiden erosta Neves 2000, erit. s. 69–98.

Habermasille oikeuden tarpeellisuus seuraa osaltaan myös siitä, että oikeusjärjestys täydentää moraalialueita, joka postkonventionaalissa yhteiskunnassa menettää asemiaan. Demokratiaperiaate ilmentää moraalista periaatetta, joka edellyttää diskurssietiikan mukaisia menettelyitä päätettäessä poliittisesti oikeuden säännöistä. Poliittinen järjestelmä ja sen osana poliittinen julkisuus välittävät yhteisön eettisiä ja moraalisia kannanottoja oikeusjärjestykseen. Eettiset arvokysymykset, jotka politiikassa on asetettava yleisestä yhteisön jäsenen me-perspektiivistä, heijastavat lopputulokseltaan tiettyjä yhteisön arvokannanottoja. Habermasille moraalialue on etiikkaa lähempänä oikeutta, sillä kumpikin, moraalialue ja oikeus, eräässä mielessä asettuvat yksilöiden toiminnan reunaehdoiksi sanelematta sitä, kuinka tulee toimia. Toimintavapauden tarkempi käyttö jää siten ihmisten itsensä harkittavaksi ja päätettäväksi.

Elämismaailman tasolla maailma on hajautunut, koska eri yksilöt näkevät ja kokevat tilanteensa eri tavalla ja rakentavat identiteettinsä vain osaksi samoista rakennuspuista. Ei ole sellaista yhteisöä, joka havainnoisi ympäristöään sellaisenaan. Yhteisön läsnäoloa edustaa kulttuuri. Oikeuslegitiiminä järjestyksenä kuuluu sekin ilmiönä myös elämismaailman tasolle, joten Habermasille oikeus ei edusta pelkästään systeemiä.⁹

Habermasin mukaan käytännöllisen järjen alalla pragmaattiset, eettiset ja moraaliset kysymyksenasettelut nostavat harkinnassa esiin erilaisia piirteitä. Pragmaattisuus koskee toimijan välineellistä pyrkimistä johonkin tavoitteeseensa, kun taas eettisyys koskee hyvyyttä ja moraalisuus normatiivista oikeellisuutta. Habermasille eettis-poliittiset kysymykset edustavat kollektiivista hermeneuttista teemaa, jossa tietty yhteisö pyrkii keskuudessaan diskurssin keinoin pohtimaan jakamiaan arvoja ja sitä kautta omaa identiteettiään. Tuo yhteisön identiteetti muuttuu historian kuluessa. Habermasille eettis-poliittista diskurssia täydentää vielä moraalinen diskurssi varmistamassa sitä, että esitetty normi täyttää yleistettävyyden vaatimuksen ja että se vastaa yhtäläisesti jokaisen etuja. Moraalisuus edellyttää, että jokaisen tulee voida vaatia jokaiselta normin seuraamista normin soveltamisen ehtojen täyttyessä. Moraalisuudessa näkökulma laajenee yhteisön jäsenen näkökulmaa laajemmaksi.¹⁰

Systeemiteoreettinen analyysi oikeusjärjestyksestä on tärkeä siinä mielessä, että siinä kiinnitetään huomiota oikeuden erityisiin rakenteisiin. Samalla voidaan luoda diagnostiikkaa sellaisia tilanteita varten, joissa oikeus-

⁹ Ks. esim. Habermas 1992, s. 106–108.

¹⁰ Habermas 1992, s. 196–201.

järjestys ei olisi onnistunut itsenäistymään muista sosiaalisista systeemeistä tai elämämaailmasta. Systeemiteorian lohduttomiin lopputulemiin kuuluu, ettei oikeusjärjestelmässä voida esittää oikeuden voimassaolon lisäksi kysymyksiä oikeuden legitimitetistä. Sellainen kysymys ei nimittäin ole oikeudellisesti mielekäs. Oikeuden koodia ei voida soveltaa oikeuteen itseensä. Itse asiassa oikeudella ei edes ole sellaista subjektia, joka voisi tällaisen kysymyksen esittää. Oikeusjärjestys on itsessään systeemi, joka, kuten kaikki systeemit, havainnoi omaa tilaansa. Luhmannin systeemiteoriassa oikeus nähdään yhtenäisenä rakenteena, mikä erottaa hänen mallinsa hajautuneemmista postmodernien teoreetikoiden, kuten Karl-Heinz Ladeurin, kehitelmistä.¹¹

Myös diskurssieittinen teoria Habermasin edustamassa muodossa näkee oikeuden systeeminä. Oikeuden legitimitetti on ensisijaisesti poliittisen järjestelmän tuotetta. Säädännäinen oikeus asettaa ihmisille velvollisuuksia ja se voi edellyttää tietynlaista käyttäytymistä. Säädännäinen oikeus ei kuitenkaan voi velvoittaa ketään noudattamaan lakia jostakin tietystä erityisestä motiivista, vaan riittää, että sitä noudatetaan. Habermasin mukaan lakia tulee kuitenkin aina olla mahdollista noudattaa kunnioituksesta lakia ja oikeutta kohtaan.¹²

Monikulttuurisuuden kysymyksestä

Yksi nykyelämän olennaisimpia muutoksia, joka koskee poliittisen yhteisön luonnetta, on tuollaisten yhteisöjen hajautuminen. Kansallisvaltiota vastasi ideaalittomuudesta yhtenäinen kansa, ja eurooppalaiset valtiot erityisesti 1800-luvulla toteuttivat yhä selvemmin tällaista kansallisvaltioajatusta. Valtiossa eläviä yhdistivät jaettu kieli ja kulttuuri, yhteinen historia, yhteinen usko ja jopa yhteinen etninen tausta. Pohjoismaat ovat edustaneet suhteellisen vahvasti mainittua kansallisvaltioajatusta. Globalisaation myötä esimerkiksi EU:n alueella toteutuu entistä laajemmin henkilöiden vapaa liikkuvuus. Poliittisen yhteisön jäsenet jakavat yhä vähemmän tällaisia heitä yhteen liittäviä ominaisuuksia. He sanalla sanoen eroavat kulttuuritaustaltaan.

Esimerkiksi rikosoikeuden normistossa on voitu suhteellisen luontevasti lähteä siitä, että rikosoikeuden järjestelmän ydinsisältö on ilman muuta jo-

¹¹ Viimeksi mainituista ks. esim. Ladeur 1988, s. 272–276.

¹² Habermas 1994, s. 121.

kaisen yhteisön jäsenen tunnettavissa ja tiedettävissä. Niin sanotuissa *mala in se* -rikoksissa, kuten tappo ja varkaus, jotka ovat rikoksia yhteisön keskeistä moraalikoodia vastaan ja siis ”itsessään väärin”, ei ole voinut pätevästi erehtyä teon oikeudellisesta luonteesta. Sen sijaan *mala prohibita* -rikoksissa, jotka ”ovat väärin, koska ne on kielletty”, tällainen oletus ei välttämättä päde yhtä hyvin.

Rikosoikeuden normisto ei kuitenkaan tyhjenny oikein/väärin -koodin asettamiseen ja vahvistamiseen. Esimerkiksi tappamisen kielto tai vaikkapa kidutuksen kielto ovat lähtökohtina hyvinkin selviä ja näitä lähtökohtia voi pitää moraalisen periaatteen ilmauksena. Ne ilmentävät yhtä aikaa sekä yhteisön eettistä käsitystä hyvästä että yleisempää normatiivista kannanottoa tekojen moraalisuuteen. Tästä ei kuitenkaan vielä voi päätellä, miten tappo tarkkaan ottaen tulisi määritellä ja mitä esimerkiksi tahallisuus tapon yhteydessä voi merkitä. Tällaiset kysymykset vaativat oikeudellista työstämistä, minkä vuoksi ne ilmentävät oikeuskulttuurin tilaa.

Kaarlo Tuori on kiinnittänyt huomiota siihen, että se yhteiskunnan moniarvoistuminen, joka ilmenee erilaisia arvoja edustavien ja jakavien eettisten yhteisöjen muodostumisena, ei sinänsä vielä ole välttämättä kohtalokasta oikeusjärjestyksen yhtenäisyyden kannalta.¹³ Tällainen yhteiskunnan fragmentoituminen saattaisi nimittäin merkitä vastaavaa oikeudellista fragmentoitumista, jos oikeudelliset kiistat alkavat näyttää entistä enemmän poliittisilta. Tämä voisi tukea sitä oikeudellista pluralismia tai jopa oikeusrealismia edustavien teoreetikoiden kantaa, että oikeudellisessa tulkinnessa on viime kädessä kyse valtapelistä eikä oikeuden sisäisin kriteerein ratkeavasta ongelmasta.

Tuori perustelee kantaansa erottamalla Habermasia seuraten etiikan ja moraalin toisistaan. Edellinen koskee ns. vahvat arvot jakavia yhteisöjä, kun taas jälkimmäisessä on kyse sellaisista konfliktinratkaisusäännöistä, jotka eivät edellytä saman eettisen vakaumuksen ja hyväksitysten jakamista. Tuorin kielitekoteoreettisesti perustellussa mallissa oikeusperiaatteet ja moraaliperiaatteet edustavat käytännöllisen järjen moraalista ulottuvuutta ja siten selvästi yleisempää järkeä kuin yhteisöllisiin arvoihin kiinnittyvä etiikka. Tästä Tuori saa aiheen katsoa, että eettisten kysymysten kiistanalaisuudesta ei välttämättä vielä seuraa se, että näin syntyvät konfliktit, ovat ne sitten luonteeltaan oikeudellisia tai muuntuyppisiä, muuntuisivat poliittisiksi. Eettiset konfliktit kanavoituvat kyllä poliittisiksi, mutta ilmeisesti ne oikeuden kentällä kuitenkin järjestyvät moraal- ja oikeusperiaatteiden alaisuuteen.

¹³ Tuori 2007, s. 130.

Tuorin mallissa voi nähdä, kuten Habermasillakin, kantilaisia piirteitä, koska oikea asetetaan hyvän edelle, ja juridisesti oikea asettuu samalla tavoin eettisesti oikean edelle. Tästä näkökulmasta oikeus säilyy perusteiltaan kohtalaisen muuttumattomana, koska oikeusperiaatteet ilmentävät järkeä yleisessä muodossaan.

Tuorin mukaan moderni oikeus pyrkii väistymään etiikan alueelta nimenomaan jättääkseen tilaa yksilöiden ja ryhmien aidoille arvoalinnoille. Tämä koskee yhtä hyvin oikeudenalakohtaisia oikeusperiaatteita kuin ihmis- ja perusoikeuksia. Esimerkiksi sananvapaus on ihmis- ja perusoikeus, joka antaa tilaa yksilöille ja ryhmille määrittää identiteettinsä itse sen sijaan, että oikeusjärjestys pyrkisi tekemään sen heidän puolestaan. Tuorin mukaan oikeuden tehtäväksi tulee etiikan alueelta alkunsa saavien konfliktien ratkominen. Oikeuden, jotta se suoriutuu tästä tehtävästään, tulee Tuorin mukaan jättää taakseen etiikan alue ja tukeutua sen sijasta yleisempään moraaliseen järjenkäyttöön.

Tuori kuvaa eettisten arvojen ongelmaa oikeudessa termillä ”arvojen tyrannia”. Tärkeäksi näkökohdaksi tulee oikeuden itserajoitus. Tuorin mukaan ”oikeuden tulisi pitäytyä kansallisen identiteetin tasolla, toisin sanoen koko oikeusyhteisön jakamissa vahvoissa arvoissa”. Tuori kuitenkin samalla mainitsee siitä, että tällaiset vahvat arvot saavat pintatason ilmaisunsa erityisesti valtiosäännön perusoikeusnormeissa, joita voi pitää ”paitsi perustavien moraalisten prinssiipien, myös oikeusyhteisön jakamien vahvojen arvojen oikeudellisena vahvistuksena”.¹⁴

Esittäisin vastaavaan tapaan ajatuksen, että oikeusperiaatteilla voisi olla välittävä rooli ja kahtalainen asema yhtä aikaa sekä moraalien että etiikan alueella. Moraalista puolta edustaa oikeusperiaatteiden sisältämä universaali järki ja oikeusperiaatteiden kyky nousta hyvän kysymysten yläpuolelle. Tämä suojaa oikeusperiaatteita esimerkiksi utilitaristisilta vaikutteilta, koska oikeusperiaatteiden normatiivinen asema ei tämän mukaisesti perustu niillä oleviin hyödyllisiin seurauksiin, vaan tästä riippumattomaan moraaliseen tukeen. Eettistä puolta edustaa oikeusperiaatteiden kyky mukautua arvokysymyksissä kulttuurisiin tulkintoihin.

Oikeudellisesti konkretisoidut oikeusperiaatteet eivät nimittäin asetu universaalisina moraalisiin periaatteina oikeudellisen ratkaisutoiminnan lähteeksi ja mittapuuksi, vaan kun ne tulevat säädännällisen ja kirjoitetun oikeuden alueelle, myös niitä koskien voidaan tehdä päätöksiä ja esittää tulkinto-

¹⁴ Tuori 2000, s. 259.

ja. Oikeusperiaatteet, olivat ne sitten perimmäiseltä luonteeltaan moraaliperiaatteita tai eivät, tulevat konkretisointinsa yhteydessä väistämättä eettis-poliittisen harkinnan kohteeksi, koska niitä ei voida soveltaa suoraan moraaliperiaatteina. Tämä ei sinänsä merkitse sen kiistämistä, että oikeudelliset periaatteet toki asettavat moraalisia ehtoja sille, miten yhteisö voi eettis-poliittisesti hyvänsä määritellä.

On ilman muuta tärkeää huomata liberaalin oikeuden yhteys moraaliperiaatteisiin, koska se merkitsee samalla tiettyä puuttumattomuutta ihmisten elämään. Eettistä kysymystä arvoista ja hyvästä elämästä ei ainakaan tule säädellä julkisen vallan toimin holhoavasti, koska tämä olisi vastoin yksityisautonomian ajatusta. Julkisen autonomian käytöstä, poliittisesta toiminnan tuloksena säädetyistä oikeudesta, voi kuitenkin seurata päteviä rajoituksia yksityisautonomian käytölle. Poliittisin päätöksin voidaan päättää antaa merkitystä esimerkiksi tietyille sisällöllisillekin eettisille vakaumuksille ja hyväksytyksille.

Rikosoikeudellinen laillisuusperiaate esimerkiksi sanelee ehtoja rikoslainsäädännön laatimiselle, mutta ehtojen tarkempi työstäminen jää oikeustieteen, lainsäätäjän ja oikeuskäytännön tehtäväksi. Laillisuusperiaatteesta voidaan esittää erilaisia tulkintoja, ja joskus voi olla perusteita myös poiketa laillisuusperiaatteen vaatimuksista.

Väittäisin, että juuri monikulttuurisessa yhteiskunnassa, jossa esiintyy erilaisia kilpailevia ryhmäkuntaisia käsityksiä eettisesti hyvästä, tulee entistä välttämättömämmäksi harkita, mikä merkitys hyväksitysten eroilla on yhteisön lainsäädännössä ja lainsoveltamisessa. Tätä voi rikosoikeuden esimerkialueella kuvata siten, että *mala in sen* alue supistuu *mala prohibitan* hyväksi. Ja *mala in se* lisäksi voidaan jakaa kahdenlaiseen väärään: täysin yleispätevästi moraalisesti väärään ja yhteisön eettisen vakaumuksen ilmentämään väärään. *Mala prohibita* puolestaan saattaa sisältää sellaistaikin laissa kiellettyä väärää, jota yhteisössä ei pidetä eettisesti vääränä vaan joka on ainoastaan koettu välttämättömäksi syystä tai toisesta saattaa rangaistavuuden piiriin.

Rikoslaililla koetetaan yhä useammassa tapauksessa vahvistaa vääräksi ja moitittavaksi sellaisiakin käyttäytymistapoja, joita ei kaikissa yhteiskunnan piireissä sellaisiksi koeta. Näkisin, että poliittinen järjestelmä tulee kohtaamaan tämän kehityksen myötä entistä vaikeampia haasteita. Erityisesti rikosoikeudelle on nimittäin tunnusomaista, että sen tulisi välttää moralismia, yhteisöllisten arvojen pakottamista, arvojen tyranniaa. Liberalistinen rikosoikeus on kautta aikojen noussut juuri tällaista moralismia vastaan. Tuorin

mallissa tätä ongelmaa ei ole, koska se moraalisuus, jota oikeusjärjestys koettaa saada yhteiskunnassa tehokkaaksi, on universaalialia moraalialia, ei yhteisöjen eettisiä hyväksilytyksiä. Samalla on kuitenkin kysyttävä, eikö yhteisön ja yksilöiden etiikalla ole kuitenkin muussa mielessä merkitystä. Eikö esimerkiksi eettinen yhteisöllisyys voisi asettaa kuitenkin omanlaisiaan reuna-ehjoja hyvälle oikeuspolitiikalle? Ja eikö se voisi edellyttää nimenomaan eettisten ryhmäkuntaisten konfliktien huomioon ottamista oikeudellisen sääntelyn mahdollisuuksia ja muotoja harkittaessa?

Habermas korostaa sitä, että oikeus sääntelee tietyn yhteisön elämää konkreettisemmin kuin moraalinormit. Kysymys on muustakin kuin toistuvien toimintakonfliktien ratkaisusta oikeudenmukaisuuden periaatteeseen nojautuen, mikä olisi moraalinormien luonteenomainen tehtävä. Oikeusnormeja koskevien perustelu- ja sovellusdiskurssien on avauduttava erityisesti eettis-poliittisen järjenkäytön suuntaan, mainitsee Habermas.¹⁵

Yhteisöllisyydellä voi ajatella olevan erilaisia ilmenemismuotoja. Tietynlainen oletettu lojaalisuus poliittista päätöksentekojärjestelmää kohtaan on keskeinen oletus. Lähdetään siitä, että yksilön ja ryhmien tulee osaltaan orientoitua poliittisesti päätetyn oikeuden mukaan. Jos katolisessa maassa päätetään olla sallimatta aborttia, tämä koskee myös ei-katolilaisia oikeusyhteisön jäseniä. Jos taas toisessa maassa aborttia ei ole kielletty, ei kukaan saa ryhtyä sitä julkisesti kieltämään ja estämään. Katolilaisessakin maassa voi silti olla aihetta harkita, pystytäänkö julkisessa poliittisessä keskustelussa perustelevaan tällainen vahva arvo koko oikeusyhteisössä ja siten kaikkia koskevaksi.

Selvästi nimittäin esimerkiksi rikosoikeudellinen puuttuminen on merkittävämpi päätös kuin päätös olla puuttumatta, eikä kriminalisoimatta jättäminen merkitse samaa kuin salliminen (joskin kriminalisoinnin poistaminen voitaneen toisinaan näin tulkita¹⁶). Abortin kieltävää lainsäädäntöä voi siksi arvostella puuttumisena yksilönvapauten toisin kuin päätöstä olla kieltämättä aborttia. Abortin kieltäminen ilmentääkin eettistä hyväksilytystä (ja sen takana olevaa absoluuttista moraaliperiaatetta). Eettisesti moniarvoisessa yhteiskunnassa voi olla mielekäästä pyrkiä rajaamaan politiikan alueella tehtäviä päätöksiä sillä kriteerillä, että vältetään vahvojen eettisten arvokysymysten politisointia ja ratkaisun hakemista niihin politiikan keinoin. Demokraattisen oikeusvaltion menettelyt luovat kuitenkin mahdollisuuksia ajaa

¹⁵ Habermas 1992, s. 190–191.

¹⁶ Asia riippuu niistä perusteista, joilla lainmuutos toteutetaan.

sellaisiakin poliittisia vaatimuksia, jotka tätä merkitsisivät. Oikeuksien järjestelmä ja oikeuskulttuuri sekä eritoten erilaisten vähemmistöjen suojaksi säädetyt oikeudet asettavat kuitenkin tiettyjä oikeudellisia reunaehtoja tällaiselle eettisestä hyvästä säätämislle.

Esimerkiksi rikosoikeudessa on hyödyllistä huomata, että muodollisesta yhdenvertaisuuden korostuksesta huolimatta rikosoikeus yhtä aikaa sekä määrittää sallitun ja kielletyn (oikeudenmukaisen/oikeudenvastaisen) rajaa että arvottaa oikeudenvastaiseksi havaittua.

Jokin tietty rikosoikeudellinen sääntely, kuten humerikossääntely, voi saada erilaisia vaikutuksia erilaisissa asiayhteyksissä. On merkitystä, käytetäänkö huumetta tavanomaisesti päihteenä, vai liittyykö käyttö esimerkiksi ikaikaiseen perinteeseen, kuten navajo-intiaaneilla peyote-huumeen käyttö omissa seremonioissaan. Yhdysvalloissa kysymys on ratkaistu siten, että humerikosoikeudessa on tehty nimenomainen salliva poikkeussääntö lainsäädännön tasolla koskien alkuperäiskansojen peyote-huumeen käyttöä. Sääntelyn tarkoituksena on turvata alkuperäiskansojen tapojen ja kulttuurin säilymistä.¹⁷

Vaikka tällaista nimenomaista sääntelyä ei olisikaan, kysymys peyote-huumeen käytön merkityksestä intiaanikulttuurille voisi nousta oikeudenkäynneissä esille siitä huolimatta (kuten on noussutkin). Kotimaisessa rikoslainopissa olisi tällaisessa yhteydessä voitu pohtia kysymystä esimerkiksi sosiaaliadekvanssina tunnetun kirjoittamattoman poikkeussäännön valossa. Vakiintuneen tavan vuoksi hyväksyttävä toiminta ei ole rangaistavaa, vaikka se muodollisesti toteuttaisi jonkin rikostunnusmerkistön teonkuvauksen.¹⁸ Esimerkiksi pappi, joka ehtoollisella tarjoaa viiniä alaikäiselle, ei syyllisty rikokseen. Eikä jääkiekkoilija, joka pelitilanteessa taklaa vastustajaa voimakkaasti saaden aikaan tälle mustelmia, syyllisty pahoinpitelyyn, vaikka pelitilanteen ulkopuolella vastaava menettely ilman muuta katsottaisiin rangaistavaksi pahoinpitelyksi. Sosiaaliadekvanssi ilmaisee hiljaisen normatiivisen kannanoton, joka kyllä saatettaisiin voida perustella juridis-normatiivisesti, jos tällainen nimenomainen kysymys asetettaisiin. Esimerkiksi jääkiekkopelin sääntöjen mukaisen taklauksen oikeutusta voidaan perustella suostumuskonstruktioilla: jokainen pelaaja suostuu siihen, mitä säännöt sallivat.¹⁹

¹⁷ US Code collection, Title 42, § 1996a.

¹⁸ Ks. Jareborg 2001, s. 290–291.

¹⁹ Keskustelua rikosoikeuden ja monikulttuurisuuden suhteista on esitelty artikkelissa Lernestedt 2007.

Rikosoikeudessa arvottamisulottuvuus ilmenee myös siinä, että vaikka esimerkiksi peyote-huumeen käyttö katsottaisiinkin rangaistavaksi, intiaanin kyseessä ollessa saatettaisiin ottaa huomioon teon erityiset motiivit. Teko saatettaisiin katsoa vähäiseksi ja anteeksiannettavaksi. Syyttäjä ja tuomioistuimien voisivat päättää toimenpiteistä luopumisesta, rikokseen saatettaisiin soveltaa rangaistuksen lieventämisperusteita jne.

On samalla selvää, että intiaanien erityiskohtelu voi johtaa jatkokysymyksiin. Miksi sitten peyote-huumeen käyttöä ei voida sallia muillekin? Merkitseekö tämä poikkeussääntö suuren enemmistön syrjimistä? Eikö tässä poiketa yhdenvertaisuudesta?

Yhdysvaltalainen ratkaisu, jossa poikkeus on luotu lain tasolla, on tyylikäs siinä mielessä, että näin voidaan demokraattisesti legitimoida sanottu erityiskohtelu. Tämä tuottaa vahvemman aseman poikkeukselle kuin jos kyse olisi tulkinnallisin keinoin ratkaisutoiminnassa tuotetusta poikkeussäännöstä. Lainsäätäjällä on lukuisia mahdollisuuksia ottaa vielä seuraaviakin askeleita. Se voi päättää laajentaa tai supistaa poikkeusta taikka poistaa sen kokonaan. Lainsäätäjä päättää, minkälaisia erotteluita se pitää merkityksellisenä. Yhdenvertaisen kohtelun vaatimus voi merkitä yhdenvertaisuutta jonkin tarkemmin määritellyn ryhmän sisällä.

Tarkastelen oikeusperiaatteiden yhteyttä moraaliperiaatteisiin ja niiden yleispätevyyttä vielä yhden tärkeän esimerkin, nimittäin rikosoikeudellisen hätävarjeluperiaatteen valossa. Hätävarjeluinstituutio on ikivanha ja se on kehittynyt historian kuluessa. Hätävarjelu on välttämätöntä puolustautumista oikeudetonta hyökkäystä vastaan. Instituutio kuuluu olennaisesti rikosoikeuteen, koska oikean ei tarvitse väistyä väärän tieltä eikä kenenkään voi edellyttää uhraavan henkeään ja terveyttään oikeudenvastaisessa hyökkäyksessä. Oikeusjärjestys, joka ei tällaista puolustautumista sallisi, olisi vaarassa menettää perustavanlaatuisen legitimitettinsä. Yleisellä tasolla hätävarjelu on oikeusperiaate, joka seuraa vahvasti moraalista järjestä.

Nykyajan oikeudessa ei kuitenkaan hyväksytä hätävarjelu-oikeutta ilman lisäehtoja. Puhutaan hätävarjelu-oikeuden sosiaalis-eettisistä rajoituksista. Hätävarjelun käyttöä lapsia ja mielisairaita kohtaan on rajoitettu. Omenavarasta ei saa ampua, vaikka se olisi ainoa tapa estää omenavarkaus. Hätävarjeluissa saa voimaa käyttää vain sen verran kuin on tilanteessa normatiivisesti puolustettavaa. Esimerkiksi Suomen rikoslain (RL 3:4.1 §) on hätävarjelu-oikeuden rajoitukset tunnustettu jo lain tasolla. Hätävarjelu-oikeuden ilmentämä oikeusperiaate on tämän kehityksen myötä muuntunut

ehdottomasta suhteelliseksi.²⁰

Pidän järkevänä lähteä siitä ajatuksesta, että proseduraalisesti ymmärretty oikeusvaltion normatiivinen rekonstruktio voi osoittaa legitimiiksi käytännössä sellaistaikin oikeutta, joka ilmentää eettisiä arvovalintoja ja jota voi tulkita kulttuurisesti. Eettis-kulttuuristen konfliktien ratkaisu edellyttää oikeudelta sensitiivisyyttä tällaisten konfliktien merkityksille, ja vastaavasti oikeus kohdatessaan tällaisia konflikteja voi kehittää tapoja ottaa näitä merkityksiä huomioon. Menisin niin pitkälle, että sanoisin oikeuskulttuurin nimenomaan olevan olemassa oikeuteen sisältyvinä arvolähtökohtina, jolloin se on tulkittavissa esiin oikeuden säännöistä ja periaatteista.

Oikeuksien ja ihmisarvon tunnustamisesta poliittista yhteisöä konstituivana aktina

Jo Habermasin normatiivisessa demokraattisen oikeusvaltion rekonstruktiossa oli yhtenä ulottuvuutena oikeuksien tunnustaminen toinen toiselle. Teoreettisesti tämä askel edeltää oikeuksien institutionalisointia juridisina (perus)oikeuksina oikeusjärjestelmässä. Tunnustusteorioita on käsitellyt Arto Laitinen artikkelissaan edellä tässä kirjassa (s. 79–104). Hän korostaa sitä lähtökohtaa, että tunnustussuhde aina on nimenomaan persoonien keskinäinen. Kyse on siten siitä, minkä tyyppisiä oletuksia ja määrityksiä tuohon persoonana olemiseen liitetään. Persoonien keskinäisen tunnustuksen suhteiden analyysi sijoittuu elämämuodon tasolle.

Vastavuoroinen tunnustaminen saattaa olla keskeinen elementti, kun pohditaan oikeuden ja politiikan suhteita, siis myös niitä rajoituksia, joita ne toisilleen asettavat. Vastavuoroinen tunnustaminen henkilöiden välisessä suhteessa saattaisi nimittäin koskea paitsi oikeuksia, myös muuntyyppisiä, selvemmin eettisiä periaatteita. Tällaiset laajemmat yhteydet voisivat osoittaa myös oikeusperiaatteiden kytkennän yhteisöllisiin taustaoletuksiinsa. Esimerkiksi ihmisarvon tunnustaminen olisi yhteydessä siihen, ettei ketään tule kohdella ihmisarvon vastaisesti. Näin suojattaisiin persoonia ja niiden vapautta ja autonomiaa toisten persoonien tai julkisen vallan taholta tulevaa pakottamista tai vaikuttamista vastaan. Samalla luotaisiin myös edellytykset esimerkiksi tasa-arvon ja oikeudellisen yhdenvertaisuuden periaatteille.

²⁰ Ks. Nuotio 2004, s. 1280–1281.

Tämä pätee myös toiseen suuntaan: oikeudellisista periaatteista voitaisiin mahdollisesti lukea tämäntyyppisiä sitoumuksia. Esimerkiksi solidaarisuuden käsitettä voitaisiin analysoida tällä tavalla.²¹ Paul Ricoeur on korostanut, että oikeudellinen tunnustaminen lisää itsensä tunnustamiseen (*self-recognition*) uusia ulottuvuuksia, jotka koskevat yhtä aikaa normin universaalia läpäiveä ja toisen henkilön singulaarisuutta.²²

Vastavuoroinen tunnustaminen voisi koskea statustyyppistä seikkaa, kuten yhteisön jäsenyyttä ja yksilöiden keskinäistä tasavertaisuutta. Jollei yhteisössä lähdetä tällaisista eettisistä arvoista, lopputulos voi olla hyvinkin erilainen. Jos esimerkiksi tunnustettaisiin säätyhierarkia oikeudelliseksi merkittäväksi, ei oikeusperiaattein voitaisi yksinkertaisella tavalla hallita eri säätyihin kuuluvien henkilöiden välisiä kiistoja. Apartheid-järjestelmät tarjoavat uudemman historiallisen esimerkin tämäntyyppisistä statuseroille perustuvista poliittisista järjestelmistä ja oikeusjärjestelmistä.

Sääty- ja kastijärjestelmät perustuvat yhdenvertaisuuden sijasta erilaisuuden tunnustamiseen. Tällainenkin tunnustus voi olla vastavuoroista, kuten ehkä joissakin traditionaalisissa yhteiskunnissa. Tämä havainto nostaa esiin ajatuksen siitä, että tunnustaminen voi liittyä ryhmään kuulumiseen ja olla siten ryhmätason asia. Esimerkiksi kun jokin alistettu ryhmä kamppailee saadakseen tunnustetun aseman, tämä voi merkitä juuri kamppailua yhtäläisistä oikeuksista. Kamppailu voi tietysti yhtä lailla koskea pyrkimyksiä saattaa jokin ryhmä aikaisempaa heikompaan asemaan. Äärimmillään kyse voi olla yhteisön jäsenyydestä poissulkemisesta. Myös erilaisen ryhmän *sietäminen* voidaan tematisoida tunnustamisen kysymyksenä.²³ Positiivisen erityiskohtelun merkitys voisi niin ikään olla se, että tunnustetaan tarve parantaa jonkin ryhmän jäsenten asemaa ja siihen perustuvia menettelyitä ja jopa oikeuksia.

Edellä viitattiin siihen, että alkuperäiskansojen kulttuurin suojaaminen voi edellyttää erityissääntelyä jossakin kysymyksessä. Valtakulttuuri, jos tällaista käsitettä voi käyttää, tunnustaa sääntelyn myötä tuon kulttuurin suojelemaan tarpeen. Vastaavasti myös alkuperäiskansan edustajat tietyllä tapaa normatiivisesti ja tosiasiallisesti sitoutunevat vahvemmin poliittiseen yhteisöön,

²¹ Brunkhorst 2002, s. 9–20.

²² Ricoeur 2005, s. 196–201. Ricoeur pitää ihmisen kykyä ottaa *vastuuta* teoistaan hyvin läheisenä sille, että hän henkilönä kykenee osallistumaan rationaaliseen keskusteluun oikeuksista.

²³ Galeotti 2002.

jos heidän erityisasemansa perustuu tällaiselle yhteiselle oikeudelliselle tunnustamiselle.

Se, että oikeusperiaatteet mukautuvat eettisiin hyväksytyksiin ja arvovallintoihin ja ovat kannanottoja niihin, merkitsee yhtä aikaa vahvuutta ja heikkoutta. Vahvuutta ilmentää se, että oikeusperiaatteet viittaavat liberaalien perusoikeuksien taakse, niitä pidemmälle, ilmentäen yhteisön jäsenten kesken oikeusyhteisössä vallitsevia keskinäisiä sitoumuksia. Heikkoudesta on kyse taas siinä mielessä, että eettiset arvokysymykset eivät suinkaan helpolla ja yksinkertaisella tavalla ratkea poliittisessa yhteisössä, vaan johtavat jatkuvasti kiistoihin ja ristiriitoihin, jotka voivat olla luonteeltaan poliittisia. Kytkeisin siten yhteen eettisesti virittyneen oikeuden ja politiikan. Se etiikka, jota tässä tarkoitan, ei niinkään ole utilitaristisesti määriteltyä sääntöjen tavoiterationaalisuutta, vaan me-näkökulmasta tapahtuvaa yhteisön eettisten arvojen määrittelyä, hermeneuttista itsereflektiota, joka toisinaan voi edellyttää yksittäisiltä henkilöiltä ja ryhmiltä omien arvostustensa ja käytäntöjensä ”sensuuria” ja muuttamista. Itse asiassa oikeuksien laajeneminen kattamaan taloudelliset, sosiaaliset, sivistykselliset ja kulttuuriset oikeudet, oikeuden ympäristöön, tulevien sukupolvien oikeudet ja niin edelleen, virittää oikeuksien kentän niin laajaksi, että on vaikea kuvitella mitään oikeudellisesti relevanttia kysymystä, jota ei voitaisi ottaa esille oikeuksia koskevana. Samalla luonnollisesti mahdollisuudet kieltää joltakin hänen oikeutensa ja olla tunnustamatta sellaista oikeutta kaiken aikaa laajenevat. Epäilemättä myös tunnustussuhteet muuttuvat yhä monimutkaisemmiksi.

Se eettinen arvomaailma, joka tämän kehityksen myötä kietoutuu osaksi positiivista oikeutta, on todellisuudessa seurausta oikeudenmukaisuuden ajatuksen eräistä piirteistä. Jos hyväksytään, että oikeudenmukaisuudella on arvoa yhteiskunnassa, ymmärretään, että myös yhteisön oikeus sisältää kulttuurisesti ja poliittisesti ehdollistuneita kannanottoja oikeudenmukaisuuden periaatteeseen. Esimerkiksi sosiaalisen oikeudenmukaisuuden käsitteellä voidaan viitata huomattavasti laajempaan yhteisölliseen arvokäsitykseen kuin mitä esimerkiksi vapausoikeuksien vastavuoroinen tunnustaminen voisi tarkoittaa. Sosiaalinen oikeudenmukaisuus merkitsee, että ihmistä tulee lähestyä tarpeineen ja heikkouksineen, ja itse asiassa poliittisen yhteisön konstituoiva akti voi sisältää myös tämänkaltaisen tunnustussuhteen. Rationalistisen luonnonoikeusopin yhteiskuntasopimusteoriat sisälsivät tämänkaltaista ainesta.

En väitä, että näin vahvasti järkeen ja etiikkaan perustuva oikeusteoria, jonka aineksia olen edellä hahmotellut, olisi sellaisenaan puolustettavissa

nykyaikana. Se saattaisi kuitenkin olla puolustettavissa samantyyppisenä normatiivisena rekonstruktiona kuin millaiseksi Jürgen Habermas on oman teorianensa tarkoittanut. Demokraattisen oikeusvaltion teoriaa voisi siten täydentää jonkinlaiseksi malliksi hyvästä poliittisesta yhteisöstä. Tunnustusteorioita on kehitelty nimenomaan normatiivisena yhteiskuntateoriana.

Esimerkiksi pohjoismaisessa oikeudessa yhtenä ilmeisenä vahvuutena on se historiallinen perusjuonne, ettei pohjoismainen yhteiskunta missään historian vaiheessa ole ollut niin hierarkkinen ja epätasa-arvoinen kuin mitä oikeushistoria kertoo feodaalijalla ja uuden ajan alussa tilanteen Keski-Euroopassa ja monessa muussa maailman kolkassa olleen. Suhteellinen tasa-arvo ja säätyerojen kohtuullisuus ovat tuottaneet sellaisen oikeusvaltion, jossa olennaista on jokaisen ihmisen arvo. Samalla se on vahvistanut sosiaalisen oikeudenmukaisuuden kysymysten käsittelyä ja läpilyöntiä politiikan prosesseissa. Pohjoismainen oikeus saattaisi kertoa sentyyppisestä vastavuoroisen tunnustamisen rakenteesta, joka ulottuu selvästi syvemmälle kuin vain vapausoikeuksien tai vastaavien tunnustamiseen.²⁴

Lähteet

- Brunkhorst, H.: *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002.
- Galeotti, A. E.: *Toleration as Recognition*. Cambridge UP, Cambridge 2002.
- Habermas, J.: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992.
- Habermas, J.: Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State, teoksessa A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton UP, Princeton 1994, s. 107–149.
- Husa, J. – Nuotio, K. – Pihlajamäki, H.: *Nordic Law – Between Tradition and Dynamism*. Intersentia, Antwerp 2007.
- Jareborg, N.: *Allmän kriminalrätt*. Iustus Förlag, Uppsala 2001.
- Jääskinen, N.: Niklas Luhmann sosiaalisten systeemien yleisestä teoriasta, teoksessa Tuori, K. (toim.), *Teorioita oikeuden kehityksestä. Esittelyjä ja erittelyjä*. Helsingin yliopiston julkisoikeuden laitoksen julkaisuja, Helsinki 1988, s. 91–103.
- Ladeur, K.-H.: Perspectives on a Post-Modern Theory of Law: A Critique of Niklas Luhmann, ”The Unity of the Legal System”, teoksessa G. Teubner (ed.), *Autopoietic Law: A New Approach to Law and Society*. Walter de Gruyter, Berlin, New York 1988, s. 272 ss.
- Lernestedt, C.: Universalism Abroad and at Home, teoksessa K. Nuotio (ed.), *Festschrift in Honour of Raimo Lahti*. Forum Iuris, Helsinki 2007, s. 235–263.

²⁴ Ks. pohjoismaisesta oikeudesta teosta Husa – Nuotio – Pihlajamäki 2007.

Luhmann, N.: *Das Recht der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993.

Neves, M.: *Zwischen Themis und Leviathan: Eine schwierige Beziehung. Eine Rekonstruktion des demokratischen Rechtsstaates in Auseinandersetzung mit Luhmann und Habermas*. Nomos, Baden-Baden 2000.

Nuotio, K.: Oikeuslähteet ja yleiset opit. *Lakimies* 7–8/2004, s. 1267–1291.

Ricoeur, P.: *The Course of Recognition*. Harvard University Press, Cambridge 2005.

Tuori, K.: *Kriittinen oikeuspositivismi*. WSLT, Helsinki 2000.

Tuori, K.: *Oikeuden ratio ja voluntas*. WSOY, Helsinki 2007.

Oikeus ja omatunto Kreikan klassisella ajalla

Jollei ihmisrinnoissa vallitse enää mikään pelko,
niin kuka kuolevainen, mikä kansa Oikeutta arvossa pitää?
Aiskhylos, *Eumenidit*

Johdanto

Länsimaisessa traditiossa oikeus ja omatunto ovat aina olleet intiimissä suhteessa keskenään. Toisinaan omatunnon on katsottu ilmaisevan suoraan sen, mikä on oikein ja mikä väärin, jopa peittämättömällä tavalla. Omatunto on toisin sanoen ollut jonkinlainen suojelija ja opas, jonka avulla ihminen suunnistaa moraalisuuden maastossa. Toisinaan omastatunnosta on puhuttu eräänlaisena tuomarina tai sisäisenä tuomioistuimena syyttäjiineen, puolustusasianajajineen, todistajineen ja jopa rangaistuksen toimeenpanijoineen. Sinänsä nämä kaksi näkemystä, omatunto oppaana ja tuomioistuimena, eivät toki välttämättä todista, että kyse olisi kahdesta eri asiasta. Kyse saattaa aivan yhtä hyvin olla painotuseroista. Kun edellisessä korostuu omatunnon valoisa puoli, korostuu jälkimmäisessä sen varjopuolet – seikka, joka tulee esille jo omatuntoon liitettyjen metaforien yhteydessä. Esimerkiksi monet skolastikot puhuivat omatunnon yhteydessä luonnollisesta valosta (*lumen naturale*),¹ kun taas esimerkiksi Immanuel Kant piti omaatuntoa ihmistä tarkkailevana tuomarina, häntä alati seuraava varjona, ja sen ääntä pelottavana äänenä.²

¹ Omastatunnosta skolastikoilla ks. esim. Baylor, *Action and Person. Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther* (1977); Langston, *Conscience and Other Virtues: From Bonaventure to Macintyre* (2001).

² ”Tietoisuus ihmisen sisäisestä tuomioistuimesta (jonka edessä hänen ajatuksensa syyttävät tai hyväksyvät toinen toisensa) on *omatunto*. Jokaisella ihmisellä on omatunto ja hän huomaa, että tämä sisäinen tuomari tarkkailee, uhkaa ja yleisesti ottaen saa hänessä aikaan

Oli miten oli, molemmissa painotuksissa omatunto on ollut, etymologisista juurista huolimatta,³ jotakin *absoluuttisen intiimiä ja yksilöllistä*: sekä omatunto oppaana että omatunto tuomarina ovat koskeneet yksinomaan sitä ihmistä, jonka omastatunnosta on ollut kyse. Kenenkään omatunto ei ole koskaan ohjannut eikä tuominnut ketään toista ihmistä – siitä huolimatta, että esimerkiksi skolastikot ajattelivat, että kaikkien omatunto on pohjimiltaan samanlainen, puhuu samaa yksitoikkoista kieltään.⁴ Toisaalta, vaikka molemmissa painotuksissa omatunto on ollut aina jotakin täysin omaa ja henkilökohtaista, ei sitä kuitenkaan juuri koskaan ole samastettu kyseisen henkilön omaan ääneen, vaan sen ääntä on pidetty pikemminkin jonkun toisen äänenä itsessä. Omatunto on toisin sanoen ollut aina jotakin täysin yksilöllistä ja omaa, mutta samalla kertaa jotakin ”toista”: *omatunto on jokaisen oma toinen*.

Sen suhteen, *mikä* tuo toinen minussa oikein on, ei ole ollut kovin kattavaa yhteisymmärrystä. Toki se tulkittiin pitkään Jumalan ääneksi tai ainakin joksikin jumalalliseksi. Näin tekivät jo myöhäisstoalaiset Cicero ja Seneca, samoin skolastikot. Lutherista alkaen yhä useammat teologit ja filosofit ovat kuitenkin olleet sitä mieltä, ettei omastatunnossa ole mitään jumalallista.⁵

pelonsekaista kunnioitusta; ja tämä auktoriteetti, joka vahtii lakia hänessä, ei ole jotakin, jonka hän itse (vapaaehtoisesti) *tekee*, vaan jotakin hänen olemiseensa ruumiillistunutta. Se seuraa häntä aivan kuin hänen varjonsa hänen yrittäessään karata. Hän voi tosin nautintojen ja huvitusten avulla tainnuttaa tai nukuttaa itsensä, mutta hän ei voi mitään sille, että hän aika ajoin herää ja palaa itseensä; ja milloin hän sen tekee, hän heti kuulee sen pelottavan äänen. Hän voi, äärimmäisessä turmeltuneisuuden tilassa, jättää sen *huomiotta*, mutta hän ei kuitenkaan voi olla *kuulematta* sitä.” Kant, *The Metaphysics of Morals* (1996), s. 233–234.

³ Sekä latinan *conscientia* että kreikan *syneidēsis* (tai attikalainen muoto *syneidos*) tarkoittavat kirjaimellisesti yhteistietoa.

⁴ Skolastikkojen mukaan omatunto ilmoittaa ihmiselle luonnollisen lain määräykset ja luonnollinen laki on tietenkin kaikille ihmisille sama. Se, että ihminen ei kuitenkaan aina toimi luonnollisen lain mukaisesti, johtuu siitä, että hän ei jostain syystä tunne omantuntonsa todellisia määräyksiä tai sitten hän soveltaa niitä väärin käytännössä. Omatunto sellaisenaan ei toisin sanoen ole mitään yksilöllistä vaan ihmiskunnalle yhteistä, mutta se, miten yksilö kuulee tuon yhteisen, miten hän ottaa siihen osaa, on yksilöllistä. Tästä syystä olikin luontevaa, että skolastikot puhuivat kahdesta omastatunnosta, *synderesiksestä* (kaikille yhteinen ja samanlainen, luonnollisen lain prinssiipit sisältävä omatunto) ja *conscientiasta* (*synderesiksen* prinssiippejä soveltava yksilöllinen omatunto). Vaikka tämä jaottelu johtui alun perin mahdollisesti Lombardinuksen kopiointivirheestä tämän kopioidessa Hieronymoksen Hesekiel-kommentaaria (josta jäljempänä), käytännöllisesti katsoen kaikki skolastikot Bonaventurasta Duns Scotukseen omaksuivat sen. Samalla tämä jaottelu mahdollisti puheen *erehtyvästä* omastatunnosta, joka yhä edelleen leimaa katolista keskustelua omastatunnosta ja sen oikeudesta. Ajatus erehtyvästä omastatunnosta teki vuorostaan mahdolliseksi sen, että kirk-

Thomas Hobbes ja John Locke menivät niin pitkälle, että samastivat oman-
tunnon yksityiseen mielipiteeseen.⁶ Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että oman-
tunnon jumalallisuus olisi kokonaan hylätty. Vielä Jean-Jacques Rousseau,
joka tosin stoalaisista ja skolastikoista poiketen asetti omantunnon ja järjen
vastakkain, saattoi kirjoittaa:

Omatunto, omatunto! Jumalallinen vaisto! Kuulematon, taivaallinen ääni, tie-
tämättömän, rajoitetun, mutta järjellisen ja vapaan olennon erehtymätön opas!
Pettämätön hyvän ja pahan tuomari, sinä, joka teet ihmisen Jumalan kaltai-
seksi! Sinä olet ihmisen luonnon täydellisyyden, hänen tekojensa siveellisyy-
den aiheuttaja. Ilman sinua en itsessäni tunne olevan mitään muuta, joka ko-
hottaisi minut eläintä ylemmäksi, kuin tuo surkea etuoikeus harhailta ereh-
dyksestä erehdykseen säännöttömän ymmärryksen ja perustaa vailla olevan
järjen avulla.⁷

Kreikkalainen vai juutalainen keksintö?

Jo myöhäisstoalaiset puhuivat omastatunnosta ja useimmille lienee nykyään-
kin suurin piirtein selvää, mitä silloin tarkoitetaan, kun puhutaan omastatun-
nosta, *mutta oliko antiikin kreikkalaisilla omaatuntoa*? Kun Platon puhuu
sielun kolmesta osasta (himoitseva, kiivaileva ja järkevä), omatunto ei niihin
lukuudu. Eikä Aristoteleeltakaan löydy sellaista käsitettä, joka suoraan voi-
taisiin kääntää sanalla omatunto. On totta, että eräät skolastikot pitivät omaa-
tuntoa Aristoteleen käytännöllisen järjen (*fronēsis*) aspektina, mutta nyky-
lukijan on kuitenkin melko mahdotonta löytää *fronēsiksesta* mitään omaan-
tuntoon viittaavaa, ei ainakaan siihen omaantuntoon, joka toimii ihmisen
sisäisenä tuomarina, syyttäjänä ja rankaisijana.

ko saattoi toimia ikään kuin *conscientian* ohjaajana kohti *synderesiksen* prinssiipejä, jotka
käytännössä samastettiin kirkon määräyksiin. Lutherin myötä omatunto integroitui – jälleen
– yhdeksi, jolloin se samalla menetti viitepisteensä luonnollisen lakiin ja sitä kautta Jumalan
lakiin. Omastatunnosta tuli täysin maallinen, yksilöllinen ja niin sanoaksemme subjektiivinen.

⁵ Omastatunnosta Lutherilla ks. esim. Zachman, *The Assurance of Faith: Conscience in the Theology of Martin Luther and John Calvin* (1993).

⁶ Ks. Hobbes, *Leviathan* (1999), II, 29, s. 276: ”Ihmisen omatunto ja hänen arvosteluky-
kynsä on sama asia.” Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1979), I, III, § 8,
s. 70: Omatunto ei ole ”mitään muuta kuin oma mielipiteemme ja arvostelmamme, joka
koskee toimintamme moraalista hyvyyttä ja huonoutta”.

⁷ Rousseau, *Émile eli kasvatuksesta* (1933), s. 586.

Voidaan toki heti epäillä, että tällainen kysymys on jo lähtökohtaisesti väärä. Sillä eikö omatunto, etenkin omatunto syyttäjänä, ole oikeastaan, kuten Nietzsche korostaa, ensisijassa juutalainen keksintö, joka juurtuu länsimaiseen traditioon vasta, kun juutalainen traditio sekoittuu hellenistiseen – niin kuin tapahtuu esimerkiksi Filon Aleksandrialaisen ja Paavalin kirjoituksissa? Tästä todistaisi jo se seikka, että Filon on ensimmäinen kreikankielinen kirjoittaja, joka tekee omastatunnosta (*syneidos*) teknisen teologisen termin. Näin ei kuitenkaan valitettavasti ole. Hepreankielisestä raamatusta ei löydy edes sanaa omatunto. Lähin ilmaus on sydän (*leb*), mutta vain harva tutkija pitää sitä omantunto-käsitteen hepreankielisenä vastineena.⁸ Sekä omantunnon käsitteen että idean alkuperä on kuin onkin hellenistisessä maailmassa. Se, että Filon kirjoitti omastatunnosta, johtuu vain siitä tosiseikasta, että hänen ajattelunsa kumpuaa vähintäänkin yhtä paljon kreikkalaisesta kuin heprealaisesta maaperästä ja termin omatunto kohdalla pelkästään kreikkalaisesta. Sama koskee Paavalin omaatuntoa (*syneidēsis*) – tai näin ainakin useimmat tutkijat ovat 1800-luvulta näihin päiviin saakka esittäneet.⁹

On tietenkin mielenkiintoinen yksityiskohta, että juuri Filon käyttää sanaa omatunto useammin kuin kukaan häntä edeltävä ajattelija. Jos termi ja samalla idea on hellenistinen, miksi juuri juutalainen filosofi omaksuu sen teknisenä filosofisena terminä? Oliko juutalaisessa kulttuurissa jotakin, joka teki helppoksi tämän erityisen sanan ja idean omaksumisen? Oliko juutalainen ajattelutapa toisin sanoen hedelmällinen maaperä ajatukselle ”sieluun istutetusta tuomarista” (*De officio mundi* 128) ja vihamielisestä syyttäjistä,¹⁰ kuten

⁸ Septuagintassa omatunto (*syneidēsis*) esiintyy kolme kertaa. Näistä ks. Pierce, *Conscience in the New Testament* (1958).

⁹ Omantunnon tulkintahistoriasta ks. Bosman 2003, s. 16–48.

¹⁰ ”Omatunto, joka asuu jokaisen ihmisen sielussa eikä koskaan jätä sitä, ei ole tottunut hyväksymään mitään pahaa. Se säilyttää luontonsa aina sellaisena, että se vihaa pahaa ja rakastaa hyvettä, ollen itsessään samaan aikaan syyttäjä (*katēgoros*) ja tuomari (*dikastes*). Syyttäjänä herätessään se moittii, syyttää ja on vihamielinen; kun taas tuomarina se opettaa, varoittaa ja kehottaa syytettyä muuttamaan tapansa. Ja jos se kykenee taivuttamaan hänet, se yhtyy häneen ilolla, mutta jos se ei siihen kykene, silloin se käy loputonta ja leppymätöntä sotaa häntä vastaan, öin ja päivin, jättämättä häntä koskaan rauhaan. Se soimaa häntä ja saa aikaan hänessä parantumattomia haavoja, kunnes se lopulta tuhoaa hänen surkean ja kiroitun elämänsä.” (*De decalogo*, 87.) Tässä katkelmassa omatunto ei kuitenkaan ole käännös termistä *syneidos* vaan *elegkhos* (*elegkhein* = moittia). Filonille nämä termit ovat merkitykseltään hyvin lähellä toisiaan, ellei peräti keskenään vaihdettavia. Ks. Wallis 1975, s. 34. Todistuksena siitä, että *elegkhos* todellakin toimii *syneidoksen* tavoin Filonilla otettakoon yksi esimerkki: ”Se, joka tietien tahtoen tekee väärin, ei voi puolustella tekojaan ollen jo omantunnon tuomioistuimen (*to tou suneidotos dikastēriō*) tuomitsema” (*Flaccum* 7).

Filon omaatuntoa kuvaa? Ehkä. On kuitenkin otettava huomioon, että Filon on ensimmäinen ajattelija, joka systemaattisella tavalla käyttää termiä omatunto kreikankielisessä kirjallisuudessa: latinassa tuota sanaa (*conscientia*) oli käytetty jo ennen häntäkin. *Pro Cluentiossa* (58.159) Cicero kirjoittaa:

Suuren ja viisaan miehen osana on, oi tuomarit, kun hän on ottanut käsiinsä oikeuden taulut, ajatella, että hän ei ole yksin, ja että ei ole oikein tehdä mitä tahansa hän tahtoo; vaan että hänen tulee ottaa huomioon lain neuvot, tasa-puolisuuden, uskonnon, ja reilouden periaatteet; että hänen tulee kaihtaa hirmoa, vihaa, kateutta, pelkoa ja kaikkia pahoja tunteita, ja hänen tulee ajatella, että mielimme painettu omatunto (*conscientiam mentis*), jonka me olemme saaneet kuolemattomilta jumalilta, ja jota ei voi meiltä pois ottaa, on opastajista kaikkein paras.

Eikö Cicero kuitenkin puhu tässä lainauksessa eri omastatunnosta kuin Filon? Hänhän puhuu oppaasta eikä tuomarista tai syyttäjistä, niin kuin Filon. Eikö näin ollen olisi mahdollista ajatella, että omatunto oppaana on kreikkalaisista alkuperää, kun taas omatunto tuomarina ja syyttäjänä kumpuaa juutalaisesta maaperästä?

Ainakin Hegel sanoo löytävänsä opastavan omantunnon synnyn nimenomaan Kreikasta – ei Aristoteleen *fronēsiksesta* vaan ajalta, jolloin sofistit toivat subjektiivisen vakaumuksen kreikkalaiseen hengenmaisemaan. Ennen sofisteja kreikkalaisilla ei hänen mukaansa nimittäin ollut omaatuntoa: heidän keskuudessaan vallitsevana periaatteena oli ”elää maansa puolesta ilman sen enempää refleктоimista”.¹¹ Vasta sofistit keksivät doktriinin, jonka mukaan jokaisen ihmisen on toimittava, ei suinkaan objektiivisen oikeuden, vaan ”oman vakaumuksensa mukaan”,¹² jolloin kukin mittaa kaikkia asioita omantuntonsa mittarilla. Näin jopa vallitsevan oikeusjärjestyksen turmioksi, mihin tuon subjektiivisen mittarin ylenmääräinen käyttö Hegelin mukaan johtikin. Se ajoi ”kreikkalaisen maailman turmioon”.¹³ Ongelmalliseksi tämän tulkinnan tekee se tosiasia, että yksikään sofisti ei puhu omastatunnosta siinä mielessä kuin Hegel: subjektiivisena vakaumuksena. Itse asiasa yksikään sofisti ei tarkkaan ottaen puhu omastatunnosta missään mielessä, sillä klassisen kauden kreikkalaisille koko käsite oli vieras – tai, kuten tulemme näkemään, ainakin melko vieras. Voi olla, että sofistit toivat ”sub-

¹¹ Hegel, *The Philosophy of History* (1956), s. 270.

¹² Hegel, *The Philosophy of History* (1956), s. 271.

¹³ Hegel, *The Philosophy of History* (1956), s. 271.

jektiivisen vakaumuksen” kreikkalaiseen ”objektiivisen moraliteetin” maailmaan, kuten Hegel ja hänen vanavedessään moni muukin esittää.¹⁴ Voi niin ikään olla, että Protagoraan ajatus, jonka mukaan ihminen on kaiken mitta, myötävaikutti omantunnon idean kehittymiseen. Käsitteenä ja ideana oman tunnon historiallinen alkuperä ei kuitenkaan ole subjektiivisessa vakaumuksessa, joka Hegelin oman tunnon tavoin tietää ”itsessään ja omasta itsestään sen, mikä on oikeaa ja velvoittavaa”¹⁵ – sanottakoon se näin suoraan – vaan aivan toisenlaisessa kokemuksessa. Toisin sanoen jos klassisen ajan Kreikan yhteydessä voidaan puhua omastatunnosta, ei tuo omatunto ole ainakaan mikään opas, joka kertoo, miten kulloinkin on toimittava, vaan pikemminkin sisäinen syyttäjä, joka ahdistelee ihmistä, silloin kun hän on tehnyt jotain pahaa, eli vanha kunnon ”huono omatunto”. Itse asiassa se on tällainen tuomari Cicerollekin, mikä myös osoittaa, että omatunto sekä oppaana että syyttäjänä on pikemminkin hellenististä tai roomalaista kuin juutalaista alkuperää:

Rikolliset kärsivät rangaistuksia, eivät niinkään tuomioistuimien langettamia vaan heitä piinaavat ja vainoavat raivottaret, eivät liekehtivin soihduin niin kuin taruissa, vaan oman tunnon tuskilla ja rikosten mukanaan tuomalla kärsimyksellä (*Lait* 1, 40).

Kokonaan toinen kysymys tietyksi on, mikä on kreikan *syneidēsiksen* ja latinan *conscientian* suhde: onko Ciceron *conscientia* käänнос kreikan *syneidēsiksestä*? Tämähän olisi tavallaan luontevaa, sikäli kuin *syneidēsis* esiinny kirjallisuudessa paljon ennen *conscientiaa*. Onkin sanottu, että Ciceron, Senecan ja muiden myöhäisstoalaisten *conscientia* olisi käänнос varhaisstoalaisten *syneidēsiksestä*, joka ainakin eräiden mukaan oli alusta alkaen keskeinen stoalainen käsite.¹⁶ Tätä tulkintaa vastaan voidaan kuitenkin esittää se yksinkertainen tosiasia, että varhaisstoalaisilla eikä edes niin sanotuilla keskistoalaisilla termiä *syneidēsis* esiinny lainkaan,¹⁷ kun taas Cicero käyt-

¹⁴ Sofisteista ks. esim. Kerferd, *The Sophistic Movement* (1981); de Romilly, *The Great Sophists in Periclean Athens* (2002); Guthrie 1969, s. 27–319.

¹⁵ Hegel, *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet* (1994), § 137.

¹⁶ Ks. esim. MacGregor 1959, s. 132. On jopa väitetty, että koko käsite on stoalaista alkuperää. Ks. esim. Davies 1948, s. 116.

¹⁷ Poikkeuksena Khryssippos, joka Diogenes Laertiuksen mukaan sanoi, että ”ensimmäinen jokaiselle eläimelle itselleen kuuluva asia on sen oma koostumus ja tietoisuus siitä (*syneidēsis*)”. Laertius, *Merkittävien filosofien elämät ja opit* (2002), 7.85. On kuitenkin hyvin mah-

tää *conscientiaa* omissa kirjoituksissa peräti 77 kertaa – toisin sanoen useammin kuin kaikki kreikaksi kirjoittaneet pakanakirjailijat *syneidēsistä* yhteensä. Todennäköisempää onkin, että Cicero omaksui termin arkikielestä ja että esimerkiksi Epiktetoksen *syneidos* on pikemmin käänös roomalaisten stoalaisten *conscientiasta* kuin jokin alkuperäinen stoalainen filosofinen käsite.¹⁸

Omantunnon synty Kreikan klassisella ajalla

Sikäli kuin tiedän, Cicero on ensimmäinen, joka puhuu ihmisen sisäisestä oppaasta ja ohjaajasta, ainakin sellaisella termillä (*conscientia*), joka nykynäkökulmasta on melko vaivatonta kääntää omaksitunnoksi. Kreikankielisessä kontekstissa käsitys omastatunnosta oppaana voidaan löytää ensimmäistä kertaa vasta Paavalilta, joskin tulkitsijat ovat olleet tässä suhteessa eri mieltä keskenään.¹⁹ Toisin kuin Cicerolla, Paavalilla omatunto ei kuitenkaan ole jumalallista alkuperää, puhumattakaan, että se olisi ”Jumalan ääni” ih-

dollista, että kysymys on virheellisestä transmissiosta sikäli kuin *synaisthesis* (”havainto”) olisi kontekstin kannalta paljon luontevampi vaihtoehto. Sillä melko oudolta tuntuu, että Diogenes Laertius olisi ajatellut, että Khrysippoksen mukaan jokaiselle eläimelle itselleen kuuluva asia olisi omatunto. Termin puuttumisesta johtuen onkin epäilyjä, että omatunto (*syneidēsis*) ei esitä oikeastaan mitään roolia stoalaisuudessa. Ks. esim. Zucker 1928, s. 18.

¹⁸ ”Näiden kuninkaiden ja tyranniin henkivartiostot ja heidän aseensa tekivät mahdolliseksi komentaa joitakin ihmisiä ja rangaista pahantekijöitä, vaikka he itse olivat pahoja. Kyyrikko ei tarvitse aseita eikä henkivartijoita, sillä hänen oma *syneidoksensa* antaa hänelle tämän auktoriteetin.” Epictetos 3.22.94–95. Tässä yhteydessä ei ole mielestäni kuitenkaan selvää, mitä Epiktetos tarkoittaa: antaako *syneidos* auktoriteetin komentaa joitakin ihmisiä ja rangaista pahantekijöitä vai onko *syneidos* eräänlainen ihmisen sisäinen henkivartija ja pahanteon rankaisija? Jälkimmäinen tulkinta lienee sopivampi.

¹⁹ Esimerkiksi Piercen mukaan Paavalin omatunto (*syneidēsis*) vastaa aiempaa termin käyttöä: omatunto on aina retrospektiivinen lähinnä vain tuomien aiempia tekoja. Pierce, *Conscience in the New Testament* (1958). Tässä suhteessa rohkenen kuitenkin olla eri mieltä Piercen kanssa ja yhtyä Bosmanin (2003, s. 198) näkemykseen, jonka mukaan Paavalilta voidaan löytää positiivinen *syneidēsis*, toisin sanoen omatunto, joka toimii, vaikka mitään pahaa ei olisi tehtykään – niin kuin Roomalaiskirjeestä (9:1) voimme nähdä: ”Vakuutan Kristuksen nimessä, että puhun totta, ja Pyhän Hengen valaisema omatuntoni todistaa, etten valehtele.” Eikä Paavalin omatunto ole enää yksinomaan retrospektiivinenkään, niin kuin Pierce väittää, sillä hän liittää siihen selkeitä tulevaisuusorientaatioon viittaavia merkityksiä. Ensimmäisessä Korintolaiskirjeessä (8:10) Paavali kirjoittaa: ”Jos heikko veljesi näkee sinut, jolla on tietoa, aterialla epäjumalan temppelessä, eikö hänen omatuntonsa saa tästä tukea siihen, että hänkin voisi syödä uhrilihaa?” Omatunto toisin sanoen vaikuttaa suoraan siihen, mitä joku voi *tulevaisuudessa* tehdä tai jättää tekemättä.

misessä, niin kuin skolastikot uskoivat. (Tosin omatunto voi olla ”pyhän hengen valaisema”, niin kuin Paavali Roomalaiskirjeessä 9:1 sanoo.) Sellainen siitä tulee kristinuskossa vasta keskiajan alussa, jolloin kirkkoisät alkoivat sovittaa platonismia uskonkappaleisiinsa.²⁰ Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö kreikkalainen omatunto (*syneidēsis*) aiemmin olisi ollut jumalallinen. Esimerkiksi Menandros puhuu kahdessa fragmentissaan jumalallisesta omastatunnosta,²¹ vaikka onkin epäselvää, ovatko nuo fragmentit hänen omiaan vaan vain hänen nimeensä jossain vaiheessa yhdistettyjä. Olennaista tässä kuitenkin on, että jos klassisen ajan yhteydessä voidaan puhua omastatunnosta, on kyse nimenomaan tuomarista ja syyttäjistä, ei mistään elämänohjeita jakavasta jumalallisesta sisäisestä opastajasta.

Tästä syystä en voi yhtyä siihen viime aikoinakin yleistyneeseen tapaan, jolla Sofokleen *Antigone* nähdään omantunnon ja lain taisteluna, jossa Antigone edustaa omaatuntoa ja Kreon lakia.²² Tässä suhteessa olen pikemminkin Hegelin perinteisen tulkinnan kannalla: kirjoittamattomine lakeineen Antigone edustaa arkaaista jumalallista oikeutta (*Dike*), kun taas Kreon sitä positiivista oikeutta (*nomos*), joka Sofokleen ajan poliittisessa todellisuudessa oli jo korvannut edellisen.²³ Tragediassa on toisin sanoen kyse perinteen ja nykyajan vastakkainasettelusta tilanteessa, jossa kaikki oikeus oli yhä enenevässä määrin inhimillistä positiivista oikeutta. Tämä siirtymä ju-

²⁰ Ratkaisevan askeleen tässä suhteessa tekee Hieronymos omassa Hesekiel-komentaarissaan, jossa hän esitti symbolisen tulkinnan Hesekielin profeetallisesta näystä, jossa hänelle ilmestyy neljä olentoa, joilla kaikilla on sekä ihmisen, leijonan, härän että kotkan kasvot (Hesekiel 1:4–15). Jerome tulkitsee kolme ensimmäistä näyn elementtiä Platonin ihmissielun kolmijaon mukaisesti: ihminen edustaa rationaalista sielunosaa, leijona temperamentista tai kiivasta sielunosaa ja härkä alhaisia haluja. Näiden lisäksi oli kuitenkin olemassa vielä kotka ja tämän Hieronymos tulkitsikin juuri omaksitunnoksi (*syneidēsis*), jota hän piti edellisiä korkeampana, ohjaten niitä oikeaan silloin, kun ne erehtyivät. Lisäksi hän piti omaatuntoa erottamattomana osana ihmisluontoa. Edes karkotus Eedenistä ei vaikuttanut siihen, sikäli kuin se Jeromen mukaan säilyi myös Kainin sydämessä. Ks. Hieronymos, *Commentary on Ezekiel* (1980), s. 79. Tämä näkemys omastatunnosta sielun luotuna osana, johon edes syntiinlankeemus ei vaikuttanut, vaikutti merkittävästi myöhempiin käsityksiin siitä.

²¹ ”*Syneidēsis* on kaikille meille jumalallinen (*he syneidēsis theos*)” (*Sententiae*, 81) ja ”*Syneidēsis* on kaikille kuolevaisille jumalallinen” (*Sententiae*, 107).

²² Ks. esim. Jebb, *Commentary on Sophocles Antigone*, introduction 6 (1900).

²³ Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion* (1987), s. 264. Ks. myös Vernant – Vidal-Naquet 1988, s. 314. Hegel sekä Vernant ja Vidal-Naquet tosin korostavat perinteen ja nykyajan vastakkainasettelun sijaan enemmän kodin (*oikos*) ja kaupunkivaltion (*polis*) vastakkainasettelua *Antigonessa*. Tämä ei kuitenkaan hajota perinne/nyky aika-tulkintaa, sillä *oikoksen* voidaan hyvin nähdä edustavan perinnettä, kun taas *polis*, etenkin klassisen ajan positiiviseen oikeuteen perustuva *polis*, edustaa epäilemättä uutta.

malallisesta oikeuden legitimaatiosta – tai oikeuden jumalallisesta olemuksesta – positiiviseen oikeuteen näkyy itse asiassa lakiterminologiassakin. Jo Solon nimeää lakinsa *thesmokseksi* erotuksena arkaaisemmista *themiksestä* ja *dikēstä*, joilla molemmilla ajateltiin olevan jumalallinen alkuperä: ne olivat ikuisia, muuttumattomia ja hallitsivat otteellaan koko sosiaalista todellisuutta.²⁴ *Thesmos* sen sijaan ymmärrettiin alusta lähtien inhimilliseksi oikeudeksi. *Thesmoksen* aika ei kuitenkaan ollut kovin pitkä, sillä virallisissa yhteyksissä tätä termiä käytettiin laista Aristoteleen mukaan (*Politeia* 16.10) viimeisen kerran, kun säädettiin laki Peisistratoksen tyranniaa vastaan noin 511 eKr. Tämän jälkeen *nomos* monopolisoi lain teknisenä terminä. Syy, miksi *thesmoksesta* luovuttiin, saattaa piillä siinä tosiasiasa, että *thesmoksen* ymmärrettiin vielä muistuttavan vanhaa *themistä*: ainakin siihen liittyi mielikuva, että se on ylhäältä annettu ilman, että kansa on sitä välttämättä hyväksynyt. Oli miten oli, viidennelle vuosisadalle tultaessa se joka tapauksessa korvattiin *nomoksella*, joka aiemmin ja yhä edelleenkin tarkoitti kyllä muutakin – järjestystä, tapaa, elämänmuotoa – mutta josta demokraattisessa Ateenassa tuli tekninen termi kirjoitetulle, kaupunkilaisten yhdessä hyväksymälle laille.²⁵

Voi tosin olla, että vasta laki, jolla ei ole jumalallista perustaa, mahdollistaa sen, että omatunto ja oikeus asettuvat vastakkain: vasta positiivisen oikeuden maastossa voi nousta kysymys omantunnon oikeudesta. Näin ei kuitenkaan tapahdu vielä *Antigonessa* siitä yksinkertaisesta syystä, että Antigone ei vetoa omaantuntoonsa vaan jumalalliseen lakiin.²⁶ Tämä ei silti tarkoita, etteikö *Antigonestakin* sittenkin voitaisi löytää omantunnon kreikkalaisia piirteitä. Näitä piirteitä ei kuitenkaan tule liittää Antigoneen vaan Kreoniin, kun hän tajutessaan virheensä näytelmän lopussa (1260–1270) kieriskelee itsesyötysten syövereissä:

Voi mielettömyyteni erehdyksiä, itsepäisiä kuolettavia! Voi teitä, jotka perheeni murhaajia ja murhattuja katsotte? Voi minua ja turmiokkaita päätöksiani!

²⁴ Koska varhaisella arkaaisella ajalla ei ollut kirjoitettuja lakeja, on tietenkin selvää, että *themistä* ja *dikēä* ei voida pitää ”kirjoittamattomina lakeina”, toisin sanoen jonakin, jotka olisi voitu asettaa kirjoitettuja lakeja vastaan.

²⁵ Hyvä esitys lakiterminologian kehityksestä Kreikassa on Ostwald 1973–74, s. 674–684. Ks. myös Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy* (1969).

²⁶ Tosin monissa Heideggerin jalanjäljissä tehdyissä tutkimuksissa eksplisiittisesti kielletään, että Antigonella olisi jokin laki puolellaan. Ks. esim. Froment-Maurice 1998, s. 143. Tämä on nähdäkseni myös Ari Hirvosen tulkinta Antigonen tapausta perin pohjin tarkastelevassa hienossa kirjassa *Oikeuden käynti: Antigonen laki ja oikea oikeus* (2000).

Nimenomaan tällaisten itsesyttösten yhteydessä viidennen vuosisadan kreikkalaiset alkoivat käyttää sanaa omatunto, vaikka käyttö olikin vielä varsin hapuilevaa: substantiivin (*syneidēsis* tai *syneidos*) sijaan he nimittäin turvautuivat vielä useimmiten verbimuotoon *emautō synoida*, ”tietää itsensä kanssa”.

”Tietää itsensä kanssa”

Kuten sanottua, substantiivin *syneidēsis* tai *syneidos* (attikalainen muoto) käyttö klassisen ajan kreikkalaisessa kirjallisuudessa on harvinaista. *Syneidēsis* esiintyy itse asiassa vain yhden kerran, Demokritoksen fragmentissa B 297:

Jotkut ihmiset, tietämättöminä kuolevaisen luonnon hajoamisesta ja tietoisena (*syneidēsis*) pahoista teoistaan elämänsä aikana, viettävät elinaikansa sekaannuksessa ja pelossa, koska he keksivät valheita kuoleman jälkeisestä ajasta.

Tässä *syneidēsis* on epäilemättä käännettävä tietoisuudeksi, mutta on ilmeistä, että Demokritos viittaa tällä tietoisuudella nimenomaan siihen, mitä me kutsumme huonoksi omaksitunnoksi. Jostain syystä tämä substantiivimuoto vakiintui paljon myöhemmin hellenistisellä ajalla ja oikeastaan vasta ensimmäisellä vuosisadalla ennen Kristusta.²⁷ Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteivät klassisen ajan kreikkalaiset olisi tunteneet huonoa omaatuntoa. Demokritos ei puhunut mistään kummallisesta asiasta vaan asiasta, joka mitä ilmeisimmin oli yleisesti tunnettu. Tässä suhteessa voitaisiin lainata moniakin kirjoittajia, mutta riittänee, että lainataan yhtä kaikkein kuuluisimmista,

²⁷ Tällöinkin substantiivin (*syneidēsis* tai *syneidos*) käyttö on verrattain harvinaista. Se (*syneidēsis*) esiintyy kahdesti Diodoros Sisilialaisella ja neljä kertaa Dionysios Halikarnassoslaisella. Plutarkhoksella *syneidos* esiintyy kolme kertaa. Ajanlaskumme alkua edeltävästä kreikankielisestä kirjallisuudesta voidaan toisin sanoen löytää ainoastaan yksitoista mainintaa omastatunnosta, jos oletetaan, että Demokritoksen ja Demostheneen viidennellä ja neljännellä vuosisadalla kertaalleen käyttämät termit (*syneidēsis* ja *syneidos*) viittaavat siihen, mitä me kutsuisimme omaksitunnoksi. Vasta varhaiskristillisyydessä omatunto vakiintuu teknisenä terminä, joskaan kristillisyyttä ei sinänsä voi pitää siitä vastuussa, sillä termiä käyttivät myös muun muassa juutalaiset Filon ja Josefos. Edellisellä se (*syneidos*) esiintyy kolmekymmentä kertaa ja jälkimmäisellä kuusitoista kertaa. Lisäksi he käyttivät toisinaan (neljä kertaa kumpikin) sanaa *syneidēsis*, mutta sen merkitys on sama kuin *syneidoksen*. Ks. Bosman 2003, s. 63.

nimittäin Platonia ja tämän *Valtiota* (330d–331a) ja siinä esiintyvää Kefalosta:

On näet niin, Sokrates, että kun ihmistä hipoo kuoleman ajatus, hän alkaa pelätä ja huolehtia asioista joista ei ennen ole välittänyt. Ennen hän on nauranut tarinoille, joita kerrotaan Haadeksesta ja niistä rangaistuksista, joita täällä rikkoneet saavat siellä kärsiä, mutta nyt he myllertävät hänen sieluaan – jospa ne ovatkin totta? Ja hän näkee kaiken tämän yhä selvempänä edessään, vanhuudenheikkouttaan tai koska hän on jo lähempänä tuonpuoleista. Hän on täynnä epäilyksiä ja pelkoa, hän tutkii ja tarkastelee, onko tehnyt jollekulle vääryyttä. Jos hän löytää elämästään monia rikkomuksia, hän säpsähtää unestaan vähän väliä hereille niin kuin lapset ja elää pelon ja pahojen aavistusten vallassa. Sillä taas, jolla ei ole mitään vääryyttä tunnollaan, on aina luonaan suloinen toivo, hyvä vanhuuden hoiva, kuten Pindaroskin sanoo.

Mistä muusta tässä on kyse kuin omantunnon kolkutuksesta, pelon ja epäilyksen täyttämästä spekulatiosta, joka koskee ihmisen menneitä tekoja? Tästä pelostahan Demokritoskin fragmentissaan puhuu pitäen sitä kuitenkin vain taikauskoisten höpinänä. Tästä näkökulmasta on ilmeistä, että kreikkalaisilla tosiaankin oli omatunto. Oliko Kefaloksen – tai Demokritoksen – mielessä kuitenkin ensi sijassa niinkään omatunto kuin Haades? On nimittäin olemassa määrätty ero helvetinpelon ja *omantunnon itsensä* pelon välillä. Samaa voidaan sanoa toisestakin kreikkalaisille tyypillisestä pelosta, nimittäin jumalallisen rangaistuksen pelosta, joka tavallisesti yhdistettiin raivottarien koston. Pelko jumalten tai raivottarien kostosta ei vielä ole omantunnon itsensä pelkoa, toisin sanoen pelkoa, josta Kant puhuu. Kantin mukaanhan omantunnon ääni itsessään on pelottava, ilman helvetin tai jumalten ulkoista uhkaa: omatunto tietoisuutena täysin sisäisestä tuomioistuimesta, joka on ruumiillistunut ihmisen olemukseen. Oliko kreikkalaisilla tällaista omaatuntoa? Tarkastelen tätä kysymystä seuraavaksi yllä lainatun Kefaloksen puheenvuoron viimeisen lauseen ja eritoten katkelman ”ei ole mitään vääryyttä tunnollaan” (*mēden heautōi adikōn syneidotī*) valossa. Platon käyttää tässä nimittäin verbiä *synoida*, josta substantiivi *syneidēsis* on johdettu ja jonka käyttö klassisella ajalla oli paljon yleisempää kuin siitä johdetun substantiivin. Eikä pelkästään yleisempää, sillä näyttää siltä, että nimenomaan tuon verbin avulla, etenkin verbin refleksiivisessä muodossa, ilmaistiin kenties ensimmäistä kertaa se, mitä me nykyään kutsumme kolkuttavaksi omaksitunnoksi – omaksitunnoksi, joka *sellaisenaan* koetaan rangaistukseksi pahasta teosta.

Synoida (inf. *syneidenai*) muodostuu sanoista *syn*, joka tarkoittaa ’yhdes- sä’, ja *oida*, joka on perfektin indikatiivin aktiivi verbistä *eidenai* (’nähdä’,

'havaita', 'tietää', etenkin intuitiivisesti, erotettuna tiedon hankkimisesta järkeilemällä, *noein*.²⁸) Yhtäältä verbi *synoida* esiintyy lauseissa, joissa verbin subjekti 'tietää toisten henkilöiden kanssa'. Tämä jaettu tieto voi olla neutraalia (me tiedämme jotakin yhdessä), mutta jo hyvin varhaisessa vaiheessa sitä käytetään erityisesti niissä yhdessä tietämisen muodoissa, joissa on kyse *todistamisesta* jotakuta vastaan tai jonkun puolesta. Niinpä esimerkiksi Isaioksen yhdeksännestä puheesta (*Orationes*, 9.20) voimme lukea: "Osoittaakseni, että hän oli kaiken aikaa eri mieltä Kleonin kanssa, kutsun todistajaksi ne, jotka tietävät yhdessä (*syneidotas martyras*)." Tällainen ei-refleksiivinen käyttötapa on klassisen ajan kirjallisuudessa varsin yleinen ja se esiintyy erityisesti konteksteissa, joissa on puhe rikoskumppanuudesta tai salaliitosta: joillakin on – tai sitten ei ole – yhdessä tietoa jostakin pahasta. Toisena esimerkkinä tällaisesta käytöstä voidaan ottaa jo yllä mainittu Sofokleen *Antigone* (264–267). Kun vartija yrittää vakuuttaa Kreonia, etteivät he (vartijat), tienneet mitään Polynikeen hautaamisesta, joka, kuten tiedämme, oli Antigoneen tekosia, hän sanoo:

Olimme valmiit kuumaa rautaa kantamaan, tulenkin halki käymään kaikki vanhojen pyhästi: tuota tehneet emme, tietäneet (*ksyneidenai*) myös emme, ken on suunnitellut, tehnyt työn.

Toisaalta verbi esiintyy lauseissa, joissa *verbin subjekti jakaa tiedon itsensä kanssa*. Näissä tapauksissa verbiin yleensä liitetään refleksiivipronomini *emautō*, jolloin saadaan muoto *synoida emautō*, 'tiedän itseni kanssa'. Nimenomaan tämä refleksiivinen muoto on tässä yhteydessä kiinnostava. Tässäkin muodossa verbiä käytetään joko neutraalissa tai johonkin pahaan asiaan liittyvässä yhteydessä. Neutraalista käytöstä, jossa joku on tietoinen jostakin itseä koskevasta seikasta, voidaan ottaa esimerkiksi Platonin *Apologia* (21b), jossa Sokrates sanoo itsestään: "Enhän minä omasta mielestäni ole viisas olenkaan" – tai, kirjaimellisesti: "Tiedän itseni kanssa (*synoida emautōi*), että en ole viisas vähän enkä paljon." Itsensä kanssa tietämisellä saattoi kuitenkin olla myös *moraalinen* merkitys, jolla ilmaistiin retrospektiivinen, erityisesti negatiivinen, arvio omasta menneestä käytöksestä. Tällainen käyttötapa voidaan löytää muun muassa Aristofaneelta, jonka näytelmässä *Naistenjuhla* naiseksi pukeutunut Mnesilokhos tunnustaa syntinsä: "Minulla itselläni on paljon tunnolla", niin kuin Kaarle Hirvonen kääntää, tai kirjaimellisesti, "tiedän itseni kanssa monia kamalia asioita (*ksynoid' emautē polla dein'*)" (476–

²⁸ Ks. Marietta 1970, s. 177.

477). Viidennellä vuosisadalla tällainen moraalinen ja retrospektiivinen, omaa aiempaa käytöstä arvostelevasti koskeva käyttötapa on tosin vielä melko harvinainen. Neljännellä vuosisadalla samanlaisia ilmauksia voidaan löytää kuitenkin jo varsin monilta kirjoittajilta.²⁹ *Anabasiuksessa* (1.3.10) Ksenofon kirjoittaa: ”Minua hävettää niin, etten halua tavata häntä, erityisesti koska tiedän itseni kanssa (*synoida emautō*), että olen osoittautunut epäluotettavaksi hänen silmissään.” Kirjeessään Demonikokselle Isokrates (*Orationes* 1.16) niin ikään sanoo: ”Älä koskaan toivo kätkeväsi mitään häpeällistä tekoa, jonka olet tehnyt. Sillä vaikka saattaisit kätkeä sen muilta, sinä tiedät itsesi kanssa (*seautō syneidēseis*).” Samanlaista ilmaisua käyttää myös Platon. Pitäessään ylistyspuhetta Sokrateelle Alkibiades lausuu:

Ja minä häpeän, koska tiedän itseni kanssa (*synoida emautōi*), että vaikka minun on myönnättävä, että niin tulisi toimia kuin hän (Sokrates) sanoo, ei minussa poistuttuani hänen luotaan kuitenkaan ole miestä vastustamaan kunnia kansan silmissä (*Pidot* 216a).³⁰

Lisäksi sen, että kyse oli tosiaankin pelkästään *huonosta* tiedosta tai tietoisuudesta, vahvistaa se tosiasia, että kokemus ”itsensä kanssa tietämisestä” asetettiin jo varhain onnellisuuden vastakohtaksi: ”Älä matki niitä, joilla on eniten omaisuutta, vaan niitä, jotka eivät tiedä mitään pahaa itsensä kanssa (*mēden kakon sphisi autois syneidotas*). Sillä sellaisella ’sielulla’ (*psykhē*) varustettu voi elää onnellisinta elämää.” Näin kirjoitti Isokrates (*Orationes* 2.59.2). Myöhemmin saman ajatuksen ilmaisi myös Polybios *Historiassaan* (4.86.5): ”Aratoksen seurassa olevat ... tulivat äärettömän iloisiksi, koska eivät tienneet mitään itsensä kanssa (*mēden autois syneidenai*).” Polybioslainauksesta käy lisäksi ilmi, että pelkkä ”itsensä kanssa tietäminen”, ilman sellaisia lisämääreitä, jotka viittaisivat johonkin pahaan asiaan tai tekoon, riitti ilmaisemaan huonoa tietoisuutta tai, niin kuin me sanoisimme, huonoa omaatuntoa: onnellisia olivat ne, jotka eivät ”tiedä itsensä kanssa” – ja vastaavasti ne, jotka tiesivät, olivat välttämättä onnettomia.

²⁹ *Synoida*-sanaperheen käytöstä klassisella ajalla Ks. Bosman 2003, s. 49–59.

³⁰ Jostain syystä Don E. Marietta artikkelissaan ”Conscience in Greek Stoicism” sanoo, että tässä *synoida emautōlla* ei ole eettistä konnotaatiota, mutta mielestäni eettinen konnotaatio on täysin selvä: Alkibiades on häpeissään, koska ei kykene toimimaan Sokrateen vaatimalla tavalla, vaikka on tosin mahdollista, että hän, vastaväitteistään huolimatta, vain pilaillee Sokrateen kanssa. Ks. Marietta 1970, s. 180, alaviite 13.

Sisäistetyt raivottaret ja traagisen subjektivointi

Vaikka yllä erotinkin huonon omantunnon raivottarien kostosta, omantunnon kreikkalaista alkuperää pohtivissa kirjoituksissa on kuitenkin ollut tapana tarkastella tätä kysymystä nimenomaan suhteessa raivottariin. Näin siitä syystä, että on oletettu, että omatunto olisi joko raivottarien sisäistetty muoto tai että raivottaret olisivat omatunto myyttisessä muodossa. Oli asia kummin tahansa, tällä tulkinnalla on pitkä historia. Jo Cicero asettaa analogian raivottarien ja omantunnon (*conscientia*) välille (*Lait* 40, 1). Rikollisia ”piinaavat ja vainoavat raivottaret, eivät liekehtivin soihduin niin kuin taruissa, vaan omantunnon tuskilla”.

Mitä olivat raivottaret (*eriny*s)? Epämääräisellä esihomeerisella ajalla raivottarien tehtävänä oli panna toimeen se, minkä maailmankaikkeutta hallitseva kohtalo (*moira*) määräsi. Homeerisessa kirjallisuudessa niillä oli kolme ensisijaista tehtävää: vallitsevan kosmologisen järjestyksen ylläpitäminen, valapattouden rankaiseminen ja kirousten täytäntöönpano. Posthomeerisessa kirjallisuudessa niistä tuli yhtäältä verikoston toimeenpanijoita, mutta vähitellen ne vakiintuivat – ennen muuta tragediakirjailijoiden toimesta – hahmoiksi, joiden tehtävänä oli rangaista viattoman veren vuodatuksesta. Esimerkiksi Aiskhyloksen *Oresteian* viimeisessä osassa *Eumenideksessa* raivottaret haluavat Oresteksen pään vadille, koska tämä oli tappanut äitinsä. He tosin luopuvat vaatimuksestaan Athenen painostuksen alla, mistä syystä jälkimmäinen näytelmän mukaan antoikin heille uuden nimen *eumenides*, kiltit. Olennaista tässä lienee kuitenkin se, että vielä Aiskhyloksellakin raivottaret edustavat objektiivisia kosmologisia voimia: kyse ei vielä ole mistään subjektiivisesta omastatunnosta Ciceron esittämässä mielessä.

Antigonessa (603) Sofokles sen sijaan puhuu jo raivottarista sydämessä tai mielessä (*frenon eriny*s). E. R. Doddsin mukaan kysymys ei kuitenkaan Sofokleellakaan ole raivottarien subjektivoinnista, sillä ne edustavat hänelle vielä objektiivista järjestystä. Hänen mukaansa vasta Euripides ymmärtää raivottaret yksinomaan subjektiivisena kokemuksena.³¹ Raivottarien sisäistymisen taustalla on tietenkin koko kreikkalaisen hengenmaiseman sekularisoituminen. Homeroksen sankareille oli vielä ominaista syyllisyyden ulkoistaminen tavalla, joka viidennellä vuosisadalla oli jo kovin hankalaa. Heille pahat teot, jotka tulkittiin pikemminkin kohtalon asettamiksi kom-

³¹ Dodds 1966, s. 42.

pastuskiviksi kuin autonomisen subjektin vastuullisiksi teoiksi, olivat useimmiten joidenkin jumalten tai jumalallisten henkien ja *daimoneiden* aikaansaannoksia – tai niin kuin Nietzsche asian ilmaisi:

Nämä kreikkalaiset ovat mitä kauimmin käyttäneet hyväkseen jumaliaan juuri varjellakseen itseään ”huonolta omaltatunnolta”, saadakseen jatkuvasti iloita sielunsa vapaudesta, siis päinvastaisessa mielessä kuin kristillisyyks on käyttänyt Jumalaansa.³²

Riippumatta siitä, ovatko kristityt käyttäneet Jumalaansa pelkästään ”päinvastaisessa mielessä”, niin kuin Nietzsche esittää, kreikkalaiset ainakin käyttivät jumaliaan juuri tässä mielessä kuin hän sanoo. Mitä sanoikaan Automedonin ystävä, kun hän tajusi, että Autodemon jätti vaununajajan ilman keihästä: ”Automedon, ken moisen on mielees turmioaikeen pannut taivahisista ja sult’ älyn selkeän vienyt?” (*Ilias* 17.465). Mitä vuorostaan Agamemnon sanoi, kun hän käsitti tehneensä virheen varastaessaan Akilleuksen naisen? Hän syytti jumalia:

Mutt’ enp’ ole itse mä syypää, sallima kaiken on syynä ja Zeus sekä öinen Erinnys. Nuo kokouksess’ ottivat mult’ älyn (tai: panivat *atēn* älyyni) päivänä tuona, jolloin kunnialahjan Akhilleult’ itse ma riistin. Vaan mitä tehdä mä voin? Jumalathan on johtajat kaiken. (*Ilias* 19.86–90.)

Kyse ei toisin sanoen ollut Agamemnonista itsestään vaan jumalten häneen panemasta *atēsta*, demonisesta hulluudesta.

Viidennelle vuosisadalle tultaessa tällainen jumalten ja jumalallisten selitysten käyttö oli ainakin intellektuaalisen eliitin keskuudessa tosin jo häviämässä, kiitos kreikkalaisen maallistumiskehityksen ja filosofien uudentyypin uskonnollisen ajattelun. Toki tämä kehitys oli vähittäistä. Esimerkiksi Theognis, kuudennella vuosisadalla elänyt runoilija, näytti vielä ottavan täysin tosissaan *daimonit*, jotka tahallaan johtivat hyveelliset harhaan. Samaa voi sanoa Aiskhyloksestakin. On tosin sanottu, että Aiskhylos vain herätti uudelleen eloon *daimonit*, erityisesti pahojen *daimoneiden* maailman, mutta toisaalta on otettava huomioon, ettei edes neljännellä vuosisadalla tällainen *daimonien* käyttö ollut mitenkään harvinaista.³³ Tästä huolimatta on selvää, että perinteinen kreikkalainen uskonnollisuus oli viidennellä ja neljännellä

³² Friedrich Nietzsche, *Moraalin alkuperästä* (1969), II § 23.

³³ Ks. Dodds 1966, s. 40–41.

vuosisadalla voimakkaassa käymistilassa. Jo esisokraatikot Anaksimandroksesta Herakleitokseen olivat kritisoineet perinteistä kreikkalaista uskontoa ja postuloineet jumalia, jotka abstraktiudessaan olivat kuin varjoja perinteisiin persoonallisiin jumaliin verrattuna. Eräät sofistit asettivat lopulta jumalten koko olemassaolon kyseenalaiseksi. Tavallisen kansan keskuudessa maallistuminen ei kuitenkaan ollut yhtä ilmeistä. Viidennellä vuosisadalla filosofit olivat lopulta melko marginaalinen ilmiö, joiden eksentriset mielipiteet, jos niitä edes tunnettiin, saatettiin tyrmätä suoralta kädeltä, minkä monien filosofien kohtalo (maanpako tai kuolema) hyvin osoittaa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö kansakin olisi saanut osaansa maallistumisesta ja osittain myös hyväksynyt sen. Yksi näkökulma tähän kehitykseen on nimenomaan tragediakirjallisuus, joka toisin kuin filosofia, oli varsin tunnettua ja sitä paitsi kansan hyväksymääkin, koska he tragediakisoissa saivat äänestää suosikkinsa puolesta.

Tragedioissa maallistumiskehitys näkyy siirryttäessä Aiskhylokselta Euripideeseen. Aiskhyloksen maailma on vielä täynnä jumalallisia tapahtumien ja tekojen selityksiä, mutta Euripideellä niitä on jo huomattavasti vähemmän. On totta, että Euripideenkin näytelmissä sankari saattaa syyttää jumalia, niin kuin Faidra Afroditea *Hippolytoksessa*, mutta lopulta kuitenkin käy useimmiten selväksi, että jumalilla ei ole asiaan mitään osuutta. Aiskhyloksen näytelmissä sankarit sen sijaan ovat enemmän tai vähemmän ulkoisten voimien armoilla. Pääosa on jumalilla, raivottarilla ja pahoilla *daimoneilla*. Kaikki riippuu jumalten tahdosta, joten he ovat viime kädessä vastuussa kaikesta: ”Niin tahtoo Delfoin herra, Apollon itse”, sanoo Orestes, kun suunnittelee äitinsä murhaamista – ja tekonsa jälkeen hän puolustautuu: ”Tekoon minut kiihti jumala Delfoin, julistain, sen että voin tehdä syyttömästi.” (*Hautauhrintuojat* 1030–1034.) Tosin Aiskhyloksellakaan asetelma ei ole aivan näin yksinkertainen. Esimerkiksi *Agamemnonissa* kuoron syytökset implikoivat, että se pitää Klytaimnestraa, joka tappoi aviomiehensä Agamemnonin, henkilökohtaisesti vastuullisena pahaan tekoonsa: ”Sinun oli käsi, joka surmasi. Kukaan ei nouse viattomuuttasi todistamaan” (1505–6). Klytaimnestra itse kuitenkin väittää, että se ei ollut hänen vikansa vaan suvun daimonin, kostonhaluisen riidan hengen (*alastōr*):

Nyt julistat, että minun on työ. Mutta väärässä olet, jos näkeväsi luulet minussa Agamemnonin puolison! Olen suvun onnettomuuden henki, joka sai kostavaksi hahmoksensa tämän vainajan vaimon ja joka vaati rangaistusta Atreuksen rikoksesta, hänen inhottavasta juhlastaan. Ja sankari kaatui sovitusuhrina lasten murhasta. (1497–1504.)

Klytaimnestra kyllä myöntää, että hän Agamemnonin ruumis on ”käteni työtä oikean” (1431), mutta samalla hän kuitenkin väittää, että hänen kätensä ovat olleet korkeampien voimien armoilla. Lopulta asia jää avoimeksi. Edes kuoro ei ole varma onko Klytaimnestra syyllinen vai onko kyse vain kuninkaallisen suvun daimonista, joka käyttää häntä hyväkseen.³⁴

Tultaessa Aiskhyloksesta Sofokleeseen tapahtuu kuitenkin jo muutos: syyllinen myöntää yhä useammin syyntakeisuutensa, henkilökohtaisen vastuunsa. *Antigonessa* Kreon sanoo, että nimenomaan hän, yksin hän, on vastuussa vaimonsa kuolemasta (Eurydike teki itsemurhan, koska hänen poikansa oli tehnyt itsemurhan Antigonen, hänen morsiamensa, itsemurhan takia...): ”Voi! Milloinkaan ei tämä syy siirry minun tililtäni kenenkään muun kuolevaisen tilille!” Eikä vain vastuussa siitä, vaan Kreon sanoo suoraan tappaneensa Eurydiken: ”Minä sinut tapoin, minä onneton, minä... sanon totuuden!” (*Antigone* 1317–1320). On kuitenkin huomattava, että Kreonin mukaan teko ei siirry hänen tililtään kenenkään muun *kuolevaisen* tilille, mikä implikoi, että jonkin jumaluuden tilille se sen sijaan voi siirtyä – kuten Kreon hieman aiemmin järkeileekin: ”Pääni yli joku jumaluus silloin varmasti kohotti raskaan painon, jolla hän minua löi ja minut pakotti karuille teille, poljettua onneani iskien, piesten” (*Antigone* 1270–1280).

Euripideen näytelmissä sankarin syyntakeisuus on sen sijaan melkein jo sääntö. Tämä ei kuitenkaan ole ainoa seikka, joka erottaa ne edeltäjistään. Hänen näytelmänsä ovat hyvä esimerkki eräästä toisestakin kehityslinjasta klassisella ajalla. Aiskhyloksella ja Sofokleella ihmisen tekemä virhe (*hamartia*) on aina jokin *teko*: esimerkiksi Kreonin väärä päätös Antigoneen suhteen, joka johtaa edellisen täydelliseen epätoivoon. Paha on toisin sanoen aina jotakin objektiivista, jollakin täytyy olla verta käsissään. Vastavasti tuo veri voitiin poistaa ja samalla objektiivista järjestystä rikkonut virhe korjata joidenkin määrättyjen uskonnollisten rituaalien avulla: ”Hänen verisen kätensä on puhdistanut eläimen aivan nuoren uhriveri”, niin kuin Aiskhyloksen *Eumenideissa* sanotaan (450). Faidran tapauksessa (*Hippolytos*) ei kuitenkaan ole verta vuodatettu. Itse asiassa ei ole tehty mitään paha,

³⁴ Yksityiskohtaisemmasta *Agamemnon*-analyysistä ks. Vernant – Vidal-Naquet 1988, s. 72–76. Vernantin mukaan Aiskhyloksen trilogiaa on luettava päinvastoin kuin yllä: *Oresteia* ei suinkaan ole konservatiivinen yritys palauttaa arkaaista Oikeutta eikä edes klassisen ajan *poliksen* elämän reflektointia vaan päinvastoin *poliksen* vallitsevan järjestyksen kritiikkiä. Niin tai näin, ainakin Aiskhylos kyseenalaistaa *Oresteia*ssa ”alkuajan pyhän oikeuden”, joka vaatii silmää silmästä ja jonka edustajana raivottaret näytelmässä esiintyvät. (*Oresteia*, 778).

mitään ei ole tapahtunut. Faidran ainoa synty on hänen intentionsa, likaiset ajatuksensa, toisin sanoen hänen rakkautensa miehensä poikaan Hippolytokseen: ”Kätteni ovat puhtaat – tahra on sydämessäni (*miasma frenos*)” (315–320). Tästä syystä käsien rituaalinen peseminenkään ei enää ollut tarpeeksi: sielun tai sydämen täytyy myös olla puhdas – mikä tulee ilmi yhtä lailla Euripideen *Oresteksessa*: ”Kätteni ovat puhtaat”, Menelaos sanoo yrittäen puolustaa itseään, mutta Oresteen mielestä tämä ei riitä, sillä hän välittömästi lisää: ”mutta ei sydämesi” (1602–1604).

Palataan kuitenkin vielä jumalallisten syntiselitysten katoamiseen Euripideella ja otetaan esimerkiksi *Medeia*, jota tässä yhteydessä onkin itse asiassa hyvä verrata *Antigoneen*. *Medeia* tappaa lapsensa: mikä voisikaan olla enää kauheampi esimerkki demonisesta hulluudesta? Kyse ei kuitenkaan ole mistään jumalallisesta hulluudesta (*atē*) vaan *Medeian* (1077–1080) omasta raivosta (*thymos*), joka ylittää hänen laskelmansa (*buleimaton*) – raivosta, jonka taustalla on loukattu sydän. Kertaakaan *Medeia* ei yritä väittää, että jokin ulkopuolinen (*atē*, *alastōr*) olisi tullut väliin: hän on itse vastuussa pahasta teostaan. Tästä todistaa sekin, että *Medeia* ratkaisevassa kohdassa (1021–80) painii tunnontuskiensa kanssa: tappaako vaiko ei tappaa? ”Oih! Mitä teen? Tät’ enää sydän kestä ei...”. Lopulta hän kuitenkin antaa periksi kostonhalulle, sillä hän ei usko, että raivottaret voisivat konsanaan Jasonille kostaa – lastensa isälle, joka oli jättänyt hänet siitä huolimatta, että oli ensin saanut hänet pettämään sukulaisensa ja lähtemään kotimaastaan.

Jos tätä näytelmää vertaa Sofokleen *Antigoneen*, ensimmäisenä pistää silmään, että *Medeialta* puuttuu laki, johon vedota. Lopussa hän tosin uskoo, että jopa Zeus on hänen puolellaan – siitä huolimatta, että hän oli tappanut lapsensa. Tässä vetoamisessa on kuitenkin jotakin epätoivoista, jos sitä verrataan *Antigoneen*. *Antigoneessa* jumalat edustavat jotakin perinnettä tai instituutiota: Antigonen *Dikē* ja tämän ikiaikainen kirjoittamaton laki *oikosta* ja siihen kytkeytyvää perhetraditiota, Kreonin Apollo taas *polista* ja sen poliittista järjestystä.³⁵ *Medeialla* ei kuitenkaan ole kumpaakaan. Hänellä ei

³⁵ Ks. Hegel, *Hegel’s Aesthetics: Lectures on Fine Art* (1975), s. 464. Tai kuten Jean-Pierre Vernant kirjoittaa: ”Kyse ei ole tytön edustaman puhtaan uskonnon ja Kreonin edustaman täydellisen uskonnottomuuden vastakodasta, tai uskonnollisen ja poliittisen hengen vastakodasta. Kyse on pikemminkin kahdesta erityyppisestä uskonnollisesta tunteesta. Toinen on perheuskonto, puhtaasti yksityinen ja lähisukulaisten, *filoi*, pieneen piiriin rajoittuva, kodin sydämeen ja kuolleiden kulttiin keskittyvä; toinen on julkinen uskonto, jossa kaupunkia suojelevat jumalat sekoittuvat loppupelissä valtion korkeimpiin arvoihin.” Vernant – Vidal-Naquet 1988, s. 41

ole *polista*, koska nainen on jo lähtökohtaisesti suljettu siitä ulos, mutta hänellä ei *oikostakaan*, sillä hän petti perheensä auttaakseen Jasonia saamaan itselleen kultaisen taljan. Hän ei kuitenkaan saanut uutta *oikosta* Thebasta, koska samainen Jason, jonka takia hän lähti omasta maastaan, petti hänet. Tästä syystä hän valittaa:

Teill' oma koti (*patros domoi*), kaupunki (*polis*), teill' elämän kaikk' antimet on, omaiset ja ystävät. Ma koditon ja yksin (*apolis*), häväisemä nyt sen, joka minut raakalaisten maasta toi. Emoa mull' ei, veljeä, ei heimoa, ei ketään, ken voi kohtaloani kohentaa. (*Medeia* 250–260.)

Niinpä ainoa legitimaatioperusta hänen omalle karmealle rikokselle on hän itse: hänen puhtaasti subjektiivinen tunteensa ja vakaumuksensa koston oikeutuksesta. Euripideen näytelmissä luonteesta oli tosiaankin tullut ihmisen kohtalo (*ēthos anthrōpō daimon*) – ja joka ainakin näin käännettynä kumoaa koko joukon arkaaisia uskomuksia koskien ihmisen osaa jumalallisten voimien passiivisena temmellyskenttänä. Eikä tämä lienee sattumaa, sillä nimenomaan Euripides esitteli tämän Herakleitoksen maksimiin ateenalaisille.

Euripideen subjektiivinen näkökulma asioihin lienee niin ikään syy sille, miksi Hegelin mielestä Euripideen näytelmissä ei ole enää sitä muotoa antavaa voimaa, joka on ominaista Aiskhyloksen ja Sofokleen näytelmille: Euripides tarjoaa vain ”abstrakteja sentimentaalisuuksia”,³⁶ Hegel toteaa tavalla, joka sittemmin toistuu muun muassa A. W. Schlegelillä ja Nietzscheillä.³⁷ Samalla tavoin kuin sofistien opetuksissa, Euripideen näytelmissä asioiden objektiivisen järjestyksen on korvannut subjektiivinen vakaumus, joka asettaa edellisen radikaalisti kyseenalaiseksi. Eikö tähän päde kuitenkin se, mitä jo aiemmin sanottiin: subjektiivinen vakaumus ei vielä todista *omantunnon* olemassaolosta? Voi tosin olla, että tuon vakaumuksen taustalla oleva sofistinen oivallus ihmisestä ”kaikkien asioiden mittana” on välttämätön edellytys omantunnon synnylle, mutta subjektiivinen vakaumus ei sellaisenaan vastaa omantunnon ilmiötä sellaisena kuin Kant siitä puhuu. Yhtä hyvin ajatus voi johtaa täydelliseen moraalittomuuteen, niin kuin Aristofanes *Pilvissä* näyttää väittävän – ja jonkinlaisesta moraalitto-

³⁶ Hegel, *Philosophy of History* (1956), s. 279.

³⁷ Schlegelin asenteesta ks. Behler 1986, s. 335–367. Nietzscheen vastaavasta ks. *The Birth of Tragedy* (1967), §11–12. Nietzsche kutsuu Euripidestä ”esteettisen sokraattisuuden ruonilijaksi” (§12), eikä – kuten myöhemmin näemme – kenties aivan syyttä.

muudestahan me esimerkiksi Trasymakhoksen ja Kallikleen tapauksissa voimme puhua.³⁸

Eikö sama koske Medeiaakin? Vai yrittääkö Euripides näytelmässään puhua sittenkin jostakin, jota me kutsuisimme moraaliseksi omaksitunnoksi? Väittäisin, että yrittää. Itse asiassa omatunto, etenkin ”sisäisenä oikeuskäsittelynä”, muodostaa yhden näytelmän keskeisimmistä kohokohdista. Jos Medeiaa verrataan jälleen Antigoneen, ero on huima. Antigone ei epäröi hetkeäkään; mitään sisäistä oikeuskäsittelyä ei ole. Medeia sen sijaan muuttaa mieltään yhdessä ainoassa kohtauksessa kaikkiaan kolme kertaa, koska potee huonoa omaatuntoa aikeistaan (*Medeia* 1021–80). Siksi *Medeian* kohdalla voidaan mielestäni puhua omastatunnosta: kyse ei ole pelkästä vakauksesta vaan päätökseen sisältyvästä sisäisestä tuskasta, kolkuttavasta omastatunnosta. Paras esimerkki tässä suhteessa on kuitenkin Euripideen *Oresteen* kuuluisa kohta (392–397), jossa Orestes kertoo Menelaokselle tunnontuskistaan:

Orestes: Tässä olen, onnettoman äitini surmaaja.

Menelaos: Olen kuullut, säästä sanojasi, pahanteosta harvoin tulee puhua.

Orestes: Säästäisin kyllä, mutta *daimōn* on ylen paha minulle.

Menelaos: Mikä sinua vaivaa? Mikä sairaus sinut tuhoaa?

Orestes: Ymmärrys (*synesis*), sillä tiedän (*synoida*) tehneeni kamalan teon.

Jos oletetaan, että *Oresteen* sana *synesis*, ymmärrys, viittaa tosiasiansa tässä siihen, mitä me kutsuisimme omaksitunnoksi, ennen kaikkea kolkuttavaksi omaksitunnoksi, lienee myönnettävä, että kreikkalaisillakin oli omatunto.³⁹

³⁸ Kuten tunnettua, Kallikles – Platonin luoma sofistija edustava hahmo – edustaa kantaa, jonka mukaan lait (*nomoi*) on laadittu, jotta heikot ja huonot voisivat puolustautua vahvoja ja erinomaisia vastaan, mutta nämä lait eivät ole luonnonmukaisia, sillä luonnon mukaan vahvojen ja erinomaisten on saatava hallita. Tämä on luonnon laki (*nomos fyseōs*) ja luontoon perustuva oikeus (*fyseos dikaion*). Platon, *Gorgias*, 483e, 484c. Tätä Kallikleen edustamaa sofistista näkökulmaa vastaan voidaan mielestäni kuitenkin asettaa Antifonin yhtä lailla sofistinen kanta. Hänkin asetti *nomoksen* ja *fysiksen* vastakkain asettuen jälkimmäisen kannalle, mutta hänelle *fysiksen* mukainen elämä on elämää harmoniassa itsensä kanssa, mikä itse asiassa tuo hänet varsin lähelle lopuksi tarkasteltavaa Sokratesta.

³⁹ Yleisesti ottaen *synesistä* ei klassisen ajan teksteissä toki tule kääntää omaksitunnoksi, vakka *Nikomakhoksen etiikassa* Aristoteles määritteleeekin *synesiksen* arvioivaksi ymmärrykseksi. Jonkinlaisesta arvioinnista *Oresteen* ymmärryksessä on tosin kyse, sillä sehän arvioi negatiivisesti hänen menneitä tekojaan, mutta yleisesti ottaen *synesiksen* merkitys oli huomattavasti laajempi ja käyttöyhteydet moninaisemmat kuin se, mihin omatunnolla nykyään viitataan. Sitä paitsi länsimaisessa traditiossa omatunto, etenkin toimintaa ohjaava omatunto, on liitetty useammin Aristoteleen *fronesikseen* kuin *synesikseen*, sillä *fronesis*,

Mistä muusta tässä ymmärryksessä nimittäin on kyse kuin omantunnon kolutuksesta, joka *sinällään*, ilman viittausta Haadekseen tai raivottariin, on jotakin tuskallista? Orestesta ei vaivaa mikään muu kuin hänen oma ymmärryksensä (*synesis*). Ajatuksen uutuus klassisella ajalla tulee toki ilmi siitä, että Menelaos ei ilmeisestikään ymmärrä Orestesta: ”Mitä tarkoitat? Viisaus osoitetaan selvyytinä, ei hämäryytinä.” Hän olisi ymmärtänyt varmasti paremmin, jos Orestes olisi puhunut, niin kuin Aiskhyloksen *Oresteias*sa puhutaan, vainoavista raivottarista, joiden edessä Orestes *Hautauhrintuojissa* (1058) joutuu kauhun valtaan: ”Apollon auta! Vilisee nyt niitä. Ja verta – niiden silmät verta tihkuu!” Euripides ei näistä mustaviittaisista kostajista kuitenkaan puhu. Hän puhuu pelkästään *synesiksestä*, jonka ääni, vaikka muistuttaakin raivottarien kauheaa hymniä, joka ”kahlitsee sielun, ihmisluista ytimen kuivaa” (*Eumenidit* 330–335), ei tule enää ihmisen ulkopuolelta vaan hänestä itsestään. Ennen kuin kuitenkaan lyödään asialle piste, on vielä tarkasteltava tuon kokemuksen *merkitystä*.

Omatunto ja toisen katse

On mielenkiintoista, että Aristoteles ei edes *Retoriikassaan*, klassisessa oikeuspuheen oppikirjassa, puhu omastatunnosta eikä edes syyllisyydentunnosta. Hän tosin puhuu luonnollisesta laista, josta sittemmin tuli länsimaissa omantunnon varsinainen sisältö: omatunto on se sielunosa, joka ilmaisee ihmiselle luonnollisen lain määräykset, kuten skolastikot asian järkeilivät. Tämä lienee se syy, miksi Antigonea on pidetty omantunnon edustajana – sanoohan Aristoteles nimenomaan tässä yhteydessä, että Sofokleen näytelmässä Antigone puhuu siitä, mikä on luonnon perusteella oikein (*Retoriikka* 1373b5–10). Voitaisiin tietenkin huomauttaa, että Sofokleen näytelmässä ei puhuta sanaakaan siitä, mikä *luonnon* perusteella on oikein, mutta olennaisempaa tässä lienee kuitenkin se jo mainittu tosiasia, että omaatuntoa eikä edes syyllisyydentuntoa *Retoriikasta* löydy. Häpeästä siinä sen sijaan puhu-

kuten Aristoteles sanoo, ”antaa määräyksiä, sillä sen päämäärä on se, mitä tulee tehdä ja mitä ei” (*Retoriikka* 1143a8–10). Esimerkiksi monet skolastikot pitivät omaatuntoa *fronesiksen* eräänä aspektina. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö *synesistä* oltaisi käytetty koskaan Euripideen tavalla. Esimerkiksi Polybios puhuu Historiassaan (*Historiae* 18.43.13) *synesiksestä* syyttäjänä (*katēgoros*). Tästä huolimatta esimerkiksi Rodgers esittää, että *synesiksen* kääntäminen omaksitunnoksi kreikkalaisten tragedioiden yhteydessä ei ole koskaan legitimiä. Rodgers 1969, s. 241–254.

taan paljonkin – ja tämä pakottaa tarkastelemaan edellä hahmoteltua ”omantunnon syntyä” uudelleen. Jospa kreikkalainen huono omatunto olikin ensi sijassa häpeäntuntoa? Silloin on melko selvää, että heillä ei ollut omaatuntoa siinä mielessä kuin olen siitä edellä puhunut: sisäisenä tuomarina ja syyttäjänä, joka sellaisenaan – ilman että joku *toinen ihminen* on näkemässä – saa ihmisessä aikaan pelonsekaista kunnioitusta, kuten Kant omastatunnosta sanoi.

Mitä on häpeä – tai: mitä se oli kreikkalaisille? Kuunnellaan Aristotelesta. Hänen mukaansa (*Retoriikka* 1383b10–15) ”häpeä on eräänlainen tuskan ja mielen rauhattomuuden laji, joka liittyy sellaisiin läsnä oleviin tai tuleviin pahoihin asioihin, jotka näyttävät johtavan huonoon maineeseen (*adoksia*)”. Edellä sanoin, että Kreon poti huonoa omaatuntoa, koska tajusi toimineensa väärin Antigonen suhteen, mutta mistä oikeastaan voin sen tietää. Hän selvästi poti tuskaa ja mielen rauhattomuutta, mutta tämä tuska ja rauhattomuus saattoi olla hyvin seurausta siitä, että hän tiesi tehneensä teon, joka johtaa huonoon maineeseen – toisin sanoen *häpeällisen* teon, sikäli kuin häpeä on, kuten Aristoteles sanoo, ”mielikuva maineen menetyksestä” (*Retoriikka* 1384a20–25). Itse asiassa on hyvin vaikeaa kuvitella kreikkalaista todellisuutta ottamatta lainkaan huomioon maineen ja sen menetyksen keskeytyttä ihmisten kokemuksessa. Maine oli kaikki kaikessa: yksilö oli melkein yhtä maineensa kanssa. Maine vuorostaan perustui siihen, miten toiset ihmiset näkivät hänet.⁴⁰ Tästä syystä *toisen katse* pikemminkin kuin jokin Kantin ”pelottava sisäinen ääni”, omatunto, määräsi ihmisen identiteetin: ”Itsetunto on silmissä”, niin kuin kreikkalainen sanonta kuului.

Tietäminen (*eidenai*) sellaisenaan oli sukua näkemiselle (*idein*), miksi ei silloin ”itsensä kanssa tietäminenkin” merkinnyt sitä? Tavallaan se merkitsikin. Sillä ”itsensä kanssa tietämisen” kaikkein pahin seuraus ei suinkaan ollut se tuska, jonka se aiheutti yksilön sielulle, vaan ne *vaikutukset*, joita tällaisella tiedolla oli ihmisen käytökselle muiden edessä: hänestä tuli sosiaalisesti haavoittuva. Hän alkoi käyttäytyä kuin pelkuri kykenemättä katsoomaan ihmisiä silmiin ja yrittäen vältellä heitä. Erityisesti se ehkäisi ”vapaa puheen” tai ”avomielisyyden” (*parrhēsia*), josta oli tullut *poliksen* kunniallisen kansalaisen velvollisuus, Ateenan demokraattiseen poliittiseen elämään osallistumisen ehto ja kunnia-asia, jonka riistäminen sai ateenalaisen voimaan pahoin.⁴¹ Kun Polynikes Euripideen *Foinikialaisissa naisissa* (390–

⁴⁰ Aiheesta enemmän ks. esim. Vernant 1991, s. 16–18.

⁴¹ *Parrhesiasta* Kreikan klassisella ajalla ks. esim. Foucault, *Fearless Speech* (2001).

392) selittää äidilleen, mikä karkotetun kohtalossa on kaikkein kovinta, hän viittaa juuri *parrhēsiaan*: ”Yksi ainoa asia: ettei voi harjoittaa vapaata puhetta/olla avomielinen (*ouk ekhei parrhēsian*).” Muutenkin Euripides on tässä suhteessa aikalaistensa linjoilla. Vaikka edellä sanoin, että Euripides toi *Hippolytoksessa* teon lisäksi pelkän tunteen ja intention kreikkalaiseen syntilistaan, ei Euripideellekään tunne sinällään ole paha vaan lähinnä sen ulkoiset vaikutukset: ”Tiesin, että tekoni ja jo pelkkä tunne toisivat minulle huonon maineen”, niin kuin Faidra lopulta sanoo. Huono maine on niin ikään syy, miksi hän tekee itsemurhan, ei se, ettei hän jaksa kantaa syyllisyytensä taakkaa:

Minut ajaa kuolemaan juuri se, etten koskaan halua häväistä puolisoani ja lapsia jotka synnytin. Ei, esteettä ja vapaudestaan (*parrhēsia* = vapaasta puheesta) nauttien saakoot he asua Ateenan kuuluisassa kaupungissa. Olkoon heillä aina kunniaa äidistään. Sillä rohkeakin mies tuntee olevansa vailla oikeutta niin kuin orja, jos hän tietää isänsä ja äitinsä tehneen rikoksen. Jalo mieli on ainoa joka kestää elämän kilvassa, niin sanotaan. Aivan kuin peili heijastaa nuoren neidon kasvot, niin aika tuo lopulta ihmisen pahuuden julki. Kunpa minun kuvani pysyisi kirkkaana. (*Hippolytus* 419–444.)

Faidra toisin sanoen haluaa säästää miehensä ja lapsensa häpeältä ja tätä häpeää seuraavalta orjamaiselta käytökseltä. Lisäksi hän haluaa, että hänen kuvansa pysyisi kirkkaana!

Onko tällä enää mitään tekemistä omatunnon kanssa? Kun Kant puhuu omastatunnosta, hän ei viittaa sanallakaan ihmisen ulkoiseen käytökseen, kuvista puhumattakaan. Faidralla on toki huono omatunto vääristä tunteista, mutta omaatuntoa itseään enemmän häntä vaivaa se, että sen kolkutus näkyy ulospäin, mikä johtaa huonoon maineeseen. Euripideelläkin vanhat aristokraattiset käsitykset maineesta ja kunniaista näyttävät toisin sanoen asettuvan omatunnon edelle hyveellisyyden mittarina. Kyse ei ole Kantin sisäisestä tuomarista ja syyllisyydentunnosta tuon tuomarin pelottavan äänen alla vaan toisen katseesta ja sen edessä koetusta häpeästä. Ei pelosta, että omatunnon kolkutus tulee liian raskaaksi kestää, vaan pelosta, että menettää kasvonsa ja samalla maineensa. Olemmeko näin päässeet päämäärään alkupe räisen kysymyksen suhteen? Kreikkalaisilla ei siis sittenkään ollut omaatuntoa, ei ainakaan siinä merkityksessä kuin meille? Näin ainakin voitaisiin ajatella, mikäli ei löydetäisiä vastaesimerkkejä. Niitä kuitenkin löytyy, ja ne liittyvät nimenomaan siihen, milloin ihmisen on hävettävä: toisen edessä vai *itsensä edessä*.

Sokrates

Aristoteleen mielestä häpeää tunnetaan vain toisten edessä ja silloin, kun on läsnä toisia ihmisiä – erityisesti sellaisia, ”joita ihaillaan tai jotka ihailevat meitä tai joiden taholta haluttaisiin saada ihailu tai joita tarvitaan johonkin, mitä ei saada, mikäli maine on mennyt” (*Retoriikka* 1384b25–35). On todennäköistä, että Aristoteles ilmaisee tässä yleisen kreikkalaisen näkemyksen häpeästä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö toisenlaistakin näkemystä häpeästä olisi esitetty, sitä paitsi paljon ennen Aristotelesta, nimittäin sellaista, joka muistuttaa enemmän kristillistä syyllistä omaatuntoa kuin varsinaista häpeää. On tosin totta, että kreikkalaiset eivät tehneet käsitteellistä eroa häpeän ja syyllisyyden välillä, mutta sen sijaan muutamat heistä puhuivat häpeästä *itsensä edessä*:

Ei pidä olla toisten ihmisten edessä enemmän häpeissään kuin itsensä edessä, eikä tehdä enemmän paha silloin, kun kukaan ei tiedä kuin silloin kun kaikki tietävät. Pikemminkin pitäisi tuntea eniten häpeää itseä kohtaan ja tämä laki täytyy painaa sieluusi, niin ettet tekisi mitään sopimatonta.

Näin kirjoitti Demokritos (fragmentti 264, DK), jonka kirjat Platon ilmeisesti halusi polttaa, mahdollisesti niiden jumalattomuuden takia.⁴² Onko tässä fragmentissa nykynäkökulmasta kuitenkaan mitään jumalatonta? Eikö tässä päinvastoin ilmaista aiempaa paljon ankarampi moraalinen – sellainen, joka tekee mahdottomaksi kaiken kaksinaamaisuuden. Jos minä olen sitä, mitä olen toisten silmissä, on aina mahdollista, että pahuudestani huolimatta osaan *esiintyä* vakuuttavasti. Voin säilyttää kasvoni, jos kukaan ei saa selville, että olen todellisuudessa pahantekijä. Nimenomaan tällaista moraalista kaksinaamaisuutta vastaan Demokritos hyökkää: ei riitä, että näytät hyvältä, sinun on oltavakin hyvä. Moraalisen häpeäntunnon laki (*nomos*) on painettava syvälle sieluun (*psykhē*).

On totta, että Demokritos ei uskonut jumaliin, kuoleman jälkeiseen elämään eikä etenäkään rangaistuksiin, joita pahantekijät muka Haadeksessa saivat kokea. Noiden rangaistusten takia on turha ”viettiä elinaikaansa sekaannuksessa ja pelossa”, niin kuin jo aiemmin lainatusta fragmentista (B 297) muistamme – siitä, jossa sana *syneidēsis* ensimmäistä kertaa säilyneissä kreikkalaisissa kirjoituksissa esiintyy. Tämä taisikin olla se seikka, miksi

⁴² Laertios, *Merkittävien filosofien elämät ja opit* (2002), s. 342.

Platon niin Demokritosta vihasi. Onko Demokritoksen, Protagoraan opettajan, sanomassa kuitenkin ristiriitaa? Se, että jumalat ovat vetäytyneet ihmisten elämästä, ei välttämättä tee heistä moraalittomampia, pikemminkin päinvastoin. Vasta silloin ihminen tuntee vastuunsa koko painon. Hänen on, kuten Vieras Platonin *Valtiomieheissä* (274d–c) sanoo, ”ruvettava itse ohjaamaan elämäänsä ja huolehtimaan itsestään”. Itse asiassa kun Demokritos moittii niitä pahantekijöitä, jotka kärsivät omantunnontuskista siksi, että pelkäävät tulevia rangaistuksia Haadeksessa, hän ei suinkaan kritisoi omantunnontuskia sinällään. Hän kritisoi typeriä uskomuksia. Omantunnontuskien suhteen hänen asenteensa on, niin kuin yllä olevasta lainauksesta voimme lukea, täysin positiivinen: jos joku on tehnyt pahaa, hänen on hävettävä sitä, vaikka mitään Haadesta ei olisi olemassakaan – vaikka ei olisi olemassa edes yhtään toista ihmistä koko maailmassa. Tässä ei todellakaan ole enää kyse Aristoteleen häpeästä toisen edessä. Tässä on kyse syyllisyydentunnosta, huonosta omastatunnosta.

Demokritos ei toki ole ainoa laatuaan. Ajatus syyllisyydentunnon ensisijaisuudesta voidaan nimittäin lukea edellä lainatusta Isokrateenkin (*Orationes* 1.16) kehotuksesta: ”Älä koskaan toivo kätkeväsi mitään häpeällistä tekoa, jonka olet tehnyt. Sillä vaikka saattaisit kätkeä sen muilta, sinä tiedät itsesi kanssa (*seautō syneidēseis*).” Tässä suhteessa kaikkein moralistisin on kuitenkin, kuten arvata saattaa, Sokrates – omatuntoetiikan ensimmäinen apostoli. Sokrates keksii moraalin, joka keskittyy yksinomaan ihmisen omaantuntoon ja ennen kaikkea *huonon omantunnon mahdollisuuteen*. Tässä suhteessa hänen etiikkansa poikkeaa radikaalisti perinteisestä kreikkalaisesta hyve-etiikasta. Ensinnäkään sen lähtökohtana ei ole jokin hyve – Sokrateshan ei edes tiedä, mitä hyve on – vaan pikemminkin jokin paha, ja ennen kaikkea se, mitä Sokrates kutsuu vääryudeksi. Hänelle vääryyden välttäminen on korkein hyve. Joskus Sokratesta on pidetty jonkinlaisena hyveiden puolestapuhujana, mutta tosiasiallisesti hän ei puhu minkään hyveen puolesta vaan ensisijassa vääryyttä vastaan:

Ihmisellä ei ole milloinkaan oikeutta tehdä väärin, ei vastata vääryyteen vääryydellä eikä edes puolustautua pahoja tekoja vastaan tekemällä itse pahaa (*Kriton* 49d–e).

Jos joku tekee väärin, on hänen itse oltava itsensä ensimmäinen syyttäjä (*kategoros*) ja mentävä vapaaehtoisesti ruoskittavaksi, sillä vääryyden kärsiminen on parempaa kuin väärin tekeminen ja väärin tekemisestä rangaistavaksi joutuminen vuorostaan parempaa kuin rangaistuksen välttäminen, niin kuin

Sokrates *Gorgiaassa* tähdentää. Jos Sokrates ei kuitenkaan tiedä, mikä on oikein, miten hän sitten tunnistaa vääryyden? Mitä vääryys on Sokrateelle? Vääryys on sitä, että ihmisen sielu on niin sanoaksemme ”riitasointuinen lyyra”, mikä tarkoittaa, että ihminen ei ole ”yhtä mieltä itsensä kanssa” (*Gorgias* 482b). Sokrateen vääryyden kriteeri on toisin sanoen yhtä subjektiivinen kuin sofisteilla, mutta toisin kuin useimmat sofistit, Antifonia kenties lukuun ottamatta,⁴³ Sokrates ei tämän kriteerin avulla löydä mitään positiivista vakaumusta vaan pelkästään *jatkuvan riitasoinnun ahdistavan pelon* – joka myöhemmän länsimaisen historian valossa ei liene muuta kuin huonon omantunnon pelkoa. Tästä vääryyden ja huonon omantunnon liitosta johtuen Sokrateen etiikka on ensi sijassa huonon omantunnon välttämisen etiikkaa.

Enkö edellä kuitenkin sanonut, että Sokrates keksi moraalin, joka keskityy huonoon omaantuntoon? Kyllä, mutta huonoa omaantuntoa on osattava välttää *oikein* – ja se vältetään oikein ainoastaan keskittymällä siihen, sen aina läsnä olevaan mahdollisuuteen. Ilman huonon omantunnon mahdollisuutta moraalisuus ei ylipäättään ole mahdollista. Ensin on toisin sanoen herätettävä huono omatunto, elettävä jatkuvasti sen välittömässä läheisyydessä ja lakkaamatta ajateltava sitä, vasta sitten sitä voi välttää. Tässä on Sokrateen moraalifilosofian ja samalla koko myöhemmän omatuntoetiikan paradoksaalinen perusta: ainoastaan se, joka tunnistaa ja tunnustaa huonon omantunnon mahdollisuuden – joka elää sen välittömässä läheisyydessä, siitä tietoisena ja sen ahdistamana – voi ymmärtää, mikä on hyvää ja oikeaa, sillä se, joka ei näin tee, ei kykene asettamaan edes koko kysymystä oikeasta. Näin Sokrates ajatteli ja niin ajatteli sittemmin myös Immanuel Kant, jonka moraalilakia voi mielestäni pitää modernin omatuntoetiikan rationalistisena huipentumana: ”Kukaan ihminen, jolle moraali ei ole samantekevää, ei voi olla tyytyväinen itseensä, ei voi olla tuntematta katkeraa tyytymättömyyttä itseensä.”⁴⁴ Silti ihmisen on pyrittävä tyytyväisyyteen tai, niin kuin Sokrates sanoisi, supusointuisen lyyran kaltaiseen sieluun, hyvään omaantuntoon.

⁴³ Fragmentissaan 44a (DK) Antifon sanoo, että se, joka rikkoo lakia joutumatta kiinni, välttää sekä häpeän että rangaistuksen. Tämä on joskus tulkittu sofistisen epämoraalisuuden ilmauksena, mutta tosiasiaassa kyse voi aivan hyvin moraalista, joka tulee melko lähelle Sokrateen vastaavaa. Antifon nimittäin postuloi lain (*nomos*) lisäksi luonnonmukaiset tai luonnostaan syntyneet asiat. Näiden suhteen ihmisen on turha pyristellä, sillä tällöin paha ei saa rangaistusta siksi, että joku näkee sen vaan luonnostaan, ei ”mielipiteen vuoksi” (*doksa*) vaan ”todellisuuden” tai ”totuuden” (*alētheia*).

⁴⁴ Hirvonen – Kotkas (toim.) 2004, s. 63, alaviite 35.

Koska hyvä omatunto ei kuitenkaan ole merkki vain siitä, että ihminen on kyennyt välttämättään väärintekoa, vaan samalla siitä, että koko kysymystä moraalista ei ole asetettu, omatuntoetiikan perusta on, kuten sanottua, paradoksaalinen. Sokrates oli kuitenkin tästä asetelmasta varsin tietoinen. *Hippiiaan* laajemmassa dialogissa (304b–e) Sokrates valaisee tätä asetelmaa puhuessaan eräästä ”samassa talossa asuvasta lähisukulaisesta”. Kun Hippias ja Sokrates ovat kaunista koskevan keskustelun päätyttyä lähdössä kotiin, Sokrates kadehtii Hippiaan onnea, koska tämä tietää miten ihmisen tulee elää. Itseen hän sen sijaan surkuttelee, koska joutuu aina vain olemaan ”eksyksissä ja ymmällä” sekä toisaalta siitä syystä, että häntä odottaa kotona muuan lähisukulainen, joka alkaa heti moittia ja herjata häntä, kun hän on tullut kotiin. Ensimmäisenä mies kysyy, eikö Sokratesta hävetä – tällä kertaa siitä syystä, että Sokrates on kaupungilla ollessaan puhunut kauniista harastuksista, vaikka ei edes tiedä, mitä kaunis on. ”Ja kun laitasi on näin”, mies jatkaa, ”etkö voisi yhtä hyvin olla kuollut kuin elossa?” Ei ihme, että Sokrates sanoo olevansa eksyksissä ja ymmällä.⁴⁵

Ei liene vaikea arvata, ettei Sokrateella ketään lähisukulaista kotona asunut. Kyse on hänestä itsestään, hänen (syyttävästä) omastatunnostaan, joka, kuten yllä oleva katkelma osoittaa, havaitsee missä tahansa Sokrateen aktiiviteetissa vääryyden. ”Lähisukulaisen” ankaruudesta huolimatta, vai pitäisi-kö sanoa *sen takia*, Sokrates ei kuitenkaan moiti vuorostaan häntä tai yritä karkottaa häntä talostaan, vaan päinvastoin tunnustaa, että ”tämä kaikki on kestettävä”. Sillä niin kuin aivan dialogin lopussa Sokrates kreikkalaista sananpartta lainaten sanoo: ”Kauniit asiat ovat vaikeita.” Toisin sanoen vain huono omatunto, itsessään ruma, paha ja väärä, onnellisuuden vastakohta, voi olla kaiken kauniin, hyvän ja oikean perusta. *Vain aina vähintäänkin potentiaalisena läsnä oleva syyllisyydentunto voi perustaa jonkin sellaisen kuin etiikka*. Siksi se on kestettävä. Tämä on, niin luulen, Sokrateen eettinen perintö länsimaiselle ihmiselle.⁴⁶

⁴⁵ *Hippiaan* laajemman dialogin loppu, ja itse asiassa koko dialogi, on toki läpikotaisin ironinen, mistä syystä Sokrateen valituksesta omasta kohtalostaankin voidaan panna hänen ironiansa piikkiin. Kaikessa ironiassa on kuitenkin aimo annos totuutta mukana – ja kun otetaan huomioon, että viime kädessä kyse on yrityksestä välttää vääryyttä, jonka suhteen Sokrates on kaikkea muuta kuin ironinen, dialogin lopun ironia asettuu oikeaan (vakavaan) kontekstiinsa.

⁴⁶ Hieman samantyyppisestä tulkinnasta ks. Weiss 2005, s. 84. Weissin mukaan ”epäoikeudenmukaiset ihmiset eivät mieli epäoikeudenmukaisuutta”, mutta Sokrates on oikeudenmukainen, koska hän miettii sitä alituisen. Weissille Sokrateen *daimonion* on ikään kuin todiste siitä, että kysymys (epä)oikeudenmukaisuudesta on hänelle aina läsnä.

Onko kyse kuitenkin vain eettisestä perinnöstä? Sillä niin kuin tiedetään, Sokrates ei tyytynyt siihen, että vain hän eli huonon omantunnon välitömässä läheisyydessä. Huono omatunto oli juurrutettava kaikkiin Ateenan kansalaisiin: ”Voi sinua, hyvä mies!”, Sokrates huudahtaa Ateenan miehille: ”Olet viisaudestaan ja voimastaan kuulun mahtavan Ateenan kansalainen, etkä yhtään häpeä!” Sokrates oli itse omaksunut omatuntoetiikan, mutta se ei riittänyt hänelle. Muidenkin oli se omaksuttava, jos ei muuten niin hänen toimintansa avulla, mistä syystä hän kutsuikin itseään ”jumalan paarmaksi” (vaikka yhtä hyvin häntä voitaisiin kutsua Ateenan omaksitunnoksi), joka kiertää ympäri ja istuu milloin minnekkin ”moitiskelemaan ja herättelemään” itse kutakin ateenalaisista (*Apologia* 30e–31a) – jotta he oppisivat häpeämään ei vain toisten läsnä ollessa vaan itsensäkin edessä.⁴⁷ Eikä Sokrates nähdäkseni tehnyt tätä vain siitä syystä, että hän halusi ihmisten omaksuvan omatuntoetiikan yksityiselämässään, vaan näyttää siltä, että hän halusi juurruttaa sen *poliksen* politiikankin perustaksi. Sanoohan Sokrates, että nimenomaan se, mitä *hän* tekee, on todellista valtiomiestaitoa, ei se, mitä *poliksen* hallitsijat ja kansalaiset yleensä: ”Pidän itseäni yhtenä harvoista ateenalaisista, etten sanoisi ainoana joka tavoittelee todellista politiikan taitoa; omassa ajassani minä olen ainoa todellinen poliitikko” (*Gorgias* 521d). Jokaisesta oli toisin sanoen tultava eräänlainen ”jumalan paarma”, yhtäältä itse huonon omantunnon ahdistama, toisaalta muita moitiskeleva ja heidän huonoa omaatuntoaan herättelevä kansalainen.

Eikö kuitenkin Sokrateen *daimonion* yleensä yhdistetä omaantuntoon, ei niinkään hänen puhettaan ”erästä kotona asuvasta sukulaisesta”? Toisinaan yhdistetään, toisiaan taas ollaan vahvasti sitä mieltä, että sillä ei ole mitään tekemistä omantunnon kanssa.⁴⁸ Nähdäkseni ei kuitenkaan ole ollenkaan

⁴⁷ Mainio kuvaus Sokrateen häpäisytyön seurauksista – ja sen onnistumisen *vaikeudesta* – löytyy jo edellä mainitusta *Pitojen* kohdasta (216b–c), jossa jopa Alkibiades joutuu myöntämään häpeävänsä, ainakin Sokrateen edessä: ”Vain tämä yksi mies kaikista saa minut”, humalainen Alkibiades tunnustaa, ”tuntemaan mitä kukaan ei minusta uskoisi: vain hän saa minut häpeämään. Ja minä häpeän, koska tiedän liiankin hyvin, että vaikka minun on myönnettävä, että niin tulisi toimia kuin hän sanoo, ei minussa poistuttuani hänen luotaan kuitenkaan ole miestä vastustamaan kunniaa kansan silmissä. Siksi pakenen häntä kuin orjakarkuri, ja kun taas näen hänet, häpeän omia puheitani. Joskus toivon, ettei hän olisi ollenkaan elävien kirjoissa, mutta jos niin todella olisi, tiedän hyvin, että olisin vielä onnettomampi. En totisesti ymmärrä, mitä minun pitäisi tehdä, että selviäisin tuosta miehestä.”

⁴⁸ Esimerkiksi Hadotin mukaan Sokrateen *daimonion* on hahmo, jota ”myöhemmin olisi kutsuttu moraaliseksi omaksitunnoksi”. Hadot 2002, s. 34. Brisson on täsmälleen vastakkaista mieltä, sillä jumalallinen merkki ilmestyy Sokrateelle silloinkin, kun tilanteessa ei

väärin verrata Sokrateen *daimonionia* omaantuntoon, etenkin kun se näyttää toimivan täsmälleen tavalla, joka myöhemmin on liitetty omaantuntoon ja sen toimintaan. Ensinnäkin Sokrateen *daimonion* on, niin kuin moderni omatunto, jotakin perin yksilöllistä ja intiimiä, hänen *oma* ”jumaluutensa”⁴⁹ – toisin kuin kreikkalaiset daimonit yleensä. Toiseksi se ilmaisee itsensä, niin kuin moderni omatuntokin, joko merkin tai ”eräänlaisen äänen” (*fōnē tis*)⁵⁰ muodossa. Kolmanneksi tuo ääni, joka tulee Sokrateesta itsestään olematta kuitenkaan hänen äänensä, ei koskaan kehota häntä tekemään jotakin vaan ainoastaan varoittaa ryhtymästä johonkin – mikä omasta mielestäni on, niin kuin lopussa yritän esittää, ainoa tapa, jolla omatunto voi ylipäänsä ohjata ihmistä. Mistä Sokrateen *daimonion* häntä sitten oikein varoittaa? *Apologian* mukaan se muun muassa sanoo, että Sokrateen on pysyttävä erossa valtion asioista. Miksi näin? Syynä on jälleen vain ja ainoastaan vääryys, väärin tekemisen pelko. Valtion asioihin osallistuminen edellyttää Sokrateen mukaan nimittäin välttämättä epäoikeudenmukaisia tekoja. Tätä Sokrateen *daimonion* ei kuitenkaan salli. Itse asiassa se ei siedä mitään väärää.⁵¹ Se on täsmälleen niin kuin Filonin *syneidos*, joka ei ”hyväksy mitään pahaa”, varottaen Sokratesta, niin kuin hän sanoo, ”vähän väliä ja hyvinkin

ole ”moraalista ulottuvuutta”. Brisson 2005, s. 6. Itse kallistun Hadotin kantaan erityisesti siksi, että Sokrates jättää jo lähtökohtaisesti sen, mikä ei kuulu moraalin piiriin eli luonnon tutkimisen, filosofiansa ulkopuolelle. Kaikkeen siihen, mitä Sokrates tarkastelee, sisältyy toisin sanoen ”moraalinen ulottuvuus” – vaikka Brissonin käyttämä sana ”ulottuvuus (*dimension*)” onkin mielestäni harhaanjohtava: ihminen on Sokrateelle perusolemukseltaan eettinen, ei jonkin ”ulottuvuuden” mukaan.

⁴⁹ Toisinaan tosin väitetään, että Sokrateen saama merkki olisi esimerkiksi Apolloilta peräisin, mutta ainakin *Apologian* valossa tällaiselle väitteelle on vaikea löytää tukea. Ks. Brisson 2005, s. 4. Jos Sokrateen *daimonion* olisi ollut Apollon lähettämä, miksi häntä sitten syytettiin ”uusien jumalien” keksimisestä?

⁵⁰ On kiinnitettävä huomiota siihen, että Sokrates sanoo *Apologiassa* ”fōnē tis” (31d). Hän tosin sanoen puhuu, ei niinkään konkreettisesta todella kuultava äänestä, vaan ”eräänlaisesta” tai ”ikään kuin” äänestä, sikäli kuin pronominia ”tis” käytetään usein lieventämään ilmaisuja, niin että ilmaisuista tulee enemmän metaforinen. *Faidroksessa* hän sitä paitsi on vain ”kuulevinaan äänen” (242c).

⁵¹ Näin niissäkin kohdissa, joissa *daimonion* näyttää varoittavan melko vähäpätöisistä ja moraalisesti neutraaleista seikoista, kuten paikalta poistumisesta *Faidroksessa* (424b–c), minusta näyttää, että kyse on, eräistä vastaväitteistä huolimatta, kuitenkin moraalista. Sokrates ei voi poistua paikalta, koska hän ”ymmärsi rikkomuksensa” – sen, että hän oli antanut puheena olleesta aiheesta (rakkaus) väärän todistuksen. Samaa voi mielestäni sanoa *Theaitetoksen* (151a) kohdasta, jossa Sokrateessa ”asustava jumalallinen ääni” kieltää toisiaan ottamasta joitakin entisiä oppilaita takaisin, koska se tuntuu hänestä väärältä häntä itseään kohtaan.

pienissä asioissa”, milloin hän on toimimaisillaan väärin (*Apologia* 40a–b). Kun vääryys, niin kuin edellä nähtiin, paljastaa itsensä sielun riitasointuisuutena ja huonona omatuntona, Sokrateen *daimonion* varoittaa häntä toisin sanoen tekemästä mitään, *mistä olisi seurauksena huono omatunto*. Sokrates ei voi olla mukana politiikassa, koska hän on varma, että kotona asuva sukulainen ei jättäisi häntä silloin hetkeksikään rauhaan – mitä Sokrates pitää kuolemaakin huonompana vaihtoehtona. Nimenomaan tuo sukulainen, huono omatunto, on ensisijainen, Sokrateen kaiken toiminnan negatiivinen perusta. Siltä *daimonion* Sokratesta suojelee – *kuitenkaan onnistumatta tässä täysin*. Eikä sen tule täysin onnistuakaan, sillä ilman sukulaista, jota Sokrates *haluaa* kestää (”tämä kaikki on kestävä”), ei mitään varoittavaa ääntä tarvittaisikaan. Silloin etiikka olisi vain positiivisten tapojen ja lakien mukaista toimintaa, mutta Sokrateen mielestä tämä ei ole vielä mitään todellista etiikkaa. Moraalinen voi olla vain se, joka kestää omantunnon ahdistavan äänen jatkuvan läsnäolon, sillä ”kauniit asiat ovat vaikeita”.

Ovatko Sokrateen *daimonion* ja sukulainen kuitenkin eri asioita, edellisen ohjatessa ja suojellessa Sokratesta, jälkimmäisen syyttäessä ja herjatesa? Vai ovatko ne itse asiassa saman kolikon kaksi puolta? Onko koko jako ohjaavaan ja syyttävään, ennakoivaan ja jälkeinpäin moittivaan omaantuntoon täysin keinotekoinen? Entä jos omatunto oppaana ei olekaan muuta kuin syyttävän omantunnon ennakointia? Jos näin on, ei mitään oikeaan ohjaavaa omaantuntoa ole koskaan ollutkaan: on vain huono omatunto ja yritys välttää sitä. Tästä syystä kaikki omatuntoetiikka Sokrateesta Kantiin on tosiasiaa huonon omantunnon etiikkaa. Jos omatunto sanoo jotakin, se sanoo yksinomaan sen, että *olet aina jo vähintäänkin potentiaalisesti syyllinen*.

Toisin sanoen vaikka Sokrateen *daimonion*, joka on kuin onkin ensimmäinen esitys omastatunnosta länsimaisessa perinteessä, esittää suojelijan osaa, on sen olemassaolo todiste siitä, että Sokrates tarvitsee suojelijaa: että huono omatunto ahdistelee häntä, ei vain kotona vaan ”vähän väliä ja hyvinkin pienissä asioissa”. Sokrateen *daimonion* ”opettaa ja varottaa”, kuten Filonin omatunto, mutta se opettaa vain varottaen, niin kuin kaikki etiikka, jonka lähtökohtana on se, mitä länsimaissa on totuttu kutsumaan omaksitunnoksi. Siksi onkin oikeastaan väärin sanoa, että länsimaisessa traditiossa *oikeus* ja omatunto olisivat olleet aina intiimissä suhteessa keskenään. Se, mikä on ollut intiimiä Sokrateesta lähtien, on ollut vääryyden ja omantunnon liitto. Ja siinä määrin kuin nykyaikainen etiikka on, toisin kuin kreikkalainen etiikka Sokratesta lukuun ottamatta, olennaisilta piirteiltään nimenomaan

omantunnon etiikkaa, ei liene ihme, ettei mitään muuta hyvän ja oikean kriteeriä ole löydetty kuin ei-paha ja ei-väärä – kaikista uusplatonistista yrityksistä ja aristoteelisten hyve-etiikoiden rynnistyksestä huolimatta.

Lopuksi

Sokrateen mielestä vain omatuntoetiikka, huonon omantunnon pelko, oli tarpeeksi tehokas keino saada ihmiset välttämään väärin tekemistä – silloinkin kun kukaan muu ei ollut näkemässä ja jopa silloin, kun kyseistä tekoa ei yleisesti ottaen olisi pidetty vääränä. Klassisen ajan kreikkalaisille tämä pelko ei kuitenkaan ollut pääasiallinen syy siihen, miksi ihmiset välttivät väärin tekemistä, jos se oli syy lainkaan. Yhtäältä he välttivät tekemästä väärin, koska he pelkäsivät rangaistuksia joko tässä elämässä tai Haadeksessa, sekä toisaalta siksi, että he pelkäsivät menettävänsä kasvonsa ja hyvän maineensa: ”En voi tehdä pahaa, koska jos teen, menetän maineeni – ja maine on kaikki kaikessa.” Näin kreikkalaiset järkeilivät viidennen vuosisadan Ateenassa, jossa toisen katse oli yksi pääasiallisista identiteetin perusteista ja samalla kontrollin muodoista. Sokrates halusi kuitenkin muuttaa asioita, tuoda esiin toisia identiteetin perusteita ja kontrollin muotoja. Hän halusi, että ihmiset olisivat sisäistäneet toisen katseen, mutta ”toinen” ei hänen tapaukseen viitannut enää toiseen ihmiseen vaan johonkin korkeampaan, johonkin jumalalliseen. Tämä katse sisäistettiin kuitenkin vasta kristillisyyden myötä, jolloin siitä tuli identiteetin todellinen perusta ja kontrollin tehokkain väline. Tässä mielessä kristillisyyden on ollut sokratismia kansalle.

Lähteet

- Aiskhylos: *Oresteia*. Helsinki: Tammi 2003.
 Aristofanes: *Naistenjuhla*. Teoksessa *Kolme komediaa*. Helsinki: Gaudeamus 1972.
 Aristoteles: *Retoriikka*. Helsinki: Gaudeamus 1997.
 Aristoteles: *Nikomakhoksen etiikka*. Helsinki: Gaudeamus 1989.
 Aristoteles: *Politeia*. Teoksessa *The Athenian constitution*. London: Heinemann 1962.
 Baylor, Michael G.: *Action and Person. Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*. E. J. Brill 1977.
 Behler, Ernst: A. W. Schlegel and the Nineteenth-Century Damnatio of Euripides. *Greek, Roman and Byzantine Studies* Vol. 27, 1986.
 Bosman, Philip: *Conscience in Philo and Paul*. Tübingen: J.C.B. Mohr 2003.

- Brisson, Luc: Socrates and the Divine Signal according to Plato's Testimony: Philosophical Practice as Rooted in Religious Tradition. *Apeiron*, Vol. 38, No. 2, 2005.
- Cicero, Marcus Tullius: *Laeista*. Helsinki: WSOY 2004.
- Cicero, Marcus Tullius: *Pro Cluentio*. Teoksessa *M. Tulli Ciceronis Orationes*, osa I. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano 1957.
- Davies, W. D.: *Paul and Rabbinic Judaism*. London: SPCK 1948.
- Diels, Herman – Kranz, Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Osa II. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung 1969.
- Laertios, Diogenes: *Merkittävien filosofien elämät ja opit*. Helsinki: Summa 2002.
- Dodds, E. R.: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press 1966.
- Epictetus: *The Discourses I–II*. Cambridge: Harvard University Press 1959–1961.
- Euripides: *Foinikialaiset naiset*. Teoksessa *Helen, Phoenician Women, Orestes*. Cambridge: Harvard University Press 2002.
- Euripides: *Hippolytos*. Teoksessa *Hippolytos / Troijan naiset*. Helsinki: Gaudeamus 1974.
- Euripides: *Medeia*. Helsinki: Kirja kerrallaan 1999.
- Euripides: *Orestes*. Teoksessa *Euripides in Four Volumes*. London: Heinemann 1965.
- Filon Alexandrialainen: *The Works of Philo*. Hendrickson Publishers 2004.
- Foucault, Michel: *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e) 2001.
- Froment-Maurice, Marc: *That Is to Say: Heidegger's Poetics*. Stanford: Stanford University Press 1998.
- Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*. Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press 1969.
- Hadot, Pierre: *What is Ancient Philosophy?* Cambridge: Harvard University Press 2002.
- Hegel, G. W. F.: *Hegel's Aesthetics: Lectures on Fine Art*. Vol. I. Oxford: Clarendon Press 1975.
- Hegel, G. W. F.: *Lectures on the Philosophy of Religion* Vol. II. Berkeley: University of California Press 1987.
- Hegel, G. W. F.: *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet*. Oulu: Pohjoinen 1994.
- Hegel, G. W. F.: *The Philosophy of History*. New York: Dover 1956.
- Hieronymus: Commentary on Ezekiel. Teoksessa Timothy C. Potts: *Conscience in Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1980.
- Hirvonen, Ari – Kotkas, Toomas (toim.): *Immanuel Kant, Radikaali paha*. Helsinki: Loki 2004.
- Hirvonen, Ari: *Oikeuden käynti: Antigonen laki ja oikea oikeus*. Helsinki: Loki 2000.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Tampere: Vastapaino 1999.
- Homeros: *Ilias*. Helsinki: WSOY 1962.
- Isaios: *Isaei Orationes*. Stutgardiae: Teubner 1963
- Isokrates: *Isocratis Orationes*. Lipsiae: Teubner 1883–1885.
- Jebb, Sir Richard: Commentary on Sophocles Antigone, introduction 6. Teoksessa *Sophocles: The Plays and Fragments, with critical notes, commentary, and translation in English prose*. Part III: *The Antigone*. Cambridge. Cambridge University Press 1900.
- Kant, Immanuel: *The Metaphysics of Morals*. Teoksessa *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1996.
- Kerferd, G. F.: *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press 1981.

- Ksenofon: *Anabasis*. Teoksessa *Xenophon in Seven Volumes*, osa 3. London: Heinemann 1968.
- Langston, Douglas C.: *Conscience and Other Virtues: From Bonaventure to Macintyre*. The Pennsylvania State University Press 2001.
- Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: The Clarendon Press 1979.
- MacGregor, Geddes: *Introduction to Religious Philosophy*. Houghton: Mifflin 1959.
- Marietta, Don. E.: Conscience in Greek Stoicism. *Numen: International Review for the History of Religions*, Vol. 17, Dec. 1970.
- Menandros: *Menander Sententiae*. Lipsiae: Teubner 1964.
- Nietzsche, Friedrich: *Moraalin alkuperästä*. Helsinki: Otava 1969.
- Nietzsche, Friedrich: *The Birth of Tragedy*. New York: Random House 1967.
- Ostwald, Martin: Ancient Greek Ideas of Law. Teoksessa Philip P. Wiener (toim.): *Dictionary of the History of Ideas*, Vol. II. New York: Charles Scribner's Sons 1973–74.
- Ostwald, Martin: *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford: Clarendon Press 1969.
- Platon: *Teokset*, osat I–VII. Helsinki: Otava 1999.
- Pierce, C. A.: *Conscience in the New Testament*. London: SCM Press 1958.
- Plybios: *Polybii Historiae*. Lipsiae: Teubner 1889–1905.
- Potts, Timothy C.: *Conscience in Medieval Philosophy*. Cambridge University Press 1980.
- Rodgers, V. A.: "Synesis" and the Expression of Conscience. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, Vol. 10, 1969.
- de Romilly, Jacqueline: *The Great Sophists in Periclean Athens*. Oxford: Clarendon Press 2002.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Émile eli kasvatuksesta*. Helsinki: WSOY 1933.
- Sofokles: *Antigone*. Helsinki: WSOY 1966.
- Wallis, R. T.: *The Idea of Conscience in Philo of Alexandria*. Berkeley: The Centre for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 1975.
- Weiss, Roslyn: For Whom the Daimonion Tolls. *Apeiron*, Vol. 38, No. 2, 2005.
- Vernant, Jean-Pierre: Introduction. Teoksessa Jean-Pierre Vernant (ed.), *The Greeks*. Chicago: The University of Chicago Press 1991.
- Vernant, Jean-Pierre –Vidal-Naquet, Pierre: *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. New York: Zone Books 1988.
- Zachman, Randall C.: *The Assurance of Faith: Conscience in the Theology of Martin Luther and John Calvin*. Minneapolis: Fortress Press 1993.
- Zücker, Friedrich: *Syneidēsis-Conscientia*. Berlin: Gustaf Fischer 1928.

Philip Pettitin republikaaninen vapaus

Tarkasteltaessa yksilön ja yhteiskunnan suhdetta poliittisen filosofian näkökulmasta yhteiskunnallisen vallan ja yksilön vapauden välinen rajanveto on yksi keskeinen näkemyksiä jakava kysymys. Kuten John Stuart Mill aikoinaan pohti teoksessaan *Vapaudesta*: ”[missä] ovat oikeat rajat yksilön heruudelle oman itsensä ylitse? Missä alkaa yhteiskunnan valta? Kuinka paljon ihmiselämää pitää omistaa individualismille ja kuinka paljon yhteiskunnalle?”¹ Sitten Millin päivien erilaisia vapauden määritelmiä on esitetty lukemattomia. Karkeasti ottaen useimpien määritelmien mukaan vapaus voidaan hahmottaa Isaiah Berlinin dikotomian puitteissa joko negatiivisena vapautena ulkoisista rajoitteista tai positiivisena vapautena hallita itse itseään. Philip Pettitin mukaan tämä jaottelu on kuitenkin harhaanjohtava sikäli, että yhteiskunnallinen vapaus voidaan hänen mukaansa määrittellä oleellisesti Berlinin esittämistä vapauskäsitteistä poikkeavalla tavalla siten, että vapaus hahmottuu negatiivisesta ja positiivisesta vapaudesta eroavana *republikaanisena vapautena*. Tarkastelen tekstissäni tätä Pettitin 1997 teoksessaan *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* esittelemää tapaa määrittellä vapaus vapautena dominoinnista eli arbitraarisesta, mielivaltaisesta vallankäytöstä.²

Pettit esittää oman vapauskäsitteensä republikaanisen yhteiskuntateorian puitteissa.³ ”Republikanismilla” viitataan tässä yhteiskunnallisiin teorioihin, joiden innoittajina ovat muinaiset Ateenan ja Rooman tasavallat sekä

¹ Mill 1982 [1859], s. 80.

² Kiitokset hyödyllisistä kommentteista käytännöllisen filosofian laitoksen tutkijoiden työseminaarilaisille.

³ Republikaanisen viitekehyksen kautta näkemyksiään esittäneisiin teoreetikoihin lukeutuvat Pettitin ja Michael Sandelin ohella myös historioitsijat Quentin Skinner ja John Pocock, joiden näkemykset nivoutuvat kuitenkin edellä mainittuja tiiviimmin historiallisen republikaanisen ajattelun viitekehykseen.

niihin liitetty aktiivinen, yhteiskunnallisesti suuntautunut käsitys kansalaisuudesta.⁴ Siinä missä 1980-luvulla käydyssä liberalismi–kommunitarismikeskustelussa huomio kiinnittyi paljolti yhteiskuntafilosofisen näkemyksen subjektiin⁵, republikanismissa keskeisiksi teemoiksi nousevat yhteiskunnallinen vapaus ja kansalaisuus. Nykyiset uusrepublikaaniset näkemykset voidaan jaotella yksinkertaistaen kahteen erilaiseen suuntaukseen sen perusteella, kuinka ne näihin kysymyksiin suhtautuvat. Uusateenalainen (myös vahvaksi kutsuttu) näkemys, jonka juurien katsotaan olevan muinaisen Ateenan perinteessä, korostaa aktiivista kansalaisuutta sisällöllisesti palkitsevana ja itsessään merkityksellisenä. Uusroomalainen (myös instrumentaaliseksi kutsuttu), taustallaan muinaisen Rooman tasavalta, puolustaa taas aktiivista kansalaisuutta lähinnä välineellisenä, demokraattisia instituutioita ja siten yksilön vapautta turvaavana. Siinä missä uusateenalaisen republikanismin kannattajat pitävät kansalaisuutta sinänsä arvokkaana, uusroomalaisen suuntauksen puolustajat eivät niinkään ota kantaa kansalaisuuden merkityksellisyyteen itsessään.⁶ Uusateenalaiset teoriat voidaan nähdä pitkälti yhteensovivina kommunitaristisiksi kutsuttujen näkemysten kanssa – muun muassa kommunitaristeihin luettu Michael Sandel on esittänyt oman versionsa republikanismin 1996 teoksessaan *Democracy's Discontent* – uusroomalaisten, joihin Pettikin voidaan lukea, muistuttaessa pitkälti vasemman laidan (*left wing*) versioita liberaaleista näkemyksistä.⁷

Pettitin republikaanisen vapauden puolustus käsittää oikeastaan kolme väitettä. Ensinnäkin hän väittää, että poliittinen vapaus on mahdollista käsitteellistää dominoimattomuutena (*non-domination*) niin, että henkilön voidaan katsoa olevan vapaa siinä määrin kuin hän on vapaa arbitraarisesta vallankäytöstä. Toinen väite on koskee historian tulkintaa: Pettitin mukaan poliittinen vapaus on käsitetty republikaanisen poliittisen ajattelun historiassa,

⁴ Kansalaisuus koski toki näissä kaupunkivaltioissa vain pientä yhteiskunnallista eliittiä, vapaita miehiä.

⁵ Liberalismi–kommunitarismi-debatissa nk. kommunitaristit kritisoivat liberaalien teoreetikkojen, erityisesti John Rawlsin, ihmiskuvaa turhan kapeana ja korostivat yhteisön merkitystä ihmisen identiteetin muovautumisessa. Ks. esim. Mulhall – Swift 1997.

⁶ David Held (1996, s. 36–61) luokittelee republikaaniset teoriat *kehityksellisiin*, joissa pääpaino on poliittisessa osallistumisessa, ja *suojeleviin*, joissa ensisijaisena huomion kohteena on kansalaisten päämäärien ja intressien suojeleminen, mikä näyttäisikin sopivan hyvin kuvaamaan Sandelin ja Pettitin näkemysten painotuseroja. Tätä jaottelua ei kuitenkaan jostain syystä ole juurikaan käytetty kyseisessä keskustelussa.

⁷ Sandel 1998, s. 325–326; Kymlicka 2001, s. 294.

aina antiikin Roomasta alkaen muiden muassa Ciceron, Machiavellin, Harringtonin, Montesquieun, Rousseau ja Madisonin toimesta, nimenomaan edellä mainitulla tavalla. Tosin monet näistä ajattelijoina eivät itse ole määritelleet itseään republikaaneiksi, mutta Pettitin mukaan heidän ajatuksensa sopivat republikaanisen tradition puitteisiin nimenomaan vapauskäsitystensä perusteella.⁸ Kolmanneksi Pettit väittää, että poliittisen vapauden republikaaninen tulkinta on henkiin herättämisen arvoinen, koska sillä on monia etuja suhteessa nykykeskustelussa vallalla oleviin vaihtoehtoihin. Hän on sitä mieltä, että republikaaninen tulkinta vapaudesta ja sen vaikutukset yhteiskuntafilosofiseen teoriaan sopivat paremmin yhteen intuitiivisten oikeudenmukaisuuskäsitystemme kanssa kuin liberalismi ja negatiivinen vapaus, mutta ne eivät toisaalta ole kuitenkaan yhtä vaativia kuin positiivinen vapaus itsehallintona. Pettit pyrkii osoittamaan, että hänen republikaanisella vapaudellaan on muita vapauden tulkintoja perustavammanlaatuinen rooli poliittisessä ajattelussamme.⁹

Keskityn tekstissäni tarkastelemaan Pettitin väitteitä poliittisen filosofian nykykeskustelun puitteissa sivuuttaen historian tulkintaa koskevan väitteen. Käsittelen aluksi Berlinin dikotomiaa negatiivisesta ja positiivisesta vapaudesta. Sitten siirryn republikaaniseen vapauteen ja Pettitin väitteisiin, joiden avulla voidaan hänen mukaansa osoittaa republikaanisen vapauden olevan erillinen, negatiivisesta ja positiivisesta vapaudesta oleellisesti eroava vapauden laji. Lopuksi tarkastelen, mitä ongelmia Pettitin vapauskäsitukseen liittyy.

Kaksi vapauden käsitettä

Poliittisessa filosofiassa tavataan erottaa kaksi näkemystä vapaudesta, joita on tapana kutsua negatiiviseksi ja positiiviseksi Isaiah Berlinin 1958 klassikoosesseessään ”Kaksi vapauden käsitettä” esittämän jaottelun mukaisesti. Karkeasti ottaen negatiivisella vapaudella tarkoitetaan vapautta ulkoisista

⁸ Pettit 1997, s. 19–20. Tämä historiallinen väite on kuitenkin kiistanalainen. Esimerkiksi Quentin Skinner pitää Pettitin historialuentaa osin harhaanjohtavana. Skinnerin mukaan osa näistä ajattelijoina oli republikaaneja pikemminkin monarkian vastustamisen mielessä kuin vapauskäsitystensä perusteella. Skinner 1998, s. 22. Keskityn kuitenkin artikkelissani teemaan systemaattisesta näkökulmasta sivuuttaen tämän historian tulkintaan liittyvän debatin.

⁹ Ks. esim. Pettit 2005.

rajoitteista ja positiivisella vapaudella vapautta itsehallintona. Näiden vapauskäsitteiden variaatioita on lukemattomia, kuten negatiivista vapauskäsitteistä kritisoinut Charles Taylor korostaa. Määritelmien moninaisuudesta huolimatta vapauskäsitteet voidaan kuitenkin jakaa kahteen eri ryhmään tiettyjen perheyhtäläisyyksien avulla, joten jakoa negatiivisiin ja positiivisiin vapauskäsitteisiin voidaan sikäli pitää oikeutettuna.¹⁰

Klassisena negatiivisen vapauden käsitteen muotoilijana voidaan pitää Thomas Hobbesia, joka *Leviathanissa* toteaa vapauden olevan vastustuksen poissaoloa. Hobbes kuvaa rationaalisten olentojen vapautta metaforalla vapaasta liikkeestä. Toimija on vapaa, mikäli häntä ei ole hänen voimiensa ja kykyjensä mahdollistamien rajojen puitteissa estetty toimimasta siten kuin hän itse haluaa. Keskeistä Hobbesin kannassa on esteiden tai esteinä toimivien uhkien poissaolo.¹¹ Vastaavaan fyysiseen alaan nivoutuvaan hahmotustapaan nojaa myös Berlin, jonka mukaan negatiivisen vapauden tarkempi määrittely sisältyy vastaukseen, joka annetaan kysymykseen: ”Mikä on se alue, jolla subjekti – ihminen tai ihmisryhmä – saa tai subjektin tulee saada toimia tai olla niin kuin itse haluaa, muiden ihmisten siihen puuttumatta?” Hänen tarjoamansa vastauksen mukaan negatiivinen vapaus käsittää sen alueen, jolla ihminen voi toimia oman tahtonsa mukaan, omien kykyjensä puitteissa. Jos muut supistavat tätä aluetta, voidaan sitä kutsua pakottamiseksi. Pakottamisella viitataan siis muiden ihmisten tarkoitukselliseen väliintuloon alueella, jolla subjekti haluaa toimia. Toisaalta Berlin katsoo, että mikäli toimijan kyvyttömyys haluamiensa asioiden saavuttamisessa on seurausta siitä, miten muut ihmiset ovat järjestäneet asiat, voidaan tätäkin pitää pakottamisena. ”Pakottamisen käsite ei kuitenkaan kata kaikkia kykenemättömyyden muotoja. Jos totean, etten kykene [...] ymmärtämään Hegelin tuotannon hämärimpiä kohtia, on omituista väittää sen johtuvan [...] pakottamisesta.” Ylipäätään negatiivisessa mielessä vapaa on Berlinin mukaan subjekti, jonka asioihin muut eivät sekaannu. Mitä laajempi on se ala, jolla toiset eivät puutu subjektin tekemisiin, sitä vapaampi tämä on.¹² Charles Larmore korostaa, ettei Berlinin negatiivisen vapauden määrittelmä kata vain sitä alaa, missä yksilö voi toimia halujensa mukaan – täl-

¹⁰ Taylor 1985.

¹¹ Hobbes 1999 [1651], II:21, ks. myös Pulkkinen 1987, s. 116–117. Tosin järjestyksen ylläpitämiseksi tätä vapauden alaa on supistettava keskitetyn hallinnon hyväksi, jotta ihmiset eivät tuhoaisi toisiaan.

¹² Berlin 2001 [1958], s. 47–49.

löinhän kuka tahansa voisi laajentaa vapautensa alaa vain vähentäen tyydyttämättömiä halujaan. Berlinin negatiivisen vapauden alaa supistavat nimenomaan valinnan mahdollisuuksia rajoittavat tekijät.¹³

Negatiivinen vapaus on liberaaleille teoreetikoille tyypillinen tapa hahmottaa vapautta yksilön riippumattomuutena muiden ulkoapäin asettamista rajoitteista. Mutta se, miten negatiivista vapautta tulkitaan, vaihtelee sen mukaan, millaisesta liberalismista puhutaan: onko kyse oikean laidan äärilibertaristeista vai vasemman laidan hyvinvointia ja tasa-arvoa painottavista egalitaristisista liberaaleista. Taylor huomioi, että oikeamman laidan negatiivisen vapauden tulkinnoille on tyypillistä tietynlaisen mahdollisuuskeskeisyyden korostus, joka on lähtöisin negatiivisen vapauden hobbeslaisesta tulkinnasta, jossa vapaus on nimenomaan sitä, että yksilöä ei estä mikään, ja vapauden ala voidaan laskea määrällisesti siten, että kaikki kiellot supistavat yhtäläisesti vapauttamme. Hyvinvointiliberalismin puitteisiin lukeutuvien näkemysten mukaan sen sijaan myös sillä, mihin rajoitteet liittyvät, on oleellinen merkitys; vapautta saattaa esimerkiksi loukata enemmän mielipiteen vapauteen puuttuminen kuin vaikkapa hengenvaarallisen liikennekäyttäytymisen kieltävät säännöt. Negatiivisista käsityksistä rakentuukin Taylorin mukaan turhan yksipuolinen kuva, mikäli ne nähdään ainoastaan mahdollisuuskeskeisinä.¹⁴

Positiivinen vapaus puolestaan rakentuu autonomian käsitteen ympärille. Positiivisen vapauskäsityksen puitteissa vapaus ei negatiivisen vapauden tapaan samastu liikkeeseen, vaan pikemminkin moraaliolentona olemiseen ja omien luonnollisten halujen ja mielitekojen asettamiseen moraalityylle alistetiksi. Jean-Jacques Rousseau mukaan ”pelkän mieliteon noudattaminen on orjuutta, kun taas sellaisen lain totteleminen, jonka on itse itselleen säätänyt, on vapautta”.¹⁵ Vapaus autonomiana ei siis tarkoita vapautta luonnollisista haluista vaan vapautta *päättää* omaa toimintaansa säätelevistä laeista. Siinä missä negatiivisessa vapaudessa tärkeänä nähdään hallinnon alue, eli sen alan laajuus, jossa subjekti voi toimia toisten estämättä, positiivisessa vapaudessa keskeiseksi nousee hallinnan lähde. Positiivisen vapauden perustana voidaan pitää halua päättää omasta elämästään ja teoistaan, kuten Berlin kuvaa, halua ”tiedostaa itsen[sä] ajattelevaksi, tahtovaksi ja toimivaksi

¹³ Larmore 2001, s. 230.

¹⁴ Taylor 1985, s. 211–219.

¹⁵ Rousseau 1997 [1762], s. 59.

olennoiksi, joka kantaa vastuun valinnoistaan ja kykenee selittämään ne viittaamalla omiin ajatuksiinsa ja tavoitteisiinsa”.¹⁶

Erilaiset subjektikäsitteet näyttäytyvät positiivisen vapauden yhteydessä oleellisena elementtinä. Positiivista vapautta rationaalisenä itsehallintona voidaan tulkita hyvin eri tavoin subjektikäsitteestä riippuen. Positiivisen vapauden äärimmäiseen versioon, vapauteen pakottamiseen, ajaudutaan tulkittaessa vapauskäsitteiden subjekti kollektiiviseksi entiteetiksi, joka pakottaa jäsenensä rationaalisen tahtonsa alaiseksi. Tällaisen paternalistis-kollektivistisen tulkinnan mukaan on hyväksyttävää pakottaa ihmisiä ”heidän oman etunsa vuoksi”, mikäli uskotaan, että he toimisivat itsekin kyseisen tavoitteen saavuttamiseksi, jos vain olisivat rationaalisempia. Berlin itse puolestaan käsittää yhteiskunnallisen toiminnan subjektiksi yksilön. Toisaalta hän vastustaa myös atomistis-individualistista näkemystä yksilöstä todeten: ”[m]itä olen, määräytyy suurelta osin siitä, mitä tunnen ja ajattelen; se mitä tunnen ja ajattelen, määräytyy niistä tunteuksista ja ajatuksista, jotka ovat vallalla yhteiskunnassa, johon kuulun.” Myös hallinnan käsitettä voidaan tulkita eri tavoin, jopa siten, että vapaana pidetään vain sellaista subjektia, joka kykenee hallitsemaan omia irratoonallisia halujaan.¹⁷

Myönteisesti positiiviseen vapauskäsitteeseen suhtautuva Taylor korostaa positiivisen vapauden yhteyttä vallankäyttöön: yksilö on vapaa vain ja ainoastaan siinä määrin, kuin hän voi tuloksellisesti ohjata itseään ja vaikuttaa elämänsä. Positiivisen vapauden kohdalla tulkintaerimielisyyksien kohteeksi nousee kysymys, mitä tällä itsehallinnolla tarkoitetaan. Vaikka positiivista vapautta voidaan tulkita monin eri tavoin, niin Taylorin mukaan positiivisella vapaudella tarkoitetaan ainakin jossain määrin aina kollektiivista kontrollia yhteisestä elämästä. Toisekseen on myös otettava kantaa siihen, miten määritellä, mitä yksilö todella haluaa. Entä kuka voi arvioida, onko joku vapaa vai ei, mikäli vapaus käsitetään positiivisessa mielessä? Taylorin mukaan on mahdollista, ettei itsetiedostuksemme ole täydellistä emmekä välttämättä tunnista keskeisiä tavoitteitamme, mutta silti mikään ulkopuolinen taho ei voi tietää meitä itseämme paremmin, olemmeko vapaita vai emme. Siten ihmisiä ei myöskään tulisi ulkoapäin pakottaa vapauden nimissä.¹⁸

Mikäli negatiivista ja positiivista vapauskäsitteistä voidaan tulkita hyvinkin laajalla skaalalla, miten määritellä keskeinen erottava tekijä niiden välil-

¹⁶ Berlin 2001 [1958], s. 47 ja 55–57; ks. myös Pulkkinen 1987, s. 120–121.

¹⁷ Berlin 2001 [1958], s. 56–60 ja 81.

¹⁸ Taylor 1985, s. 213–217.

lä? Berlinin arvion mukaan negatiivisen ja positiivisen vapauden vastakkaisuus perustuu loogiseen erillisyyteen kysymysten ”kuka hallitsee minua?” (positiivinen) ja ”miten pitkälti hallitus puuttuu [tai ylipäättään muut puuttuvat] asioihini?” (negatiivinen) välillä. Huomionarvoista on, että vaikka Berlin jaottelee vapauden negatiiviseen ja positiiviseen, hän ei itse kuitenkaan päädy hylkäämään kumpaakaan vapauden lajeista, vaan pitää niitä kumpakin oleellisena todeten: ”Ei ole kyse kahdesta saman käsitteen tulkinnasta, vaan kahdesta olennaisesti erilaisesta ja yhteen sovittamattomasta elämän päämääriä koskevasta asennoitumisesta.” Oleellista onkin Berlinin mukaan nähdä, että ne molemmat yhdessä muodostavat vapauden alan, jota mikään yksittäinen luonnehdinta ei tunnu kattavan. Vaikka Berlin hyväksyykin, että jokainen laki vähentää vapauttamme, ei hän pidä myöskään positiivista vapautta itsehallintona merkityksettömänä vapauden elementtinä. Tosin positiivisen vapauden ensisijainen arvo on Berlinin mukaan instrumentaalista, keino suojella yksilöiden oikeuksia.¹⁹

Republikaaninen vapaus

Nykyrepublikaaneista uusateenalaisen version kannattajat puoltavat positiivista vapauskäsitystä, joka voidaan nähdä jatkumona Benjamin Constantinin 1819 määrittelemälle muinaiselle (ancient) vapaudelle, jonka vastinparia Constantin kutsuu moderniksi vapaudeksi. Tälle positiivisen vapauden tulkinnalle oleellista on aktiivinen osallistuminen poliittiseen vallankäyttöön. Muinaisen Ateenan asukkaat olivat vapaita, koska he hallitsivat itseään kollektiivisesti, vaikka heiltä puuttuivat henkilökohtainen itsenäisyys ja kansalaisvapaudet. Heidän myös oletettiin uhraavan mukavuutensa kaupunkivallan vuoksi. Muinaisen käsityksen mukaan politiikan päämääränä ja tarkoituksena oli kehittää yhteiskunnan jäsenten hyveellisyyttä, oikeudenmukaisuutta ja moraalisuutta. Constantinin muinaisen vapauden vastapoolina esittämälle modernille vapaudelle oleellista on puolestaan yksilön vapaa onnellisuuden tavoittelu tai muiden henkilökohtaisten päämäärien toteuttaminen, jossa poliittisen järjestelmän roolina on lähinnä suojella yksilön oikeuksia ja vapauksia sekä samaan aikaan olla estämättä yksilöä päämääriensä tavoittelussa. Modernille näkemykselle onkin luonteenomaista käsitys siitä, että hallinnon tulisi suhtautua neutraalisti erilaisiin käsityksiin hyvästä.²⁰

¹⁹ Berlin 2001 [1958], s. 56–60 ja 81–92.

²⁰ Constant 1988, s. 309–328; ks. myös Sandel 1996, s. 4–19.

Keskeistä republikanismille on Sandelin mukaan käsitys, että vapaus edellyttää jaettava itsehallintoa. Tämä idea ei vielä sinällään ole ristiriitainen liberalismiin kanssa. Osallistuminen politiikkaan voi olla yksi tapa valita omat päämääränsä. Sandelin uusateenalaisen republikanismin mukaan osallistuminen itsehallintoon tarkoittaa kuitenkin jotain enemmän: se tarkoittaa sitä, että kansalaiset harkitsevat yhdessä, mikä edistää yhteistä hyvää ja vaikuttavat yhdessä poliittisen yhteisönsä kohtaloon. Tämä yhteisen hyvän harkinta on vaativampaa kuin pelkkä liberalismiin edellyttämä kyky tehdä valintoja ja samalla kunnioittaa toisten tekemiä valintoja. Se vaatii tietoa yhteiskunnallisista asioista, yhteenkuuluvuuden tunnetta, käsitystä yhteiskunnasta kokonaisuutena sekä moraalista sitoutumista yhteisöön. Osallistuminen itsehallintoon edellyttää, että kansalaisilla on – tai he ovat kykeneviä saavuttamaan – tiettyjä luonteenpiirteitä tai kansalaishyveitä. Uusateenalainen republikaninen poliittinen filosofia ei siten ole neutraalia erilaisten arvojen ja tavoitteiden suhteen. Sandelin mukaan uusateenalainen republikaaninen vapaus edellyttää pikemminkin politiikkaa, joka kehittää kansalaisissa itsehallinnon edellyttämiä ominaisuuksia.²¹

Pettit edustaa uusateenalaista republikanismia vaatimattomampaa ja instrumentaalaisempaa uusroomalaista republikanismia. Erona Sandelin uusateenalaisen republikanismin ja oman versionsa välillä Pettit näkee uusateenalaisen kannan populistisemmän sävyn ja luottamuksellisemmän suhtautumisen demokratiaan. Uusroomalaisen kannan edustajat taas ovat skeptisempiä demokratian suhteen ja pyrkivätkin ensisijaisesti turvautumaan tyranniaa – olipa tyrannina sitten enemmistö tai pieni yhteiskunnallinen eliitti – ja yhteiskunnallisten ryhmien erimielisyyksiä vastaan. Siinä missä Sandelin uusateenalainen republikanismi sopii Berlinin ja Constantinin dikotomioiden positiivisten ja muinaisten vapauskäsitysten puitteisiin, Pettit näkee oman uusroomalaisen republikaanisen vapauskäsityksensä poikkeavan näiden jaotteluiden määrittämistä vaihtoehdoista ja olevan mielekkäämpi tapa tulkita vapautta.²²

Pettitin republikanismi-tulkinnan motiivina on argumentoida sellaisen yhteiskuntafilosofisen näkemyksen puolesta, joka olisi luonteeltaan sekä epäkollektivistista että epäatomistista.²³ Hänen mukaansa republikanismik-

²¹ Sandel 1996, s. 4–19.

²² Pettit 1993, s. 15–17; 1998, s. 48–49; Sandel 1996, s. 4–19.

²³ Epäkollektivistisuudella Pettit viittaa kantaan, jonka mukaan ihmiset ovat enemmän kuin pelkkiä historiallisen kehityskulun pelinappuloita, individuaalisia toimijoita, ja epäatomis-

si kutsuttu yhteiskuntafilosofia täyttää nämä kummatkin ehdot, ja tuntuu myös sopivan paremmin yhteen intuitiivisten oikeudenmukaisuuskäsitystemme kanssa kuin liberalismi. Hän pyrkii muokkaamaan republikanismistaan moderniin pluralistiseen yhteiskuntaan sopivan teorian, joka olisi neutraali erilaisten arvojen suhteen. Lisäksi hän yrittää tarkoilla institutionaalisilla normeilla minimoida liikkumavaran, jonka puitteissa oltaisiin riippuvaisia ihmisten hyvinvyydestä.²⁴ Pettitin voidaankin nähdä tavoittelevan republikanismillaan samankaltaisia päämääriä kuin monet vasemman laidan liberaalit tavoittelevat, vaikkakin republikaanisen perinteen keinoin.²⁵

Pettitin teorialle keskeistä on vapauden tulkinta dominoimattomuutena (*non-domination*). Dominoinnin hän määrittelee valtana rajoittaa toisen toimijan valintoja mielivaltaisista perusteista. Hänen mukaansa vapaassa yhteiskunnassa kellekään ei tule olla valtaa arbitraarisesti, mielivaltaisesti rajoittaa yksilön valintoja, tai edes potentiaalista mahdollisuutta siihen. Dominointi on hänen määritelmänsä mukaan vallan muoto, jossa dominoivan osapuolen tulee olla inhimillinen toimija: yksilö, yhteisö tai vaikkapa joukko jollakin tietyllä tavalla ajattelevia. Esimerkiksi enemmistön tyranniassa dominoivana osapuolena on enemmistö kansasta. Dominoitava puolestaan on joko individuaalinen yksilö tai joukko yksilöitä. Dominointi on Pettitin mukaan negatiivista valtaa, millä hän tarkoittaa, että se kohdistuu dominoinnin kohteen kannalta negatiivisten, epätoivottujen seurausten aiheuttamiseen. Konkreettisemmin dominointi voi olla joko fyysistä tai henkistä pakottamista tai uhkailua tai se saattaa myös joissakin tapauksissa verhoutua manipuloinnin taakse, mutta yleensä kuitenkin kaikki relevantit asianosaiset ovat siitä tietoisia, tarkemmin sanottuna tietoisia jonkinlaisen valtasuhteen olemassaolosta.²⁶

Toisen tekoihin puuttumisesta tulee dominointia, kun jollain on tosiasiallinen mahdollisuus eli valta intentionaalisesti rajoittaa arbitraarisin perusteista tietyn valintatilanteen mahdollisia vaihtoehtoja. Rajoittamismahdollisuuden täytyy olla reaalinen myös aktuaalisessa maailmassa eikä vain olemassa oleva taipumus, joka saattaisi sopivissa olosuhteissa kehittyä kyvyksi rajoittaa. Lisäksi rajoittamisen tulee olla intentionaalista eikä seurausta vain

tisuudella taas näkemys, että ihmiset ovat yksilöllisyydestään huolimatta riippuvaisia toisistaan ja luonnostaan sosiaalisia.

²⁴ Pettit 1997, s. vii 22 ja 96.

²⁵ Russello 1997.

²⁶ Pettit 1997, s. 78–79.

sattumasta tai muusta tahattomasta toiminnasta. Dominointia määriteltäessä on oleellista, että dominoivan osapuolen vallassa on valita toimiako (vai olako toimimatta) arbitraarisesti huomioimatta toiminnan kohteena olevan intressejä.²⁷

Arbitraarinen rajoittaminen voi olla joko proseduraalista tai substantiaalista, joista kumpaakaan Pettit ei pidä hyväksyttävänä. Toiminta voi olla arbitraarista proseduraalisessa mielessä, vaikka se ei olisikaan toiminnan kohteena olevan intressien vastaista. Riittää, että näitä intressejä ei ole otettu huomioon toiminnassa. Substantiaalisessa mielessä toiminta on arbitraarista, kun se ei ota huomioon toiminnan kohteina olevien intressejä. Toisaalta vaihtoehtojen rajoittamisen ei tarvitse olla aktuaalista ollakseen dominointia, pelkkä mahdollisuus vaihtoehtojen rajoittamiseen riittää.²⁸

Dominioinnin vastapoolina Pettitin vapauskäsitteessä on ”dominoimattomuus” (*non-domination*), joka on hänen mukaansa vallan muoto siinä missä dominointikin. Dominoimattomuus edustaa yksilöiden valtaa päättää omasta kohtalostaan. Dominoimattomuus on tila, jossa mielivaltainen rajoittaminen on estetty sekä aktuaalisessa että myös muissa mahdollisissa maailmoissa; ihmisten ei esimerkiksi tarvitse pyrkiä välttelemään mahdollisia tilanteita, joissa he saattaisivat joutua häirinnän kohteiksi. Esimerkiksi dominoimattomuuden ideaalia edustavassa valtiossa niitä ihmisiä, joilla muutoin olisi mahdollisuus muiden arbitraariseen rajoittamiseen, on estetty tekemästä sitä.²⁹

Myös dominoinnin intensiteetti ja laajuus ovat relevantteja. Dominoinnin intensiteetillä Pettit viittaa rajoittamisen arbitraarisuuteen, jonka määrä voi vaihdella; rajoittaminen voi olla enemmän tai vähemmän arbitraarista riippuen siitä, kuinka hyvin dominoinnin kohteena olevien intressit on onnistuttu huomioimaan. Dominoinnin laajuus taas käsittää niiden alojen tai alueiden määrän, joilla dominointi on mahdollista. Saattaa esimerkiksi olla, että yksilö on tietyllä elämänalueella, kuten vaikkapa työelämässä, dominoinnin kohteena, vaikka olisikin muilla elämänalueilla vapaa.^{30 31} Pettit korostaa

²⁷ Ibid., s. 52 ja 78–79; 1996, s. 578–583.

²⁸ Ibid., s. 52–58; Wall 2000.

²⁹ Ibid., s. 69–70.

³⁰ Ibid., s. 58.

³¹ Ongelmallista kuitenkin on, kuten Steven Wall on huomoinut, kuinka keskenään ristiriitaisten tekojen erilaisia arvoja voitaisiin sitten konkreettisesti laskea ja vertailla keskenään, ja kuinka tällaisissa tapauksissa voitaisiin esimerkiksi arvioida tekojen arbitraarisuuden intensiteetin ja laajuuden välisiä eroja. (Wall 2000.)

vapauden dominoimattomuuden olevan tavoite, joka tulee pyrkiä maksimoimaan yhteiskunnassa sekä laajuudeltaan että intensiteetiltään, erityisesti keskeisillä elämänalueilla, sillä dominoimattomuuden maksimoiminen myötä saavutetaan kolme etua: epävarmuus katoaa, tarve mukautua strategisista syistä valtaa pitävien näkemyksiin katoaa ja sosiaaliset alistussuhteet katoavat.³²

Oleellista republikaaniselle vapaudelle on sen soveltaminen yhteiskunnalliseen kontekstiin, kuten Pettit kirjoittaa: ”[t]oteuttaakseen republikaanisen vapauden on toteutettava republikaaninen yhteiskunta.”³³ Dominoimattomuuden ideaalin toteutuksessa Pettit turvautuu Rawlsin reflektiivisen tasapainon menetelmään³⁴, jotta yhteiskunnan instituutiot voidaan organisoida dominoimattomuuden ideaalin kanssa yhteensopiviksi.³⁵ Jotta valtiollisesta vallasta itsessään ei tulisi välinettä arbitraariselle vallankäytölle, sen tulee Pettitin mukaan täyttää seuraavat ehdot:

1. Valtiojärjestelmän ja valtiollisen vallankäytön tulee perustua lakeihin. Lakien pitää olla yleisiä ja koskea kaikkia – myös lainsäätäjiä. Lakien tulee lisäksi olla ymmärrettäviä ja yksiselitteisiä, siten että tuomio- ja toimeenpanovallan käyttäjillä ei ole mahdollisuutta tulkita niitä arbitraarisesti.
2. Vallan tulee olla hajautettu.
3. Enemmistön valtaa tulee myös rajoittaa siten, ettei enemmistö voi domioida vähemmistöjä tai muuttaa lakeja omien etujensa mukaisiksi. Yhteiskunnallisten järjestelyiden tulee ylipäättään olla sellaisia, etteivät ne mahdollista enemmistön tyranniaa ja vähemmistöjen sortamista.³⁶

³² Pettit & Braithwaite 1990, s. 26–29; Pettit 1997, s. 97–99. Pettit kuitenkin korostaa, että vapaus dominoimattomuutena on ensisijaista suhteessa näihin etuihin; muut myönteiset asiat ovat seurausta vapaudesta dominoimattomuutena eivätkä esiinny itsenäisesti. Pettit 1997, s. 81–90.

³³ ”To realize republican liberty, you have to realize republican community.” Pettit 1997, s. 126.

³⁴ Rawlsin reflektiivisen tasapainon menetelmän avulla voidaan sovittaa yhteen koherentiksi kokonaisuudeksi yksittäiset harkitut moraaliarvostelmat sekä laajempi normatiivinen teoria. Ideana on muokata teoriaa ja arvostelmia siten, että teoria ja yksittäisiä asioita koskevat arvostelmat voidaan sovittaa yhteen reflektiivisen prosessin myötä, jossa teoria muokkaa käsityksiä oikeasta, väärästä ja oikeudenmukaisesta elämästä, ja käsitykset puolestaan muokkaavat vastaavasti teoriaa siten, että saavutetaan reflektiiviseksi tasapainoksi kutsuttu tila, jossa käsitykset ovat sopusoinnussa teorian kanssa. Ks. esim. Rawls 1999 [1971], s. 18–19 ja 40–45 ja Daniels 1979.

³⁵ Pettit 1997, s. 92 ja 122–126.

³⁶ *Ibid.*, s. 171–174; 1998, s. 50–52

Pettit painottaa, että oleellisimpia tekijöitä ideaalin valtion organisoinnissa ja arbitraarisen vallankäytön rajoittamisessa ovat lakia ja lainsäädäntöä koskevat instituutiot. Koska lait väistämättä sisältävät rajoituksia, eivät niiden sisältämät rajoitukset saa olla arbitraarisia sopiakseen yhteen republikanismin kanssa. Lait mahdollistavat vapauden vain, jos ne kunnioittavat ihmisten moninaisia intressejä ja niin kauan kuin ne estävät arbitraarisen vallankäytön eivätkä muutu jonkun henkilön tai ryhmän tahdon toteuttamisen välineiksi. Tällöin lait saattavat kyllä vähentää ihmisten valinnan mahdollisuuksia, mutta eivät vapautta.³⁷

Jotta republikaaninen vapaus voitaisiin reaalisesti toteuttaa yhteiskunnassa, lakijärjestelmän lisäksi on oltava myös moraalinen normisto, joka tukee republikaanisen vapauden toteuttamista koko yhteiskunnan tasolla. Yhteiskuntarauhan vakaus edellyttää, että kansalaiset sisäistävät dominoimattomuutta tukevat normit ja toimivat pikemminkin niiden velvoittamina eivätkä vain lakiin liittyvien sanktioiden vuoksi. Näin normit eivät jää liian etäisiksi arkitodellisuudelle ja kaikki voivat olla varmoja, ettei dominointia harjoiteta.³⁸

Dominoimattomuuden ideaali ei ole kuitenkaan sidottu mihinkään tiettyihin institutionaalisiin järjestelyihin vaan sallii yhteiskunnallisen joustavuuden ja kehityksen, tai Pettitin mukaan oikeastaan jopa edellyttää yhteiskunnallisten instituutioiden dynaamisuutta. Dynaamisuusvaatimus liittyy ihmisten partikulaaristen intressien vaihtelevuuteen; jotta yhteiskunnalliset instituutiot eivät muodostuisi dominoiviksi, tulee niiden muuttua tarpeen mukaan yksilöiden intressien muutosten mukana.³⁹

Vapauden lajien välistä rajanvetoa

Pettitin väite siis on, että tällä tavoin määritelty republikaaninen vapaus on oma positiivisesta ja negatiivisesta vapaudesta eroava vapauden lajinsa, joka on negatiivisen vapauden kanssa yhtenevää siten, että niissä kummassakin vapaus edellyttää jonkin asian poissaoloa pikemminkin kuin läsnäoloa, ja positiivisen vapauden kaltainen siinä, että vapauteen liittyvä vaatimus kohdistuu määräysvaltaan. Tarkastelen seuraavaksi kahta tähän väitteeseen ni-

³⁷ *Ibid.*, s. 36–37 ja 52–58.

³⁸ *Ibid.*, s. 241–270.

³⁹ *Ibid.*, s. 146–147.

voutuvaa elementtiä. Ensinnäkin jotta olisi perusteltua väittää republikaanisen vapauden olevan kolmas vapaudenlaji, on osoitettava, että se eroaa oleellisesti sekä positiivisesta että negatiivisesta vapaudesta. Toiseksi on onnistuttava perustelemaan, että on ylipäänsä mielekästä puhua republikaanisesta vapaudesta vapauden lajina.

Positiivinen vs. republikaaninen vapaus

Pettitin mukaan positiivisella vapaudella tarkoitetaan itsemääräämisoikeutta eli yksilöiden mahdollisuutta päättää itse omista asioistaan. Se edellyttää pikemminkin jonkin läsnäoloa (rationaalisen itsehallinnon) kuin jonkin poissaoloa (arbitraaristen rajoitteiden) ja on siten vahvempi vaatimus kuin negatiivinen vapaus. Positiivista vapautta määrittävää itsemääräämisoikeutta on tulkittu monin eri tavoin – esimerkiksi ”psykologisena kykyä hallita intohimoja järjen avulla”. Pettitin mukaan on kuitenkin mielekästä tarkoittaa sillä nimenomaan oikeutta osallistua demokraattiseen itsehallintoon paikallisessa yhteisössä eli toisin sanoen määrätä itseään koskevista asioista välillisesti osallistumalla yhteisön päätöksentekoon.⁴⁰

Republikaaninen ja positiivinen vapaus eroavat Pettitin mukaan sikäli, että vaikka ne edellyttävät kummatkin dominoimattomuutta, positiivinen vapaus edellyttää kuitenkin lisäksi itsemääräämisoikeutta, mutta republikaaninen vapaus on mahdollista toteuttaa ilman itsemääräämisoikeuden toteuttamista. Positiivinen vapaus itsemääräämisenä kohdistuu määritelmällisesti itseen (*mastery over the self*), kun taas vapaus dominoimattomuutena kohdistuu toisten dominoinnin poissaoloon (*absence of mastery by others*). Positiivinen vapaus edellyttää itsehallintoa, ja yleensä myös mahdollisuutta osallistua yhdessä muiden yhteisön jäsenten kanssa yhteistahdon muodostamiseen, ja sen välityksellä yhteisistä asioista päättämiseen. Republikaaninen vapauskäsitelmä painottaa demokraattisen osallistumisen merkitystä, mutta oleellisinta on dominoinnin poissaolo. Pettitin mukaan positiivisessa vapaudessa itsehallinto on ensisijaista, kun republikanismissa itsehallinto on tärkeää ainoastaan välineenä tavoiteltaessa ja ylläpidettäessä vapautta dominoimattomuutena. Republikanismissa dominoinnin estävät rajoitteet ovat keskeisiä vapauden luomisessa, positiivisessa vapaudessa taas rajoitteiden laadinta yhdessä luo vapauden.⁴¹

⁴⁰ Ibid., s. 17–18 ja 26.

⁴¹ Ibid., s. 18–28 ja 81–82.

Tässä yhteydessä on hyvä huomata, että uusateenalaisen republikanismin vapauskäsitelmä on puolestaan selkeästi positiivinen. Esimerkiksi Sandelin uusateenalaisessa republikanismissa juuri autonominen itsehallinto nähdään jonakin, jolla on itsessään arvoa, eikä vain instrumentaalisesti hyödyllisenä.⁴² Sandel väittääkin, että hylätessään positiivisen vapauden Pettit itse asiassa hylkää samalla republikanismin keskeisen olemuksen, jonka muodostaa nimenomaan positiivinen vapaus yhteisöllisenä itsemäärämisinä.⁴³

Negatiivinen vs. republikaaninen vapaus

Pettitin mukaan negatiivisella vapaudella tarkoitetaan yleensä yksilön vapautta toimia haluamallaan tavalla, ilman että muut rajoittavat toimintaa (*absence of interference by others*). Pettit väittää, että negatiivisen vapauden yhteydessä oleellista on nimenomaan reaalinen rajoittaminen.⁴⁴ Tällöin ei olisi kategorisesti väärin, jos joillain on valtaa dominoida toisia, jos he vain eivät käytä tätä valtaa.⁴⁵ Vaikka Pettit pitää republikaanista vapautta pohjimmiltaan negatiivisena siinä mielessä, että se on jonkin poissaoloa, hän erottaa sen kuitenkin näin tiukasti määrittelemästään negatiiviseksi kutsumastaan vapaudesta osoittamalla, että on tilanteita, joissa rajoittaminen ja dominointi esiintyvät toisistaan erillään:

1. ”Herra ja orja” -esimerkin kautta voidaan kuvata suhdetta, jossa dominoiva osapuoli voi mielivaltaisesti rajoittaa dominoitavan valintoja satunnaisen mielipiteen tai kiinnostuksen perusteella, ilman että dominoitavan mielipidettä kysytään tai siitä ollaan edes kiinnostuneita. Vaikka ”herra” olisi äärimmäisen herttainen eikä koskaan käyttäisi mahdollisuuttaan rajoittaa ”orjan” valintoja, herralla on silti mahdollisuus dominoida.
2. ”Laki ja vapaus” -esimerkki taas tuo esiin, että on mahdollista rajoittaa valinnanmahdollisuuksia ilman, että se kuitenkaan vaikuttaa vähentävästi vapauden dominoimattomuutena, jos toimijan valintoja rajoitetaan siten,

⁴² Kuten Taylor korostaa, tällaisella positiivisella vapaudella ei siis ole välttämätöntä yhteyttä näkemykseen, jonka mukaan vapaus tarkoittaa vain ja ainoastaan kollektiivista kontrollia yhteiseen elämään. Eikä siten myöskään yhteyttä näkemykseen, jonka mukaan ihmiset voidaan pakottaa vapauteen. Taylor 1985, s. 211–212.

⁴³ Sandel 1996, s. 25–58.

⁴⁴ Tosin tästä monet negatiivisen vapauskäsitelmän kannattajat ovat eri mieltä. Ks. mm. Van Parijs 1999; Patten 1998; Kelly 1999; Larmore 2001; Gaus 2003.

⁴⁵ Pettit 1997, s. 9 ja 17–18.

ettei rajoittaminen ole luonteeltaan mielivaltaista. Rajoitusten tulee tällöin olla rajoituksen kohteena olevan omien intressien mukaisia. Esimerkiksi lait (tai vaikkapa liikennevalot) rajoittavat valinnanmahdollisuuksia, mutta eivät kuitenkaan vähennä vapautta niin kauan, kun ne ovat toimijan intressien mukaisia.⁴⁶

Republikaaninen vapaus siis vaatii joissain suhteissa enemmän kuin negatiivinen vapaus, koska se edellyttää potentiaalisenkin mielivaltaisen rajoittamisen poissaoloa, ja toisaalta taas vähemmän, koska republikaanista vapautta loukkaa ainoastaan mielivaltainen rajoittaminen, eivätkä kaikki rajoitukset. Oleellisena erona negatiivisen ja republikaanisen vapauden välillä voidaan Pettitin mukaan pitää sitä, että ne, jotka kannattavat negatiivista vapautta, arvostavat valinnan mahdollisuutta, jolloin oleellista on, ettei valinnan vaihtoehtoja vähennetä. Ne taas, jotka kannattavat republikaanista vapautta, arvostavat mahdollisuutta dominoimattomaan valintaan, mutta eivät pelkkää valinnanvapautta.⁴⁷ Pettit väittää, että negatiivisen vapauden puitteissa kaikki rajoitteet nähdään vapautta rajoittavina, kun republikaanisessa vapaudessa tehdään erottelu järkevien rajoitteiden ja dominoinnin välillä. Negatiivisessa vapaudessa korostetaan valinnan vapauden ensisijaisuutta, republikanismissa taas nostetaan dominoimattomuus ensisijaiseksi.⁴⁸

Pettit itsekin epäilee, että hänen jakonsa negatiivisen ja republikaanisen vapauden välillä on hankalasti hyväksyttävissä erityisesti vasemman laidan liberalismiin kannattajien näkökulmasta, joiden hän arvelee ymmärtävän vapaudella jotain samansuuntaista kuin hän itse, mutta käyttävän vain eri käsitteistöä sen kuvaamisessa. Hän on aiemmin luokitellut tulkintansa republikaanisesta vapaudesta negatiivisen vapauden toiseksi lajiksi. Esimerkiksi 1993 artikkelissaan ”Negative liberty, Liberal and Republican” hän kirjoittaa kahdesta erilaisesta negatiivisen vapauden lajista, jotka kummatkin määrittävät esteettömyyden kautta; liberalismiin yhdistetyn negatiivisen vapauden ollessa vapautta rajoitteista (*non-interference*) ja republikaanisen vapauden mukautuvaa vapautta rajoitteista (*resilient non-interference*). Vasta myöhemmin hän määrittelee republikaanisen vapautensa dominoinnin kä-

⁴⁶ Ibid., s. 22 ja 34–35; Pettit 1998, s. 49–50.

⁴⁷ Republikaanista vapautta kannattavat saattavat Pettitin mukaan esimerkiksi jopa halveksia sellaisia valinnanmahdollisuuksia, jotka perustuvat yksilön oveluuteen, viehätysvoimaan yms.

⁴⁸ Pettit 1997, s. 24–25.

sitteen avulla.⁴⁹ Kuitenkin hän jo aiemmassa tulkinnassaan pitää republikaanista vapautta liberalismiin yhdistetystä vapaudesta erillisenä. Hänen erottelunsa negatiivisen vapauden ja republikaanisen vapauden välillä onkin saanut osakseen paljon kritiikkiä.

Mikäli vapauden lajit määritellään, kuten Pettit itse ne määrittelee, hyvin yksiviivaisen tiukasti, voitaneen republikaanista vapautta pitää omana, muista lajeista eroavana vapauden lajinaan. Näin kapea ja kärjistetty määrittely ei tosin ole kovinkaan monen keskittien tai vasemman laidan liberaalin perspektiivistä mielekäs, ja lukuisat liberaalit teoretikot ovatkin kritisoineet Pettitin rajanvetoa. Näiden liberaalien perspektiivistä on erityisen ongelmallista hyväksyä negatiivisesta vapaudesta niin kapeaa määritelmää kuin mitä Pettit tarjoaa. Negatiivinen vapaus ja positiivinen vapaus kattavat kumpainenkin laajan joukon käsityksiä, jotka nivoutuvat yhteen lähinnä perheyhtäläisyyksien kautta. Mikäli käsitteet määriteltäisiin Pettitin esittämällä tavalla, monet vapauden määritelmät jäisivät näiden kategorioiden ulkopuolelle. Toisaalta monet Pettitin esittämistä republikaanisen vapauden eduista voitaisiin saavuttaa myös negatiivisen vapauden myötä, jos negatiivista vapautta tulkitaan useimpien vasemman laidan liberaalien tapaan laajempaan näkemyksenä. Tällöin negatiivisen ja republikaanisen vapauden välinen erottelu ei ole kovinkaan yksiselitteistä.⁵⁰

Toisaalta Pettitin käsityksen voidaan nähdä toimivan jonkinlaisena jakajana erilaisten negatiivisen vapauden lajien sisällä. Pettitin käsitys on pitkälti yhtenevä vasemman laidan hyvinvointiliberalismia kannattavien teoreetikkojen puoltaman vapauskäsityksen kanssa, mutta sulkee ulkopuolelleen oikean laidan liberaalien, tosin sanoen nk. libertaristien hyvin kapean negatiivisen, jossain määrin jopa anarkistisen vapaustulkinnan, jonka mukaan kaikki yksilön vapautta rajoittavat toimet ovat haitallisia.⁵¹ Toisaalta Pettit nivoo republikaanisen vapauskäsityksensä tiiviimmin yhteen aktiivisen kansalaiskäsityksen kanssa kuin moni liberaali – vaikka samanaikaisesti Pettit korostaa aktiivisella kansalaisuudella olevan vain välinearvoa, erotuksena uusateenalaisiin republikaaneihin, jotka näkevät aktiivisen kansalaisuuden sisällöllisesti merkityksellisenä.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ks. mm. Van Parijs 1999, s. 191–192; Patten 1998; Kelly 1999; Larmore 2001; Gaus 2003.

⁵¹ Libertarismista ks. esimerkiksi Nozick 1974.

Republikaaninen vapaus vapauden lajina

Jos hyväksytään Pettitin kapeat määritelmät muista vapauden lajeista, herää kysymys republikaanisen vapauden suhteesta näihin muihin vapauden lajeihin. Gopal Sreenivasanin ja John Ferejohnin mukaan ongelmana itse asiassa on, että Pettitin käsityksessä ei ole kyse varsinaisesti vapaudesta. Vaikka Ferejohn ja Sreenivasan ovat yksimielisiä ongelmasta, he tulkitsevat ongelman kuitenkin keskenään eri tavoin.

Ferejohnin mukaan Pettit sekoittaa republikanismissaan päämäärän ja keinot keskenään. Historiallisesti klassiset republikaanit kannattivat hänen mukaansa republikaanisia instituutioita päämääränään rakentaa ja ylläpitää oikeudenmukaista yhteiskuntaa. Stabiili ja luja tasavalta edellytti tietynlaisia kansalaisia, jotka puolestaan vaativat tietynlaisia sosiaalisia ja poliittisia instituutioita. Ferejohn hyväksyy Pettitin tulkinnan klassisista republikaaneista dominoimattomuuden ideaalia kannattaneina. Hän kuitenkin näkee tämän ideaalin vain yhtenä osatekijänä tai välineenä hyvän ja oikeudenmukaisen hallinnon tavoittelussa, ei itsetarkoituksellisena päämääränä. Ferejohnin mukaan asettaessaan dominoimattomuuden hallinnon päämääräksi Pettit kääntää klassisen republikaanisen käsityksen pääläelleen ja pyrkii muokkaamaan republikanismistaan liberaalin arvoneutraaliuden ihanteen kanssa yhteensopivaa näkemystä, jossa kansalaiset ovat vapaita tavoittelemaan omia päämääriään kuten haluavat, kunhan he pyrkivät maksimoimaan dominoimattomuuden ideaalia. Ferejohn korostaa, että vaikka dominoimattomuus, joka turvaa yksilöiden omien päämäärien tavoittelun, on arvokasta, ihmisten näkemykset sen arvokkuudesta eriyvät todennäköisesti melko paljon.⁵²

Pettit toteaa kuitenkin, että keinojen ja päämäärien sekoittamista koskevat kriittiset huomiot rakentuvat oletukselle, että ihmisten päämääränä olisi vain havitella vapaasti omia henkilökohtaisia tavoitteitaan, päämäärä, joka Pettitin mukaan on lähinnä negatiivisen vapauskäsityksen kannattajien tulkinta ihmisten päämäärästä. Republikaanisen vapauskäsityksen kannattajien päämääränä ei ole turva rajoitteilta vaan ainoastaan arbitraarisilta rajoitteilta. Toisaalta mikä tahansa turva ei kelpaa, vaan ainoastaan immunitettiin arbitraarista rajoittamista vastaan.⁵³

⁵² Ferejohn 2001, s. 81–83.

⁵³ Pettit 1997, s. 45–46 ja 73–74.

Sreenivasanin mukaan Pettit on oikeassa väittäessään, että republikaaninen vapaus ei ole vain keino negatiivisen vapauden saavuttamiseksi. Mutta välttellessään tätä republikaanisen vapauden ja negatiivisen vapauden väliin suhteeseen nivoutuvaa ongelmaa ja korostaessaan sitä, miten republikaanisessa vapaudessa on oleellista tavoitella nimenomaan valitsemiaan päämääriä muiden tätä arbitraarisesti rajoittamatta, Pettit ajautuu ongelmiin positiivisen ja republikaanisen vapauden välisen suhteen kanssa. Pettit itse sivuuttaa positiivisen vapauden tarkastelun huomattavasti negatiivista vapautta nopeammin kirjoittaen: ”Vapaus henkilökohtaisena itsehallintona on joka tapauksessa laajempi ideaali kuin vapaus dominoimattomuutena; dominoimattomuutta voi epäilemättä olla ilman itsehallintoa, mutta tuskin voi olla yhtäkään merkityksellistä itsehallinnon muotoa ilman dominoimattomuutta.”⁵⁴ Vapaus dominoimattomuutena on siis välttämätön ehto positiiviselle vapaudelle. Sreenivasanin mukaan tämä ei kuitenkaan riitä vastaamaan positiivisen vapauden haasteeseen. Voimme kyllä erottaa republikaanisen vapauden positiivisesta vapaudesta, mutta positiivisen vapauden ja republikaanisen vapauden välinen suhde on siitä huolimatta ongelmallinen. Ensinnäkin positiivisen vapauden ja republikaanisen vapauden päämäärät ovat samat. Positiivisessa vapaudessa, kuten Pettit sen määrittelee, on kyse vallasta itse määrätä itsestään. Republikaanisessa vapaudessa on kyse yksilön mahdollisuudesta tavoitella itse valitsemiaan päämääriä muiden tätä arbitraarisesti rajoittamatta. Toisaalta positiivisen vapauden tapauksessa tarvitaan turvaa nimenomaan arbitraarista rajoittamista vastaan, kun arbitraarinen vallankäyttö ymmärretään Pettitin tapaan sellaiseksi vallankäytöksi, jossa ei huomioida vallankäytön kohteena olevan intressejä. Tämä voidaan havaita tarkasteltaessa positiivisesti vapaata yksilöä. Niin kauan kuin yksilö voi vapaasti määrätä itsestään ja toimia määräyksensä mukaisesti hän on positiivisesti vapaa. Mutta siinä tapauksessa, että yksilön itsemääräämisvalta onkin inkonsistentti jonkun muun – henkilön tai ryhmän – positiivisen vapauden kanssa, positiivinen vapaus edellyttää nimenomaan vapautta arbitraarisesta rajoittamisesta. Republikaaninen vapaus voidaan nähdä välttämättömänä ennakkoehtona positiiviselle vapaudelle.⁵⁵

⁵⁴ ”Freedom as personal self-mastery, however, is a richer ideal than that of freedom as non-domination; there can certainly be non-domination without personal self-mastery, but there can hardly be any meaningful form of self-mastery without non-domination.” Pettit 1997, s. 81–82

⁵⁵ Sreenivasan 2001, s. 230–235.

Vapaudet (päämäärät)	Vapauksia turvaavat asiat (keinot)
A Rajoitteiden poissaolo eli negatiivinen vapaus	B Oikeudet rajoitteita vastaan eli vaadeoikeus vapauteen
C Valta säätää oman toimintansa periaatteet ja valta noudattaa näitä periaatteita eli positiivinen vapaus	D Immuneiteetti arbitraarista rajoittamista vastaan eli republikaaninen vapaus

Sreenivasan käyttää asian selittämisessä oheista kaaviota. Kaavion oikeassa laidassa olevat B ja D turvaavat vasemmassa laidassa olevia vapauksia A ja C. B-kohdan vaadeoikeudet vapauteen turvaavat A-kohdan negatiivista vapautta. D-kohdan immuneiteetti arbitraarista rajoittamista vastaan taas turvaa sekä C-kohdan positiivista vapautta että B-kohdan oikeuksia rajoitteita vastaan ja sen myötä myös A-kohdan negatiivista vapautta. Pettit kuitenkin väittää, että D olisi vapauden laji eikä vapautta turvaava tekijä.⁵⁶ Jotta republikaaninen dominoimattomuuden ideaali voitaisiin nähdä vapauden lajina, ei riitä, että positiivinen vapaus on erotettavissa ideaalista. Koska republikaaninen dominoimattomuuden ideaali voidaan nähdä välttämättömänä ehtona positiiviselle vapaudelle ja toisaalta, kuten Pettit itsekin toteaa, republikaaninen ideaali eroaa positiivisesta vapaudesta siinä, että positiivinen vapaus vaatii enemmän, republikaaninen ideaali voidaankin nähdä positiivista vapautta turvaavana tekijänä, ei niinkään omana vapauden lajinaan.⁵⁷

Mitä seurauksia näillä ongelmilla olisi Pettitin käsitykselle? Tässä Sreenivasanin ja Ferejohnin näkemykset eroavat. Sreenivasanin mukaan se ei kumoaisi Pettitin republikanismin arvoa, vaan republikaanista ihannetta voitaisiin pitää silti poliittisesti tavoiteltavana ideaalina.⁵⁸ Tämä arvio on kuitenkin suhteellisen kiistanalainen. Kuten Ferejohn korostaa, mikäli republikaaninen ideaali tulkitaan Pettitin tapaan negatiivisesta vapaudesta erilli-

⁵⁶ Ibid., s. 231–232.

⁵⁷ Ibid., s. 230–235.

⁵⁸ Ibid., s. 235.

senä, eikä itse asiassa vapauden lajina ylipäättään, esiin nousee kysymys republikaanisen ideaalin ja vapauden välisestä suhteesta ja priorisoinnista. Vaikka esimerkiksi liberaaleissa yhteiskunnissa vapauden maksimointi nähdään suhteellisen yksimielisesti tavoiteltavana päämääränä, turvallisuuden maksimointi on huomattavasti kiistanalaisempi kysymys ainakin yhteyksissä, joissa turvallisuuden lisääminen kontrastoituu vapauden kanssa. Ferejohn arvioikin, että dominoimattomuuden ideaali voidaan monilta osin nähdä yleisesti tavoiteltavana, muttei itsestään selvästi maksimoitavana, kuten Pettit ehdottaa. Maksimoinnin sijaan tulisi pikemminkin hakea sopivaa tasapainoa republikaanisen ideaalin ja muiden arvokkaiden päämäärien suhteen.^{59 60}

Republikaaninen vapauskäsitys ja määrittämättömyyden ongelma

Republikaanisen vapauden merkitystä tarkasteltaessa on oleellista myös pohtia dominoimattomuuden ideaalin suhdetta siihen nivoutuviin yhteiskuntafilosofisiin kysymyksiin. Mihin poliittisen vapauden republikaanisen tulkinnan myötä sitoudutaan? Pettit esittää lakia ja vapautta koskevan esimerkkinsä myötä, että dominointi, joka ei ole arbitraarista, on republikaanisen ideaalin puitteissa oikeutettua, mutta mitä näiltä ei-arbitraarisilta rajoituksilta tarkkaan ottaen edellytetään? Pettit itse pitää olennaisena, että kansalaiset ovat voineet osallistua lakien laadintaan ja että heidän intressinsä on huomioitu päätöksentekoprosessissa. Tätä näkemystä vasten jää kuitenkin pohdittamaan, miten ei-dominoinnin ideaali suhtautuu moniarvoisten yhteiskuntien konfliktisiin päätöksentekoprosesseihin.

Pettitin mukaan ei-arbitraarinen rajoittaminen on sellaista, joka onnistuu tavoittamaan rajoitusten kohteena olevien yhteiset yleiset intressit ja ideat. Esimerkiksi jos henkilö kannattaa vaikka valtion tasolla tiettyjä veroja tai rangaistuksia, nämä verot tai rangaistukset ovat hänen yleisten intressiensä mukaisia, vaikka hän ei itse henkilökohtaisella tasolla palaisikaan halusta

⁵⁹ Ferejohn 2001.

⁶⁰ Ja kuten Sandel toteaa, oletettavasti ihmisten käsitykset poikkeavat myös dominoimattomuuden keskeisten piirteiden suhteen samoin kuin ne poikkeavat muidenkin päämäärien suhteen. Sandel 1998, s. 325–327.

maksaa veroja tai tulla rangaistuksi.⁶¹ Pettit kutsuu näitä intressejä yhteisiksi tunnustettaviksi intresseiksi (*common avowable interests*). Miten tunnustettavat intressit sitten voidaan erottaa muista intresseistä? Pettitin mukaan tunnustettavat intressit eivät kohtele ketään erityisellä tavalla ilman yhteiseksi intressiksi katsottavaa syytä. Julkinen tunnustettavuus edellyttää myös, että intressi on tietoinen tai voidaan saattaa tietoisuuteen vailla suurta vaihua. Intressi on Pettitin määritelmän mukaan jaettu niin pitkälle kuin yhteisesti hyväksytyt näkökohdat tukevat sen mukaisia kollektiivisia toimia. Hän määrittelee yhteisesti hyväksytyt näkökohdat sellaisiksi, jotka jokainen voi tuoda ongelmitta esiin keskustellessaan toisten kanssa yhteistä toimintaa koskevista kysymyksistä.⁶²

Mutta millaista olisi valtiollinen vallankäyttö, joka onnistuisi välttämään enemmistön tyrannian, huomioisi kaikki relevantit vähemmistöt ja heidän tunnustettavat intressinsä? Pettit tarjoaa vastaukseksi kyseenalaistavaa demokratiaa. Hän näkee demokraattisen vallankäytön vapautta turvaavana tekijänä, mutta kuitenkin siitä erillisinä. Hänen republikanismiaan voidaan kutsua heikoksi siinä mielessä, että demokratia ja poliittinen osallistuminen päätöksentekoon eivät ole arvoja sinänsä, vaan kannatettavia vain siinä määrin kuin ne edistävät republikaanista vapautta. Keskeistä kyseenalaistavassa demokratiassa on kansalaisten valta kyseenalaistaa lait tai muut poliittiset päätökset. Lait ja poliittiset päätökset sekä niiden laadintaan vaikuttavat perustelut tulee systemaattisesti asettaa kansalaisten kyseenalaistettaviksi, mikä varmistaa Pettitin mukaan sen, etteivät lait ja päätökset rajoita arbitraarisesti kansalaisten elämää. Vallankäyttäjät ovat velvoitettuja vastaamaan kansalaisten ja opposition tunnustettaviin intresseihin perustuviin haasteisiin ja huomioimaan ne päätöksiä tehdessään. Hän korostaa, että demokratian keskeinen elementti on nimenomaan kyseenalaistamisen mahdollisuus – kaikkien niiden, joita lait koskevat, tulee voida ilmaista tunnustettavat intressinsä puolueettomilla foorumeilla ja osallistua keskusteluun ja olla siten osallisina lakienlaadintaprosessissa. Hänen kyseenalaistavan demokratiansa ideaalin toiminnan kannalta oleellista on, että kaikki relevantit kannat ja perusteet ovat edustettuina päätöksentekoprosessissa. Vain niitä perusteluja, jotka läpäisevät tällaisen prosessin, voidaan pitää hyväksyttävänä perusteina päätöksille.⁶³

⁶¹ Pettit 1997, s. 55–56.

⁶² Ibid., s. 183–200 ja 278; ks. myös McMahon 2005.

⁶³ Pettit 1997, s. 183–200.

Kiinnostavaa kyllä, Pettit ei kuitenkaan tukeudu ajatukseen, jonka mukaan perusteita koskevan deliberaation tuloksena voitaisiin saavuttaa yksimielisyys hyväksyttävistä perusteista. Valtiollista valtaa ei ole Pettitin mielestä mahdollista käytännössä organisoida siten, että se voisi ottaa joka tilanteessa kaikkien edut tasavertaisesti huomioon. On siis jossain määrin väistämätöntä, että joka tilanteessa joku kärsii enemmän kuin joku toinen. Kärsiminen ei kuitenkaan Pettitin mukaan vähennä kärsivän vapautta, mikäli päätöksentekoprosessi on puolueeton eli huomioi yhtäläisesti myös kärsivän osapuolen kannan ja päätös tehdään siten, että se tukee parhaimmalla ja tasapuolisimmalla mahdollisella tavalla yhteistä etua. Tässä hän erottaa kolme eri tilannetta. Mikäli kiistassa on kyse henkilökohtaisten intressien välistä ristiriidasta, päätös tulee tehdä yhteisesti hyväksytyjen proseduurien mukaan. Tällöin sen, jonka intressien vastainen kyseinen päätös on, tulee voida nähdä päätöksen määräytyneen tavalla, jonka hänkin hyväksyy. Tilanteisiin, joissa taas on kysymys yhteistä intressiä koskevasta erimielisyydestä, Pettit tarjoaa pitkälti ensimmäisen kaltaista ratkaisua. Oleellisinta on, että osapuolet voivat hyväksyä päätöksentekoprosessin ja vakuuttua siitä, että prosessin tavoitteena on löytää paras mahdollinen yhteisten intressien mukainen ratkaisu. On kuitenkin myös tilanteita, joissa kiistanalaiseen kysymykseen liittyy niin merkittäviä henkilökohtaisia tai kulttuurisesti perustavanlaatuisia arvoja, etteivät niiden puolustajat voi hyväksyä näkemystensä vastaista päätöstä reilunkaan prosessin nimissä. Näihin tilanteisiin Pettit tarjoaa vastaukseksi ryhmäkohtaisia erityisjärjestelyjä.^{64 65}

Pettit näyttää olettavan, että kyseenalaistavan demokraattisen prosessin seurauksena kohtuuttomat lait ja päätösehdotukset voidaan karsia ja että jäljelle jäävät vaihtoehdot ovat julkisesti perusteltuja, vaikka niistä oltaisiin eri mieltä. Toisin sanoen, jos muut toimintaehdotukset on deliberaatioprosessin myötä suljettu pois, voi konfliktitilanteissa olla kyse vain järkevästä erimielisyydestä (*idea of reasonable disagreement*). Jos oletetaan, että päätöksentekoprosessissa voitaisiin karsia muut kuin järkevän erimielisyyden alaan kuuluvat vaihtoehdot, näyttäisi kaikesta huolimatta siltä, että Pettitin republikanismin kannalta ongelmalliseksi muodostuu näiden järkevän erimielisyyden alaan lukeutuvien vaihtoehtojen välisen valintakriteerin määrittely.

⁶⁴ Pettitin ”puolustukseksi” todettakoon, että hän ei ole ainoa kyseiseen ad hoc -ratkaisuun turvautuva, vaan strategia on tyypillinen myös monille liberaaleille teoreetikoille.

⁶⁵ Pettit 1997, s. 183–200; 1999, s. 178–180; ks. myös McMahon 2005.

Kuten Christopher McMahan huomauttaa, ongelmana on, että näiden vaihtoehtojen välillä ei voida enää käyttää valintakriteerinä vain dominoimattomuuden ideaalia vaan sitä täytyy täydentää muilla poliittisilla arvoilla, eikä ole selvää, miten näiden elementtien väliset suhteet tulisi määrittää.⁶⁶

McMahan selventää tätä määrittämättömyyden (*indeterminacy*) ongelmaa tarkastellen dominoimattomuuden ideaalin kahta ulottuvuutta, yhteiskunnallista ja kansalaisten välistä, sekä valtion roolia prosessissa. Dominoimattomuuden ideaalin puitteissa henkilö on vapaa siinä määrin kuin hän ei ole alttiina arbitraariselle rajoittamiselle valtion tai toisten kansalaisten taholta. Oletetaan Pettitin mukaan, että tietynlaiset poliittiset instituutiot, eli kyseenalaistavan demokratian ideaalin mukaiset lainsäädäntö- ja päätöksentekoinstituutiot, estävät valtiota dominoimasta kansalaisiaan. Valtion tulee kuitenkin suojella kansalaisiaan poliittisin päätöksin ja toimin myös toisten kansalaisten harjoittamilta arbitraarisilta rajoituksilta. Joidenkin asioiden suhteen on yhteisten intressien valossa selvää, millaisin päätöksin tämä voidaan toteuttaa, mutta monissa tapauksissa päädyttäneen yksimielisyyden sijaan järkevään erimielisyyteen. Mikäli jokin ratkaisuehdotus olisi yhden perustellusta näkökulmasta dominointia ja toisen mukaan taas vastakkainen ehdotus, ei ole selvää, miten valinta näiden ehdotusten välillä tulisi dominoimattomuuden ideaalin puitteissa tehdä, tilanteessa, jossa ei ole yhtä yhteistä intressiä, johon tukeutuen kiista tulisi ratkaista. Dominointiin kun Pettitin mukaan riittää alttius toisten mielivaltaiselle häirinnälle, eli häirinnälle, jota ei voida oikeuttaa yhteisten intressien kautta. Toisaalta vastaavasti dominoinnin kiistämiseen riittää, että uskoo, että kyseessä olevan rajoittaminen voidaan oikeuttaa yhteisin intressein.⁶⁷

Näyttää siltä, että republikaaninen ideaali ei tarjoa ratkaisua järkevään erimielisyyteen. Jotta tästä määrittämättömyyden ongelmasta selvittäisiin, on päätöksentekoon otettava republikaanisen vapauden rinnalle muita kriteerejä.⁶⁸ Tällöin palataan vastaavaan ongelmaan kuin vapauden lajien rajanvedon yhteydessä: miten painottaa republikaanista vapautta suhteessa muihin elementteihin. Vaikka Pettitin republikaaninen vapauskäsitelmä auttaa eksplikoimaan monia vapauden tarkastelun kannalta relevantteja piirteitä, näyttää kuitenkin siltä, että tähän kysymykseen ei löydy republikaanisen vapauskäsitelmän puitteissa vastausta.

⁶⁶ McMahan 2005.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

Lähteet

- Berlin, Isaiah: Kaksi vapauden käsitettä. Teoksessa Juha Sihvola – Timo Soukola (toim.): Isaiah Berlin: *Vapaus, ihmisyys ja historia*. Alkuperäistekstistä Two Concepts of Liberty suomentanut Timo Soukola. Gaudeamus, Helsinki 2001 [1958], s. 44–102.
- Braithwait, John – Pettit, Philip: *Not Just Deserts. A Republican Theory of Criminal Justice*. Clarendon Press, Oxford 1990.
- Constant, Benjamin: The Liberty of the Ancients Compared with that of Moderns. Alkuperäistekstistä De la liberté des anciens comparée à celle des modernes kääntänyt Biancamaria Fontana. Teoksessa Fontana (toim.): *Political Writings*. Cambridge University Press, Cambridge 1988 [1819], s. 309–328.
- Daniels, Norman: Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics. *The Journal of Philosophy* 76 (1979), s. 256–282.
- Ferejohn, John: Pettit’s Republic. *Monist* 84 (2001), s. 77–97.
- Gaus, G. F.: *Contemporary Theories of Liberalism*. Sage Publications, Lontoo 2003.
- Held, David: *Models of Democracy*. Second Edition. Stanford University Press, Stanford 1996.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan eli kirkollisen ja valtiollisen yhteiskunnan aines, muoto ja valta*. Alkuteoksesta (1651) *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil* suomentanut Tuomo Aho. Vastapaino, Tampere 1999.
- Kelly, Erin: Review of Philip Pettit’s ”Republicanism”. *The Philosophical Review* 108 (1999), s. 90–93.
- Kymlicka, Will: *Contemporary Political Philosophy*. Second Edition. Clarendon Press, Oxford 2001.
- Larmore, Charles: A Critique of Philip Pettit’s Republicanism. *NOUS-Supplement: Philosophical Issues* 11 (2001), s. 229–243.
- McMahon, Christopher: The Indeterminacy of Republican Policy. *Philosophy & Public Affairs* 33 (2005), s. 67–93.
- Mill, John Stuart: *Vapaudesta*. Alkuperäisteoksesta *On Liberty* suomentanut Niilo Liakka, käännöksen ajanmukaistanut Reima T. A. Luoto. Librum, Helsinki 1982 [1859].
- Mulhall, Stephen – Swift, Adam: *Liberals and Communitarians*. Second edition. Blackwell, Oxford 1997.
- Nozick, Robert: *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books, New York 1974.
- Patten, Alan: Review of Philip Pettit’s ”Republicanism”. *Political Studies* 46 (1998), s. 808–810.
- Pettit, Philip: Negative liberty, Liberal and Republican. *European Journal of Philosophy* 1 (1993), s. 15–38.
- Pettit, Philip: Freedom as Antipower. *Ethics* 106 (1996), s. 576–604.
- Pettit, Philip: *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford University Press, Oxford 1997.
- Pettit, Philip: Reworking Sandel’s Republicanism. Teoksessa Allen, Anita L. & Milton C. Regan, Jr (toim.): *Debating Democracy’s Discontent*. Oxford University Press, Oxford 1998, s. 40–59.
- Pettit, Philip: The Domination Complaint. *Nomos* 46 (2005), s. 67–93.
- Pulkkinen, Tuija: Kansalaisyhteiskunta ja valtio. Teoksessa Tuija Pulkkinen: *Valtio ja vapaus*. Tutkijaliitto, Helsinki 1989 [1987], s. 111–134.

- Rawls, John: *A Theory of Justice*. Revised Edition. Belknap Press, Cambridge 1999 [1971].
- Rousseau, Jean-Jacques: *Yhteiskuntasopimuksesta*. Alkuteoksesta (1762) *Du contrat social ou principes du droit politique* suomentanut J. V. Lehtonen. Karisto, Hämeenlinna 1997.
- Russello, Gerald J.: Liberal Ends and Republican Means. *Seton Hall Law Review* 28 (1997), s. 740–759.
- Sandel, Michael: *Democracy's Discontent*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1996.
- Sandel, Michael: Reply to Critics. Teoksessa Allen, Anita L. & Milton C. Regan, Jr. (toim.): *Debating Democracy's Discontent*. Oxford University Press, Oxford 1998, s. 319–335.
- Skinner, Quentin: *Liberty Before Liberalism*. Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Sreenivasan, Gopal: A Proliferation of Liberties. *Philosophy & Phenomenological Research* 63 (2001), s. 229–237.
- Taylor, Charles: What's Wrong with Negative Liberty. Teoksessa Charles Taylor: *Philosophy and the Human Sciences; Philosophical Papers 2*. Cambridge University Press, Cambridge 1985 [1979], s. 210–229.
- Wall, Steven: Republicanism. *Mind* 109 (2000), 640–644.
- Van Parijs, Philippe: Contestatory Democracy versus Real Freedom for All. Teoksessa: Ian Shapiro – Casiano Hacker-Cordón (toim.): *Democracy's Value*. Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 191–198.

Monikulttuurisuus ja kulttuurisen ryhmän määrittelyn ongelmat

Usein ajatellaan, että yksilöiden kulttuuriset taustat tulisi ottaa huomioon mietittäessä tapoja, joilla yksilöt, ryhmät tai yhteiskunnalliset instituutiot suhtautuvat toisiinsa. Kulttuurin katsotaan olevan olennainen osa yksilön identiteettiä, ja kulttuurinen sensitiivisyys¹, jopa erityiset kulttuuriset vauhdet tai oikeudet ovat tarpeellisia, jotta yksilöt voivat elää mielekästä, oman kulttuurinsa mukaista elämää. Keskustelu kulttuureista, kulttuurisista ryhmistä tai erityisistä kulttuurisista oikeuksista sisältää kuitenkin useita käsitteellisiä epäselvyyksiä. Yhtäältä puhutaan kulttuurien kunnioittamisesta, toisaalta kulttuuristen käytäntöjen suvaitsemisesta. Kulttuurisen identiteetin suojelemista käytetään usein perusteena erityisille kulttuurisille oikeuksille, mutta käsitykset oikeuksien haltijoista poikkeavat paljonkin toisistaan. Meneillään olevassa keskustelussa erotetaan usein ns. kollektiivisesti harjoitettavat ryhmäoikeudet (kuten ryhmän oikeus määrätä omista asioistaan) ja yksilöllisesti harjoitettavat ryhmäoikeudet (kuten ryhmän jäsenen oikeus erityiseen, kulttuurisensitiiviseen kohteluun). Toisinaan erotelu tehdään myös niiden tapojen välillä, joille erityisten ryhmäoikeuksien katsotaan pohjautuvan. Joidenkin oikeuksien voidaan ajatella olevan olemassa sinällään, *sui generis* (kuten kansan oikeus hallita itse itseään), jotkut oikeudet taas ovat johdettuja, derivatiivisia ryhmäoikeuksia (kuten ryhmän jäsenen mandaatillaan antama oikeus eduskunnalle päättää ryhmää koskevista asioista).²

¹ Kulttuurisella sensitiivisyydellä viitataan tapoihin, joilla ihmisten kulttuuriset taustat otetaan huomioon heitä koskevissa päätöksissä ja toimintamalleissa. Kulttuurinen sensitiivisyys ei välttämättä johda erityisiin kulttuurisiin oikeuksiin tai vapauksiin, mutta antaa painoarvon erilaisille kulttuurisille katsantokannoille ihmisten välisessä kanssakäymisessä, poliittisessa päätöksenteossa ja institutionaalisissa toimintamalleissa.

² Ks. esim. Parekh 2000, s. 213–219.

Ongelmallista keskustelussa on kuitenkin, että käsitykset kulttuurisista ryhmistä tai ryhmän jäsenyyksistä ovat kaikkea muuta kuin yksiselitteisiä. Kulttuurista sensitiivisyyttä, kulttuurisia vapauksia tai kulttuurisia oikeuksia perustellaan usein kulttuuristen ryhmien erityisyyden ja kulttuuristen käytäntöjen olennaisuuden kautta, mutta harvoin kysytään, millä kriteereillä kulttuuriset ryhmät tai erityiset kulttuuriset käytännöt oikein määritetään tai mihin kulttuurisen ryhmän jäsenyys oikein perustuu. Kun otetaan huomioon, kuinka vahvasti meneillään oleva monikulttuurisuuskeskustelu pohjautuu nimenomaan kulttuurisia ryhmiä koskevaan keskusteluun ja kuinka helposti esimerkiksi erityisiä kulttuurisia oikeuksia ollaan jakamassa nimenomaan kulttuurisen ryhmän jäsenyyden perusteella, onkin tarpeen katsoa, mitä kyseiset termit kätkevät taakseen.

Koska keskustelussa kyse on nimenomaan *kulttuurisista* ryhmistä, aloitan selvittämällä hieman itse kulttuurin käsitteeseen liittyviä taustaoletuksia ja näiden taustaoletusten merkitystä normatiivisille monikulttuurisuuskysymyksille. Tarkastelen kulttuurin käsitettä erityisesti kulttuurin kokonaisvaltaisuuteen liittyvien kysymysten valossa, ja hahmotan samalla niitä ongelmakohtia, joita kulttuurin määrittelyn väljyys aiheuttaa nimenomaan *kulttuuristen ryhmien* määrittelyyn. Tuomalla esiin monikulttuurisuus-termin monitahoisuuden tarkastelen toisaalta kulttuurisen ryhmän homogeenisyyteen liitettyjä taustaoletuksia, mutta myös niitä ongelmia, joita ajatus kulttuurin homogeenisuudesta tuo meneillään olevaan keskusteluun. Artikkelini lopuksi palaan kysymyksiin kulttuurisen ryhmän ja ryhmän jäsenyyden määrittämisestä. Väitän, että sisällöllisten kysymysten lisäksi myös kulttuurisen yhteisön³ jäsenyyteen liittyvät ongelmat viittaavat suuntaan, jossa kulttuurisen sensitiivisyyden ja kulttuuristen ryhmien välisen kanssakäymisen tulisi perustua enemmän yksilökohtaisille arvioinneille kuin ennalta määritetyille kulttuuristen ryhmien ja ryhmäjäsenyyksien määritelmille.

³ Käytän artikkelissani ilmaisuja yhteisö ja ryhmä vaihdannaisesti. Yhteisö-käsitteen voidaan katsoa olevan pitkälti angloamerikkalaisesta perinteestä jossain määrin väkisin suomalaiseen keskusteluun käännetty laina. Termi yhteisö vastaa tekstissäni pitkälti englanninkielistä ilmaisua *community* ja termien yhteisö/ryhmä vaihdannaisuus heijastelee jo pitkään keskustelussa jatkunutta monimuotoista ja varsin sekavaa käyttöä termien *community/collectivity/group* välillä. *Community*-termin monimuotoisuudesta ja ongelmallisuudesta ks. esim. Frazer 1999, 76–85.

Kulttuuri kaikenkattavana kokonaisuutena

Perinteisesti kulttuurista puhuttaessa siihen on liitetty ajatus sen kokonaisvaltaisuudesta ja kaikenkattavuudesta. Sir Edward Burnett Tylorin (1871) klassikoksi muodostunutta määritelmää seuraillen kulttuurin on usein ajateltu olevan holistinen kokonaisuus, ihmisten kaikkea toimintaa muovaava ja joissain tapauksissa jopa määräävä asia. Kulttuuri on normatiivinen sääntöjärjestelmä, joka ohjaa ja sääntelee ihmisten tapaa elää, syödä, tehdä töitä, puhua, pitää hauskaa, järjestää sosiaalisia suhteitaan jne.⁴ Intensiteetti, jolla kulttuurin katsotaan sääntelevän vaikutuspiirissään olevia ihmisiä, voi toki vaihdella. Lievimmillään kulttuurin ajatellaan määrittävän ymmärryksemme rajoja, mutta jättävän yksilöille laajat vapaudet määrittää myös itse omaa toimintaansa ja identiteettiään. Vahvimmillaan kulttuurin voidaan katsoa määräävän yksilön toimintaa ja rakentavan kokonaisuudessaan yksilön identiteetin. Kulttuurin kaikenkattavuus ja kokonaisvaltaisuus peittävät alleen ajatukset yksilön autonomiasta, jopa yksilöllisyydestä sinänsä. Yksittäiset ihmiset nähdään kokonaisuudessaan kulttuurinsa edustajina, ja yksittäiset teot määrittyvät yksinomaan kulttuurisina tekoina. Äärimmilleen vietynä kulttuurin kokonaisvaltaisuus poistaa yksilöltä vapauden valita, mutta samalla se poistaa myös yksilön vastuun: kulttuuri pakottaa yksilön toimimaan tietyllä tavalla tai – radikaalimmissa tapauksissa – toimijaksi hahmottuukin itse kulttuuri, joka ilmaisee itseään yksittäisten pelinappuloittensa kautta.

Poliittisesti ajatus kulttuurin kokonaisvaltaisuudesta on toiminut perusteena sekä kulttuurisen tunnustuksen, kulttuurisen sensitiivisyyden että kulttuuristen ryhmien itsemääräämisoikeuksien vaateille. Margalitin ja Halbertalin mukaan kulttuurin kokonaisvaltaisuus on se tekijä, joka erottaa nimenomaan kulttuuriset ryhmät muista sosiaalisista ryhmistä.⁵ Kulttuurin kokonaisvaltaisuuden sisältyä ajatus kulttuurista olennaisena, luovuttamattoma-

⁴ Matthew Festenstein erottelee kolme poliittisessa filosofiassa käytettyä kulttuurin määrittämisen tapaa: normatiivisen, sosiaalisen (societal) ja semioottisen. (Festenstein 2005, s. 13–26.) Artikkelissani tarkastelemani kulttuurin käsite on ensisijaisesti normatiivinen, sillä se painottaa kulttuuria ihmisten toimintaa sääntelevänä normijärjestelmänä. On kuitenkin tärkeää huomata, että kulttuuri normatiivisena sääntöjärjestelmänä ei sulje pois ajatusta kulttuurista sosiaalisena (kulttuurin institutionaalista kytkeytyneisyyttä korostavana) tai semioottisena (kulttuurin symbolista merkitystä painottavana) järjestelmänä. Päinvastoin kaikkien kolmen kulttuurista puhumisen tavan voidaan katsoa nivoutuvan meneillään olevassa monikulttuurisuuskeskustelussa toisiinsa. (Ibid.)

⁵ Margalit – Halbertal 1994, s. 497–498; ks. myös Raz 1994, s. 114; Kymlicka 1995, s. 76–80.

na osana identiteettiämme. Voimme ymmärtää elämäämme ja merkitystämme ainoastaan kulttuurimme kautta. Äärimmilleen vietyinä tämän on katsottu johtavan vaateisiin kulttuuristen ryhmien itsemääräämisoikeuksista.⁶ Lievemmissä muodoissaan kulttuurin kokonaisvaltaisuus ja olennaisuus ihmisen identiteetin muokkaajana johtavat vaateisiin kulttuurisesta sensitiivisyydestä, ajatuksesta, jonka mukaan kulttuurin tulisi olla olennainen tekijä määrittäessä niitä tapoja, joilla eri kulttuuristen ryhmien jäsenet suhtautuvat toisiinsa.⁷

Olennaista kulttuurin kokonaisvaltaisuuden ja kulttuurisen ryhmän itsemääräämisoikeuksien tai kulttuurisen sensitiivisyyden vaateiden välisessä suhteessa on linkki *kulttuurin sinänsä* ja *kulttuurisen ryhmän* välillä. Kulttuuri sisällöllisenä ihmisten toimintaa sääntelevänä normijärjestelmänä ei ole olemassa sinällään, vaan se liitetään olennaisesti johonkin ihmisjoukkoon, ns. kulttuuriseen ryhmään. Ryhmää yhdistävänä ja samalla toisista, ryhmään kuulumattomista erottavana tekijänä kulttuuria korostavat katsantokannat asettuvat normatiivisessa poliittisessa teoriassa partikularististen, yksilöiden henkilökohtaista erityisyyttä korostavien, ja universalististen, kaikkien kansalaisten yhteistä ihmisarvoa painottavien katsantokantojen väliin.⁸ Olennaiseksi

⁶ Esim. Margalit – Halbertal 1994; Raz 1994; Kymlicka 1995. Kymlickan katsantokannassa olennaista on kuitenkin huomata, että Kymlicka tekee erottelun ns. vahvan yhteisöllisen kulttuurin ryhmien (societal culture), kuten traditionaalisten kansallisten vähemmistöjen tai alkuperäiskansojen, sekä esimerkiksi vapaaehtoisesta maahanmuutosta syntyneiden kulttuuristen vähemmistöjen välillä. Siinä missä Kymlicka kannattaa ensimmäisten itsemääräämisoikeuksia, hän kieltää kyseiset oikeudet jälkimmäisiltä ja ehdottaa tilalle erityisiä oikeuksia, joiden tarkoituksena on auttaa kyseisen ryhmän jäseniä sopeutumaan uuteen kulttuuriin yhteisöön kuitenkin täysin kadottamatta omia kulttuurisia erityispiirteitään. Kymlicka 1995, s. 74–106.

⁷ Käytännössä ainakin jonkinasteinen kulttuurisen sensitiivisyyden vaade on vallalla oleva ajatus meneillään olevassa monikulttuurisuuskeskustelussa. Koska kulttuuri nähdään olennaisena osana ihmisen identiteettiä, nähdään muiden antama kulttuurinen tunnustus (recognition) myös olennaisena osana yksilöiden mielekästä ja ihmisarvoista elämää. (Ks. esim. Taylor 1994, s. 24–25.) On kuitenkin olennaista huomata, että ajatus kulttuurisen tunnustuksen tarpeesta yksilötasolla ei välttämättä johda ajatukseen, jonka mukaan kulttuurin tulisi olla olennainen tekijä myös institutionaalisella tasolla, vaan käsitys kulttuurin olennaisuudesta yksilön identiteetille voidaan sovittaa yhteen myös esimerkiksi valtion neutraaliuden ajatuksen kanssa. Ks. esim. Brian Barry ja Chandran Kukathas, jotka kannattavat varsin erilaisia, mutta valtion neutraaliuden vaateen vakavasti ottavia katsantokantoja. Barry 2001; Kukathas 2003.

⁸ Charles Taylorin paljon keskustelua herättänyt essee ”The Politics of Recognition” (1994) tuo historiallisen analyysin kautta esiin toisaalta universaalialueen ihmisyttä, toisaalta yksilöiden tai ryhmien erityisyyttä korostavien katsantokantojen monitasoisen ja kaikkea muuta kuin suoraviivaisen suhteen.

kysymykseksi muodostuu tällöin kysymys ryhmäidentiteeteistä ja niiden vaikutuksesta tapoihin, joilla yksilöiden, ryhmien ja/tai instituutioiden tulisi suhtautua toisiinsa. Liberaalissa monikulttuurisuuskeskustelussa ajatus kulttuurin tai kulttuurisen yhteisön jäsenyyden olennaisuudesta onkin pakottanut teoreetikot miettimään, kuinka yhdistää ajatus kulttuurisen ryhmän ja kulttuurisen identiteetin tärkeydestä liberaalin demokratian välttämättömiin perusehtoihin yksilön autonomiasta ja yhtäläisten ihmisoikeuksien kunnioittamisesta.⁹ Kulttuurisen ryhmän ja kulttuurisen ryhmäidentiteetin korostamisen vaarana kun on, että perinteisesti kulttuuriin liitetyt ajatukset kulttuurin kokonaisvaltaisuuudesta ja homogeenisuudesta alkavat dominoida keskustelua, ja ryhmäidentiteetistä tulee paitsi ensisijainen myös joustamaton ja yksilöille pakotettu poliittisen toimijuuden kategoria.

Miksi juuri *kulttuurinen* ryhmä?

Perinteinen käsitys kulttuurin kokonaisvaltaisuuudesta ihmisten kaikkea elämää sääntelevänä entiteettinä on saanut viimeaikaisessa monikulttuurisuuskeskustelussa paljon kritiikkiä osakseen. Kulttuureja ei nähdä enää kokonaisvaltaisina, holistisina kokonaisuuksina, vaan monikulttuurinen maailma nähdään maailmana, jossa ihmisten toimintaa sääntelevät useat erilaiset normijärjestelmät. Toisaalta ihmisten nähdään myös itse ammentavan elämänsä merkityksiä useista eri kulttuureista. Vaikka kokonaisvaltaisten, ihmisten elämää yksiselitteisesti määrittävien kulttuurien olemassaolo – tai pikemminkin niiden olemassaolon mahdollisuutta – ei kielletä, kyseisenkaltaisia kulttuureja pidetään pitkälti vain periaatteellisina mahdollisuuksina tai ainakin äärimmäisen harvinaisina, yksittäisinä tapauksina.¹⁰ Maailman muuttuessa kulttuurien konkreettiset ilmenemismuodot ovat muuttuneet, mutta niin on muuttunut myös itse kulttuurin käsite. Kokonaisvaltaisuus ei ole välttämätön edellytys jonkin normijärjestelmän luokittelemiselle kulttuuriksi.

Kulttuurin kokonaisvaltaisuuden ajatuksen hylkäämiseen liittyy kuitenkin useita juonteita. Yhtäältä voidaan ajatella, että yksilöillä voi olla enem-

⁹ Viimeaikaisessa keskustelussa muiden muassa Seyla Benhabib, Amy Gutmann ja Kwame Anthony Appiah ovat pohtineet nimenomaan erilaisten identiteetikategorioiden ja -ryhmien merkitystä liberaalin demokratiakäsitysten sisällä. Ks. esim. Benhabib 2002; Gutmann 2003; Appiah 2005.

¹⁰ Ks. esim. Benhabib 2002, s. 25–26; Gutmann 2003, s. 47–53; Kukathas 2003, s. 143–145.

män kuin yksi kulttuuri. Globalisoituvassa maailmassa ihmisten liikkuvuus, valtioiden rajojen aukeaminen ja siirtolaisuus ovat luoneet tilanteen, jossa useat kulttuuriset järjestelmät kohtaavat ja osin myös sulautuvat toisiinsa. Tilanteessa, jossa useat kulttuuriset ryhmät elävät rinnakkain yhteisten poliittisten järjestelmien sisällä, on ajatus yhdestä kulttuurista ihmisen yksittäisenä normatiivisena sääntöjärjestelmänä vanhentunut. Monikulttuurinen maailma ei ole maailma, jossa kulttuureita voitaisiin ajatella yksittäisinä eristyksissä olevina linnakkeina, vaan kulttuurien vuorovaikutus, erilaisen käyttäytymis-, toiminta- ja ajattelumallien rinnakkaiselo sekä kulttuuristen vaikutteiden saaminen ja antaminen ovat ennemmin normi kuin poikkeus.¹¹

Toisaalta kokonaisvaltaisuuden ajatuksen hylkääminen liittyy käsitykseen, jonka mukaan kulttuuria ei tulisi ajatella ihmisten *kaikkea* toimintaa sääntelevänä kokonaisuutena. Jotkut toiminnot tai elämänalueet eivät yksinkertaisesti kuulu kulttuurisen sääntelyn piiriin. Usein kulttuuri määrittelläänkin väljästi kielen, pukeutumiskoodien, musiikin, juhlapyhien tms. kautta mutta samalla korostetaan, että minkään yksittäisen osa-alueen ei välttämättä tarvitse kuulua kulttuurin sääntelyn piiriin.¹² Määrittelyn väljyys mahdollistaa keskustelun hyvin erityyppisistä kulttuureista ja niihin liittyvistä yleisistä ongelmakohdista ilman, että ajaudutaan loputtomiin kiistelyihin yksittäisten kulttuurien olemuksesta ja niiden välttämättömistä ominaisuuksista. Samalla mahdollistuu ajatus eri kulttuureista ihmisistä eri tavoin, eri elämänalueilla ja eri intensiteeteillä sääntelevinä normijärjestelminä.¹³

Määrittelyn väljyys nostaa kuitenkin välttämättä esiin kysymyksen, millä kriteereillä jotakin normijärjestelmää voidaan pitää nimenomaan kulttuurisena ja milloin kyse on esimerkiksi poliittisesta, strategisesta tai johonkin muuhun kuin kulttuuriseen sosiaaliseen ryhmään liittyvästä normijärjestelmästä. Kysymys on olennainen, sillä nimenomaan kulttuurin – ei esimerkiksi poliittisen vakaumuksen tai sosiaalisen statuksen – katsotaan usein olevan erityisessä asemassa, kun mietitään oikeudenmukaisia mutta samalla ihmis-

¹¹ Käsitys, jonka mukaan yksilöt ammentavat elämänsä merkityksiä useista eri yhteisöistä ja normijärjestelmistä ei ole uusi. Muiden muassa Michael Sandel katsoo yksilöiden kuuluvan useisiin eri yhteisöihin ja ammentavan elämänsä merkityksiä useista eri yhteisöistä. (Sandel 1998 [1983].) Myöhemmässä keskustelussa ns. kosmopoliittisen linjauksen kannattajien on katsottu korostavan tapaa, jolla yksilöiden voidaan katsoa omaavan useita eri kulttuureita. Ks. esim. Waldron 1995.

¹² Gutmann 2003, s. 40.

¹³ Esim. Parekh 2000, s. 148–151.

ten erilaisuuden huomioon ottavia institutionaalisia toimintamalleja.¹⁴ Toisaalta myös kriittiset puheenvuorot kulttuurin ensisijaisuudesta ovat lisääntyneet, eikä ole lainkaan selvää, miksi nimenomaan kulttuuri eikä esimerkiksi sukupuoli, rotu tai seksuaalinen suuntautuneisuus tulisi asettaa ensisijaiseksi huomion kohteeksi mietittäessä tapoja, joilla erilaisten sosiaalisten ryhmien tulisi suhtautua toisiinsa.¹⁵

Ongelmana on, että ei ole lainkaan selvää, voidaanko nimenomaan kulttuurisia normijärjestelmiä tai kulttuurisia ryhmiä erottaa millään mielekkäällä tavalla muista sosiaalisista järjestelmistä tai ryhmistä. Millä olennaisella tavalla esimerkiksi ”rotu” tai sukupuoli – molemmat ihmisten toimintaa varsin kokonaisvaltaisesti sääntelevinä entiteetteinä – poikkeavat niin sanotusta kulttuurista? Tai millä tavalla usein nimenomaan kulttuurisina pidetyt uskonnolliset vakaumukset ja normijärjestelmät poikkeavat esimerkiksi länsimaisen, hyvin koulutetun yksilön rationaalisesti valitsemista ideologisista, aatteellisista tai poliittisista vakaumuksista ja normijärjestelmistä? Ihmisten elämää sääntelevinä normistoina niin sukupuolijärjestelmä kuin valittu aatteellinen suuntautuminenkin sääntelevät varsin kokonaisvaltaisesti yksilöiden elämää, ja on olennaista erottaa keskustelun kohteena oleva normijärjestelmä itsessään ja tavat – syntyminen, kasvatus, valinta – joilla kyseinen normijärjestelmä on tullut osaksi yksilöiden elämää. Kulttuurin määrittelyn väljyys, inklusiivisuus ja mukautuvaisuus antavat toisaalta erinomaiset mahdollisuudet ottaa huomioon useat ihmisten elämää samanaikaisesti sääntelevät normijärjestelmät, mutta samalla se kyseenalaistaa itse kulttuurin käsitteen käyttökelpoisuuden. Mikäli minkä tahansa normijärjestelmän tai sosiaalisen ryhmän voidaan katsoa olevan kulttuurinen, mitä lisäarvoa termin kulttuuri liittäminen kyseiseen normijärjestelmään tai ryhmään sitten tuo?

Kulttuurin kokonaisvaltaisuus vai kulttuurin yksinvalta?

Kaikkein selkeimmin kulttuurin kokonaisvaltaisuuden kritiikki näyttää kuitenkin kohdistuvan, ei niinkään kulttuurin kokonaisvaltaisuuteen, vaan sen

¹⁴ Young 2000, s. 91; ks. myös. Margalit – Halbertal 1994; Parekh 2000; Kymlicka 1995.

¹⁵ Esimerkiksi Iris Marion Young laskee kulttuurin yhdeksi yksilöiden, ryhmien ja instituutioiden väliin suhteisiin vaikuttavaksi tekijäksi, mutta korostaa, että myös useat muut identiteetit tulisi ottaa yhtä lailla huomioon poliittisissa päätöksentekoprosesseissa. Young 2000, s. 81–120.

yksinvaltaan – kulttuurisen sääntelyn intensiteettiin. Will Kymlickan mukaan kulttuuri on viitekehys, jossa yksilöt toimivat ja tekevät valintojaan. Kulttuuri määrittää ymmärryksemme rajat ja valintojemme mahdollisuudet, mutta se ei pakota meitä toimimaan millään yhdellä ennalta määrätyllä tavalla. Yksilöt eivät voi elää mielekästä elämää kulttuurisen kontekstin ulkopuolella, mutta elämän mielekkyys koostuu nimenomaan valinnoista niiden elämäntapojen ja toimintamallien välillä, jotka kulttuurinen kehikko tekee mahdollisiksi.¹⁶

Poliittisesti Kymlickan katsantokannan seuraukset ovat kahtaalla. Koska yksilö voi toteuttaa omaa elämäänsä, tehdä valintojaan ja kehittää itseään ainoastaan kulttuurisessa kontekstissa, kulttuurisen kontekstin tulisi olla myös olennainen tekijä mietittäessä tapoja, joilla kulttuuriin ryhmiin tai ryhmien jäseniin tulisi suhtautua. Kymlickan mukaan liberaalin länsimaisen yhteiskunnan tulisikin ottaa huomioon myös kulttuuristen vähemmistöjen erityispiirteet, sillä kulttuurisen kehikon tuhoutuminen voi johtaa tilanteeseen, jossa jotkut jäävät kokonaan vaille kulttuuria ja kulttuurisen yhteisön tuomaa yhteenkuuluvuuden ja suojan tunnetta. Kulttuurinen sensitiivisyys on perusteltua ja jopa välttämätöntä, koska yksilöiden elämä voi olla mielekästä ainoastaan kulttuurisessa kontekstissa.¹⁷

Oleennaista on, että Kymlickan mukaan kulttuuristen erityispiirteiden huomioonottaminen ei perustu kulttuurin sisällön – spesifien arvojen, normien, tapojen tai käytäntöjen – itseisarvoon, vaan se perustellaan kulttuurisen yhteisön jäsenyyden kautta. Yhteisön jäsenyys tai (Kymlicka käyttää termejä vaihdannaisesti) kulttuurisen kontekstin omaaminen on perusedellytys yksilöiden mielekkäälle elämälle, sillä vain kulttuurisessa kontekstissa yksilö pystyy tekemään mielekkäitä, vapaalle ja ihmisarvoiselle elämälle ominaisia valintoja. Kulttuurisen yhteisön jäsenyys, ei niinkään jonkin yksittäisen kulttuurin sisällöllisen normijärjestelmän omaaminen, on olennainen ja luovuttamaton osa yksilön identiteettiä.¹⁸ Kymlickan teorian lähtökohta onkin yksilö, joskin kulttuuriseen ryhmään kuuluva yksilö, ei suinkaan kulttuuri, joka sisällöllisenä kaikenkattavana kokonaisuutena määrittäisi yksittäisten pelinappuloittensa tekemisiä.

Käsityksen kulttuurista yksilöiden toimintaa sääntelevänä mutta ei pakottavana tekijänä voidaan ajatella muokkaavan myös kulttuuristen ryhmien

¹⁶ Kymlicka 1989, s. 162–178; Kymlicka 1995, s. 73–106.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

väliseen kanssakäymiseen liittyviä asenteita. Jos katsomme, että yksilöiden teot tai toimintamallit ovat kulttuurisesti determinoituja, tämä voi johtaa tilanteeseen, jossa emme lähtökohtaisestikaan suhtaudu toisten kulttuurien edustajiin tasa-arvoisesti tai vastavuoroisen kunnioittavasti. Ajatus kulttuurin määräämistä teoista voi toisaalta johtaa käsitykseen kulttuurin edustajista kulttuurinsa uhreina ja sitä kautta ennemmin holhoaviin kuin vastavuoroisesti arvostaviin asenteisiin. Toisaalta saatamme ajatella kulttuurien edustajia vankkumattomina kulttuurinsa kannattajina, pakonomaisuudessaan kompromissikyvyttöminä ja oudoilla käsityksillään meitä uhkaavina vihollisina, jolloin suhtautumisemme voi kääntyä holhoavasta vihamieliseksi. Onkin vaikea nähdä, miten kulttuuristen ryhmien välinen kommunikaatio ja rakentava vuorovaikutus voisivat kehittyä, mikäli käsitämme kulttuurin toimintaamme korkealla intensiteetillä säänteleväksi, jopa toimintaamme pakottavaksi normi- tai arvojärjestelmäksi.

Toisaalta käsitykseen kulttuurista toiminnan välttämättömänä mutta ei määrävänä kontekstina sisältyy omanlaisiaan ongelmia. Milloin ja missä määrin jokin toiminta on nimenomaan, ensisijaisesti tai pelkästään kulttuurista toimintaa? Ja millä kriteereillä erilaisiin ja eriasteisiin kulttuurisiin toimintoihin, käytäntöihin tai tapoihin tulisi suhtautua? Normatiivisessa keskustelussa kulttuurin kokonaisvaltaisuuteen liittyvät kysymykset eivät enää olekaan kysymyksiä siitä, milloin kulttuuri sääntelee toimintaamme – se sääntelee toimintaamme aina – vaan siitä, milloin kulttuurin voidaan katsoa sääntelevän toimintaamme siinä määrin, että erityisten kulttuuristen näkökohtien huomioon ottaminen on perusteltua, jopa välttämätöntä.

Deskriptiivinen monikulttuurisuus ja homogeenisuuden ongelma

Kulttuurin kaikenkattavuuden lisäksi kulttuurin sisällöllisestä homogeenisuudesta on viime aikoina tullut yksi poliittisen teorian kritisoiduimmista teemoista. Kulttuurit nähdään miltei järjestään heterogeenisinä, liikkuvaisina ja muuntuvaisina, väljästi määriteltyinä ja loppuun asti määrittämättöminä normi- ja merkkijärjestelminä.¹⁹ Sisällöllisesti kulttuurien katsotaan olevan jatkuvassa muutostilassa ja sekä kulttuurisen yhteisön jäsenillä että yhteisöön kuulumattomilla on eriäviä käsityksiä siitä, mitä kulttuuri

¹⁹ Ks. esim. Benhabib 2002, s. 25–26; Carens 2000, s. 15; Parekh 2000, s. 148–151.

pitää sisällään. Tästäkin huolimatta homogeenisen, yhtenäisen kulttuurin ajatuksen voidaan katsoa yhä leimaavan vahvasti myös tämänhetkistä keskustelua.²⁰

Kulttuurin sisällöllisen homogeenisuuden itsepintainen dominanssi selittyy kuitenkin pitkälti monikulttuurisuuskeskusteluun liittyvillä taustaoletuksilla. Yhtäältä monikulttuurisuudella viitataan tilaan, jossa valtion tai muun poliittisen yhteisön muodostavat useat identiteetiltään eroavat ja identiteettiään jollain tavoin vaalimaan pyrkivät kulttuuriset yhteisöt.²¹ Tässä mielessä monikulttuurisuus on deskriptiivinen eli kuvaileva termi. Monikulttuurisuudella viitataan maailmaan, jonka moninaisuus ilmenee, ei niinkään yksilötasolla, vaan nimenomaan eri ryhmien erilaisten kulttuurien kautta. Deskriptiivisenä terminä monikulttuurisuus ei ota kantaa kulttuuristen ryhmien välisiin suhteisiin, eikä sen sinällään voida katsoa tukevan esimerkiksi mitään erityisiä poliittisia linjauksia. Olennaista kuitenkin on, että deskriptiivisenäkin terminä monikulttuurisuuteen liittyy vahva oletus paitsi erillisten toisistaan poikkeavien kulttuuristen ryhmien olemassaolosta myös ryhmien halusta säilyttää omat erityiset identiteettinsä.²²

Ongelma on, että ajatus kulttuurista jotakin ryhmää yhdistävänä ja samalla toisista ryhmistä erottavana tekijänä tuo esiin varsin yksipuolisen kuvan kulttuurista ja siihen liitetystä funktioista. Kulttuuri voidaan nähdä myös ryhmää sisäisesti erottavana ja eriarvoistavana tekijänä. Immanuel Wallerstein erottaa toisistaan kaksi kulttuurista puhumisen tasoa. Yhtäältä kulttuurilla viitataan jonkin ryhmän jakamiin tapoihin ja käytäntöihin, jotka luovat osaltaan kuvaa yhteisöllisyydestä, ryhmän sisäisestä homogeenisuudesta ja yhteisten arvojen, normien ja traditioiden jakamisesta. Toisaalta kulttuurilla viitataan usein myös johonkin korkeampaan, ihmisten arkiaskareiden ja materiaalisien todellisuuden yläpuolelle: ideologioihin, symbolisiin merkkijärjestelmiin, korkeakulttuuriin.²³

²⁰ Benhabib 2002, s. 25–26; Gutmann 2003, s. 38–53; Waldron 1995.

²¹ Raz 1998, s. 197.

²² Paul Kelly kutsuu deskriptiivistä monikulttuurisuutta ”monikulttuurisuuden olosuhteiksi” (circumstances of multiculturalism). (Kelly 2005, s. 1–17.) Myös ilmaisu ”kulttuurinen moninaisuus” on toisinaan käytössä erotukseksi monikulttuurisuudesta normatiivisena doktriinina. Keskustelussa käytetty termistö on kuitenkin varsin monimuotoista ja usein monikulttuurisuudella viitataan – termin käyttötarkoitusta sen enempiä selventämättä – deskriptiiviseen monikulttuurisuuteen, keskustelun normatiivisiin kysymyksiin ja/tai monikulttuurisen politiikan moninaisiin ilmenemismuotoihin.

²³ Wallerstein 1990.

Kumpaankin kulttuurista puhumisen tapaan sisältyy kuitenkin ongelmia. Ensimmäisen käyttötavan hankaluutena on, että määritettäessä kulttuurista ryhmää ajaudutaan väistämättä joko kehäpäätelmiin tai arbitraaristi valittuihin ryhmämäärityksen kriteereihin. Samalla yritykset nimetä johonkin kulttuuriin olennaisesti kuuluvia toimintamalleja vesittyvät havaintoihin kulttuurin sisäisestä moninaisuudesta ja kulttuurien välisistä samankaltaisuuksista. Kulttuuri – ensimmäisessä merkityksessään – näyttääkin varsin ylimalkaiselta ja käyttökelttomalta termiltä, joka parhaimmillaan antaa ainoastaan triviaaleja selityksiä ihmisten käyttäytymiselle ja tavoille, joilla jokin (so. kulttuuri) vaikuttaa ihmisten olemiseen, toimimiseen ja identiteettiin. Toinen kulttuurista puhumisen tapa – kulttuuri ryhmää sisäisesti jakavana tekijänä – taas liitetään helposti ryhmän sisäisiin epätasa-arvoisuuksiin ja ryhmän ns. eliitin etujen ajamiseen.²⁴

Olennaista Wallersteinin tulkinnassa kuitenkin on, että nämä kaksi kulttuurista puhumisen tapaa sekoittuvat alinomaan toisiinsa. Sekoittuessaan ne luovat käsitystä maailmasta, jossa kulttuurisen ryhmän sisäiset epätasa-arvoisuudet tulevat oikeutetuiksi kulttuurisen ryhmän yhtenäisyyden ja kulttuurin ihmisiä yhdistävän voiman varjolla. Yhteiskunnan parempiosaisen, ns. kulttuurisen eliitin, määrittämät arvot ja ideaalit näyttäytyvät – eivät suinkaan eliitin omina kulttuurisina arvoina muiden rinnalla – vaan nimenomaan yhteiskuntaa yhdistävinä, aitoina yhteiskunnallisina ideaaleina. Samalla kulttuurinen eliitti näyttäytyy yhteiskuntaa yhdistävien, aitojen kulttuuristen arvojen itseoikeutettuna edustajana.²⁵ Wallersteinilaisen tulkinnan mukaan kulttuurit ovat väistämättä heterogeenisiä ja monitulkintaisia, mutta näyttäytyvät homogeenisinä siististi määritettyinä kokonaisuuksina.

Kenen kulttuuri on aito kulttuuri?

Wallersteinilainen ajatus kulttuurista sekä ryhmää yhdistävänä että sisäisesti erottavana tekijänä istuu hyvin myös viimeaikaisiin monikulttuurisuuskeskusteluihin. Kun Gurpreet Kaur Bhattin näytelmä *Behzti (Häpeä)* oli tulossa ensi-iltaan Birminghamissa joulukuussa 2004, nousivat monikulttuurisuuden, suvaitsevaisuuden ja sananvapauden kysymykset jälleen pintaan brittiläisessä yhteiskunnallisessa keskustelussa. Bhattin, itse Britanniassa synty-

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

neen sikhinaisen, kirjoittamassa näytelmässä raiskauksen ja murhan tapahtumapaikkana on sikhitemppeli. Näytelmä on musta komedia, joka nostaa esiin useita uskonnolliseen tekopyhyyteen ja moraaliseen rappioon liittyviä kysymyksiä. Sikhilyhteisön johtajat katsoivat näytelmän halventavan koko sikhilyhteisöä ja antavan väärän kuvan sikhiuskosta. Väkivaltaisuuksien takia ja lisäväkivaltaisuuksien pelossa näytelmä hyllytettiin.²⁶

Mielenkiintoiseksi Birminghamin tapauksen tekee tapa, jolla näytelmän hyllyttämisen puolesta ja sitä vastaan olevat argumentit esitettiin, sekä erityisesti se, keiden katsottiin olevan kyseisten katsantokantojen takana. Siinä missä näytelmän vastustajien katsottiin edustavan sikhilyhteisöä, näytelmän esittämisen puolestapuhujien katsottiin edustavan lähinnä länsimaista liberaalia taideyhteisöä ilmaisunvapauden ja suvaitsevaisuuden ideaaleineen. Kysymykset sikhilyhteisön sisäisestä kritiikistä – sukupuolen, rodun, uskonnon ja kulttuurin välisistä jännitteistä – olivat keskustelussa esillä, mutta ensisijaisesti debatti nähtiin nimenomaan sikhilyhteisön ja länsimaisen liberaalin yhteiskunnan välisenä kädenvääntönä.²⁷

Birminghamin tapaus on hyvä esimerkki paitsi keskusteluissa esiintyvää tendenssiä homogenisoida keskustelun kohteena olevat yhteisöt myös wallersteinilaisesta ajatuksesta kulttuuria yhdistävän ja sisäisesti erottavan tekijän sekoittumisesta. Siitäkin huolimatta, että näytelmän kirjoittaja ja monet näytelmän esittämisen puolestapuhujista olivat itse sikhejä, sikhilyhteisön mielipide yhdistettiin keskusteluissa yhteisön uskonnollisten johtajien mielipiteisiin. Wallersteinilaista terminologiaa käyttäen ns. kulttuurinen eliitti – sikhilyhteisön patriarkaaliset uskonnolliset johtajat – puhui koko yhteisön puolesta ja määräiti samalla yhteisön ”todellisia”, ”aitoja” kulttuurisia arvoja. Toisaalta myös laajempi yhteiskunnallinen keskustelu näytti hyväksyvän uskonnollisten johtajien mielipiteiden ”aitouden” yhdistäessään nuoret, näytelmän puolesta puhuvat shikhit, ei suinkaan sikhikulttuurin, vaan länsimaisten liberaalien arvojen kannattajiksi. Ongelmana on, että jos hyväksytään, että joidenkin ryhmän jäsenten mielipiteet, arvot ja uskomukset ovat aidompia ja olennaisemmin kyseiseen kulttuuriin kuuluvia kuin toisten, ajatus kulttuurisen yhteisön sisäisestä heterogeenisuudesta jää varsin kapeaksi. Yhtäältä on mielekästä kysyä, miksi juuri kulttuuristen johtajien arvot määritetään ryhmää edustaviksi, aidoiksi kulttuurisiksi arvoiksi. Toisaalta voidaan myös kysyä, miksi liberaalit suvaitsevaisuuden ja ilmaisun-

²⁶ Ks. esim. Tripathi 2005; Grillo 2007.

²⁷ Ks. Grillo 2007, s. 6–7.

vapauden arvot määritetään nimenomaan länsimaisiksi, välttämättä sikhikulttuuriin kuulumattomiksi arvoiksi. Puhuivatko nuoret näytelmän esittämisen puolella olevat sikhit sananvapauden ja suvaitsevaisuuden puolesta omaa sikhikulttuuriaan vastaan, vai puhuivatko he kenties oman, myös sananvapauden ja suvaitsevaisuuden arvot sisältävän kulttuurinsa puolesta vanhoja, uskonnollisten johtajien määrittämiä käsityksiä vastaan?

Monikulttuurinen politiikka ja moninaisuuden haaste

Deskriptiivisen merkityksensä lisäksi monikulttuurisuudella viitataan usein myös normatiiviseen ja poliittiseen merkitykseen. Monikulttuurisuus on poliittinen doktriini, jonkinasteinen välimuoto segregationistisen (kulttuuristen ryhmien eriyttämiseen ja erillään pitämiseen tähtäävän) ja assimilaatiivisen (vähemmistökulttuurien valtakulttuuriin sulauttamiseen pyrkivän) lähestymistavan välillä. Monikulttuurisen politiikan pyrkimyksenä on kulttuuristen ryhmien harmoninen yhteiselo yhteisessä poliittisessä yhteisössä tavalla, joka pystyisi ottamaan huomioon ryhmien erilaisuuden ja kulttuurisen identiteetin tärkeyden. Monikulttuurinen politiikka – tavat, joilla monikulttuuriseen (normatiivisessa mielessä) yhteiseloon pyritään – on kuitenkin hyvin moninaista. Yhtäällä kulttuurisille ryhmille voidaan antaa erityisiä kulttuurisia oikeuksia tai vapauksia ja kannustaa niitä myös julkisin varoin ylläpitämään omia kulttuurisia erityispiirteitään. Toisaalla minimaalisen kulttuurisen tunnustuksen voidaan katsoa palvelevan parhaiten monikulttuurisen yhteiskunnan tarpeita.²⁸

Usein poliittiseen monikulttuurisuuteen liitetään myös kulttuuristen ryhmien tasa-arvon ideaali. Länsimaisen liberaalin yhteiskunnan katsotaan toimivan pitkälti omien kulttuuristen normiensa mukaan, ja koska kulttuuristen vähemmistöjen normien katsotaan olevan ristiriidassa vallalla olevien normien kanssa, tämä asettaa yhteiskunnan sisällä olevat vähemmistöt epätasa-arvoiseen asemaan. Kulttuuristen erityispiirteiden ja kulttuurisen identiteetin suojelemisella, jopa kulttuuriseen erityisyyteen kannustamisella, pyritään tilaan, jossa kulttuurivähemmistöjen ei tarvitsisi kärsiä suhteettomasti toisen kulttuurisen normiston mukaan elämisestä. Pyrkimys kulttuuristen ryhmien tasa-arvoon ja kulttuuristen erityispiirteiden suojelemiseen

²⁸ Viimeaikaisessa keskustelussa ehkä eniten keskustelua herättäneitä erityyppisiä poliittisen monikulttuurisuuden suuntauksia edustavat Brian Barry (2001), Chandran Kukathas (2003), Will Kymlicka (2001) ja Bikhu Parekh (2000).

nähdään legitimiinä, koko yhteiskuntaa koskevana tehtävänä.²⁹ Poliittisesti monikulttuurisissa yhteiskunnissa käydäänkin jatkuvaa keskustelua kulttuurisen monimuotoisuuden ja ns. kulttuuristen konfliktien aiheuttamista haasteista, ei vain yksittäisten kansalaisten, vaan myös – ja ennen kaikkea – yhteiskunnallisten instituutioiden toiminnassa.

Usein kysymykset kulttuuristen eroavaisuuksien tuomista haasteista muotoutuvat kysymyksiksi yksittäisistä kulttuurisista käytännöistä sekä tavoista, joilla näihin yksittäisiin käytäntöihin tulisi suhtautua. Miten liberaalin länsimaisen yhteiskunnan tulisi suhtautua esimerkiksi ympärileikkaukseen, hunnuttautumiseen tai pakkoavioliittoon? Tulisiko muslimityöille antaa erityisvapauksia koulun liikuntatunneilla, tai tulisiko rastafarien ganjan käyttöä katsoa läpi sormien? Kulttuurien välisten ristiriitojen konkretisointi spesifeihin kulttuuriin käytäntöihin on mielekästä, sillä konkretisoinnin avulla konflikteja aiheuttavat tekijät pystytään yksilöimään, eikä koko kulttuuria – koko ihmisten elämää sääntelevää normatiivista kehikkoa – tarvitse nähdä konfliktin syynä. Jokaisessa kulttuurisessa yhteisössä on käytäntöjä, jotka vaikuttavat nuhtelemisen arvoisilta, mutta ei ole mielekästä leimata koko kulttuuria jonkin kulttuuriin liitettävän yksittäisen käytännön vuoksi.³⁰

Keskustelun painottuminen yksittäisiin kulttuuriin käytäntöihin ja niiden aiheuttamiin ristiriitoihin ei kuitenkaan ole ongelmatonta. Paljon keskustelua herättäneessä artikkelissaan ”Is Multiculturalism Bad for Women” (1999)³¹ Susan Moller Okin tuo esiin muutamia yksittäisiin käytäntöihin ja niihin liittyviin ongelmiin keskittymisessä piileviä vaaroja. Okinin mukaan normatiivinen monikulttuurisuuskeskustelu jättää usein huomiotta kulttuureihin liittyvät suuremmat rakenteelliset ongelmat, kuten sukupuolten välisen epätasa-arvon. Kulttuurit – eivätkä ainoastaan länsimaisen liberaalin yhteiskunnan sisällä elävät vähemmistökulttuurit, vaan *kaikki* kulttuurit – ovat pitkälti patriarkaalisia, miehiseen dominanssiin perustuvia normijärjestelmiä, joiden yhtenä olennaisena tehtävänä on kontrolloida kulttuurisen yhteisön alistettua osapuolta, naista. Okinin mukaan tämä näkyy muun muassa siinä, että suurin osa ns. kulttuurisista käytännöistä on ensisijaisesti naisten elämään vaikuttavia käytäntöjä. Maailmassa, jossa ns. yksityiseen sfää-

²⁹ Raz 1998.

³⁰ Benhabib 2002, s. 41; Gutmann 2003, s. 17; Raz 1998, ks. myös Parekh 2000, s. 172–176.

³¹ Okin 1999.

riin – kotiin ja perheeseen – liittyvät tehtävät kohdistuvat yhä ensisijaisesti naisiin, avioliittoon, lisääntymiseen, lasten kasvatukseen, perhe-elämään jne. liittyvät kulttuuriset käytännöt vaikuttavat välttämättä ensisijaisesti ja enemmän naisiin kuin miehiin.

Okin jatkaa, että siitäkin huolimatta, että ns. kulttuuriset käytännöt ovat usein nimenomaan naisten elämään vaikuttavia käytäntöjä, kulttuuriset ryhmät ovat järjestäytyneet tavalla, jossa miehet ovat sellaisessa asemassa, jossa he pystyvät tuomaan julki omia käsityksiään kulttuurista ja kulttuuristen käytäntöjen sisällöistä. Mikäli väite kulttuurista miehisen, naisiin kohdistuvan dominanssin takaajana pitää paikkansa, keskustelussa yksittäisistä kulttuurisista käytännöistä ja niihin kohdistuvista suhtautumismalleista on omat vaaransa. Jos otamme huomioon ainoastaan kulttuurin patriarkaalisten johtajien käsitykset kulttuurisista käytännöistä, niiden tärkeydestä ja sisällöstä, teemme hallaa kulttuurisen ryhmän kaikkein heikoimmille – naisille – ja kaikille niille, jotka eivät hyväksy patriarkaalisen eliitin itseoikeutettuja käsityksiä kulttuuristen käytäntöjen sisällöistä.³²

Mitä ovat kulttuuriset käytännöt?

Ainoa kulttuurisiin käytäntöihin liittyvä ongelma ei kuitenkaan ole käytäntöjen sisällöllisen määrittelyn heterogeenisuus, vaan ymmärrys siitä, mitä ylipäänsä ovat nimenomaan *kulttuuriset* käytännöt, teot tai toiminnot. Yhtenä monikulttuurisuuskeskustelun yleisenä konsensusena näyttää olevan, että yksilöiden teot, halut ja pyrkimykset ovat ainakin jossain määrin heidän kulttuurinsa³³ muokkaamia. Kulttuuri voi toimia yksilön tekojen motivaattorina, ja kulttuurisesti motivoituneen toiminnan ajatellaan olevan, jos ei moraalisesti välttämätöntä, ainakin moraalisesti sallittua.³⁴ Usein ns. kulttuurisia tekoja ja käytäntöjä pyritäänkin määrittämään pitkälti toimijan motivaation kautta. Mikäli toiminnan voidaan katsoa olevan kulttuurisesti motivoitunutta, tällaiseen toimintaan tulisi myös suhtautua tavalla, joka ottaa huomioon toimijan erityisen kulttuurisen taustan.

³² Ibid.

³³ Kulttuuri tässä tapauksessa tarkoittaa kulttuuria laajassa merkityksessään sisältäen myös esimerkiksi sukupuoleen, rotuun, seksuaaliseen suuntautumiseen tms. liittyvät normijärjestelmät.

³⁴ Appiah 2005, s. 65

Ongelmana on, että toiminta voi olla kulttuurisesti motivoitunutta lukuisilla eri tavoilla. Yhtäältä yksilön voidaan katsoa toimivan kulttuurisen taustansa motivoimana, niiden kulttuuristen arvojen ja normien sääntelemänä, joiden hän katsoo olevan olennainen osa sekä omaa että kulttuurinsa identiteettiä. Yksilö voi esimerkiksi avioitua vanhempiensa vaatimalla tavalla, koska hän näkee kyseisen käytännön olevan olennainen osa hänen ja kulttuurisen yhteisönsä olemusta. Toisaalta hän voi toimia kyseisen kaavan mukaan, koska näkee tämän välineenä sopeutua kulttuuriseen yhteisöön. Toiminnan motivaatio voi olla sekä substantiaaalinen että instrumentaalinen, eikä rajanveto aina ole selvä. Usein yksilöiden toimintaa ohjaavat sekä kulttuuristen normien ja käytäntöjen sisäistäminen että yhteisöön sopeutumisen halu.³⁵

Toisaalta on myös muistettava, että kulttuurisesti motivoitunut toiminta voi olla myös toimintaa, jonka pääasiallisena tarkoituksena ei suinkaan ole kulttuurin arvojen tai normien mukaisesti toimiminen tai sopeutuminen kulttuuriseen yhteisöön, vaan kulttuurin puolustaminen ulkopuolisia ja/tai yhteisön sisältä kumpuavia vaikutteita vastaan. Lievimmillään puolustautuminen voi olla esimerkiksi yhteisön sisäisen etiketin, kuten pukeutumissääntöjen tiukentamista tai ryhmän yhteiskunnallista eristäytymistä, mutta äärimilleen vietynä se voi olla myös uhkailua, pelottelua tai väkivaltaa joko yhteisön omia jäseniä ja/tai ulkopuolisia kohtaan. Toisaalta kulttuurisesti motivoitukseksi toiminnaksi on katsottava myös toiminta, jonka pääasiallisena tarkoituksena on muuttaa kulttuurisessa yhteisössä vallalla olevia käytäntöjä tai toisaalta erottautua kyseisestä yhteisöstä.

Ongelmana on, että jos kulttuurisen sensitiivisyyden vaateen katsotaan kohdistuvaan toimintaan, joka on kulttuurisesti motivoitunutta, miltei mikä tahansa toiminta voidaan määrittää toiminnaksi, jonka arvioinnissa erityiset kulttuuriset näkökohdat tulisi ottaa huomioon. Voi toki olla mielekästä erottaa toisistaan esimerkiksi intentionaaliset kulttuurin puolustamiseksi tehdyt teot ja toisaalta kulttuurin normijärjestelmän mukaisesti, ikään kuin huomaamatta tehdyt teot, mutta tämä ei ratkaise ongelmaa, miten kyseisenkaltaisiin tekoihin tulisi suhtautua. Milloin ja millä perusteilla teosta tulee kulttuurinen nimenomaan siinä mielessä, että sitä arvioitaessa ja siihen suhtauduttaessa tekijän kulttuuriset taustat tulisi erityisesti ottaa huomioon? Ei ole lainkaan itsestään selvää, miksi esimerkiksi yhteisössä vallalla olevien käytäntöjen mukaisen toiminnan tulisi olla sen enempää kult-

³⁵ Van Broeck 2001, s. 21–23.

tuurista sensitiivisyyttä vaativaa kuin toiminnan, joka sotii yhteisön vallalla olevia käytäntöjä vastaan. Mikäli kulttuuristen taustojen huomioonottaminen ja kulttuurinen sensitiivisyys on perusteltua nimenomaan siksi, että kulttuuri on olennainen ja luovuttamaton osa yksilön identiteettiä, tulisi kaikkiin kulttuurisesti motivoituihin tekoihin suhtautua sensitiivisesti.

Kulttuuri, ryhmä ja kulttuurinen ryhmä

Korostaessaan kulttuurin sisällön sijaan kulttuurisen kontekstin eli kulttuurisen ryhmän jäsenyyden merkitystä Will Kymlicka pyrkii välttämään kulttuurin sisällölliseen homogeenisuuteen ja muuntumattomuuteen liittyviä ongelmia. Koska kulttuurisessa ryhmässä voi olla eriäviä käsityksiä kulttuurin sisällöstä ja koska vallitsevat kulttuuriset sisällöt voivat ajan kuluessa muuttua, poliittisessa päätöksenteossa ei ole mielekääntä antaa liikaa painoarvoa millekään yksittäiselle kulttuuriselle tulkinnalle. Päinvastoin Kymlicka korostaa, että kulttuurisen ryhmän jäsenet määrittävät – ja heillä tulisi myös olla oikeus määrittää – itse, millaiset normi- ja arvojärjestelmät kyseisessä kulttuurisessa yhteisössä ovat kulloinkin vallalla.³⁶ Korostamalla ryhmää ja ryhmän jäsenyyttä kulttuurin sisällön sijaan Kymlicka pyrkii myös välttämään arvoarvostelmia kulttuurien sisällöistä ja päätyykin puhumaan ns. neutraalin monikulttuurisen politiikan puolesta, jonka mukaan valtion tai muun poliittisen yhteisön tehtävänä ei ole ottaa kantaa kulttuuristen ryhmien kulttuurisen sisällön arvoon, vaan mahdollistaa tasa-arvoisesti kulttuuristen ryhmien mahdollisuus ylläpitää – niin halutessaan – omia kulttuurisia erityispiirteitään.³⁷ Kymlickalle kulttuurinen ryhmä on olennainen poliittinen kategoria ja kulttuurisen yhteisön jäsenyys – ei kulttuurin sisältö – olennainen yksilöiden elämää sääntelevä ja mielekkään elämän mahdollistava asia.

Ajatukseen kulttuurisen yhteisön jäsenyyden (siis kulttuurisen kontekstin) ensisijaisuudesta liittyy kuitenkin omat ongelmansa. Ensinnäkään ei ole

³⁶ Kymlicka 1995, s. 104–105.

³⁷ Kymlicka 1995, s. 113. Vastakkaista näkökulmaa edustaa muiden muassa Joseph Raz, jonka mukaan kaiken poliittisen toiminnan tulisi kannustaa yksilöitä tavoittelemaan perustellusti hyvää elämää sekä välttämään pahoja tai merkityksettömiä valintoja. Raz 1986, s. 133.

lainkaan selvää, miten kulttuurinen yhteisö tulisi määrittää. Bikhu Parekh luonnehtii kulttuurista yhteisöä seuraavasti:

Kulttuurisessa yhteisössä on kaksi elementtiä, kulttuurinen ja yhteisöllinen. Sillä on kulttuurin määrittämä sisältö ja yhteisöllinen pohja, joka koostuu niistä miehistä ja naisista, jotka jakavat kyseisen kulttuurin.³⁸

Erottelu kulttuurin sisällön ja ryhmän välillä on mielekäs, sillä usein käsitteet kulttuurin tärkeydestä ja olennaisuudesta yksilön identiteetille eroavat nimenomaan siinä, millainen painoarvo toisaalta kulttuurin sisällölle ja toisaalta yhteisöön kuulumiselle annetaan.³⁹ Luonnehdinnan ongelmana on kuitenkin sen yleisluontoisuus ja epäinformatiivisuus. Mikäli kulttuurin ajatellaan olevan väljästi määritelty, koko ajan muuttuva ja sisäisesti kiistanalainen ihmisten elämää sääntelevä normijärjestelmä, millä kriteereillä määritetään ne naiset ja miehet, joiden katsotaan jakavan tämän väljästi määritellyn, heterogeenisen ja kaiken aikaa muuntuvan abstraktin normijärjestelmän? Mikäli kulttuurinen ryhmä määritetään puhtaasti jaetun sisällöllisen kulttuurin – kulttuuristen tapojen, käytäntöjen, normien, arvojen ja uskomusten – perusteella, kulttuurisen sisällön tulisi olla edes jollakin tavalla spesifioitu, jotta voisimme millään mielekkäällä tavalla erotella kulttuurisia ryhmiä toisistaan. Parekh kuitenkin painottaa, että yhteisön jäsenten käsitteet kulttuurin sisällöstä ovat moninaiset, eivätkä kaikki kulttuurisen yhteisön jäsenet välttämättä hyväksy yhteisön vallitsevia kulttuurisia arvoja tai käytäntöjä.⁴⁰ Näyttääkin siltä, että ollakseen millään tavoin mielekäs ja hyödyllinen käsite, kulttuurinen ryhmä tulisi määrittää myös jonkun muun kuin ns. jaetun kulttuurisen sisällön perusteella.

Parekhin tavoin Kymlicka perustaa tulkintansa kulttuurisesta ryhmästä käsitteeseen ryhmästä jotakin jakavana entiteettinä, mutta toisella tasolla kuin Parekh. Siinä missä Parekh korostaa myös kulttuurin sisällön – arvojen, normien ja käytäntöjen – jakamista, Kymlickan mukaan kulttuurinen ryhmä määrittyy ryhmän yhteisen perinnön – jaetun historian, kielen, alueellisen

³⁸ ”A cultural community has two dimensions, cultural and communal. It has a content in the form of a particular culture, and a communal basis in the form of a group of men and women who share that culture.” Parekh 2000, s. 154.

³⁹ Esimerkiksi Kymlicka painottaa ryhmään kuulumiseen liittyviä etuisuuksia, kun taas Margalit ja Halbertal korostavat kulttuurin sisällön tärkeyttä yksilön identiteetille.

⁴⁰ Ibid.

yhtenäisyyden, laillisen statuksen jne. – mukaisesti.⁴¹ Jaettu historia, kieli tai alueellinen yhtenäisyys määrittävät jotkut ihmiset samaan ryhmään kuuluviksi, mutta eivät sinällään sanele tapoja, joilla ryhmän jäsenet tulkitsevat kulttuurinsa sisältöä. Kymlickan luonnehdinta kulttuurisesta ryhmästä mahdollistaa ajatuksen ryhmään liitettävän kulttuurin sisällöllisestä heterogeenisuudesta sekä myös kulttuurin sisällöllisestä muuntuvuudesta. Ongelmana on, että määrittäessään kulttuurista ryhmää nimenomaan historian tai perinteisen alueellisen yhtenäisyyden kautta Kymlicka tulee vakiinnuttaneeksi itse kulttuurisen ryhmän. Samalla määritys lähentelee kehämäisyyttä. Jotta voimme määrittää kulttuurisen ryhmän sen yhteisen historian kautta, on meidän ensin määritettävä ryhmä, jonka historiaa voimme tarkastella.⁴² Poliittisesti jonkin ihmisjoukon määrittäminen kulttuuriseksi ryhmäksi on kuitenkin merkityksellistä, sillä erityiset kulttuuriset oikeudet tai vapaudet voidaan asettaa koskemaan, ei suinkaan kulttuuria sinänsä, vaan nimenomaan jotakin kulttuurista ryhmää (kollektiivisesti harjoitettavat ryhmäoikeudet) tai jonkun kulttuurisen ryhmän yksittäisiä jäseniä (yksilöllisesti harjoitettavat ryhmäoikeudet).

Ryhmän jäsenyys ja jäsenenä kohtelevinen

Joseph Raz luonnehtii kulttuurisen ryhmän jäsenyyttä seuraavasti:

Osittain ryhmän jäsenyydessä on kysymys vastavuoroisesta tunnustamisesta. Tyypillisesti henkilö kuuluu sellaiseen [kulttuuriseen] ryhmään jos, muiden edellytysten lisäksi, muut ryhmän jäsenet tunnustavat henkilön kuuluvan kyseiseen ryhmään. Muut edellytykset (esimerkiksi ryhmään syntyminen tai ryhmän kulttuurin jakaminen) ovat normaalisti syitä, joiden perusteella henkilö tunnustetaan ryhmään kuuluvaksi.⁴³

Razin luonnehdintaan kulttuurisen yhteisön jäsenyydestä liittyy kaksi monikulttuurisuuskeskusteluissa vahvasti vallalla olevaa ajatusta. Yhtäältä ajatus

⁴¹ Kymlicka 1989, s. 168; 1995, s. 76; 2001, s. 53.

⁴² Appiah 2005, s. 136–137.

⁴³ ”Membership in the group is, in part, a matter of mutual recognition. Typically, one belongs to such groups if, among other conditions, one is recognised by other members of the group to belong to it. The other conditions (which may be the accident of birth or the sharing of the group culture etc.) are normally grounds cited as reasons for such recognition.” Raz 1994, s. 115.

kulttuuriseen ryhmään syntymisestä – tai ainakin siihen kasvamisesta – liittyy osaltaan käsitykseen kulttuurisen ryhmän jäsenyyden ei-vapaaehtoisuudesta. Koska ihmiset eivät valitse kulttuuriaan tai kulttuurisen yhteisön jäsenyyttään, kulttuurin ajatellaan olevan erityisen olennainen ja huomioon otettava asia myös poliittisesti. Samalla ajatus kulttuuriseen ryhmään kuulumisesta juuri syntymän tai kasvatuksen kautta luo varsin vakaan, jopa ongelmattoman kuvan kulttuurisen yhteisön jäsenyydestä. Myös Kymlicka katsoo kulttuurisen yhteisön jäsenyyden olevan pitkälti muuntumaton, syntyperäisesti määritetty, ja että yksilön kulttuuriset kytkökset ovat poliittisesti olennaisia niin kauan kunnes yksilö päättää vapaaehtoisesti lähteä kulttuuristaan.⁴⁴

Oleennaista Razin määritelmässä kuitenkin on, että kulttuurisen yhteisön jäsenyys ei suinkaan määrity pelkästään tai ensisijaisesti esimerkiksi yhteisön syntymisen tai yhteisön normijärjestelmän hyväksymisen kautta, vaan nimenomaan yhteisön jäseneksi tunnustamisen pohjalta. Raz jatkaa, että ”ne, jotka täyttävät ne muut edellytykset, mutta joita ryhmä ei kuitenkaan tunnusta, ovat korkeintaan marginaalisia tai ongelmallisia ryhmän jäseniä”.⁴⁵ Raz painottaa, että erityisesti kulttuurisen yhteisön muiden jäsenten tunnustus on olennainen määritettäessä yksilön jäsenyyttä kulttuurisessa ryhmässä, joskin myös yleisellä tunnustuksella on osuutensa määritettäessä kulttuurista ryhmää ja sen jäsenyyttä.⁴⁶

Poliittisen monikulttuurisuuskeskustelun valossa ajatus erityisesti kulttuurisen yhteisön sisäisestä tunnustuksesta vaikuttaa kuitenkin varsin vajavaiselta. Mietittäessä tapoja, joilla länsimaisen liberaalin yhteiskunnan tulisi suhtautua erilaisiin kulttuurisiin ryhmiin, olennaisiksi kysymyksiksi muodostuvat toisaalta kulttuurisen yhteisön ulkopuolinen tunnustus ja toisaalta kysymys siitä, millä tavoin kyseistä ryhmää tai ryhmän jäseniä kohdellaan. Yhteisön jäsenenä kohteleminen ei kuitenkaan ole ryhmän jäsenyyden määrittästä seuraava tekijä, vaan olennainen osa sitä tapaa, jolla ryhmän jäsenyys tulee määritetyksi.

Viime aikoina paljon nimenomaan ryhmän jäsenten käyttäytymiseen ja kohteluun huomiota kiinnittänyt teoreetikko Kwame Anthony Appiah mää-

⁴⁴ Kymlicka 1995, s. 84–101.

⁴⁵ ”Those who meet those other conditions and are yet rejected by the group are at best marginal or problematic members of it.” Raz 1994, s. 115. Ks. myös Parekh kulttuurisen ryhmän jäsenyyden rajatapauksista, 2000, s. 148.

⁴⁶ Raz 1994, s. 115.

rittää sosiaalisia identiteettejä – kulttuurinen identiteetti mukaan luettuna – kolmiosaisen rakenteellisen analyysin kautta. Appiahin mukaan on ensinnäkin oltava jokin nimilappu (label), joka määrittää jotakin (sisällöllisesti vielä määrittämätöntä) ryhmää. Esimerkiksi saamelaiset, romanit ja suomalaiset (mutta myös naiset, mustat, homot jne.) ovat nimilappuja, jotka katsotaan yleisesti järkeviksi, jotakin ryhmää kuvaaviksi nimityksiksi. Se, keiden katsotaan kuuluvan kyseisen nimilapun kuvaamaan ryhmään, taas määrittyy kahden tekijän perusteella: itseidentifikaation ja ulkoisen määrittämisen kautta. Itseidentifikaatiolla Appiah tarkoittaa tapaa, jolla joku identifioi itsensä esimerkiksi suomalaiseksi ja myös toimii (ainakin toisinaan) tietyllä tavalla nimenomaan siksi, että katsoo olevansa suomalainen (esimerkiksi huutaa ”hurraa” urheilukilpailuissa tietyssä tilanteessa, koska katsoo tämän olevan suomalaiselle sopivaa toimintaa). Ulkoisella määrittämisellä Appiah taas viittaa tapaan, jolla muut katsovat yksilön kuuluvan jonkin nimilapun merkitsemän ryhmän jäseneksi ja myös kohtelevat häntä kyseisen ryhmän jäsenenä, esimerkiksi suomalaisena (tarjotessaan suomenkielistä sanomalehteä jonkun muunkielisen sijaan).⁴⁷ Olennaista on, että sekä itseidentifikaatioon että ulkoiseen määrittämiseen liittyvät tavat toimia tai kohdella jotakuta tietyllä kyseiseen nimitykseen liitettyllä tavalla, sillä jonkin ryhmän jäsenyyteen liittyvät vahvasti myös ajatukset siitä, millä tavoin kyseisen ryhmän jäsenten on sopivaa käyttäytyä ja millä tavoin heitä olisi sopivaa kohdella.⁴⁸ Konkreettiset tavat, joilla joku toimii – ja katsoo sopivaksi toimia – jonkun yhteisön jäsenenä tai joilla jotakuta kohdellaan yhteisön jäsenenä, voivat toki vaihdella, mutta ajatus itseidentifikaation ja ulkoisen määrittämisen oleellisuudesta yhteisön jäsenyyden määrittämisessä pysyy.

Hyvänä puolena ryhmän jäsenyyden määrittämisessä itseidentifikaation ja ulkoisen määrittämisen kautta on, että määrittäminen ottaa huomioon myös mahdollisuuden kulttuuristen ryhmien koostumukselliseen muuntumiseen, ryhmästä poistumiseen ja ryhmään liittymiseen. Samalla kyseinen ryhmän jäsenyyden määrittämisen tapa antaa osviittaa siitä, kuinka monimutkainen on kysymys – ei vain kulttuurien sisällöistä tai kulttuurisen ryhmän yleisestä määrittämisestä – myös kulttuurisen ryhmän jäsenyydestä. Itseidentifikaation ja ulkoisen määrittämisen suhde onkin kaikkea muuta kuin suoraviivainen. Yhtäältä kulttuurisen yhteisön (laitettakoon sille vaikka nimilappu L) jäse-

⁴⁷ Appiah 2005, s. 65–71.

⁴⁸ Appiah 2005, s. 108.

neksi itsensä identifioiva henkilö voi hyvin ajatella itse olevansa L, vaikka toiset – mielsivät he itsensä sitten L:ksi tai eivät – eivät ajattele henkilön kuuluvan L:n joukkoon. Ajatellaan esimerkiksi tilannetta, jossa yhteisön L jäseneksi itsensä identifioivaa henkilöä ei yhtäkkiä tunnustetakaan (syystä tai toisesta) yhteisön L jäseneksi. Otettakoon esimerkiksi birminghamilainen nuori sikhinainen, jonka kieltäytyminen näytelmänsä sensuroinnista aiheuttaa naisen eristämisen yhteisöstä, vaikka nainen itse katsoo siihen kuuluvansa. Tai toinen nuori nainen, joka joutuu homoseksuaalisuutensa takia perheensä, sukunsa ja yhteisönsä hylkäämäksi. Toisaalta ympäröivä yhteiskunta, sen lailliset järjestelmät ja instituutiot, saattavat yhä mieltää ja kohdella naista yhteisön jäsenenä – riippumatta siitä, mitä nainen tai muut yhteisöön itsensä lukevat naisen ryhmän jäsenyydestä sanovat.

Kun tarkastellaan yhteisöön kuulumista laajemmasta, yhteiskunnallisesta perspektiivistä, näyttää siltä, että poliittisesti olennaiseksi muodostuu, ei suinkaan Razin esittämä yhteisön sisäinen tunnustus, vaan nimenomaan laajempi yhteiskunnallinen tunnustus. Mikäli henkilö määritetään ulkoisesti, institutionaalisella tasolla yhteisön jäseneksi, hän on myös oikeutettu kyseisen ryhmän jäsenille suunnattuun erityiseen kohteluun – tarkoitti tämä sitten erityisiä kulttuurisia oikeuksia tai yleisempää kulttuurista sensitiivisyyttä. Ajatus yhteisön jäsenten mielipiteen kuuntelemisesta ryhmän jäsenyyttä määrittäessä ei toki ole vieras, mutta se on kehämäinen. Mikäli määritämme yhteisön jäsenyyttä yhteisön jäsenten käsitysten mukaan, on meillä oltava jo valmiiksi käsitys siitä, keitä yhteisön jäsenet oikein ovat.

Näyttääkin siltä, että määrittäessä jotakin kulttuurista yhteisöä ja kulttuurisen yhteisön jäsenyyttä, joudumme väistämättä tilanteeseen, jossa määritetyn yhteisön sisään jää mitä moninaisimpia tapoja paitsi käsittää kulttuurisen yhteisön jaettu ”kulttuuri” myös tapoja, joilla yhteisön jäsenet katsovat kuuluvansa yhteisöön. Steven Lukesin sanoin ”[missä tahansa määritetyssä yhteisössä] tulee olemaan ihmisiä, jotka identifioivat itsensä kyseiseen ryhmään, mutta siellä tulee olemaan myös näennäsidentifioitujia, puoli-identifioitujia, ei-identifioitujia, entisiä identifioitujia, moni-identifioitujia ja vastaanidentifioitujia”⁴⁹ – puhumattakaan tavoista, joilla erityyppiset identifioitajat tunnustavat toistensa jäsenyyden. Ottaen huomioon kulttuuriseen ryhmään ja ryhmän jäsenyyteen liittyvät ongelmallisuudet näyttää suorastaan absurdilta, että ajatus siitä, keiden tulisi nauttia erityisistä kulttuurisista oi-

⁴⁹ ”There will be identifiers, but there will also be quasi-identifiers, semi-identifiers, non-identifiers, ex-identifiers, multi-identifiers and anti-identifiers.” Lukes 2003, s. 142.

keuksista tai vapauksista – tai keiden kohdalla erityiset kulttuuriset taustat tulisi ottaa huomioon – määritetään nimenomaan kulttuurisen yhteisön jäsenyyden perusteella. Mikäli haluamme pitää kiinni erityisten kulttuuristen oikeuksien ja vapauksien, kulttuuristen taustojen huomioonottamisen tai kulttuurisen sensitiivisyyden tärkeydestä, ei näitä kuitenkaan ole mielekästä liittää ns. kulttuuriin ryhmiin tai ryhmän jäsenyyksiin. Päinvastoin, jos suhtaudumme vakavasti niin kulttuurin sisällölliseen heterogeenisuuteen kuin kulttuurisen yhteisön jäsenyyden heterogeenisuuteen, meidän on ajateltava, että kulttuurinen sensitiivisyys on perusteltua, ei johonkin ryhmään kuulumisen vuoksi, vaan silloin, kun se on tarpeellista, oli kyse sitten henkilön ”kulttuurisesta”, ideologisesta, poliittisesta, seksuaalisesta tai muusta taustasta.

Lähteet

- Appiah, K. A.: *The Ethics of Identity*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- Barry, B.: *Culture and Equality: an Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press, 2001.
- Benhabib, S.: *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002.
- Van Broeck, J.: Cultural Defence and Culturally motivated Crimes (Cultural Offences), *European Journal of Crime, Criminal Law and Criminal Justice*, Vol 9/1 (2001), 1–32.
- Carens, J.: *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Festenstein, M.: *Negotiating Diversity: Culture, Deliberation, Trust*. Cambridge: Polity Press, 2005.
- Frazer, E.: *The Problems of Communitarian Politics: Unity and Conflict*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Grillo, R. D.: Licence to Offend?, *Ethnicities*, Vol 7 (2007), 5–29.
- Gutmann, A.: *Identity in Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Kelly, P.: Introduction, teoksessa Kelly, P. (ed.): *Multiculturalism Reconsidered: Culture and Equality and Its Critics*. Cambridge: Polity Press, 2005.
- Kukathas, C.: *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford Political Theory, 2003.
- Kymlicka, W.: *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Kymlicka, W.: *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Kymlicka, W.: *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Lukes, S.: *Liberals and Cannibals: The Implications of Diversity*. London, New York: Verso, 2003.

- Margalit, A. – Halbertal, M.: Liberalism and the Right to Culture, *Social Research*, Vol. 61 (1994), 491–510.
- Okin, Susan Moller: Is Multiculturalism Bad for Women, teoksessa Cohen, J. – Nussbaum, M. – Howard, M. (eds), *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Parekh, B.: *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstone, Hampshire: Palgrave, 2000.
- Raz, J.: *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Raz, J.: National Self-Determination, teoksessa Raz, J., *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Raz, J.: Multiculturalism”, *Ratio Juris*, Vol. 11, No. 3 (1998), 193–205.
- Sandel, M.: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 [1983].
- Taylor, C.: The Politics of Recognition, teoksessa Gutmann, A. (ed.), *Multiculturalism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- Tripathi, S.: Drawing a Line, *Index on Censorship*, 2, 2005.
- Tylor, Sir. E. B.: *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. New York: Gordon Press, 1973 [1871].
- Waldron, J.: Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative, teoksessa Kymlicka, W. (ed.), *The Rights of Minority Cultures*. Oxford, New York, 1995.
- Wallerstein, I.: Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System, *Theory, Culture & Society*, Vol 7, No 3 (1990), 31–55.
- Young, I. M.: *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Kirjoittajat

Heta Aleksandra Gylling

VTT, FM, dosentti, käytännöllisen filosofian laitos, Helsingin yliopisto

Ari Hirvonen

OTT, yleisen oikeustieteen yliopistonlehtori, Helsingin yliopisto

Jari Kauppinen

FT, tutkija, Helsingin yliopisto

Toomas Kotkas

OTT, tutkija, Tutkijakollegium, Helsingin yliopisto

Arto Laitinen

YTT, tutkija, Tutkijakollegium, Helsingin yliopisto

Iivi Anna Masso

VTT, tutkija, käytännöllisen filosofian laitos, Helsingin yliopisto

Kimmo Nuotio

oikeustieteen professori, Helsingin yliopisto

Mika Ojakangas

VTT, dosentti, Tutkijakollegium, Helsingin yliopisto

Pilvi Toppinen

VTM, tutkija, käytännöllisen filosofian laitos, Helsingin yliopisto

Annamari Vitikainen

FM, tutkija, käytännöllisen filosofian laitos, Helsingin yliopisto

