










Radikaaleja huivityttöjä?

Demokraattinen kansalaisuus moderneissa
demokratiateorioissa

Jutta Marinella Sarhimaa

Helsingin yliopisto
Valtiotieteellinen tiedekunta
Käytännöllinen filosofia
Pro gradu -tutkielma
Toukokuu 2012

Tiedekunta/Osasto  Fakultet/Sektion – Faculty		Laitos  Institution – Department	
Valtiotieteellinen tiedekunta		Politiikan ja talouden tutkimuslaitos	
Tekijä  Författare – Author Jutta Marinella Sarhimaa			
Työn nimi  Arbetets titel – Title Radikaaleja huivityttöjä? Demokraattinen kansalaisuus moderneissa demokratiateorioissa			
Oppiaine  Läroämne – Subject Käytännöllinen filosofia			
Työn laji  Arbetets art – Level	Aika  Datum – Month and year	Sivumäärä  Sidoantal – Number of pages	
Pro gradu	5/2012	104	
Tiivistelmä  Referat – Abstract			
<p>Pro gradu -tutkielmani käsittelee demokraattisten järjestelmien ja kansalaisten välistä suhdetta viimeaikaisissa demokratiateorioissa. Lähdän liikkeelle kysymyksestä, miksi demokratia vaatii aktiivisia kansalaisia toimiakseen. Mikä on demokratioiden suhde kansalaiseen ja ei-kansalaiseen, kuten maahanmuuttajiin? Miten demokraattisessa järjestelmässä vastakkain asettuvat kansanvalta ja demokraattisten enemmistöjen tahdon ylittävät peruseriaatteet ovat neuvoteltavissa keskenään jotta demokraattisen järjestelmän vallankäyttö olisi mahdollisimman oikeutettua? Mitkä ovat demokraattisten kansalaisten toiminnan rajoja?</p> <p>Viimeaikaisen demokraattisen filosofian ytimessä on kaksi keskeistä paradoksia: Kuinka määritellä kansalaisten rajat, ketkä kuuluvat kansalaiseen ja ketkä eivät? Mikä on ihmisoikeuksien suhde perusoikeuksiin? Deliberatiivisen demokratian edustajat ovat yrittäneet ratkaista paradokseja kun radikaalidemokraattiset ja agonistiset filosofit ovat ottaneet paradoksien ylläpitämisen jännitteen demokratian voimavarana.</p> <p>Tutkimukseni kannalta keskeiset ajattelijat ovat Seyla Benhabib ja Bonnie Honig. Benhabibin teoria demokraattisista toistoista on yksi yritys neuvotella demokraattisten kansalaisten tahdon ja ne ylittävien ihmisoikeusnormien välillä. Tutkin systemaattisesti Benhabibin ajattelun taustoja ymmärtääkseni, mistä demokraattisissa toistoissa on kyse. Tutkin Benhabibin oman esimerkin, Ranskan huivikiistan, avulla demokraattisia toistoja käytännössä. Pyrin esittämään parannusehdotuksia joilla tehdä demokraattisista toistoista avoimempia ja demokraattisempia.</p> <p>Asetan Benhabibin neuvottelevan kansalaisuusikäsitteen vasten Bonnie Honigin käsitystä kansalaisista ottajina. Benhabib puolustaa ihmisoikeuksien kaltaisten kosmopoliittisten normien leviämistä kansainvälisten instituutioiden välityksellä. Honigin mukaan yksilöitä tulisi kannustaa vaatimaan oikeuksia instituutioista riippumatta. Yksi esimerkki on kansainvälisen Slow Food-liikkeen ajama oikeus makuun.</p> <p>Analysoin Honigin luentaa Rousseau'n Yhteiskuntasopimuksesta -teoksessa esittämästä lakienlaatijasta vierasmaalaisen perustajan myytinä. Pyrin selvittämään esimerkein, mitä seurauksia vierasmaalaisen perustajan myytistä on demokraattisten kansalaisten muodostumiselle.</p> <p>Tutkimuksessani selvisi, etteivät demokraattiset toistot ole niin demokraattisia kuin Benhabib olettaa. Ne preferoivat osapuolia jotka asettuvat lähtökohtaisesti demokratian peruseriaatteiden ja länsimaisten ihmisoikeusnormien puolelle. Demokratioiden on luotava instituutioiden turvaamaa tilaa eri tavoille olla demokraattinen kansalainen ja uudelleentulkita demokratian peruseriaatteita.</p>			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords kansalaisuus, demokratia, legitimizeetti, diskurssiteoria, kommunikatiivinen etiikka, ihmisoikeudet, Seyla Benhabib, Bonnie Honig, Jacques Derrida, Jürgen Habermas, Chantal Mouffe, Hannah Arendt			
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited			
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information			

Sisällysluettelo

1. Johdanto.....	1
1.1. Tutkielman rakenne.....	2
1.2. Tutkielman kieli.....	3
2. Demokratian paradoksit.....	4
2.1. Kansalaisten määrittelemisen paradoksi.....	5
2.2. Demokraattisten oikeuksien paradoksi.....	6
2.3. Eri ratkaisuja demokratian paradokseihin.....	8
3. Habermasista Benhabibiin.....	13
3.1. Yksityinen ja julkinen autonomia.....	13
3.2. Lain intersubjektiivisuus.....	16
3.3. Diskurssiperiaate.....	18
3.4. Perusoikeudet.....	21
3.5. Yhteenvetoa Habermasin diskurssiteoriasta.....	22
3.6. Benhabibin kommunikatiivinen etiikka.....	24
3.6.1. Yleistetty vs. konkreettinen toinen.....	24
3.6.2. Julkisten keskustelujen metanormit.....	27
3.6.3. Universalisointiperiaatteen korjaaminen ja hylkääminen.....	30
3.6.4. Oikea vs. hyvä.....	32
3.7. Yhteenvetoa Benhabibin teoriasta ja johtopäätöksiä.....	34
4. Benhabibin demokraattiset toistot.....	37
4.1. Derrida ja toistettavuus.....	37
4.2. Austinin performatiivit: tavallinen ja epätavallinen kielenkäyttö.....	40
4.3. Toiston syventämistä: Merkitys tulevaisuuden panttivankina.....	45
4.4. Demokraattiset toistot käytännössä.....	47
4.5. Huiivikiista.....	49
4.6. Kritiikkiä demokraattisille toistoille.....	52
4.7. Johtopäätökset.....	57
5. Kansalaisuus ja kosmopoliittiset normit.....	62
5.1. Kantin vieraanvaraisuus.....	62
5.2. Benhabibin kansalaisuuskäsitys.....	64
5.2.1. Historia.....	64
5.2.2. Demokratioiden rajojen uudelleenneuvottelu.....	66
5.3. Kritiikkiä Benhabibin projektille: Honigin agonistinen kosmopolitiikka.....	69
5.4. Slow Food ja uusien oikeuksien syntyminen.....	71
6. Vierasus ja demokratia.....	74
6.1. Vierauden eri käyttötavat.....	74
6.2. Rousseau'n vierasmaalainen perustaja.....	76
6.3. Vierasmaalainen perustaja kulttuurisisissä teksteissä.....	78
6.3.1. Ihmemaa Ozin Dorothy uudelleenperustajana.....	78
6.3.2. Vanhan testamentin Mooses perustajana.....	80
6.3.3. Mooses-tulkinnat: Rousseau ja Freud.....	82
6.3.4. Girardin syntipukki perustajana.....	84
6.4. Demokratia ja maahanmuuttajuus.....	86
6.4.1. Ruut ja ideaalin maahanmuuttajuuden kritiikki.....	86
6.4.2. Yhdysvallat: arvojen maahantuonti, ksenofilia ja ksenofobia.....	88
6.4.3. Tapausesimerkit: Strictly Ballroom ja tuontivaimot.....	91
7. Yhteenvetoa ja johtopäätökset.....	94
8. Lähteet.....	99

1. Johdanto

”Demokratia on vaativa järjestelmä, koska se edellyttää aktiivisia, kriittisiä, tietäviä ja välittäviä kansalaisia. Demokratia edellyttää sivistystä. Jos sitä ei ole, demokratia hapertuu. Tuotantokoneiston osaksi kasvatettu ihminen ei osaa kritikoida valtaa, ei kyseenalaistaa, ei eläytyä toisen osaan eikä ottaa vastuuta yhteisöistä.”

Ote on Helsingin Sanomissa helmikuussa 2012 julkaistusta kolumnista ”Sivistyksen tunarit”¹, jonka on kirjoittanut vapaa toimittaja Johanna Korhonen. Kolumnin varsinaisena aiheena on oikeus sivistymättömyyteen, joka tuntuu levinneen niin Suomessa kuin muuallakin Euroopassa. Viime aikojen taloudelliset ja poliittiset kriisit, kuten finanssikriisi, poliittisten ääriliikkeiden nousu monissa eri Euroopan maissa, EU:n demokratiavaje ja eurokriisi, tuntuvat kääntäneen eurooppalaisten kansalaisten huomion ulkomaailmasta sisäänpäin, kohti omaa napaa ja omaa hyvinvointia.

Korhonen esittää filosofi Martha Nussbaumia seuraten, että länsimainen koulujärjestelmä on alistettu kasvutalouden palvelukseen: ”Koulusta on kiire tuottamaan – ja on ihan sama, mitä tuotetaan, kunhan tuotetaan!”. Korhosen mukaan tärkeimmät kouluaineet löytyvät itse asiassa ei-tuottamiseen keskittyneistä aineista, humanistisista aineista ja taiteista. Tärkeimmät kouluaineet ovat hänen mukaansa kriittinen ajattelu, myötätunto, mielikuvitus ja henkilökohtainen vastuunotto. Ne kasvattavat demokraattisen yhteiskunnan kaipaamia aktiivisia, kriittisiä, tietäviä ja välittäviä kansalaisia. Kasvutalouden palvelukseen alistettu koulujärjestelmä tuottaa sen sijaan näkökulmaisesti rajoittuneita, ennakkoluuloisia ja ahneita yksilöitä. ”Jos koulutus tekee meistä palikoita”, Korhonen päättää kolumnin, ”edessä on demokratian perusteita horjuttava ongelma, jonka rinnalla eurokriisi ja muut pikku tunaroinnit ovat mukavia muistoja.”

Johanna Korhonen kiteyttää mielestäni oivallisesti sen, mistä demokraattisessa järjestelmässä elämisessä on kyse. Korhosen puheenvuoro on kansanvallan puolustus

1 HS 29.2.2012: <http://www.hs.fi/kulttuuri/Sivistyksen+tunarit/a1305556688475>

uusliberalistisen markkinatalouden valtaa vastaan. Demokratia vaatii aktiivisia kansalaisia jotka kyseenalaistavat annetut vastaukset ja muotoilevat rohkeasti omia. Demokratia vaatii kriittisyyttä, mielikuvitusta ja kykyä asettua toisen asemaan. Nykyisessä korostuneen teknokratian ja taloushallinnan maailmassa demokratia vaatii Korhosen kaltaisia puolestapuhujia.

Kandidaatintutkielmassani tutkin yhden demokraattisen teoretisoijan, Chantal Mouffén muotoilemaa agonistista ja pluralistista demokratiaa. Kirjallisuutta läpikäydessäni huomasin, että demokraattisen vallan oikeutus ja demokraattisten järjestelmien suhde kansalaisiin kietoutuvat toisiinsa ja löysin käsitteen ”demokraattinen paradoksi”. Pro gradu -tutkielmassani tutkin demokraattisen järjestelmän suhdetta kansalaisiinsa ja sen rajat ylittäviin normeihin ja oikeusvaateisiin. Mitä jännitteitä ja kysymyksiä tuo suhde sisältää? Mitä haasteita kansallisvaltioiden valtamopolin purkautuminen, siirtolaisuus tai maahanmuuttajuus asettavat demokratialle institutionalisoituna yhteenliittymisen ja yhdessäelämisen muotona? Mitkä ovat demokraattisen kansalaisuuden rajat?

1.1. Tutkielman rakenne

Lähden liikkeelle demokraattisten paradoksien esittelyllä ja siirryn Seyla Benhabibin ajatteluun. Benhabib on kirjoittanut viime vuosikymmenen parhaimpiin yhteiskuntafilosofian kirjoihin usein luetun *The Rights of Othersin* (2004) jossa hän argumentoi demokraattisten toistojen käsitteensä. Termi kumpuaa aivan eri perinteestä kuin Benhabibin muu ajattelu, joten on perusteltua analysoida systemaattisesti sen alkuperää ja Benhabibin teoriassa saamaa merkitystä. Mitä Seyla Benhabibin esittämät demokraattiset toistot oikein tarkoittavat? Mikä on Benhabibin teoreettinen tausta? Benhabib kuuluu Jürgen Habermasin diskurssiteorian seuraajiin joten selvitän myös yleisesti, millaiseen teoriaperinteeseen Benhabib tukeutuu. Demokraattisia toistoja käsittelessäni tutkin Benhabibin antamaa esimerkkiä demokraattisista toistoista käytännössä, Ranskan huivikiistaa. Koska Benhabib on kirjoittanut laajasti myös demokraattisen kansalaisuuden rajojen uudelleenmäärittelystä demokraattisten toistojen avulla, käsittelen lyhykäisesti myös hänen kansalaisuus- ja kosmopoliittisten normien teoriaansa.

Radikaalidemokratian perinteeseen kuuluva Bonnie Honig on yksi Benhabibin

kriitikoista. Kriittikinä demokraattisille toistoille tutkin Bonnie Honigin käsitystä aktiivisesta kansalaisuudesta vierauden ja demokratian suhteen kautta. Oletan, että Benhabibin ja Honigin vastakkainasettelu nostaa esiin demokratiaa perustavia ongelmia. Esittelen yleisesti Rousseauin yhteiskuntafilosofiaa sillä se vaikuttaa Honigin taustalla. Honigin luennat elokuvista ja klassisista teksteistä vanhan testamentin Mooseksesta Ruutiin ovat mielestäni hyvä tapa sukeltaa Honigin ajatteluun ja argumentoida, mitä demokraattinen kansalainen ja demokratioiden suhteen vierauteen tässä kontekstissa tarkoittavat. Habermasilaisen Benhabibin edustaman deliberatiivisen demokratian ja Honigin edustaman radikaalidemokratian vastakkainasettelu pelkistyy näennäisesti sääntöjen noudattamiseksi ja sääntöjen rikkomiseksi. Kumpi olisi demokratiaa virvoittavampi tapa ymmärtää demokraattista yhteiskuntajärjestelmää ja siinä eläviä ihmisiä?

1.2. Tutkielman kieli

Suurin osa käyttämästäni kirjallisuudesta on englanninkielistä. Jos teoksesta on suomennos, olen käyttänyt sitä (ks. lähdeluettelo). Muussa tapauksessa kaikki suomennokset ovat omiani. Kun olen suomentanut jonkin käsittelemäni aiheen kannalta olennaisen termin, olen pyrkinyt sijoittamaan alkukielisen vastineen alaviitteeseen.

Käytän aina sanoja ”kansalaiset” tai ”*demos*” kun kyse on demokraattisesta kansasta (people). ”Kansa”-sanalla on suomessa etniseen kansaan tai kansakunnan projektiin viittaava konnotaatio ja se on muutenkin historiallisesti ladattu käsite. Benhabibin avainkäsitteen ”*democratic iterations*” olen suomentanut demokraattisiksi toistoiksi koska en halua käyttää vierasperäistä, monitulkintaista ja vaikeatajuista iteraation käsitettä. Deliberatiiviseen demokratiaan olennaisesti kuuluvan julkisen piirissä tapahtuvan vapaan keskustelun, so. deliberoinnin suomennan ”harkintana”. Bonnie Honig ei tee eroa ”muukalaisten” (*strangers*) ja ”ulkomaalaisten” (*foreigners*) välillä (alaviite 19, Honig 2001, 135). Koska suomennan Benhabibin käyttämän ”*aliens*”-termin ”muukalaisiksi”, käytän Honigin ”*foreigner*”-sanasta suomennoksia ”vieras” tai ”vierasmaalainen” kontekstista riippuen. ”*Foreignness*”-sanan suomennan ”vieraudeksi”.

2. Demokratian paradoksit

Paradoksi tarkoittaa ristiriitaa joka on tulosta ilmeisen tosiin oletuksiin perustuvasta ja järkevältä vaikuttavasta päättelystä. Klassinen esimerkki on valehtelijan paradoksi, jonka yksinkertaisin muoto on ”Tämä lause ei ole totta”. Onko itseensäviittaava lause ”Tämä lause ei ole totta” tosi? Jos oletamme sen olevan tosi, se on epätosi eli juuri kuten sen merkityssisältö väittääkin. Jos taas oletamme lauseen olevan epätosi, lause on tosi; sen merkityssisältö ei pidäkään paikkaansa. Kumpikin tapaus johtaa näennäisen järkevällä päättelyllä näennäisin tosista oletuksista ristiriitaan, so. paradoksiin. (Bolander 2008.)

Paradoksin merkitys on sen kyky osoittaa vika tai puutteellisuus päättelyn kannalta keskeisten käsitteiden ymmärryksessämme (Bolander 2008). Yhteiskunta- ja poliittisessa filosofiassa käsite ”paradoksi” on liitetty liberaalidemokraattisen yhteiskuntajärjestelmän teoretisoimiseen. Tavallisesti filosofit havaitsevat paradoksin joka osoittaa paitsi epäselvyyksiä joita kohtaamme puhuessamme demokratiasta, oikeuksista ja kansalaisten itsehallinnosta, myös demokraattiseen järjestelmään sisäänrakennettuja ristiriitaisuuksia joihin voimme suhtautua eri tavoin. Voimme pyrkiä häivyttämään niitä, kadottamaan ne kokonaan tai säilyttämään niitä. Paradoksien teoretisoiminen avaa tuoretta tapaa ajatella demokratioita ja niiden lakien ja kansalaisten suhdetta. Demokraattisen äänestämisen hiipuminen länsimaissa, politiikan äärilaitojen nousu puoluekentässä ja traditionaalisen vaikuttamisen kokema demokratiavaje on nähty konkreettisen nyky-yhteiskunnan ongelmina joihin poliittiset filosofit etsivät ratkaisuja teorian tasolla demokraattisten paradoksien avulla.

Viimeaikaisessa filosofisessa keskustelussa paradoksit ovat olleet näkyvässä roolissa. Tässä luvussa esittelen lyhyesti tutkielmani kannalta keskeisten filosofien ajatuksia demokraattisista paradokseista. Tutkimukseni kannalta jaan paradoksit kahteen, toisiaan implikoivaan yleiseen ryhmään:

- 1) Kuinka määritellä *demos*, so. demokraattisen järjestelmän kansalaiset?
- 2) Mikä on ihmisoikeuksien suhde perusoikeuksiin?

Oikeuksia ja osallistumista korostavat filosofit ovat muotoilleet omat versionsa näistä perustaviksi oletetuista paradokseista. Esitän, että kaikki käsittelemäni nyky yhteiskuntafilosofien esittämät paradoksit ovat muunnelmia näistä yleisistä versioista. Olennaista ei ole niiden muuttuva ilmiasu vaan käsitteelliset epämääräisyydet ja dynamiikka joita ne tuovat esiin. Paradokseihin suhtautumiseen on muodostunut kaksi eri tapaa reagoida: joko ne yritetään ratkaista tai ne ratkaistaan eri tavoin (ks. Benhabib 2004, 2006; Habermas 2001) tai todetaan, etteivät ne ole ratkaistavissa sillä ne ovat demokraattista järjestelmää konstituoivia (ks. Mouffe 2000; Honig 2011). Jälkimmäisen kannan mukaan ratkaisuyritykset sekoittavat entisestään käsitystämme siitä, mistä demokratiassa on oikeastaan kyse. Kumpikin kanta pyrkii varmistamaan demokraattisen yhteiskuntajärjestelmän muodon säilymisen. Perustavien paradoksien pohdinnalla koetaan olevan demokratiaa virvoittavia vaikutuksia (Mouffe 1999, 50).

Seuraavaksi esittelen Chantal Mouffen, Hannah Arendtin, Seyla Benhabibin, Jürgen Habermasin ja Bonnie Honigin versiot demokratian paradokseista valaistakseni, mistä paradokseissa on oikein kyse. Mitä demokraattisen yhteiskuntamuodon perustavia ongelmia paradoksit osoittavat?

2.1. Kansalaisten määrittelemisen paradoksi

Chantal Mouffen mukaan demokraattiset yhteiskunnat perustuvat rajanvedoille. Tämä käy selväksi kun alamme esimerkiksi pohtia, ketkä luetaan Suomen kansalaisiksi ja ketkä eivät. (Mouffe 2000, 104-105.) Ihmisinä jokainen yksilö on automaattisesti samanarvoinen toisen kanssa. Mouffen mukaan tällainen liberaali tasa-arvo on yksi liberaalidemokraattisen yhteiskunnan perustavista arvoista. Se ei kuitenkaan riitä perustamaan liberaalidemokraattista järjestelmää joka edellyttää erontekoa niiden välillä jotka kuuluvat yhteiskuntaan ja niiden jotka eivät, ketkä luetaan kansalaisiksi ja osaksi *demosta*, ja ketkä eivät. Demokraattinen tasa-arvo ei ole mahdollista ilman tiettyä määrää liberaalia epätasa-arvoa. Mouffen ajattelussa demokraattisen tasa-arvon subjekti on aina jokin tietty ihmisten joukko, siksi sen on välttämättä perustuttava erotteille. Tämä demokraattinen tasa-arvo luo sisällön kansalaisuuden käsitteelle ja on kaikkien muiden tasa-arvojen perusta. (Mouffe 1999, 40-41.)

Kansalaisten määrittelemine on välttämätön poliittinen teko. Mouffin muotoilu nojaa Carl Schmittiin, jonka mukaan politiikka ja poliittinen edellyttävät aina rajanvetoa. Schmittin tapauksessa valtioiden tasolla tehtävästä erottelusta ystäviin ja vihollisiin. (Schmitt 1996, 26-28.) Rajanveto ystäviin ja vihollisiin oli Schmittin mukaan myös politiikan korkeimpia hetkiä (Schmitt 1996, 67). Mouffin mukaan tämä sulkeuman hetki on erittäin hedelmällinen poliittiselle teorialle, sillä se painottaa konkreettiseen demokratiaan aina kuuluvaa inkluusio-eksklusion, so. sisään- ja ulossulkemisen logiikkaa. Mouffe ei lue ongelmaa valtioiden väliseksi vaan demokraattisten yhteiskuntien sisäiseksi. Demokraattinen poliittinen yhteisö muodostaa välttämättä ”meihin” ja ”heihin” erottelun kautta. Demokraattiseen järjestelmään on sisäänrakennettu jännite liberaalin, universalistisen retoriikan (”kaikki ovat samanarvoisia”) ja eksklusiivisen demokratian logiikan (”kaikki kansalaiset ovat samanarvoisia”) välillä. Tätä Mouffe nimittää liberaalidemokratian paradoksiksi. (Mouffe 1999, 42-43.)

Tämä jännite ei ole poispyyhittävässä; päinvastoin, sen ansiosta liberaalidemokraattinen järjestelmä on niin erityinen poliittisen yhteisön muoto (Mouffe 2000, 43). Demokraattinen politiikka ei palautu siihen juhlavaan hetkeen kun kokonaan muotoiltu *demos* käyttää valtaansa, sillä vallankäyttö ei ole eroteltavissa kansalaiset määritelleistä ponnisteluista. Kansalaisten identiteetin on oltava jatkuvien artikuloitiprosessien tulos joka ei ole koskaan valmis vaan olemassa vain moninaisten kilpailevien tunnistusten² kautta:

”Liberal democracy is precisely the recognition of this constitutive gap between the people and its various identifications. Hence the importance of leaving this space of contestation forever open, instead of trying to fill it through the establishment of a supposedly 'rational' consensus.” (Mouffe 1999, 51.)

2.2. Demokraattisten oikeuksien paradoksi

Modernien demokraattisten oikeuksien perusta luotiin Ranskan vallankumouksessa. Hannah Arendtin mukaan silloin muotoillut ihmisoikeudet³ yhdistyivät kansalliseen

² Engl. ”*identification*” (Mouffe 1999, 51).

³ Engl. ”*Rights of Man*” (Arendt 2004, 347).

suvereniteettiin (Arendt 2004, 347). 1900-luvun alkupuolen maailmansotien aika testasi ihmisoikeuksia ensimmäistä kertaa käytännössä tuottamalla sisällis- ja valtioidenvälisten sotien seurauksena suuren siirtolaisten ja turvapaikanhakijoiden joukon, joka ei ollut tervetullut tai assimiloitavissa mihinkään (Arendt 2004, 341). Arendtin mukaan taustalla oli vanha valtion, kansalaisten ja maa-alueen kolminaisuus, joka oli ollut eurooppalaisen organisaation ja poliittisen sivilisaation perusta (Arendt 2004, 358). Erottamattomina pidetyt ihmisoikeudet paljastuivatkin kuuluviksi vain tietyissä poliittisissa yhteisöissä eläville kansalaisille (Arendt 2004, 355).

Uudet valtiottomat ja ei-toivotut⁴ yksilöt elivät lakien suojelun ulottumattomissa, koska kaikki lait lepäsivät ihmisoikeuksilla, jotka oli modernissa muodossaan julistettu Ranskan vallankumouksen yhteydessä (Arendt 2004, 352, 360, 370). Kansallisten oikeuksien menetys tarkoitti ihmisoikeuksien menetystä, koska ihmisoikeudet ruumiillistuivat kansalaisten perusoikeuksissa vaikka niiden piti olla itsenäisiä suhteessa kansalaisuuteen ja kansallisuuteen (Arendt 2004, 371-2). Ihmisoikeudet paljastuivat ei-toimeenpantaviksi heti kun ihmiset eivät enää olleet jonkin suvereenin valtion kansalaisia, sillä laillisen statuksen suojelu perustui *valtioiden* välisille vastavuoroisuuden ja kansainvälisten sopimusten verkostolle. (Arendt 2004, 372-3.) Mikään auktoriteetti ei suojellut valtiottomia ihmisiä eikä mikään instituutio taannut heidän oikeuksiaan (Arendt 2004, 370).

Tätä taustaa vasten Arendt muotoili oikeuden olla oikeuksia. Se eroaa Arendtin mukaan kaikista substantiivisista perusoikeuksista (esim. oikeus omaisuuteen) koska se mahdollistaa oikeuksien olemisen *per se* (Arendt 2004, 375). Oikeus olla oikeuksia liittyy Arendtin ajattelussa ihmisen ihmiseksi tekeviin ja julkisesti harjoittamiin aktiviteetteihin, toimintaan ja puheeseen. Oikeus olla oikeuksia tarkoittaa oikeutta kuulua johonkin organisoituun yhteisöön, so. asua viitekehyksessä jossa yksilö voi ilmaista mielipiteensä ja toimia. (Arendt 2004, 376-7.) Frank Michelmanin tulkinnassa se on fundamentaalinen oikeus inklusion, so. sisäänlukemiseen (Michelman 1996, 206). Arendt argumentoi voimakkaasti valtioiden väliset kansainväliset sopimuksen ylittävän ideansa puolesta jonka todellistumana voidaan pitää YK:n ihmisoikeuksien julistusta⁵. Se on institutionalisoitava, koska mikään muu ei takaa ihmisten tasavertaista

4 Engl. ”stateless”, ransk. ”indésirables” (Arendt 2004, 352, 360).

5 YK:n kolmannessa yleiskokouksessa 10.12.1948 julistuksen allekirjoitti yhteensä 48 maata:
<http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=fin>

asemaa toisiinsa nähden riippumatta siitä, oliko hän jonkun poliittisen järjestelmän jäsen, siirtymävaiheessa yhdestä järjestelmästä toiseen tai jostakin syystä menettänyt jäsenstatuksensa. Tämä johtuu Arendtin mukaan siitä, että me emme synny tasavertaisiksi vaan me tulemme tasavertaisiksi luomalla maailman tasavertaisten ja vastavuoroisten oikeuksien kentäksi:

”We are not *born* equal; we *become* equal as members of a group on the strength of our decision to guarantee ourselves mutually equal rights” (Arendt 2004, 382, kursivointi omani).

2.3. Eri ratkaisuja demokratian paradokseihin

Seyla Benhabibin mukaan demokraattisen järjestelmän rakenteeseen kuuluu demokraattisen legitimitetin paradoksi. Legitimitetti tarkoittaa poliittisen vallan oikeutusta eli demokraattinen legitimitetti tarkoittaa demokraattisen poliittisen vallan oikeutusta. Benhabibin mukaan demokraattisen legitimitetin paradoksi muodostuu kahdesta osiosta. Ensimmäisessä vastakkain ovat liberalismi ja demokratia, so. lupaus kannattaa yhtäältä yleisiä ja valtionrajat ylittäviä ihmisoikeuksia ja toisaalta demokraattisten enemmistöjen tahtoa. Liberaalidemokraattisen kansanvaltaisen lainsäädännän järjestelmän, so. kansalaisten tahdon on määritelmällisesti *esivelvoitettava* itsensä tiettyihin kansainvälisiin sopimuksiin kirjattuihin formaaleihin ja sisällöllisiin normeihin (Benhabib 2007a, 449). (Benhabib 2006, 35.)

Toisessa demokraattisen legitimitetin paradoksin osiossa Benhabib asettaa vastatusten territoriaalisen, so. alueellisen suvereniteetin ja kansansuvereniteetin, jotka eivät ole koskaan täysin identtiset. Kansansuvereniteetin mukaan kaikki *demoksen* jäsenet ovat oikeutettuja artikuloimaan lakeja joilla kansalaiset hallitsevat itseään. Tietyn alueen kansalaisten joukossa on kuitenkin aina ihmisiä joilta on tavalla tai toisella riistetty oikeus muotoilla lakeja eli demokraattinen ääni. Oleskelu hallitulla maa-alueella tuo yksilön suvereenin auktoriteetin alle, olipa se demokraattinen tai ei. (Benhabib 2006, 35.)

Ratkaisuna näihin ristiriitoihin Benhabib esittää kansalaisten tekemiä demokraattisia iteraatioita, so. toistoja, joilla on mahdollista lieventää ristiriitoja lineaarisessa ajassa.

Käsittelen Benhabibin demokraattisia toistoja luvussa 4. Demokraattiset toistot ovat erityisiä tapoja neuvotella demokraattisten enemmistöjen tahdon- ja mielipiteenmuodostuksen ja universaaleina pidettyjen normien välillä. Yhtäältä demokraattista politiikkaa kehystävät oikeusvaatimukset ylittävät tiettyjen demokraattisten yhteisöjen enemmistön tekemät asetukset. Toisaalta nuo enemmistöt uudelleentoistavat periaatteita ja sulauttavat niitä demokraattisen tahdonmuodotuksen prosessiin haastamalla, tarkistamalla ja myös hylkäämällä niitä:

”On the one hand, the right claims that *frame* democratic politics must be viewed as *transcending* the specific enactments of democratic majorities in specific polities; on the other hand, such democratic majorities *re-iterate* these principles and *incorporate* them into the democratic will-formation process of the people through contestation, revision and rejection.” (Benhabib 2008, 99, kursivointi omani.)

Jürgen Habermasin mukaan moderni laki koostuu lait antavan auktoriteetin tuottamista normeista, jotka ovat valtion sanktioimia eli valtio valvoo niiden noudattamista järjestetysti. Nämä normit takaavat yksilövapaudet. Habermasin esittämällä modernilla lailla on kaksi legitimitietin lähdettä. Moderni laki on yhtäältä legitimiä jos sen sisälläänpitämät rakenteelliset ja erottamattomissa olevat ominaisuudet takaavat yksilöiden vapaudet. Toinen legitimiuden lähde on kansansuvereniteetti. Klassisen ymmärryksen mukaan tasavallan lait ilmentävät yhdistyneiden kansalaisten rajoittamatonta tahtoa. Oikeusvaltioperiaate taas vaatii että demokraattinen tahdonmuodostus ei loukkaa ihmisoikeuksia jotka säädetään positiivisina perusoikeuksina aina tietyssä yhteiskunnassa. (Habermas 2001, 766.)

Itselainsäädännön idea on, että kansalaiset sitovat tahtonsa oikeuttaakseen lait jotka he luovat itselleen löydettyään yhteisen tahdon keskustelun kautta. Vain ne lait jotka ovat tasavertaisesti kaikkien eduksi voivat saada kaikkien järkevän⁶ hyväksynnän. Habermasin mukaan kansalaisten tahdon ja järjen välillä on sisäinen yhteys joka ei todennu jos jompikumpi otetaan määräävänä ja jäljelle jäävä sille alisteisena. Tahdon ja järjen välinen sisäinen yhteys voi kehittyä vain ajan ulottuvuudessa, itseään korjaavana historiallisena prosessina. Demokratian ja oikeusvaltioperiaatteen väitetty

6 Engl. ”reasonable” (Habermas 2001, 767).

paradoksaalinen suhde on Habermasin mukaan ratkaistavissa historiallisen ajassa. Tällöin perustuslaki on ymmärrettävä projektina joka tekee perustamisesta jatkuvan perustuslaintekemisen prosessin joka jatkuu yli sukupolvien. Kuromalla umpeen⁷ kansanvallan ja perustuslakien välistä kuilua perustuslaillisen demokratian paradoksi katoaa (Habermas 2001, 767-8.)

Bonnie Honigin mukaan Benhabibin ja Habermasin esittämät ratkaisut demokratian paradokseille ovat mahdollisia koska ne uudelleenmuotoilevat perustavamman paradoksin jotka Honig kutsuu politiikan paradoksiksi (Honig 2011, 16, ks. esim. Connolly 1993). Näin paradoksi muuttuu ratkaistavaksi ja itse ongelma sivuuttuu. Jean-Jacques Rousseau argumentoi poliittisen paradoksin *Yhteiskuntasopimuksesta* -teoksen toisessa kirjassa:

”Jotta joku syntyvä kansa kykenisi omaksumaan valtionhoidon terveet menettelyohjeet ja seuraamaan valtioviisauden perussääntöjä, täytyisi seurauksen kyetä muuttumaan syyksi,-- *täytyisi ihmisten olla ennen lakeja sitä, miksi heidän on tultava niiden kautta*” (Rousseau 1997, 88, kursivointi omani).

Vaikka Rousseau yritti kuinka ratkaista tätä muna-kana-ongelmaa⁸, ongelma edeltää aina ratkaisuehdotusta. Kumpi tuli ensin, hyvät lait vai hyvä kansa? Kansan perustamisessa tarvittava perspektiivi sääntöjen laatimiseen kollektiivisesti saavutetussa yhteisymmärryksessä voi tulla vain *post hoc*, kun ihmiset ovat jo muuttuneet pelkästä joukosta itseäänmäärääväksi kansaksi. Miten kansa voidaan perustaa? (Honig 2007, 1-5.)

Honigin mukaan Rousseau yrittää rajata politiikan ongelman yleensä perustamiseen, ts. temporalisoida sen kuvitellen toisen ajan jossa se voitaisiin ratkaista. Näin hän yrittää estää ei-tahdotun, itsehallinnon muodostamiseen kuuluvan väkivallan roiskumisen politiikkaan yleensä. Rousseau siirtää ongelmaa aina uuteen rekisteriin jossa se väistää ratkaistuksi tuloa. Honigin mukaan muna-kana-ongelma ei liity perustamiseen vaan se kiinnittyy yleisemmin demokraattiseen politiikkaan kun näemme, etteivät olemassaolevan järjestelmät ole immuuneja Rousseauin käsitteellistämälle vaikeudelle

⁷ Engl. ”tapping” (Habermas 2001, 774).

⁸ Engl. ”the problem of chicken-and-egg” (Honig 2011, 15).

jatkuvuudestaan huolimatta. Joka päivä uusia kansalaisia otetaan ja vanhoja uudelleenadjustoidaan yhteiskunnan lakeihin, normeihin ja odotuksiin. Ei-valitut, ei-artikuloituneet ja vähemmistöön ajatut vaihtoehdot tavat elää esittävätkin itsensä uudelleen päivittäin. Habermasin ja Benhabibin tapa ajatella politiikan paradoksia demokraattisen legitimitetin ja perustuslaillisen demokratian paradokseina lineaarisessa ajassa tekee siitä ratkaistavan, koska on olemassa ennen ja jälkeen -hetki. Honigin mukaan politiikan paradoksi ajaa lineaarisen ajan normatiivisuuden pois raiteiltaan koska minkä piti tulla ensin, tuleekin jälkeen. Näin aika toistaa paradoksin jonka ajan piti redusoida olemattomiin. Se osoittaa meille kuinka paljon teemme töitä eristääksemme itsemme valituilta poluilta jäljellejääneistä sivutuotteista (Honig 2011, 13-6.)

Habermasin ja Benhabibin ratkaisuyritys poliittiseen paradoksiin tuntuu luonteeltaan koska tuleva näyttäytyy aina mahdollisuuksia täynnäolevana kun taas menneisyyden virheet tunnemme paremmin. Nykyisen kognitiotieteen valossa tämä ei pidä paikkaansa: emme ”tunne” mennyttä koska muisti korjaa itse itseään kehämäisesti muokkaamalla muistikuviamme meidän tahtomattamme. Yritys ratkaista politiikan paradoksi ajassa silittää pois sen kehämäisyyden ja antaa toivoa tulevaisuudesta jossa nykyiset konfliktit eivät tuottaisi jäännöksiä ratketessaan tai tullessaan ylityiksi. Honigin mukaan politiikan paradoksia ei voi ratkaista koska lakiasäättävässä prosessissa syntyy aina eroa sen, mitä kansalaiset tahtovat lainlujina ja sen mikä syntyy lakina jonka alaisia kansalaiset ovat, kanssa. Habermas ja Benhabib keskittyvät proseduralistisiin instituutioihin jotka mahdollistavat ja stabiloivat demokratiaa ja säätelevät valtaa. Honigin mukaan kansalaisten tekemien päätösten tarpeesta ei ole silti ulospääsyä. Rousseauin kansalaisista ei tule koskaan omien elämiensä sankareita vaan he pysyvät aina protagonisteina jonkun toisen, so. lainlaatijan ja heitä suurempien päättämättömien voimien kantajina. (Honig 2011, 20.)

Seyla Benhabib kuuluu deliberatiivisen demokratiateorian teoretisoijiin. Benhabibin 2000-luvulla puolustama teoria demokraattista toistoista on yksi tapa neuvotella demokraattisia paradokseja. Benhabib ei ole kyennyt juurikaan vastaamaan demokraattisten toistojen saamaan kritiikkiin ja avaamaan, mitä hän niillä tarkoittaa. Keskityn siksi Benhabibin demokraattisiin toistoihin ja yritän avata niiden filosofisia taustaoletuksia. Peilaan Benhabibin demokraattisia toistoja vasten hänen pääkriittikkonsa, yhteiskuntafilosofi Bonnie Honigin radikaalidemokraattisia ajatuksia.

Seuraavassa luvussa tutkin Benhabibin demokraattisten toistojen taustafilosofiaa, Benhabibin 1990-luvulla muotoilemaa kommunikatiivisen etiikan teoriaa. Kommunikatiivinen etiikka on syntynyt kritiikkinä Habermasin diskurssiteorialle eikä sitä voi ymmärtää ymmärtämättä Habermasin teorian ydinkäsitteitä ja päättelyketjuja. Argumentoimalla ensin Habermasin teoriaa esittelen loogisesti myös tutkielmani kannalta olennaisia yhteiskuntafilosofian ja oikeustieteen filosofiassa syntyneitä kiistakysymyksiä.

3. Habermasista Benhabibiin

Jürgen Habermasin diskurssiteoria kuuluu deliberatiivisiin demokratiateorioihin. Ne korostavat julkisen keskustelun roolia demokraattisessa yhteiskunnassa. Kansalaisten osallistuminen demokraattiseen lainsäädäntöön on institutionalisoitua ja toiset huomioonottavaa ajatustenvaihtoa joka johtaa formaaleihin lakeihin tai yhteisesti päätettyihin pelisääntöihin. Noudattamalla tiettyjä säännönmukaisuuksia keskusteluprosessi, olipa se lainsäädännöllisten tai yhteiskunnallisten instituutioiden tai epäformaalimman kansalaisyhteiskunnan tasolla, tuottaa johtopäätöksiä jotka ovat moraalisesti valideja sekä lakeja jotka ovat oikeutettuja ja sanktioin tuettuja.

Habermasin pragmaattinen ja proseduraalinen diskurssiteoria pyrkii vastaamaan demokratian paradokseihin. Kuinka demokraattisen järjestelmän kansalaiset voivat olla sekä lakien laatijia että niiden alaisia? Mikä on ihmisoikeuksien suhde perustuslaillisiin välttämättömyyksiin kuten vapautteen, tasa-arvoon ja kansalaisten perusoikeuksiin? Yksityisen, yksilöiden toiminnan vapauden ja julkisen, julkiseen päätöksentekoon oikeuttavan osallistumisoikeuden takaavan autonomian suhde synnyttää joukon abstrakteja lakeja jotka kansalaisten on tunnustettava ja joille heidän on annettava konkreettinen sisältö jos he haluavat elää legitimiin positiivisen lain mukaan. Syntyvä konkreettinen ja yhteiskunnasta toiseen varioiva oikeuksien järjestelmä sisältää välttämättömät mutta ei riittäviä ehtoja demokraattisesti toimivien ja lakeja säätevien poliittisten käytäntöjen institutionalisoimiseksi.

3.1. Yksityinen ja julkinen autonomia

Habermas pyrkii selittämään *Between Facts and Norms* (1996) -teoksessa moderniin lakiin sisäänrakennettua jännitettä faktojen ja normien, ”faktisuuden” ja validiuden, lain positiivisuuden (esim. säädetyt yksilönvapaudet) ja lain legitimiuden, välillä (Habermas 1996, 95). Taustaoletuksina ovat postmetafyysinen, ei-teleologinen maailmankäsitys, jossa tarve oikeutukselle kasvaa. Jännite faktojen ja normien välillä tarkoittaa, että konkreettinen laki pätee aina rajoitettuun sosiaaliseen todellisuuteen mutta sen legitimitetin, sen millä perusteilla laki on oikeutettu, pitäisi ylittää lain rajoitettu kontexti ja olla yleisesti pätevä. (Rehg 1996, x-xii.)

Metafyysisten teorioiden aikakaudella legitimiä perustui yleensä johonkin auktoriteettiin, esimerkiksi Kantin yleisinhimilliseen järkeen. Habermas hylkää tällaisen konsensuskäsityksen joka edeltää julkista keskustelua. Habermasin postmetafyysisessä teoriassa auktoriteetti kumpuaa kansansuvereniteetin periaatteelle perustetusta lainsäädännöllisestä prosessista: lain legitimitetti nousee tavasta jolla laki säädetään kansalaisten toimesta. Lain täytyy lisäksi täyttää sosiaalisen integraation edellytykset eli sen on tehtävä mahdolliseksi yksilöiden yhdessä toimiminen ja yhteisymmärrykseen pääseminen jonka tuloksena synnytetään uusia lakeja. Legitiimiyden paradoksaalinen emergenssi laillisuudesta selittyy kansalaisille poliittisen eli julkisen autonomian takaavilla oikeuksilla jotka vuorostaan pystyttävät kansalaisten yksilöoikeudet. Tämä retroaktiivinen liike on osa kansalaisten itselainsäädäntöä. (Habermas 1996, 83.)

Habermasin mukaan lain käsite sisältää aina jo tasa-arvoisen kohtelun idean, sillä kaikki lailliset subjektit saavat lähtökohtaisesti samat yksilöoikeudet. Yksilöoikeudet vastaavat vapauden tai yksilöllisen toiminnan vapauden käsitettä modernissa lain ymmärryksessä. Ne määrittelevät samat oikeudet kaikille yksilöille tai laillisille henkilöille ymmärrettynä oikeuksien kantajina. Yksilöoikeudet asettavat ne rajat joissa yksilöt voivat tehdä vapaasti tahtonsa mukaan. Kunkin yksilön oikeuksia tehdä oman halunsa mukaan rajoittavat vain toisten yksilöiden vastaavat vapaudet. Tämä periaate on lähtöisin Ranskan vallankumouksen ihmisen ja kansalaisen oikeuksien julistuksista. Kant poimi väitteen formuloimaansa oikeusprinsiippiin (*Rechtsprinzip*): teko on laillinen tai oikein niin kauan kuin sitä ohjaava sääntö sallii yhden valinnanvapauden elää rinnan kaikkien vapauden kanssa universaalien lain alla. John Rawls muotoili saman ensimmäiseksi oikeusperiaatteeksi, nk. vapausperiaatteeksi: jokaisella on oikeus niin suureen määrään vapautta kuin joka on yhtäsoviva muiden saman vapauden määrän kanssa. (Habermas 1996, 82-83; Rawls 1988, 176.)

Rehgin mukaan habermasilainen kommunikatiivisen toiminnan teoria pyrkii sijoittamaan validiusvaateen ideaalin luonteen konkreettiseen sosiaaliseen kontekstiin ja ylläpitämään näiden kahden välistä jännitettä. Se siis yhdistää kantilaisen yksilön sisäisen rationaalisuuden perspektiivin systeemiteoriassa edustamaan ulkoiseen perspektiiviin (ks. esim. Luhmann 1992). Systeemiteoreettisesti ymmärrettynä laki on oma funktionaalisesti keskinäisriippuvaisten osien systeeminä joka on

”operationaalisesti suljettu” eli jossa merkityksen kommunikointi tapahtuu täysin systeemin oman kielen ehdoilla. Tällaisessa systeemissä ulkopuoliset tapahtumat rekisteröityvät vain jos ne ovat käännettävissä. Esimerkiksi omaisuuden vaihto on ymmärrettävissä laissa vain jos se tehdään asiaankuuluvan laillisen mekanismin kuten testamentin välityksellä. (Rehg 1996, x-xxiv.) Habermasilla tätä oman kielen paikkaa pitää ”lakikoodi” joka ruumiillistaa abstraktit perusoikeuksien periaatteet ja jonka avulla yksilöt voivat muuntautua itselleen lain säätäviksi kansalaisiksi.

Laki ja kansalaisten päätöksentekoon ja yhteiseen harkintaan osallistumiselle perustuva demokratia ovat Habermasin teoriassa sisäisesti liitoksissa toisiinsa. Laki on Habermasille legitiimi kun se on laadittu deliberatiivisen laatimistavan mukaan. Yhteiskuntasopimusteorioissa lain legitimitetti on usein ymmärretty olevan lähtöisin joko kansalaisille taattavista oikeuksista tai kansalaisten osallistumismahdollisuuksista. Nimitän näitä kahta kantaa liberaaliksi ja republikanistiseksi. Liberaaleiksi kutsuttujen teoreetikoiden, kuten John Locken, mukaan lakien legitimiuden lähde on ihmisoikeuksissa; lait ovat sitä parempia, mitä paremmin ne suojelevat yksilöiden oikeuksia ja yksilöä muiden mielivallalta. Lain ainoa tehtävä on liberaalissa näkemyksessä turvata laillisten henkilöiden yksityinen autonomia eli mahdollistettava yksilöiden vapaat pyrkimykset henkilökohtaiseen onneen ja menestykseen. Republikanistisen näkemyksen edustajat ovat Platonista Aristoteleeseen ja Rousseauhun sijoittaneet lakien legitimiuden lähteen kansalaisten julkiseen ja yhteiseen harkintaan ja itsehallintoon. Republikanismissa lait turvaavat ihmisten vapauden parhaiten kun kansalaiset hallitsevat itse itseään poliittisen osallistumisen ja rationaalisen itselainsäädännön kautta. Lain on siis taattava jokaisen yksilön julkinen autonomia eli mahdollisuus osallistua mielipiteenmuodostusprosesseihin. (Rehg 1996, xxiv-xxv.)

Habermas yhdistää liberaalin ja republikanistisen poolin argumentoidessaan, että edellä esitetyillä, kansalaisten valinnanvapauden turvaavalla yksityisellä ja osallistumismahdollisuudet turvaavalla julkisella autonomialla on sisäinen yhteys, suhde, demokraattisen yhteiskunnan lakijärjestelmän välityksellä. Validissa laissa niin ihmisoikeuksilla kuin kansan itsehallinnolla on oltava erottamaton rooli. Liberaalit voivat leimata kansalaisten osallistumiselle perustuvan legitimoinnin ”enemmistön tyranniaksi” ja postuloida universaalisti kaikkia koskevat ihmisoikeudet joiden on tarkoitus taata poliittisia oikeuksia edeltävät oikeudet ja sitoa poliittisen

lainsäätäjäsuvureenin tahtoa. Republikanistit taas korostavat kansalaisten itseorganisoinnin arvoa. Tämän kannan mukaan ihmisoikeuksista voi tulla sitovia oikeuksia vain tietyn yhteisöllisen poliittisen tradition läpi suodatettuina. (Habermas 1996, 100.)

Habermas ei koske yhteiskunnan oikeuksien järjestelmän partikulaariseen sisältöön joka on tarkennettava kussakin konkreettisesti demokraattisessa regimissä. Habermasin proseduralistisessa näkökannassa vain valtio joka pyörii formaaleilla päätöksentekoprosesseilla on toimiva valtio. Olennaista on, että näillä formaaleilla päätöksentekoprosesseilla on diskursiivinen luonne. Sen ansiosta ne ovat legitiimejä. (Rehg 1996, xxvii-iii.) Legitiimiyden *taakka* siirtyy siis pois kansalaisten hyväksynnästä lain institutionalisoimille mielipiteenmuodostuksen käytännöille. (Habermas 1996, 130.) Kansalaiset silti säilyvät legitimoinnin subjekteina, sillä ilman julkisen autonomian eloisaa kulttuuria yhteiskunta ei elä ja kehity.

3.2. Lain intersubjektivisuus

Habermasin mukaan ei riitä, että laki täyttää modernien yhteiskuntien funktionaaliset eli toiminnalliset edellytykset: kansalaiset voivat elää rauhassa, hyvinvoivina ja vapaina vaikuttamaan ja halutessaan olemaan vaikuttamatta yhteisönsä asioihin. Lain on myös täytettävä sosiaalisen integraation edellytykset. Mitä tämä tarkoittaa?

Habermasin mukaan kaikki lait takaavat valinnanvapauden alueita yksilöille. Voimme kohdella esimerkiksi poliittisia oikeuksia, kuten äänioikeutta ja oikeutta asettua ehdolle julkisiin edustusvirkoihin, vapauksina jotka tekevät lainmukaisesta käyttäytymisestä velvollisuuden mutta jättävät auki normeihin mukautumisen motiivit. Toisaalta demokraattinen lainsäädännön proseduuri odottaa osallistujilta normatiivisesti suuntautumista kohti yhteistä hyvää. Tämä johtuu Habermasin mukaan siitä, että proseduurin legitimoiva voima voi kummuta ainoastaan sellaisesta prosessista jossa kansalaiset pääsevät lopulta sopuun yhdessäelämisen pelisäännöistä. (Habermas 1996, 83-84.)

Huolimatta historiassa toisiaan seuraavista individualistisista luennoista lait ovat Habermasin mukaan luonteeltaan *intersubjektivisia* (Habermas 1996, 88). Ne

perustuvat yhteistyössä toimivien laillisten henkilöiden vastavuoroiselle tunnistamiselle. Samat kansalaiset jotka myöntävät toinen toiselleen tasa-arvoiset oikeudet ovat samoja yksilöitä jotka yksityisinä henkilöinä kohtaavat toisensa potentiaalisina vastustajina lakia strategisesti apunaan käyttäen. Lait ovat yhdistettynä olemisen ilmausta, hyvin organisoidun sosiaalisen *yhteistyön* muoto (Habermas 1996, 88: Michelman 1986, 91). Käsitteellisellä tasolla lait eivät siis viittaa atomistisiin ja vieraantuneisiin yksilöihin jotka käyvät kuin riivattuina toisiaan vastaan vaan päinvastoin; laillisen järjestyksen elementtina ne olettavat yhteistyötä henkilöiltä jotka tunnistavat toisensa vastavuoroisia oikeuksia ja velvollisuuksia kantaviksi vapaiksi ja tasa-arvoisiksi kansalaisiksi. (Habermas 1996, 88.)

Lain legitimitetin lähteen on oltava demokraattisen lainsäädännön prosessi joka tuo esiin kansansuvereniteetin periaatteen. Kant ja Hobbes epäonnistuvat kukin tahoillaan yhteiskuntasopimusteorioissaan, edellinen selventämään moraalin, lain ja demokratian suhdetta ja jälkimmäinen perustelemaan yhteiskuntasopimuksen valintaa naturalistisista premisseistä käsin. Omaan etuaan tavoittelevien rationaalisten toimijoiden olisi kyettävä i) ymmärtämään ja ii) omaksumaan vastavuoroisuuden periaatteelle perustuva sosiaalinen suhde ja perspektiivi luonnontilasta käsin, mikä vaikuttaa Hobbesin egoistisesta yksilöperspektiivistä käsin mahdottomalta. (Habermas 1996, 89-92.)

Yhteiskuntasopimusteorioissa kyse on useimmiten kilpailusta moraaliperustaisten ihmisoikeuksien ja kansansuvereniteetin periaatteiden välillä. Habermas olettaa, että moraalin ja demokratian periaatteet selittävät toisensa vastavuoroisesti käsitteellisellä tasolla. Sisäinen jännite yksityisen ja julkisen autonomian välillä saa laista ylläpitäjän; se toimii jatkuvana sovittelijana ja välittäjänä moraalin ja demokratian periaatteiden välillä. Yksilöiden moraaliseen autonomiaan perustuvat ihmisoikeudet saavat positiivisen, säädetyin lain muodon ainoastaan kansalaisten poliittisen autonomian kautta, ts. konkreettisissa yhteiskunnissa säädettyjen lakien avulla. (Habermas 1996, 93-94.) Jotta moraalit ja demokratia, ihmisoikeudet ja kansansuvereniteetti olisivat täysivaltaisia, kumpikaan ei voi toimia vain ulkoisena rajoittimena tai funktionaalisen ennakkovaatimuksena lainsäätäjälle. Yksityinen ja julkinen autonomia ovat siis *yhteisalkuperäisiä*: itselainsäätämässä lakien alaisista tulee samanaikaisesti oikeuksiensa laatijia. (Habermas 1996, 104-105.)

3.3. Diskurssiperiaate

Jotta Habermasin näkemyksen mukainen oikeuksien järjestelmä antaisi yhtäläisen painoarvon julkiselle ja yksityiselle autonomialle, se tarvitsee kumpaakin syntyäkseen ja pysyäksään toimintakykyisenä. Sekä yksityisen että julkisen autonomian perustana ovat lakien intersubjektiivisuus sekä yksilöiden kommunikatiivinen vapaus. Kommunikatiivinen vapaus tarkoittaa mahdollisuutta vastata toisten henkilöiden tekemiin julkilausumiin ja validiusvaatimuksiin. Se edellyttää että julkiseen keskusteluun osaaottavat pyrkivät yhteisymmärrykseen ja sitoutuvat toimimaan yksimielisyyden pohjalta jonka saavuttaminen riippuu vastavuoroisesta positoiden ottamisesta ja validiusvaatimusten intersubjektiivisesta tunnustamisesta. Habermasin paino on sanalla vapaus, sillä yksityisen autonomian perustavat oikeudet sallivat yksilön myös olla ottamatta osaa kommunikatiiviseen toimintaan. (Habermas 1996, 118-120.) Silti Habermasin näkemys kansalaisesta on preskriptiivinen ja aktiivinen: kansalaiset voivat nauttia perusoikeuksistaan eli yksityisestä autonomiastaan tasavertaisesti vain jos he käyttävät poliittisia oikeuksiaan eli julkista autonomiaansa (Habermas 2001, 767).

Habermasin mukaan lain käsite sisältää jo tasa-arvoisuuden idean. Sen ilmentymää Habermas nimittää diskurssiperiaatteen (D). Diskurssiperiaate on sisällöllinen normatiivinen periaate joka abstraktiudessaan edeltää moraali-laki-jaottelua. Diskurssiperiaate kuuluu:

(D)= Vain ne toimintanormit ovat valideja joihin kaikki mahdollisesti vaikutuspiirissä olevat henkilöt voisivat myöntyä rationaalisten keskusteluprosessien osanottajina. (Habermas 1996, 107.)

Muotoilussa ”ne toimintanormit” viittaa ajallisesti, sosiaalisesti ja sisällöllisesti yleistettyihin käyttäytymisnormeihin ja ”kaikki mahdollisesti vaikutuspiirissä olevat henkilöt” kaikkiin joiden intresseissä tuntuvat ne näköpiirissä olevat vaikutukset jotka ovat tulosta yleisestä toiminnasta jota puhutut normit säätelevät. ”Rationaaliseksi keskusteluprosesseiksi” tai rationaaliseksi diskursseiksi Habermas nimittää kaikkia yrityksiä päästä yhteisymmärrykseen ongelmallisista validiusvaatimuksista tietyissä kommunikaatioehdoissa. Nämä ehdot ovat: täysi vapaus aiheiden, panostusten, informaation ja syiden läpikäymisessä julkisessa tilassa. Mitään aihetta, käsittelytapaa

tai perustelua ei tule suosia lähtökohtaisesti vaan ehtoihin on saavuttava diskursiivisesti, keskustelukäytännön tuloksina. Habermas lukee mukaan myös tavanomaisista vastavuoroiseen kuunteluun ja argumentointiin perustuvista keskustelukäytännöistä eroavat neuvotteluprosessit, jossa yhteisymmärrykseen tähtäävä keskustelu vaihtuu strategiseen, omaa kantaa uhkailuin ja lupauksin läpivievään toimintaan, jos ja vain jos niillä on samat säännöt. (Habermas 1996, 107-108.) En käsittele strategista neuvottelua tämän tutkimuksen mitassa.

Habermasin mukaan (D) eksplikoi puolueettomuuden merkitystä käytännöllisissä diskursseissa. Se heijastelee yleisiä toisten yksilöiden tunnistamisen symmetrisiä suhteita jotka on sisäänrakennettu yhteisöllisesti järjestettyihin elämismuotoihin. Se siis edustaa yleistä ja yhtäläistä näkökulmaa josta käsin Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoriassa on ylipäänsä mahdollista oikeuttaa toimintanormeja. Oikeuttavien syiden, jotka voivat olla esim. pragmaattisia, eettis-poliittisia tai moraalisia, kussakin tapauksessa viitekehys on erilainen: moraalikysymyksissä se on koko ihmiskunta eli päättävien syiden tulisi olla periaatteessa jokaisen hyväksyttävissä. Eettispoliittisissa, kollektiivista itseymmärrystä ilmentävissä kysymyksissä päättävien syiden pitäisi olla periaatteessa hyväksyttäviä kaikkien ”meidän” traditiomme jakavien jäsenien näkökulmasta. (Habermas 1996, 107-109.)

(D) on siis abstrakti periaate joka kehystää kaikkia julkisia keskusteluja. Abstraktiutensa vuoksi sitä on jatkojalostettava riippuen siitä, minkälaisista normeista keskustellaan:

- Jos toimintanormeissa on kyse moraalitason normeista, (D) saa moraaliperiaatteen (M) muodon. (M) vastaa kysymykseen: Miten päättää moraalikysymyksestä X validisti?
- Jos toimintanormeissa on kyse lain tason normeista, (D) saa demokratiaperiaatteen (De) muodon. (De) vastaa kysymykseen: Miten tietää, että laki Y on legitiimi? (Habermas 1992, 108.)

(D) voidaan operationalisoida eri tavoin riippuen siitä, onko kyseessä moraalin taso vai konkreettisen yhteisön eli lain taso:

- Moraalinormien *oikeutuksessa* (D) ottaa universalisointiperiaatteen (U) muodon

ja moraaliperiaate (M) toimii argumentaation sääntönä.

- Konkreettisiin yksittäistapauksiin *sovellettuna* (D) muuttuu asianmukaisuusperiaatteeksi (A) ja tapaus ratkeaa argumentaatioteorian sääntöjen mukaan eli mikä kanta perustellaan vakuuttavimmin. (Habermas 1996, 109.)

Habermasin diskurssiteoriassa kaikki normit ovat lähtökohtaisesti epämääräisiä: (M) tai (De) avulla saavut normit ovat valideja vain *prima facie*. Ne ovat siis puolueettomasti *oikeutettuja* mutta vain niiden puolueeton *sovellutus* voi johtaa validiin päätökseen kussakin tapauksessa. (A) koskee normin asianmukaista sovellutusta konkreettiseen tilanteeseen. Habermasin mukaan asianmukaisuusperiaatteen (A) on määriteltävä, mitkä faktojen kuvaukset ovat merkittäviä ja tyhjentyviä annetussa tapauksessa olevan tilanteen tulkinnassa ja mikä *prima facie* valideista normeista on se asianmukainen kun kaikki tilanteen merkittävät piirteet on ymmärretty niin hyvin kuin mahdollista. Koska kaikki asianmukaisimman paikasta kilpailevat normit ovat jo yleisesti oikeutettuja ja kyse on partikulaarin tapauksen tulkinnasta, ristiriitaa eri normien välillä systeemin sisällä ei synny. (Habermas 1996, 110, 217-218.)

Habermasin diskurssiteoriassa moraaliperiaate on auktoriteetti joka ulittää yksityisen ja julkisen piirin historiallisesti ja sosiaalisesti vaihtelevat rajat. Kant johti positiivisen lakinsa moraaliperiaatteista. Moraaliperiaatteen universalistinen vaade sijoittui hänellä yksityisen ideaalin roolinoton tasolle: toimi aina niin että toimintanormisi voitaisiin säätää yleiseksi laiksi. Habermasin teoriassa universalistinen vaade (U) on sitä vastoin rakennettu *intersubjektiiviseksi* ja *julkiseksi* käytännöksi: vain ne normit ovat valideja jotka kaikki asianomaiset ja vaikutuspiirissä olevat keskustelijat voisivat hyväksyä. (Habermas 1996, 109.)

Itselainsäädännössä lain alaiset ymmärtävät itsensä myös lakien laatijoiksi. Kansalaisten perusoikeuksien looginen alku on hetkessä jona diskurssiperiaate (D) ja laillinen järjestelmä lävistävät toinen toisensa: On käytettävä diskurssiperiaatetta (D) yleiseen oikeuteen olla yhtäläisiä vapauksia, jonka Habermas katsoo konstituovan juridista muotoa. Sen jälkeen on institutionalisoitava laissa ehdot julkisen autonomian diskursiiviselle harjoittamiselle eli demokratiaperiaatteen (De) laillisen muodon ottamiselle. Tällä Habermas tarkoittaa kansalaisten julkista harkintaa, mielipiteen- ja

tahdonmuodostamista. Näin alussa abstraktina postuloitu yksityinen autonomia saa laillisen muodon *retroaktiivisesti*, julkisen autonomian synnyttämisen kautta. (Habermas 1996, 120-122.) Toisin kuin moraali, laki ei voi kuitenkaan velvoittaa käyttämään julkista autonomiaa eli julkista oikeutta kommunikatiiviseen vapauteen vaan osallistuminen jää yksilön vapaaseen harkintaan (Habermas 1996, 130).

Kansalaisten suorittama itselainsäädäntö jossa lain alaiset ymmärtävät itsensä samanaikaisesti näiden lakien laatijoiksi ei ole Habermasin mukaan saavutettavissa jos oikeus yhtäläisiin vapauksiin perustellaan moraalintasolla, kuten Kantin edustamassa ajattelussa. Tällöin lainsäätäjän tehtävän on vain vahvistaa moraalisesti oikeutettu vapaus laissa. Laki on Habermasille määritelmällisesti *alimääräytynyt*, so. se vaatii konkreettisesti ja partikulaarisesti tilanteesta tehtyä tulkintaa joten se on perusmuodossaan ja ennen soveltamista abstraktimpi kuin moraalinormi. Ollakseen legitiimi laki ei saa myöskään tuhota lain seuraamisen rationaalisia motiiveja pakotuksen keinoin vaan kaikilla tulee olla mahdollisuus totella juridisia normeja oman sisäisen ymmärryksensä vuoksi ja omista syistään. (Habermas 1996, 121.) Siksi lain on oltava moninaisia tulkintoja salliva. Diskurssiperiaatteen (D) mukaiset ja lakijärjestelmän instituutioita konstituovat mielipiteen- ja tahdonmuodostuksen käytännöt varmistavat sekä kansalaisten elämää ohjaavien lakien osuvuuden että yksilöiden motivationaalisen vapauden.

3.4. Perusoikeudet

Habermasille perusoikeuksia on viittä eri lajia, joista ensimmäiset kolme takaavat yksityisen autonomian, neljäs julkisen ja viides materiaaliset resurssit edellisten täytöntöönpanoon. Yksityisen autonomian takaavat oikeudet takaavat vapauden kommunikatiivisen vapauden velvollisuuksista. Ne siis varustavat lailliset henkilöt kommunikatiiviseen vapauteen kuuluvia odotuksia immunisoivilla oikeuksilla. Nämä perusoikeudet ovat i) oikeus suurimpaan mahdolliseen määrään yhtäläisiä yksilönvapauksia, ii) oikeus jäsenyyteen yhteisössä ja iii) oikeus yksilön lain suojaan. Habermasin mukaan ne edeltävät valtioapparaattia eli säätelevät vapaasti yhdistyvien kansalaisten suhteita. Ne ovat *ulkoapäintuotuja*, so. yksilöihin kohdistettuja, oikeuksia. (Habermas 1996, 122-123.)

Neljäs perusoikeus eli iv) oikeus osallistua julkiseen mielipiteen- ja tahdonmuodostumisen prosessiin on ulospäin suuntautuva oikeus, sillä se antaa yksilöille välineet asettaa ja muuttaa oikeuksiaan ja velvollisuuksiaan. Osallistumisoikeuksien kautta kansalaiset voivat vasta ymmärtää itsensä laillisina henkilöinä jotka laativat omat lailliset statuksensa perustavat lait. Osallistumisoikeudet ikäänkuin maadoittavat vapaiden, tasavertaisten ja *aktiivisten* kansalaisten statuksen. Habermasin mukaan ei ole mitään annettua joka edeltäisi kansalaisten itselainsäädäntöä, lukuunottamatta diskurssiperiaatetta (D) joka on sisäänrakennettu lakiin itseensä koska se implikoi kaikkien tasavertaista asemaa lain edessä (Habermas 1996, 128). Viides perusoikeus on v) oikeus elinolosuhte-ehtoihin jotka ovat sosiaalisesti, teknologisesti ja ekologisesti turvattuina niin, että kansalaisilla olisi yhtäläiset oikeudet käyttää perusoikeuksiaan i) – iv) (Habermas 1996, 123). Oikeus materiaaliin resursseihin liittyy käytännön edellytyksiin toimia ja ajatella. Jäädessään vaillinaiseksi tai täyttymättä kokonaan se estää muiden oikeuksien osittaisen tai täyden toteutumisen.

Yksityisen autonomian takaavat kolme perusoikeutta perustavat abstraktin *lakikoodin* joka annetaan laillisille henkilöille *etukäteen* ja *ainoana kielenä* jolla ilmaista autonomiaansa. Jotta kansalaiset voivat käyttää sitä itseensä, perspektiiviä on vaihdettava: heidän on ymmärrettävä itsensä autonomiseksi ja toimittava ymmärryksen mukaisesti niiden lakien laatijoina joita he seuraavat kansalaisina. Osallistumisoikeudet peruspoliittiseen päätöksentekoon antavat lailliset ehdot joilla kansalaiset voivat päättää, onko laadittu laki legitiimi vai ei. Koska perusoikeudet ovat perusmuodoltaan *eikylläisiä*, lakikoodi on aina *tulkittava* kunkin poliittisen lainsäädännön puitteissa. Esimerkiksi klassisina liberaaleina oikeuksina pidetyt oikeudet elämään, vapauteen, liikkumiseen tai omistukseen ovat vain tulkintoja yleisestä ja abstraktista oikeudesta yhtäläisiin yksilönvapauksiin. Habermas kuvailee lakikoodin muodostavia perusoikeuksia paikanpitäjiksi partikulaarisille tärmenyksille; ne ovat kuin laillisia periaatteita jotka ohjaavat perustuslakien laatijoita, eivät mitään sisällöllisiä oikeuksia. (Habermas 1996, 125-127.)

3.5. Yhteenvetoa Habermasin diskurssiteoriasta

Habermasilaisen demokraattisen yhteiskunnan itselainsäädäntö saavutetaan omaksumalla ensin kolmenlaisia perusoikeuksia sisältävä abstrakti lakikoodi ulkoapäin

ja vaihtamalla sen jälkeen perspektiiviä niin, että kansalaiset osallistumisoikeutensa ja diskurssiperiaatteen (D) turvin soveltavat periaatteita yksissätuumin sisältäpäin konkreettisiksi laeiksi. Perspektiivinvaihto on tulkintani mukaan historiassa tapahtuva, sillä Habermas toteaa eksplisiittisesti ettei sen jälkeen oikeuksia voida enää myöntää mistään etuoikeutetusta asemasta.

Perspektiivin vaihduttua kansalaiset deliberoivat, so. käyttävät julkista harkintaa toimien perustuslaillisenä kokouksena ja päättävät kuinka he haluavat rakentaa oikeudet jotka antavat diskurssiperiaatteelle (D) demokratiaperiaatteen (De) laillisen muodon eli perustavat konkreettisen lakijärjestelmän. Tämä konkreettinen lakijärjestelmä takaa yhtäläiset osallistumisoikeudet juridisoimalla kommunikatiivisen vapauden, so. vapauden ottaa osaa deliberatiivisiin päätösprosesseihin, tasaveroisesti ja symmetrisesti. (Habermas 1996, 127.) Tämä tarkoittaa yhtäläisten perusoikeuksien kirjaamista lakeina. Perspektiivinvaihto tapahtuu siirryttäessä abstraktilta lakikoodin ja diskurssiperiaatteen (D) tasolta konkreettiselle lakijärjestelmän, diskursiivista päätöksentekoa kannattelevien instituutioiden ja julkisen keskustelun tasolle.

Habermas on verrannut lakikäsitystä roomalaisen mytologian kahteen eri suuntaan katsovaan Janus-jumalaan. Januksen kasvot kääntyvät yhtäaikaan sekä lain vastaanottajiin että lain laatijiin. Yhtäältä laki takaa yksilöiden omaehtoisten valintojen vapauden; näin kansalaiset voivat vapaasti suuntautua henkilökohtaisten preferenssiensä mukaisesti. Toisaalta laki mobilisoi ja yhtenäistää kansalaisten kommunikatiivisen vapauden jota harjoittaessa se rohkaisee kansalaisia suuntautumaan yhteisen hyvän eteen toimimiseen. Kommunikatiivisen vapauden julkinen käyttö on institutionalisoitava yksilöoikeuksien muodossa juuri osallistumisoikeuksien kautta, sillä vain näin autonomisten lakisubjektien päätettäväksi jää jos ja jos niin miten niitä hyödyntää. Henkilöillä tulee olla oikeus *ja* vapaus julkiseen kommunikatiivisen vapauden käyttöön. (Habermas 129-130.) Yksilöiden vapaa tahto mahdollistuu yksilöoikeuksien kulloinkin asetetuissa rajoissa, jotka ovat neuvoteltavissa ja muutettavissa poliittisten oikeuksien ansiosta.

Oikeuksien järjestelmää ei anneta ennalta minään luonnollisena lakina vaan se tulee tietoisuutemme ensi kertaa aina tietynä perustuslaillisenä oikeuksien tulkintana. Puhe ”tietystä” oikeuksienjärjestelmästäkin on harhaanjohtava, koska siihen ei ole pääsyä

yksikössä: nimitys viittaa niihin historiassa esiintyviin *kohtiin* joissa eri käytännössä annetut itselainsäädännöt yhtyvät. Esimerkiksi Habermas antaa edellisten 200 vuoden ajanjaksolla Euroopassa esiintyneet perustuslakien eri versiot. Perustuslakien teknisesti edeltävä asema tavallisiin lakeihin verrattuna tarkoittaa, että perustuslaillisten normien sisältö on *suhteellisen* kiinteä. Habermasin mukaan jokainen perustuslaki on elävä projekti joka voi kestää ajassa vain jatkuvan tulkinnan kautta. (Habermas 1996, 129.)

Seyla Benhabib on muotoillut oman, kommunikatiivisen etiikan teoriansa Habermasin teorian pohjalta. Seuraavaksi käsittelemme sitä Benhabibin projektille olennaisilta osilta. Benhabib päätyy uudelleenmuotoilemaan ja sitä kautta selventämään Habermasin esittämää universalisointiperiaatetta. Tarkastelemalla kohtia joissa Benhabib eroaa Habermasin ajattelusta on mahdollista selventää Benhabibin omaa argumentointia. Miten universalisointi on yhdistettävissä demokraattiseen itsehallintoon?

3.6. Benhabibin kommunikatiivinen etiikka

Habermasin diskurssietiikka perustuu diskurssiperiaatteeseen, jonka mukaan vain ne normit ja normatiiviset institutionaaliset sopimukset ovat valideja joihin argumentatiivisiin käytäntöihin osaaottavat yksilöt voivat tai voisivat antaa suostumuksensa joka olisi tulosta noista argumentatiivisista käytännöistä (Benhabib 1992, 24). Universalistinen diskurssiperiaate edustaa yleistä ja yhtäläistä näkökulmaa josta käsin Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoriassa on ylipäänsä mahdollista oikeuttaa toimintanormeja. Universalisti Seyla Benhabib seuraa ajattelussaan Habermasia mutta on myös kritisoinut diskurssiteoriaa. Hän on muotoillut oman vastineensa Habermasin universalisointiperiaatteelle joka korjaa universalisoinnin, so. yleistämisen taustaoletuksia sosiaalisen kanssakäymisen materiaalisten ehtojen mukaisiksi sekä päämäärää yksimielisyyden saavuttamisesta moraalisen keskustelun jatkumiseen, osana demokraattista elämänmuotoa (Benhabib 1992, 38; Benhabib 1994, 176).

3.6.1. Yleistetty vs. konkreettinen toinen

Habermasin mukaan diskurssiperiaate (D) eksplikoi puolueettomuuden merkitystä käytännöllisissä julkisissa diskursseissa (Habermas 1996, 107). Benhabibin mukaan

diskurssietiikan puolueettomuusvaatimuksen toteuttaminen edellyttää toisen asemaan asettumista. Tämä tapahtuu tavallisesti ottamalla yleistety⁹ toisen näkökulman. Yleistety toisen näkökulman mukaan meidän on pidettävä jokaista yksilöä rationaalisena olentona joka on oikeutettu samoihin oikeuksiin ja velvollisuuksiin kuin joita määräisimme itsellemme (Benhabib 1992, 158). Hän on kykynevä oikeuden tajuun, muovaamaan oman näkemyksensä hyvästä ja toimimaan sitä tavoitellen (Benhabib 1994, 179). Yleistety toisen näkökulmassa yksilö riisutaan yksilöllisistä piirteistään, historiasta, tarpeista ja dispositiosta, niin että jäljelle jää jonkinlainen minimivaatimus ihmisyydelle jonka perusteella olemme oikeutettuja yksilö- ja poliittisiin oikeuksiin. Ymmärtääksemme päätöksiä toisen kannalta hänelle kuvitellaan samankaltaisia tunteita ja ajatuksia kuin meillä itsellämme. Ajatusleikki sekoittaa meidät ja muut: Mitä minä tekisin hänen asemassaan? Voisiko töissä käyvä kahden lapsen yksinhuoltaja Iris kannattaa kunnan järjestämän iltapäivähoidon maksujen nostamista jos sitä perustellaan tasavertaisella palvelujen tarjoamisella joka vaarantuu nykyisillä maksusummilla?

Tässä tilanteessa toimija tai ”itse” alkaa muistuttaa Benhabibin mukaan Kantin moraalisia agenteja, joita hän kutsuu moraalin geometrikoiksi koska he päätyvät päättelöllä samaan ratkaisuun vaikka tekevät sen yksin ja erillisissä huoneissa. Myös Rawlsin tietämättömyyden verhon takana päättävää yksilöä on pidetty tällaiselle habermasilaiselle yksilölle analogisena (Benhabib 1992, 163.) Tietämättömyyden verhon takana koherentti erottelu itsen ja toisen, minun ja muiden välillä katoaa: vaikka yritän pitää Iiristä ajatuksissani itsenäisenä ja minusta eroavana olentona, alan väistämättä attribuoida hänelle ominaisuuksia ja tapoja joita itselläni on tai joita kykenen kuvittelemaan itseni kautta hänellä oleviksi. Tietämättä Iiriksen historiaa fabrikoin tyhjyyden tilalle jotakin: kenties lasten toinen vanhempi ei osallistu heidän elämäänsä kuten olen lehdistä lukenut, ehkä Iiriksen vanhemmat voivat olla kuolleita tai elossa ja asua lähellä, Iiriksen työpaikka voi olla vakaa ja työajat joustavia tai hän voi olla esimerkiksi freelancer joka tekee töitä kotoa käsin kuten minä.

Benhabibin mukaan tätä itse ja toisen välisen rajan häviämistä seuraa toisen katoaminen. Yleistety toisen näkökulma, jota Benhabib nimittää myös substitutionaaliseksi universalismiksi koska se korvaa konkreettisen yksilön identiteetin

9 Engl. ”generalized” (Benhabib 1992, 158).

kaikille rationaalisille olennoille määritellyllä identiteetillä, ei kykene yksilöimään. Tällaisiin kohteisiin suunnattuna moraalista käytännöistä tulee niin yleistäviä että ne muistuttavat vääristävän kameran linssiä: kuva ei ole vain epätarkka vaan sen ääriviivat katoavat ja siitä tulee tunnistamaton (Benhabib 1992, 51). Yleistetyn toisen tapauksessa meiltä puuttuu tarvitsemamme episteeminen informaatio. Päätöksen tekeminen sen suhteen, kuinka samankaltainen tilanteeni on verrattuna sinun vastaavaan vaatii enemmän konkretiaa, yksityiskohtia, lihaa luiden päälle. (Benhabib 1992, 162-164.)

Ratkaisuksi Benhabib esittää konkreettisen¹⁰ toisen näkökulman ottamista. Konkreettisen toisen näkökulmasta kohtelemme jokaista järkevää olentoa yksilönä jolla on konkreettinen historia, identiteetti ja yksilöllinen affektiivis-emotionaalinen, so. tunne-elämän rakenne. Tämä perspektiivinvaihto kääntää toiminnan ylösalaisin; sen sijaan että yleistämme, abstrahoidamme samankaltaisuudesta yksilöllisyyteen. (Benhabib 1992, 159.) Tätä Benhabib nimittää interaktiiviseksi universalismiksi. Interaktiivinen universalisti tiedostaa, että jokainen yleistetty toinen on aina myös konkreettinen toinen (Benhabib 1992, 165). Näin perspektiivien pluraliteettia, so. moninaisuutta, ei hävitetä ja redusoida samankaltaisuuteen (Benhabib 1992, 162).

Konkreettisen toisen näkökulma kuvaa loppupäästä avointa fenomenologista perspektiiviä joka ei ole saavutettavissa teoreettisen katselijan näkökulmasta vaan se vaatii konkreettisiin sosiaalisiin tilanteisiin osallistuvien näkökulmien artikulointia. Myöhemmin Benhabib on korjannut teoriaansa tekemällä eron oikeudenmukaisuuden ja eettis-moraalisen keskustelun näkökulmien välille. Institutionaalisen oikeudenmukaisuuden näkökulman tuleekin nähdä ihmiset yleistettyinä toisina, kaikki yhtä lailla ja symmetrisesti oikeutettuina samoihin oikeuksiin. Benhabib huomauttaa, että toisin kuin Rawls olettaa, Rawlsin tietämättömyyden verho tulkitsee yksilön yleistetyn toisen sijaan spesifinä konkreettisena toisena, ts. sosiaalisesti liikkuvana miespuolisena perheen päänä (Benhabib 1994, 183). (Benhabib 1994, 180-1.)

Moraalisissa konflikteissa näkökulma sen sijaan on konkreettisen, toisen ihmisen tilanteen ja historian huomionottavan toisen. Benhabibin mukaan emme usein pääse oikeaan keskusteluun muiden kanssa vaikka meidän on toimittava ja valittava näkökulma jota puolustamme tässä ja nyt. Tällaisissa tilanteissa joissa meidän on

10 Engl. ”concrete” (Benhabib 1992, 159).

toimittava ilman keskustelua konkreettiseen toiseen kuuluva hypoteettinen järkeily on väistämätöntä. Benhabib 1994, 184.) Tarvittava perspektiivien vaihto ei tarkoita toisen pään sisään menemistä vaan enemmän tai vähemmän toisen tekemisen ja reaktioiden odottamista ja ymmärtämiseen pyrkimistä. Benhabibin mukaan me teemme tätä koko ajan, sillä sosiaalinen maailmamme ei olisi mahdollinen ilman odottavaa tietoa ja päättelyä. (Benhabib 1994, 187.)

3.6.2. Julkisten keskustelujen metanormit

Habermasin diskurssietiikka on universalistista, se antaa käyttöömme normatiivisen syntaksin julkiselle oikeuttamiselle. Benhabibin mukaan voimme hyväksyä monien eri järkevien syiden olemassaolon. Julkisessa keskustelussa ei haeta yhtä tiettyä järkevää ja hyväksyttävää vaihtoehtoa mutta mikä/mitkä nämä vaihtoehdot ovatkaan, niitä on arvioitava julkista keskustelua konstituovien metanormien mukaan. (Benhabib 2002, 143.) Benhabibin mukaan nämä lähtökohtaiset metanormit ovat tulkittavissa, testattavissa ja niistä voidaan olla erimielisiä. Ne ovat heikkoja transsendentaalisia ehtoja, so. välttämättömiä ja konstitutiivisia moraalisisille, poliittisille ja yhteiskunnallisille käytännöille joissa yritämme päästä perusteltuun sopimukseen toistemme kanssa. (Benhabib 2002, 38.)

Benhabib seuraa Habermasin teoriaa julkisen piiristä. Julkisen piiri jakautuu viralliseen osaan, johon kuuluvat edustukselliset instituutiot mukaanlukien lainsäädännölliset, täytäntöönpanevat ja julkiset virastot, oikeuslaitos ja poliittiset puolueet, sekä epäviralliseen, sosiaalisten liikkeiden ja kansalais-, kulttuuri-, uskonnollisten, taiteellisten ja poliittisten yhdistysten ja yhdistymisten osaan. Monet lainsäädännölliset järjestelmät ja alueelliset edustukselliset laitokset kuuluvat myös deliberatiiviseen demokratiaan. (Benhabib 2002, 21.)

Habermasin argumentoima diskurssiperiaate (D) sisältää ennakkoehtoja jotka on tulkittu annettuina ja joiden on katsottu johtavan kehämäisyyteen. Habermas on pitänyt kiinni näkemyksestään jonka mukaan diskurssiteoria heijastelee yleisiä toisten yksilöiden tunnistamisen symmetrisiä suhteita jotka on sisäänrakennettu yhteisöllisesti järjestettyihin elämismuotoihin (Habermas 1996, 109). Benhabibin mukaan nämä diskurssietiikkaa kehystävät metanormit järjestävät aina jo ihmisten keskinäisiä

kohtaamisia, ne ovat siis niiden proseduraalisia rajoittimia. Siksi ne on oletettava jossain muodossa käytännöllisten diskurssien taa niitä ohjaaviksi ohjenuoriksi, jotka ovat aina uudelleentulkittavissa diskurssitilanteessa mutta joista meillä on oltava jo ennestään jonkinasteinen ymmärrys jotta voimme ylipäänsä käydä moraaliseen argumentaatioon (Benhabib 1993, 176). Diskurssit ovat itseään toistavan vahvistamisen ja kelpuuttamisen toimintatapoja joissa abstraktit normit ja periaatteet konkretisoidaan ja legitimoidaan (Benhabib 2002, 12).

Metanormit ovat ennakko-oletuksia Habermasin esittämille argumentatiivisen keskustelun universaaleille, välttämättömille ja *minimaalisille* ennakkoehdoille eli diskurssiperiaatteelle: vain ne normit ja normatiiviset institutionaaliset järjestelyt ovat valideja joihin kaikki joita ne koskettavat voisivat myöntyä erityisissä argumentaatiotilanteissa eli diskursseissa. (D) pitää Benhabibin mukaan sisällään kaksi metanormia:

- i) Universaalin moraalisen kunnioituksen periaate
 - Kaikki puheeseen ja toimintaan kykenevät olennot voivat osallistua moraaliseen keskusteluun.
- ii) Tasa-arvoisen vastavuoroisuuden periaate
 - Moraalisessa keskustelussa kaikilla osallistujilla on samat symmetriset oikeudet moninaiisiin puheakteihin, ehdottaa uusia aiheita, tuoda pohdintaan keskustelun ennakkoehdot jne. (Benhabib 1992, 29; Benhabib 2002, 107.)

Benhabibin mukaan universaali moraalinen kunnioitus ja tasaveroinen vastavuoroisuus sallivat eri tulkintoja koska ne ovat periaatteita, so. yleisiä moraalisia propositioita jotka voidaan konkretisoida erilaisiksi normeiksi ja instituutioiksi, erotuksena normeita, so. toimintasäännöistä. (Benhabib 1992, 30; Benhabib 2002, 107.) Päätelyketju jota pitkin niihin päädytään lähtee liikkeelle tarpeesta osoittaa milloin moraaliarvostelmat, esimerkiksi jonkin yhteisön jäsenyyskriteerit, ovat oikeutettuja. (Benhabib 1992, 31.)

Universaalisen moraalisen kunnioituksen tasavertaisuusvaatimus kuuluu Benhabibin mukaan aina ihmisenä olemiseen: tasavertaisuuden normi on osa meitä sosiaalistavan kommunikatiivisen toiminnan rakennetta. Se ei siis ole ulkoatuotu vaan sosiaalisesta kehityksestä implisiittisesti seuraava normi. Samaten kaikkeen argumentointiin, so.

jostain kannasta/kannoista käsin mielipiteen perustelemiseen, kuuluu implisiittisesti keskustelukumppanin kunnioitus. (Benhabib 1992, 31.) Liberaalidemokratioiden perustuslailliset välttämättömyydet kuten yksilö- ja poliittiset oikeudet, kontekstualisoivat ja ilmentävät näitä diskurssiteorian metanormeja historiallisesti vaihtuvissa, sosiologisesti ja kulttuurisesti eriävissä laillisissa konteksteissa (Benhabib 2002, 107).

Universaalin moraalisen kunnioituksen muotoilu ”puheeseen ja toimintaan kykenevät olennot” herättää kysymyksiä. Entä olennot jotka eivät kykene puheeseen ja/tai toimintaan, osin tai täysin, kuten vauvat ja pienet lapset, liikuntavammaiset, mykät, kuurot tai mentaalisesti vajavaiset? Kuinka käsitteellistää moraalisia velvollisuuksiamme heitä kohtaan? Entä onko mahdollista ajatella kommunikatiivisen etiikan avulla eettistä suhdetta luontoon ja kaikkiin eläviin olentoihin yleensä? (Benhabib 1992, 58.) Benhabibin mukaan on erotettava toisistaan eettinen rationalismi, so. näkemys jonka mukaan moraaliteorian kova ydin ovat moraaliarvostelmat joita tekevät kantilaista rationaaliset moraaliset geometrikot, ja eettinen kognitivismi, jonka mukaan moraaliprinsiipit implikoivat ”X on oikeassa”-tyypin valideettivaatimuksia joiden perustelut ottavat huomioon ihmispsykologian ja etiikan affektiivisen ja emotionaalisen perustan. Eettinen kognitivismi ei Benhabibin mukaan palaudu eettiseksi emotivismiksi joka pitää moraalisia arvostelmia tunteen ilmauksina. Esimerkiksi lauseet ”Pidän Ben & Jerry'sin jäätelöistä” ja ”Stora Enson kiinalaisten yhteistyökumppaneiden harjoittama maa-alueiden pakkolunastus kiinalaisilta maanviljelijöiltä on väärin” eivät ole samanlaisia: ensimmäinen on tunteen ilmaus, toinen moraalisen paheksunnan. (Benhabib 1992, 49-50.)

Eettisen kognitivismin näkökulmasta on mahdollista muotoilla kommunikatiivinen ja ei-rationalistinen suhde kehoon, tunteisiin ja luontoon. Benhabibin mukaan meillä voi olla moraalisia velvollisuuksia heitä/niitä kohtaan. Kehon kieli, käytös, kasvonilmeet, mimiikka ja äänet ovat ei-lingvistisia mutta kielellisesti artikuloitavissa olevia kommunikaation muotoja. Benhabib ottaa esimerkiksi vauvat. Voidaan olettaa, että jokainen vauvan vanhempi tai hoitaja tietää, että kommunikointi vielä puhumattoman ja autonomiseen toimintaan kykenemättömän olennon kanssa perustuu niiden tarpeita ja haluja ilmentävien kehon signaalien, huutojen ja eleiden ymmärtämiselle ja odotukselle. Sama pätee suhteeseemme vammaisiin ja psyykkisesti sairaisiin. Meitä tarvitsevien

olentojen huolenpidossa, hoidossa ja koulutuksessa pidämme aina ennakkoehtoina *kontrafaktuaalisesti* niiden tasa-arvoisuutta ja autonomisuutta. Ei-kielellisen kommunikaation ja puhe- ja toimintakykyisten aikuisten argumentatiivisten käytäntöjen välillä on siis osoitettavissa jatkumo. Kontrafaktuaalisen ajatuskokeen ansiosta voimme ongelmitta pitää luontoa ihmisten kanssa tasa-arvoisena. Tämän ennakkoehdon vuoksi ekosysteemiä ei saa vahingoittaa (Benhabib 1992, 58-9.)

3.6.3. Universalisointiperiaatteen korjaaminen ja hylkääminen

Benhabibin näkemykselle keskustelun jatkuminen on koko argumentatiivisen käytännön *raison d'être* (Benhabib 1992, 38). Habermasin argumentoima universalisointiperiaate (U) on intersubjektiivinen käytäntö moraalinormien oikeutukseen. Sen viitekehyksenä on pidettävä koko ihmiskuntaa, kaikkia ihmisiä symmetrisesti. Sitä käytetään vain moraalinormeihin kun taas lakinormien sovelluksessa todellisuuteen käytössä on asianmukaisuusperiaate (A). Universalisointiperiaatteen (U) mukaan vain ne moraalinormit ovat valideja jotka kaikki asianomaiset ja vaikutuspiirissä olevat keskustelijat voivat tai voisivat hyväksyä. (Habermas 1996, 109.)

(U) vastaa kysymykseen: mitkä toimintaperiaatteet voimme kaikki tunnustaa valideiksi jos otamme osaa käytännölliseen diskurssiin (Benhabib 1992, 28)? Jos taas haluamme soveltaa periaatteita yksittäistapaukseen, esim. jos haluamme tietää, onko jokin tietystä eettisessä yhteisössä tehty teko sallittu tai ei-sallittu, keskustelijat ratkaisevat ongelman Habermasin mukaan asianmukaisuusperiaatteella (A) eli kommentoimalla ja argumentoimalla vastavuoroisesti kunnes jonkinasteinen yhteisymmärrys saadaan aikaiseksi (Habermas 1996, 109). Benhabibin mukaan (U) ei kykene antamaan positiivisia määräyksiä, ts. toimintasuosituksia sillä muuten se romahduttaa diskurssiteorian, oikeudenmukaisuus-orientoituneen deontologisen teorian, eri utilitarismin versioihin (Benhabib 1994, 175). Universalisointiperiaatteen tulisi siksi tyytyä tekemään vain ero moraalisesti sallitun ja ei-sallitun välille eriävissä konteksteissa (Benhabib 1992, 34).

Benhabibin mukaan (U) haastaa meidät kontrafaktuaaliseen ajatuskokeeseen, hypoteettiseen kyselyyn, jossa käymme keskusteluun kaikkien niiden mahdollisten henkilöiden kanssa joita toimintani voisivat koskettaa (Benhabib 1992, 34). Jos normi X

olisi normi, voisivatko kaikki sen vaikutukselle mahdollisesti altistuvat hyväksyä sen ja sen mahdolliset seuraukset vapaasti ja vapaan keskustelun tuloksena? Kontrafaktuaalinen ajatuskoe etenee tämänkaltaisen roolinoton, kuvittelun ja itseäänvastaan väittämisen kautta. Universalisointiperiaatetta on kritisoitu sekä minimaalisuudesta, että sen implikaatiot ovat triviaaleja tosielämän ongelmatilanteille, että dogmatismista jonka mukaan sillä on perustelemattomia substantiivisia premissejä jotka eivät kuulu minimaalisiin ehtoihin (Benhabib 1992, 29). Yhtäältä (U) on niin yleinen, että sen avulla saatuja normeja voi ongelmitta soveltaa yksittäistapauksiin. Esimerkki on Benhabibin antama normi ”On oltava omistussuhteita” jonka validius vaihtelee täysin moraalisten toimijoiden kontekstin mukaan: sekä omistussuhteiden olemassaolo että päinvastainen on otettavissa validiksi toimintaohjeksi. (Benhabib 1992, 34-5.)

Normi ”Älä aiheuta turhaa kärsimystä” sen sijaan voi johtaa intuition vastaisiin seurauksiin. Se, tuleeko meidän toimia normin mukaan vai ei, riippuu siitä voivatko kaikki asianomaiset hyväksyä vapaasti seuraukset ja sivuvaikutukset joita normin noudattamiselle voi olettaa olevan kullekin yksilölle. Benhabibin esimerkki on tilanne jossa kaikkien edun mukaista olisi sekä aiheuttaa turhaa kärsimystä että olla sen kohteena, jos esim. kaikki normin koskettamat yksilöt olisivat sadisteja ja masokisteja. En puutu siihen, onko tämä psykologian tietämyksen valossa ylipäättään mahdollista. Se, onko ”Älä aiheuta turhaa kärsimystä” validi normi, riippuu selvästi yksilön *edun määrittelystä*. Toisin sanoen, se mikä näytti omistussuhteiden tapauksessa universalisointiperiaatteen (U) vahvuudelta, so. epämääräisyys, on kärsimysesimerkissä sen heikkous. Benhabibin mukaan Habermasin (U) on muotoilultaan niin konsekventialistinen, että se joutuu helposti edelläesitetyn kaltaisten deontologioiden tavallisimpien utilitarismi-kritiikkien hampaisiin. Normien validiuden suhteen on siis pysyttävä Kantin kategorisen imperatiivin edustamalla negatiivisten velvollisuuksien (esim. ”Ei saa valehdella”, ”Ei saa vahingoittaa toista tai toisen arvoa moraalisena henkilönä”) linjalla. Siksi kommunikatiivisen etiikan tulee vetää raja moraalisesti sallitun ja ei-sallitun välille tietyssä tilanteessa mutta ei tarjota riittäviä kriteereitä moraalisesti hyvälle tai asianmukaiselle toiminnalle. (Benhabib 1992, 35-6.)

Benhabibin mukaan Habermasin universalisointiperiaatteen (U) ongelmana on, että sillä on Habermasille hyväksynnän taek: niin kauan kuin kenenkään etua ei vahingoiteta,

kaikki voivat antaa vapaasti hyväksynnän jollekin moraaliselle sisällölle. Kuitenkaan hyväksyntä ei voi olla moraalisen validiteetin kriteeri, kuten Rousseau'n yhteiskuntasopimusteoria yleistahdon ja kaikkien tahdon ristiriidasta osoittaa: kansalaiset voivat hyväksyä esimerkiksi yhden uhraamisen kaikkien puolesta. Kommunikatiivisessa etiikassa on kyse moraaliperiaatteita koskevan kohtuullisen yksimielisyyden *prosessin* luomisesta loppupäästä avonaisena moraalisenä keskusteluna. Habermasin formuloima universalisointiperiaate (U) on tässä uudelleenmuotoilussa ylimääräinen. Diskurssietiikan peruspremissi (D) yhdessä keskustelua rajoittavien argumentaation sääntöjen eli metanormien periaatteiden kanssa ovat riittäviä kun tähtäimessä on asettaa substantiivisia rajoja sille mikä on moraalisesti sallittua. (Benhabib 1992, 37.) Moraalisen testin taakka siirtyy yksimielisyyden saavuttamisesta jatkuvaan moraaliseen keskusteluun. Uusi kysymys kuuluu: Mikä on sallittua tai jopa välttämätöntä moraalisen keskustelun jatkamisen ja ylläpitämisen näkökulmasta? (Benhabib 1992, 38.) Näin Benhabib toivoo suojelevansa kommunikatiivista etiikkaa rationaalisen konsensukseen vaatimuksen aiheuttamalta paralyysilta (Benhabib 1992, 47).

3.6.4. Oikea vs. hyvä

Benhabibin mukaan habermasilainen diskurssiteoria on moderni eettinen teoria joka rajoittuu artikuloimaan universalistisen oikeuskäsityksen minimaaliset ehdot. Kaikki muut moraalien piiriin kuuluvat aiheet jotka voivat koskea esim. hyveitä, moraalisia tunteita tai käytöstä kuuluvat ”eettisen elämän” piiriin. Ne eivät ole universalisoitavissa tai formalisoitavissa. (Benhabib 1992, 39-40.)

Benhabibin kommunikatiivinen etiikka sen sijaan edellyttää, että perustamme kollektiivisen elämisenme normeille jotka hyväksyvät moraalisen oikeutuksen elämäntapana, ts. diskurssiperiaatteelle ja sen sisältämille metanormeille. Vain niin tapamme elää voi olla kyllin pluralistinen tukemaan niiden kaikkien oikeuksia, ts. myös niiden jotka jättävät julkiseen keskusteluun osallistumisen väliin sekä muiden, ulkopuolelle joko omasta syystään tai tahtomattaan jäävien. Kommunikatiivinen etiikka ei ole moraalisesti neutraalia. Kommunikatiivisen etiikan näkökulmasta vain tietyt moraalipositiot ovat tarpeeksi kattavia ja refleksiivisiä luodakseen normeja jotka olisivat kaikkien moderneissa yhteiskunnissa elävien hyväksyttävissä; kommunikatiivinen

etiikka siis noudattaa universalistista moraalista syntaksia. Deontologisena etiikan teoriana se rajoittaa käsitystämme siitä, mikä on moraalisesti hyvää valitsemamme moraalisen oikeutuksen käytännön valossa. Universalistiset eettiset teoriat eivät voi olla välinpitämättömiä kohdatessaan ristiriidassa olevia elämänmuotoja. On annettava standardit joilla valita esimerkiksi väkivallalle tai parlamentarismille perustuvien elämänmuotojen väliltä. Benhabib seuraa diskurssiteoriaa todetessaan, että kommunikatiivisen teorian neutraalius viittaa laillisten, normeja sisältävien instituutioiden abstraktiuteen joka antaa tilaa elämän valintojen moninaisuudelle. (Benhabib 1992, 44.)

Moderneissa nyky-yhteiskunnissa pluraliteetilla ei viitata vain tavanomaisimpiin identiteettiä määrittäviin piirteisiin kuten rotuun, kansallisuuteen, uskontoon tai etnisen ryhmän jäsenyyteen. Moninaisuus kuvaa yksilöllisiä ja vähemmistössä olevia identiteettejä jotka määrittävät ainakin länsimaisissa, sekulaareissa ja kapitalistisissa liberaalidemokratioissa yksilön tapaa hahmottaa itseään ja maailmaa, ja jotka ovat yksilön kriittisyydestä riippuen enemmän tai vähemmän mallinnettuja kollektiivisten brändien ja eetosten mukaan. Nämä identiteetit kokevat tukahduttamisen uhkaa ja uhkaavat tulla sulautetuiksi ns. yleistettyyn ja yleisesti hyväksytyyn enemmistöidentiteettiin tai hiljennetyiksi valtioapparaatin tasolta (Honig 2001, 106). Diskurssietiikan moraaliarvostelmien abstraktius ja Benhabibin jaottelu konkreettinen vs. yleistetty toinen vastustavat kumpikin partikulaarin redusoimista yleiseen. Ne ajavat yksilöllisten identiteettien, so. elämänmuotojen, vaalimista.

Kommunikatiivisen etiikan seuraaja sitoutuu tiettyihin ennakkoehtoihin, joita ovat universaalinen moraalisen kunnioituksen sekä tasavertaisen vastavuoroisuuden periaate. Benhabibin mukaan tilanteissa joissa kommunikatiivisen etiikan metanormi ja elämäntavan spesifit normit joutuvat ristiriitaan, jälkimmäiset on alistettava edellisille. Kommunikatiivisen etiikan metanormit ovat sisällytetty liberaalidemokratioiden perustuslakeihin joista ne löytyvät ihmis- kansalais- ja poliittisten oikeuksien peruseriaatteiden muodoissa. Benhabibille metanormit ovat perimmäisiä moraaliperiaatteita joihin vedota eri elämäntapojen välisessä eettisessä konfliktissa *prima facie*. Jos konflikti syntyy oikeuseriaatteiden, jotka mahdollistavat eriäviä hyvän käsityksiä omaavien toimijoiden yhteiselon, ja vajaampien, ei-yleistettävissä olevien hyvän käsitysten välille, oikea päihittää partikulaarin hyvän. (Benhabib 1992,

45.)

3.7. Yhteenvetoa Benhabibin teoriasta ja johtopäätöksiä

Benhabibin mukaan demokraattisen järjestelmän legitimitetti on jäljitettävissä oletukseen että sen pakkovaltaa käyttävät instituutiot ovat oikeutettuja valtaansa koska niiden päätökset edustavat näkökulmaa joka on tasavertaisesti kaikkien hyväksi. Tämä oletus on täytettävissä vain jos päätökset ovat periaatteessa avonaisia vapaiden ja tasavertaisten kansalaisten julkisen harkinnan prosesseille. (Benhabib 2002, 105-6.) Kommunikatiivinen etiikka sisältää normatiiviset ideaalit joita soveltamalla julkisessa tilassa, niin virallisilla kuin epävirallisilla osioilla, käyty keskustelu jatkuu lineaarisessa ajassa. Sitä ei voi kumota vain toteamalla, että teoria on idealistinen eikä vastaa todellisuutta. Benhabibin mukaan normatiivisuuden tarve kumpuaa ihmisten tavasta mitata todellisuutta sen ylittävien periaatteiden ja lupauksen muodossa. Olennainen kysymys kuuluu: Auttaako annettu normatiivinen malli meitä analysoimaan ja ”tislamaan” olemassaolevien käytäntöjen ja instituutioiden rationaaliset periaatteet niin että voimme käyttää näiden rekonstruktioita kriittisinä ohjenuorina olemassaolevien demokratioiden mittaamiseen? (Benhabib 2002, 134.)

Monikulturalistina ja feministisenä teoretikkona Benhabib ei halua asettaa ehtoa keskustelun lopullisesta päätöksestä, sillä se luultavasti saavutettaisiin enemmistön valtaapitävän näkemyksen voitolla. Kommunikatiivisessa etiikassa yhteisymmärrys keskusteltavista aiheista, niiden ennakkoehdoista tai hyväksyttävistä perusteluista on diskursiivisia käytäntöjä ja niiden jatkumista lineaarisessa ajassa konstituiva sopimus. Benhabibin muotoilu hylkää Habermasin universalisointiperiaatteen ylimääräisenä. Kuinka käy Habermasin asianmukaisuusperiaatteen? Onko edelleen erotettava toisistaan i) keskustelussa kohdatussa ristiriitatilanteessa saavutettu yhteisymmärrys kaikkien tasavertaisesta edusta ja ii) käytännön ristiriidan nostama tarve asianmukaiselle normille josta on päästävä jonkinlaiseen yhteisymmärrykseen? Benhabibin teorian valossa Habermasin universalisoinnin ja asianmukaisuuden väliset hiearkijat näyttävät romahtavan.

Benhabibin muotoilussa esiin nousee itsensä yleisinä esittävien partikulaarien etujen paljastaminen. Kommunikatiivinen etiikka ei suoraan aikaansaa instituutioita vaan sen

johtopäätöksillä on *institutionaalisia implikaatioita*. Ei ole mahdollista että monimutkaisissa nyky-yhteiskunnissa yleinen mielipide saisi ehdoitta kaikkien hyväksynnän. Yhteiskunnalliset instituutiot ovat myös illegitiimin poissulkemisen ja hiljentämisen kanavia. Kriittisen diskurssiteorian tulisi kehittää moraalista oletusta joka puoltaa institutionaalisten mielipiteen- ja tahdonmuodostuksen käytäntöjen radikaalia demokratisoimista. Tässä konkreettisen toisen näkökulmalla on tärkeä rooli. (Benhabib 1992, 47-8.) ”Public dialogue is not external to but *constitutive* of power relations” (Benhabib 1992, 48, kursivointi omani). Julkinen keskustelu ei ole jotain yhteiskuntaa järjestäville voimasuhteille ulkoista vaan se *rakentaa* noita suhteita. Väkivallattomien konfliktien ratkaisustrategioiden ja assosiativisten ongelmanratkaisumethodien edistäminen tarvitsee poliittisen mielikuvitusta ja kollektiivista fantasiaa, vanhojen vastakkainasettelujen ja dikotomioiden ohi katsomista (Benhabib 1992, 49).

Käydessämme moraalisia keskusteluja muiden ihmisten kanssa meidän tulisi vaihdella näkökulmia, joko kuuntelemalla kaikkia asianosaisia tai kuvittelemalla mielikuvituksen avulla niin monta perspektiiviä kuin mahdollista. Hyvien päätösten tekeminen edellyttää moraalisen kuvittelun ja kerronnan kykyjä. Lisään, että kommunikatiivisen etiikan ajama julkinen ja moraalinen keskustelu vaatii toisen tunnistamista, jota Benhabibin konkreettisen toisen käsite edustaa. Moraalisten keskustelujen rajoja määrittävät tekojemme seuraukset toisten hyvinvoinnille ja vapaudelle. Nämä rajat ovat epämääräisiä, sillä ne pitävät periaatteessa sisällään kaikki olennot joiden etuihin tekojemme seuraukset voivat vaikuttaa. Voimme oppia keitä nämä toiset olennot ovat heidän itseidentifiaation narratiiviansa kautta ja historiallis-pragmaattisen kuvittelumme avulla. Tasavertaisen vastavuoroisuuden periaate vaatii minua käymään keskusteluun jossa toinen on mukana yleistettynä toisena, oikeutettuna samaan kuin kaikki muutkin. Benhabibin mukaan voimme oppia *toisen toiseuden*, ts. ne identiteetin puolet jotka tekevät heistä konkreettisia meille, vain heidän omien narratiiviansa kautta eli myöntämällä heille universaalin moraalisen kunnioituksen yksilöinä. (Benhabib 2002, 14.)

Tätä omien narratiivien kuuntelemista ja sitä kautta toisten tunnistamista konkreettisiksi toisiksi valottaa Ranskan huivikiista jossa muslimityöt uhmasivat islaminuskolle tyypillisen päähuivin käyttökieltoa kouluissa. Huivikiista johti lopulta naisten päänpeittävien huivien käytön kieltämiseen julkisen piirissä. (ks. Benhabib 2002, 94-

100.) Benhabibin mukaan todellisuudessa monimutkainen erilaisten huivi- ja pukukoodien semiotiikka redusoitui yhdeksi tai kahdeksi vaatekappaleeksi jotka toimivat muslimiuskonnollisten ja -kulttuuristen identiteettien ja länsimaisen kulttuurin välisen neuvottelun symboleina. Valtaapitävät auktoriteetit eivät kuunnelleet tyttöjen versioita huivinkäytöstä vaan tyytyivät tekemään yleistäviä johtopäätöksiä kulttuurisista käytännöistä ilman sen kulttuurin konkreettisia toisia. Tämä on yleinen ja tunnistettu ongelma deliberatiiviselle demokratialle: kuinka estää vähemmistöjen oikeuksien polkeminen enemmistön päätöksillä? Ranskan huivikiistaa on erityisen hedelmällistä ajatella Benhabibin kommunikatiivisen etiikan loppupäästä avoimien ja jatkuvien käytännöllisten diskurssien näkökulmasta käsin. Millä tavalla Benhabibin mallin mukainen toisenlainen ratkaisu olisi ollut saavutettavissa?

Benhabibin mukaan hyvin usein emme tiedä minkätyyppinen käytäntö on kyseessä sillä emme jaa yhteisymmärrystä keskustellusta käytännöstä. Onko huivinkäyttö uskonnollinen, kulttuurinen vai moraalinen käytäntö, onko se vain yhtä noista vai jopa kaikkia? Entä jos sen merkitys muuttuu jatkuvasti: ”What if its meaning shifts and changes with social and cultural interactions, across time and within shared space?” (Benhabib 2002, 13) Huivinkäytön kaltaiset käytännöt uudelleensignifioituvat ja käytännölliset diskurssit ovat tapahtumasarjoja joiden kautta uudelleensignifioitumiset tapahtuvat. Koulujen huivinkäyttökieltoa uhmanneet tytöt tekivät tietoisin päätöksen jonka uudelleensignifioivuutta ei tunnistettu. Benhabibin mukaan tämä olisi voitu välttää.

4. Benhabibin demokraattiset toistot

Mitä demokraattisen iteraation, so. toiston, käsite tarkoittaa? Voidaksemme ymmärtää Benhabibin demokraattisten toistojen merkitystä ja mahdollisia sovelluksia on ensin selvitettävä, millainen käsite on kyseessä, minkälaisia ominaisuuksia sillä on ja mitä työtä se tekee. On siis selvitettävä, minkälaisesta keskustelusta Benhabib on käsitteen poiminut.

4.1. Derrida ja toistettavuus

Jacques Derrida käsittelee esseessään ”Allekirjoitus tapahtuma konteksti” (2003, [1972]) kommunikaation merkitystä ja kyseenalaistaa tavallisimpia metafysisiä oletuksia sen takana. Hän tutkii, kuinka kirjoitus suhtautuu yhtäältä kontekstiin ja toisaalta kirjoittajaan ja tämän intention, so. tarkoitukseen. Derrida käyttää kirjoitus-sanaa esseessään kahdessa eri merkityksessä: 1) laveasti, yleisesti kielellisenä kommunikaationa jolloin se edustaa niin varsinaista kirjoitettua kieltä kuin puhuttua, ja 2) rajatussa merkityksessä juuri kirjoituksena erotuksena puheesta. Puheessa on lähtökohtaisesti mukana harhaanjohtava illuusio intention lähteen eli puhujan läsnäolosta jota kansanomainen intuitio pitää yleisesti puheen merkityksen määrittävänä tekijänä ja jonka kytköksen merkitykseen Derrida kyseenalaistaa (Honig 1993, 95). Samasta syystä kirjoitettua kieltä on pidetty puhutulle kielelle alisteisena, parasiittina (Farrell 1988, 53).

Kirjoitukseen sen sijaan kuuluu toisenlainen illuusio joka liittyy kirjoitetun tekstin pysyvyyteen suhteessa puheeseen (Honig 1993, 95). Puhe on ohi, ei-oleva, välittömästi puhutuksi tulemisensa jälkeen kun taas kirjoitus potentiaalisesti jatkuu ja jatkaa elämäänsä esimerkiksi paperilla, tietokoneella tai puunrunkon kaiverruslovisissa. Joku toinen voi kulkea puiston läpi ja lukea puuhun kaiverretun viestin sen alunperin tuottaneesta intentionista piittaamatta. Pysykö sen merkitys samana vaikka alkuperäinen intentio puuttuu?

Derridan mukaan perinteinen, filosofian historiassa hegemonisessa asemassa ollut käsitys olettaa, että puukaiverruksen tulkinta (tietyllä hetkellä, tietyn henkilön toimesta)

tapahtuu suhteellisen muuttumattomassa ja homogeenisessa kommunikaation avaruudessa johon kaiverrus-kirjoituksen merkitystä tulkitseva määrätty intentio tuo sisään satunnaisuuden elementin. Tuo satunnaisuus ikäänkuin rikkoo tasalaatuisen ympäristön laajentamalla sitä tulkinnalla joka lisätään mahdollisten tulkintojen yhteispottiin. Samasta traditiosta käsin kielellisen kommunikaation eli kirjoituksen historiallinen kehitys näyttäytyy jatkumona jossa sama sisältö eli idea kommunikoidaan luolamaalauksista egyptiläisten hieroglyfien ja kiinalaisten ideografioiden mutkan kautta aakkosin. Teleologis-progressiivisesti kirjoitus kypsyy ja tiivistyy. Suhdetta idean ja merkin välillä ei kyseenalaisteta. (Derrida 2003, 277-9.)

Poissaolo, joka tuntuu erityisen selkeältä ominaisuudelta kirjoitetun kielen tapauksessa, määrittyy läsnäolon jatkuvaksi muutokseksi, sen heikentymiseksi. Intention läsnäolo heikentyy asteittain mitä kauemmaksi kuljemme ajallisesti kirjoitushetkestä. Tässä traditiossa heikkenemiseen on kuitenkin olemassa vastalääke, täydennys joka tapahtuu esittämisen eli toistamisen myötä ja jolla on läsnäoloa eheyttävä vaikutus. Poissaolo eli heikentynyt läsnäolo on jotain neuvoteltavissa tai ainakin vähennettävissä olevaa. Derrida tyrmää tämän monimerkityksisyydessään epäselvän ajatuksen. Tietynlainen poissaolo on hänen mukaansa jokaisen merkin edellytys, ei vain kirjoitetun vaan kaiken kielen. (Derrida 2003, 280-1.)

Poissaolo¹¹ on kielen välttämätön ominaisuus. Se ei ole mikään läsnäolon ontologinen muunnos tai liukeneva vaikutus vaan etäisyyttä joka ei ole kiinni kurottavissa. Huolimatta tästä ehdottomasta etäisyydestä, joka säilyy, kirjoituksen on säilyttävä luettavana. Kuvitellaan, että Tiina olisi kaivertanut puuhun kirjoituksen jonka merkitys on juhlia hänen ja Marin ystävyttä. Mari kulkee puun ohi, tunnistaa sisäpiirivitsit ja soittaa heti Tiinalle. Viikon kuluttua kaiverruksen tekemisestä Rauno, joka ei tunne kumpaakaan naista, kulkee ohi. 50 vuoden päästä puu on yhä pystyssä ja teksti sen pinnassa yhä näkyvissä vaikka Tiina, Mari ja Rauno ovat kuolleet. Kirjoituksella on jokin omaisuus jonka ansiosta ei vain Mari vaan myös Rauno ja 50 vuoden päästä mahdollisesti ohi kulkevat pystyvät halutessaan lukemaan kirjoituksen. Mikään lukukerta ei voi kuroa umpeen etäisyyttä joka on revennyt kirjoitushetken ja nyt-hetken väliin. Derridan mukaan tuo kirjoituksen välttämätön ominaisuus on kerrattavuus; että

11 Derrida luonnehtii poissaoloa myös käsitteillä etäisyys, välimatka, viive ja *différance*, suomeksi ero joka Derridan filosofiassa tarkoittaa jonkinlaista poissaolevuutta josta jää jälki (Derrida 2003, 282; 271). En käsittele käsitettä enempää tässä tutkimuksessa.

se on toistettavissa¹². (Derrida 2003, 282-3.)

Kirjoitus ei ole kirjoitusta jollei se ole toistettavissa. Kirjoituksen strukturaalinen, so. rakenteellinen välttämätön ominaisuus on siis *toistettavuus*. Jotta kirjoitus olisi toistettavissa, sillä on oltava jonkinlainen toistettava muoto, ”koodi” joka mahdollistaa sen toistamisen ja ymmärtämisen. Tämä koodi ei saa olla mitenkään riippuvainen kirjoittajasta. Vaikka tekijä olisi vain väliaikaisesti poissa, kuollut, jos hän ei olisi aikonutkaan sanoa mitä oli kirjoittanut tai jos hän ei olisi keskittänyt kaikkea läsnäoloon kirjoittamishetkeen, kirjoituksen on silti pysyttävä toistettavana¹³. (Derrida 2003, 283.) Muuten se ei ole kirjoitusta.

Kontekstin käsite liittyy olennaisesti Derridan hankkeeseen. Miten konteksti määritellään? Onko olemassa mitään täsmällistä ja tieteellistä kontekstin käsitettä? Derridan mukaan konteksti on filosofisilla oletuksilla ladattu termi jota ei voi koskaan tyhjentävästi määritellä koska sen sisältö on empiirinen, tilannekohtaisesti vaihtuva; se on rakenteellisesti tyhjentymätön. (Derrida 2003, 276.) Kirjoitus on kirjoitusta vain jos se säilyttää luettavuutensa huolimatta kommunikaatiohorisonttiin tulleesta katkosta jota ei voi poiskuroa. Kirjoitettu merkki rikkoo aina kontekstinsa eli kirjoitushetkellä vallitsevien seikkojen kokonaisuuden johon on luettavissa kirjaaminen ”nyt-hetki”, kirjoittajan läsnäolo, hänen ympäristönsä, kokemushorisonttinsa ja ennenkaikkea intentio eli tarkoittaminen. Kirjoituksen voi toistettavuuden rakenteen ansiosta aina tulkita uudelleen, ”ympätä” osaksi jotain toista merkkien ketjua. (Derrida 2003, 284-5.)

Derridan mukaan traditionaalinen kielen kontekstin käsite on hylättävä riittämättömänä. Kirjoituksen olemassaolon edellytyksenä on, että se puhkaisee aina semanttisen ja hermeneuttisen merkityshorisonttinsa, se on aina uudelleentoistettavissa ja tulkittavissa. Edellä esitetty ei päde vain kirjoitukseen kapeassa 2)-mielessä eli erityisenä kielellisen kommunikaation muotona vaan 1)-muodossa, kaikkeen kokemukseen kokonaisuutena. (Derrida 2003, 284-5.)

12 Ranskaksi *itérable*. Derrida selittää sanan etymologian: ”*iter*, uudestaan, tulee sankritin sanasta *itara*, *toinen --*” (Derrida 2003, 282).

13 Tästä toistettavuuden määrittävästä ominaisuudesta seuraa, ettei kirjoittaja (saati allekirjoittaja) eroa mitenkään lukijasta suhteessa kirjoitukseen. *Faidros*-dialogissaan Platon erottaa kirjoituksen intentionaalisuudesta tehden siitä näin orvon, syntymästään isästään erotetun. Derridan mukaan tämä Platonin ele, kielen irrottaminen intention määräysvallasta, on filosofinen ele *par excellence*. (Derrida 2003, 283-4.). Ks. Platon: *Faidros*. Teoksessa *Teokset III* (1999). Helsinki, Otava.

Kirjoitus on olemassa tiettyssä mielessä vain toistossa. Merkitsevä muoto konstituoituu vain toistettavuudessa; se on samanaikaisesti tarpeeksi itseidenttinen ollaakseen toisto, ja jakautunut eli itsestään erottuva ollaakseen oma grafeeminsa (Derrida 2003, 286). Tämä erottautuminen on mahdollista koska merkkien kontekstit eivät ole ennaltamäärättyjä.

Esimerkiksi lause ”vihreä on tai” voi vaikuttaa merkityksettömältä. Mikään ei kuitenkaan estä sitä toimimasta toisessa kontekstissa merkityksellisenä. Esimerkiksi ranskaksi ”vihreä on tai” (*le vert est ou*) voi päättyä kieliopilliseksi mikäli ”ou” kuullaan paikkaa ilmaisevana sanana ”où”: ”Minne vihreä on kadonnut?” tai sen oletetaan viittaavan määräiseen vihreään objektiin, kuten ruohon: ”Missä (ruohon) vihreys on?” (*la vert est où?*). Tämänkaltainen kirjoituksen vapaa irrottaminen ja ymppääminen toisiin konteksteihin ja osaksi toisia merkitysketjua eli lainattavuus on toinen tapa kuvata toistettavuutta. Derridan mukaan tämä rajaton irrottamisen mahdollisuus ei tarkoita, että merkki voisi jäädä kokonaan kontekstien ulkopuolelle; kontekstit vain pysyvät vailla ”absoluuttista ankkuroitumispistettä” eli ne eivät ole koskaan tyhjennettävästi rajattavissa. (Derrida 2003, 288-9.)

Niin kauan kuin jokin kirjoitus, esimerkiksi Tiinan ja Marin välinen salakieli jolla puukaiverrus on kirjoitettu, on jonkin koodin järjestämää eli sitä on voitu toistaa, se pysyy toistettavana rajattomien uudelleentulkintamahdollisuuksiensa ansiosta (Derrida 2003, 282). Derrida saapuu siis samaan johtopäätökseen kuin myöhempi Wittgenstein, mutta eri kautta: yksityistä kieltä ei voi olla, koska käsiteyhdistelmä ”yksityinen kieli” on mahdoton. Ollakseen kieltä kieli on määritelmällisesti toistettavaa, ts. julkista. Toisto on siis kielen rakenteellinen ja välttämätön ominaisuus.

4.2. Austinin performatiivit: tavallinen ja epätavallinen kielenkäyttö

J. L. Austin esitteli performatiivin ja puheaktiteorian luennossaan *How To Do Things With Words* (1976, [1955]). Austin asettaa luennossaan vastakkain kaksi käsitystä kommunikaatiosta, konstatiivilauseen ja performatiivilauseen. Konstatiivi eli klassinen väittäjä (esim. ”Taivas on sininen”) on yleisesti ymmärretty jonkin asiantilan totena tai

epätotena kuvauksena. Tuo asiantila on olemassa kielen ulkopuolella: riippumatta siitä toteanko sitä tai en, taivas on sininen. Performatiivilla on todellisuuden kuvauksen ja totuusarvon sijasta toiminnallista voimaa jolla tuotetaan vaikutus, Derridan sanoin ”se tuottaa tai muuttaa tilanteen, se toimii” (Derrida 2003, 290). (Derrida 2003, 289-90.) Austinin esimerkki ”Minä lupaan sen” ei ole konstatiivi eli kuvaus, koska se ei voi olla tosi tai epätosi, ja koska sen sanominen *tekee siitä* lupauksen, performoi lupauksen eli *lupaa*, vieläpä yksiselitteisesti (Austin 1976, 70).

Bonnie Honigin mukaan performatiivilauseet kiinnittävät huomion kielen muuhun kuin viittaavaan laatuun, sen ekstra-kommunikatiiviseen voimaan. Performatiivi on toimintaa joka voi luoda uusia suhteita ja todellisuuksia. Se voi rakentaa puhuvia subjekteja jotka eivät ole koskaan aivan läsnä itselleen tai täysin kontrollissa kielipeleistä joissa he ovat sekä pelaajina että pelattavina. (Honig 1993, 89; Derrida 2003, 296.) Derridan sanoin ”intentionille *a priori* rakenteen antava toisto tuo mukanaan olennaisen sijoiltaan joutumisen ja katkoksen” (Derrida 2003, 296). Performatiivi ei rajoitu kuljettamaan jo muodostettua semanttista sisältöä jota hallitsi tähtääminen totuuteen, esim. jonkin paljastumiseen olemisessaan tai vastaavuuteen arvostelman ja asian itsensä välillä. Sen sisäinen rakenne, tehtävä tai päämäärä on muuttaa nykyinen tilanne; kyseessä on olennainen ominaisuus jota konstatiivilla ei ole (Derrida 2003, 290).

Performatiivin käsite vaikuttaa siis varsin radikaalilta ja muutosvoimaiselta. Derridan mukaan Austin kuitenkin perääntyy oman innovaationsa lähtökohtaisesta radikaaliudesta ja päätyy kehittämään puheaktiteorian jonka tarkoituksena on kesyttää performatiivien määrittävä voiman arvo kontekstilla (Honig 1993, 89-90). Austinin mukaan jotta performatiivi onnistuisi eli se olisi ymmärrettävissä, olosuhteiden on oltava sopivat ja tekojen juuri oikeanlaiset. Austinin argumentoimia puheakteja määrittävät yhtäältä 1) kontekstualismi ja toisaalta 2) intentionalismi. Onnistuakseen ne tarvitsevat 1) tyhjentävästi määritellyn kontekstin sekä 2) puhuvan subjektin intention eli tietoisuuden ja tarkoitushakuisen täyden läsnäolon puheaktissa. Puhujien ja vastaanottajien on oltava puheaktin kokonaisuudessaan tietoisesti läsnä ja tarkoitettava täydellisesti sitä mitä he sanovat. Tällaisen intentionalismin tarkoitus on johtaa Derridan mukaan totalisoivaan ja täydellisyshakuisuun teleologiaan jossa mikään ylijäämä ei pakene kokonaisuutta. (Derrida 2003, 290-1.)

Tästä puheaktien ”turvaamisesta” huolimatta Austin pitää kiinni siitä, että puheakteissa on aina mahdollista epäonnistua. Austin antaa kuusi välttämätöntä mutta ei riittävää ehtoa onnistumiselle, joihin kuuluvat esim. konventioiden noudattaminen ja sopivuus; vaikka kaikki ehdot toteutuisivatkin, performatiivi voi silti Austinin mukaan epäonnistua. Yleensä onnistuneet performatiivit tapahtuvat tilanteissa joiden kontekstit ovat mahdollisimman tyhjentävästi määritellyt, tietoisuudet vapaita, kokonaan läsnäolevia ja täysin itseään hallitsevia ja tarkoittavia. (Derrida 2003, 291-2.) Näin onnistumisen ehdot alkavat muistuttaa ei-performatiivin eli konstatiivin tiukkoja vastaavuus- tai totuusehtoja eli sitä filosofian traditiota josta Austin yrittää erottaa itseään (Honig 1993, 90). Vaikka performatiivit vaikuttivat aluksi radikaaleja mahdollisuuksia ja ennakoimattomuutta sisältäviltä, ne näyttävätkin noudattavan yksiselitteisyyden filosofista ideaalia. Ottaen huomioon kaiken tämän, kuinka voi olla mahdollista että epäonnistuminen on, kuten Austin väittää, performatiivin strukturaalinen eli välttämätön mahdollisuus (Honig 1993, 90; Derrida 2003, 293)?

Toinen tapa epäonnistua liittyy jokaisen performatiivin mahdolliseen ominaisuuteen joka on Austinin mukaan ”tulla lainatuksi”, esimerkiksi filosofisessa viittauksessa (”*Cogito ergo sum*”) tai runoa lausuttaessa (”Eilen, joku mainitsi nimesi / ääneen, / tuntui kuin ruusu / olisi pudonnut avoimesta ikkunasta.¹⁴”). Tällöin tekijän tarkoitus ei voi olla samankaltainen kuin ”tavallisessa” puheessa, sillä konteksti, lausuja ja yleisö ovat erit kuin oli alunperin tarkoitettu eikä intentio ole oikeanlainen, ts. ehdottoman täydellisesti tarkoitettu (Derrida 2003, 292). Puheakti menettää siis ainakin osan voimastaan (Farrell 1988, 55). Tämä erityislaatuisella tavalla onto, mitätön, loismainen, anomalinen, rappeuttava ja epänormaali kielenkäyttö (Austinin sanoin parasiittinen, ”ei-vakava” ja ”ei täysin normaali”) on ”epätavallista” kommunikaatiota; mahdollisuus joka voidaan rajata tavallisen, täyden kontekstin ja intension edellyttävän kommunikaation ulkopuolelle. (Derrida 2003, 293-5; Austin 1976, 104.) Näin Austinin alunperin positioiman ”tekemisen” takaa” paljastuukin ”oleminen¹⁵” puheakteja hallinnoivien tiukan kontekstualismin ja intentionalismin muodoissa (Honig 1993, 90). Austin ikäänkuin ympäröi kielen linnakkeen kontekstin ja intension vallihaudalla joka suoja sen olemusta ja telosta kaikilta loismaisilta epäonnistumisten hyökkäyksiltä (Derrida

14 Szyborska, Wislawa: ”Ei mitään kahdesti” (Nic dwa razy), kokoelmasta *Huuto jetille (Wolanie do yeti)*, 1957.

15 Honigin muotoilu: ”being” ja ”doing” (Honig 1993, 90).

2003, 294).

Derridan mukaan tällainen epätavallisen kommunikaation eksluusio, poisrajaus, pois puheaktiteoriasta ei ole mahdollista. Ensiksi, puheaktin performatiivisuus, so. sen voima ja toiminnallisuus verrattuna konstatiiivin kuvaavuuteen, postuloi välttämättä mahdollisuuden epäpuhtauteen, sillä ilman tätä ominaisuutta se menettää juuri ne tuntomerkit jotka erottavat sen konstatiiivista jonka hegemoniaa Austin yrittää paeta. Jos riski on poisrajattu, performatiivi menettää sen ominaisuuden joka tekee sitä sen mikä se on; tapahtumanaolon, ”tapahtuman tapahtumamaisuuden” (Derrida 2003, 295). Samoin kuin kirjoitus ei olisi kirjoitus jos se ei olisi toistettavissa, puheakti ei olisi puheakti jos se ei voisi mennä pieleen. Jos kontekstit ja intentiot olisivat aina täydelliset, elämä olisi sitä vastoin tapahtumista riistettyä, erityisen tapahtumatonta: mikään ei muuttuisi, mikään voima ei siirtyisi merkin välityksellä, mitään uusia mahdollisuuksia ja todellisuuksia ei syntyisi. (Honig 1993, 91.)

Toiseksi, tapahtuma tarkoittaa tavallisessa kielenkäytössä yleensä jotain ainutkertaista. Kun kutsumme jotakin asiaa tapahtumaksi, miellämme sen ehkä osaksi jotakin tyyliä tai toistuvaa tapaa olla (esim. kesällä Suomessa pidettävät musiikkifestivaalit). Samalla se on kuitenkin ainutkertainen, yksi ja ainoa laatuaan (esim. Ilosaarirock Joensuussa vuonna 2002). Derridan ajatus on, että puhe tapahtumana edellyttää aina tällaista musiikkifestivaalille rungon antavaa toistettavuuden rakennetta (bändit soittavat lavoilla, ihmiset kuluttavat rahaa festivaalialueella ja kulkevat porteista rannekkeita näyttäen). Austin tuomitsee lainauksen ja lainattavuuden kielen loismaiseksi, epätavalliseksi ja epäonnistuneeksi käyttötavaksi. Derridan mukaan nämä ”anomaliat” ovat muunnelmia yleisestä toistettavuudesta jota ilman ei voisi olla onnistuneita performatiiveja. Niitä ei ole mahdollista eikä johdonmukaista rajata ulos: ”Voiko performatiivi onnistua jos sen muotoilu ei toistaisi ”koodattua” tai ”toistettavaa” lausumaa –” (Derrida 2003, 296)?

Oleellinen kysymys ei siis olekaan austinilainen ”Toimivatko performatiivit?” vaan derridalainen ”*Miksi* ne toimivat?”. Austin näyttää suojelevan performatiivisia lausahduksiaan epäpuhtauden riskiltä pitämällä ne turvassa ylimääritetyn (kontekstuaalisesti ja intentionaalisesti) kontekstin suojissa. Tämän kontekstin on määrä taata niiden menestys. Vaikka Austin esittää, että epäonnistuminen on kielen rakenteessa

välttämättä oleva mahdollisuus, hän rajaa sen tavallisen kielenkäytön ulkopuolelle kahdella liikkeellä: 1) kohtelemalla sitä epäolennaisena ja 2) karkottamalla sen erikoistapauksen eli epätavalliseen, kielenkäytön ulkoiseen sfääriin. (Honig 1993, 92-3.)

Honigin mukaan liike on analoginen Hannah Arendtin tavalle erotella epätavallinen, julkisen piirissä tapahtuva toiminta, so. sanat ja teot, tavallisesta yksityisen eli kodin piiriin kuuluvasta puheesta joka on välineellistä ja elämän käytännöllisille realiteeteille niin alisteista¹⁶ että se ”-- voitaisiin korvata merkkikielellä” (Arendt 2002, 181). Honig tulkitsee Arendtin filosofian ydinkäsitteen, toiminnan, juuri Austinin muotoilemaksi puheaktiksi, performatiiviksi (Honig 1993, 87). Siinä missä Austin on mieltynyt tavalliseen kielenkäyttöön, Arendt juhlii julkisen, so. radikaalisti kontingentin piirissä tapahtuvan toiminnan eli politiikan epätavallista, säännöille vastustuskykyistä laatua, sen ”performanssia” nimenomaan ainutlaatuisena ja täysin arvaamattomana tapahtumana. Arendtin teoria on Austinin vastaavaa eksplisiittisemmin teleologinen; inhimillisen toiminnan mahdollistava lupaaminen on ihmisen korkein kyky. Derridan Austiniin kohdistama kritiikki kielen epätavallisen käytön rajaamisesta kielen ulkopuolelle kielen suojaamiseksi pätee Arendtiin mutta vain toisinpäin: Arendt suojelee politiikkaa välineellistymiseltä rajaamalla tavallisen arkipuheen yksityisen piiriin. (Honig 1993, 94.) Honigin mukaan toiminnan epätavallisuuden korostus¹⁷ jättää Arendtin aseettomaksi kun pitäisi selittää, miten esim. lupausten teko toimii. Arendtin toiminta syntyy ex nihilo, laiminlyöden tavalliset ihmisten toimintaan kuuluvat vaikuttimet (esim. subjektin intentiot ja motiivit). (Honig 1993, 93.)

Austinin performatiivin määritelmä saa ne menettämään olennaisen kykynsä ja niiden muutosvaikutuksia tuottava voima ehtyy. Austin etsii yhä vakaata metafyyisistä perustaa kielen oikean käytön erottamiseksi väärästä. Derrida sen sijaan argumentoi että *oikeaa* tai *väärää* kieltä - olipa kyse kirjoituksesta, puheesta, allekirjoituksesta – ei ole olemassa. Jos se on toistettavissa ja uudelleentulkittavissa, se *on* kieltä.

16 Honigin mukaan Arendt näkee yksityisen piirissä tapahtuvan puheen välittömien ja identiteettisten tarpeiden ja halujen kommunikointina (Honig 1993, 93).

17 Ks. esim. ”Se, että ihminen kykenee toimimaan, tarkoittaa, että häneltä voidaan odottaa *ennalta-arvaamatonta*, että hän pystyy tekemään jotakin *äärettömän epätodennäköistä*” (Arendt 2002, 180). (kursiivit omani).

4.3. Toiston syventämistä: Merkitys tulevaisuuden panttivankina

Austin vaikuttaa lankeavan samoihin kommunikaatiota koskeviin metafysiisiin oletuksiin joista hän yritti ottaa etäisyyttä. Perinteisen kommunikaatiokäsityksen mukaan on olemassa ideaali merkitys joka on olemassa kommunikoijan mielessä kommunikoinnista riippumatta. Tuo merkitys on välitettävissä kielen avulla. Puhujan intentiot määrittävät sen juuri tietyksi. Jos haluamme tietää, mitä jokin ilmaisu tarkoittaa, käännyimme traditionaalisesti kommunikoijan intention puoleen. Hänen tietoisuutensa toimii alkuperäisenä auktoriteettina joka ohjaa tulkintaamme. (Farrell 1988, 53.)

Kysymys kielenkäytön kontekstista ei rajoita pelkkään ympäröivään maailmaan vaan myös kielellisen ilmaisun fyysiseen ilmentymään, joka ei ole koskaan täysin itseidenttinen. Kuinka tunnistamme, että erinäköiset ja eri tavoilla lausutut tarkoittavat samaa? Kielellinen token olisi merkityksetön ilman sääntöjä jotka määrittävät mitä tarvitaan jotta eri tokenit olisivat ilmentymiä samasta ilmaisusta ja eri lausahduksilla olisi sama merkitys. Jotta ilmaisuni olisi mielekäs, sen on pystyttävä toimimaan saman merkityksen omaavana ja samana ilmaisuna myös muissa tilanteissa kuin nyt-hetkessä ja joissa minä-puhujana en ole paikalla. Se, että ilmaisut säilyttävät merkityksensä puhujan ja tarkoitetun kuulijan poissaollessa, ei olekaan satunnainen vaan välttämätön ehto kielellisen merkityksen rakentumiselle. Tätä Derrida tarkoittaa puhuessaan kielen välttämättömästä kontekstin rikkomiskyvystä, sen kyvystä tulla lisätyksi ja toimia tilanteissa ja konteksteissa joita puhuja ei tunne. (Farrell 1988, 54.)

Kielellisen merkityksen tapauksessa tulevaisuus ylittää välttämättä nykyhetken (Farrell 1988, 55). Kun kirjoitan elokuviin erikoistunutta nettiblogiani, minulla ei ole eikä määritelmällisesti voi olla aavistusta, kuka kirjoituksiani tulee lukemaan, missä, milloin ja millaisista intellektuaalisista, sosiaalisista, taloudellisista, historiallisista ja esteettisistä lähtökohdista. Minulle ei ole pääsyä näihin tulevaisuudessa hahmottaviin mahdollisiin konteksteihin ja tulkintoihin eikä kontrollia niistä, siis, minulla ei ole tietyissä mielessä lainkaan kontrollia sanomisieni merkityksestä. Julkaisemalla kirjoituksen blogissani altistan sen loputtomille toistoille (uudelleenluvuille ja uudelleentulkinnoille) erilaisissa tilanteissa ja hetkissä kuin nyt.

Farrellin mukaan juuri tämä liike, että hetket jotka eivät pidä sisällään kirjoituksen nyt-hetkeä päättävät mikä luetaan saman asian sanomiseksi, tekee mahdolliseksi väljästi ymmärrettynä ”vakaan” merkityksen konstituoitumisen ylipäätään. Kieli on jatkuvaa liikettä pois nyt-hetkestä jossa oleva puhuja epäonnistuu määrittelemään mitä hänen ilmaisunsa merkitsevät. Mitä sanani *nyt* merkitsevät voi määrittää mitä muut puhujat, intentioni kontrollin ulottumattomissa, pitävät saman asian sanomisena *myöhemmin*. Austinille puhujan intentiot määrittävät ilmaisun merkityksen ja voiman. Konteksti, miten ilmaisu käytetään, on hänelle täysin määriteltävissä puhujan oman tilanteen ja mentaalisten tilojen mukaan. Derridalle kielellisen ilmaisun konteksti on loppupäästä avoin eikä sitä voida palauttaa puhujan tiloihin. Näin ollen ilmaisun merkityksen määrittävä ”konteksti” on ”tulevaisuuden panttivanki¹⁸”: se pitää sisällään tulevia tilanteita jotka ovat nyt-hetkellä epämääräisiä riippumatta siitä kuinka paljon informaatiota niistä keräisimme. (Farrell 1988, 54-55.)

Farrellin mukaan Austin ja Derrida puhuvat eri asioista puhuessaan lainauksesta. Farrell erottaa neljä eri tapausta joista Derrida puhuu lainauksen nimessä:

- 1) jonkin ilmaisun mainitseminen keskustellessamme siitä (esim. ”Mitä tarkoittaa 'vastaisuuden varalle'?”),
- 2) kun puhuja lainaa aiempaa ilmaustaan (esim. ”Kehityskeskustelussa sanoin pomolle: ”Suksi kuuseen!””)
- 3) aiemman ilmaisun lainaaminen kun haluan kiinnittää huomion tuohon aiempaan tilanteeseen (esim. a) ”We will not negotiate with terrorists!”, b) ”Ihmeitä tapahtuu kun niitä tehdään!”¹⁹)
- 4) kun en tee mitään väitteitä ympäröivästä maailmasta lainatessani ilmaisuja (”Mrs. Dalloway said something (what?) and got the flowers herself.²⁰”) (Farrell 1988, 56)

Vain tapauksessa 4) on kyse lainauksesta austinilaisessa mielessä. Derridan mukaan kaiken kielenkäytön välttämätön ominaisuus on kuitenkin juuri lainauksellisuus.

18 Farrellin ilmaisu ”hostage to the future” (Farrell 1988, 55).

19 a) George W. Bushin kuuluisaksi tekemä sanonta 9/11-terroriuhokkaiden jälkeen ja b) Suomen presidenttiehdokas Pekka Haaviston taustajoukon lanseeraama slogan presidentinvaalien 2012 toisella kierroksella.

20 Cunningham, Michael: *The Hours* (1998), s. 29.

Kaikista tavanomaisinkin kielenkäyttö pitää sisällään implisiittisen viittauksiin toisiin lausahdustapahtumiin: se, mitä sanon nyt on kiinnitetty siihen mitä toiset toisina hetkinä pitävät saman asian sanomisena. Tätä itse asiassa tarkoittaa merkityksen rakentuminen toistossa; ei ole mitään alustaa ja kovaa maata jolle pystyttää kielen merkityssisältöjä. Tavallisesti ajattelemme, että voimme jäljittää lainaukset takaisin johonkin alkuperäiseen lausumistapahtumaan joka ei ole itse lainauksellinen, esimerkiksi esimerkin 2) kehityskeskusteluun. Derridan teesi on, että ”alkuperäisenä” tunnettu merkitys on aina jo toisto. (Farrell 1988, 56.)

Miksi ilmaisu on aina jo toisto tai lainaus? Ensiksi, lausahdettu ”alkuperäinen” ilmaisu ilmaantuu kielen intertekstuaaliseen verkostoon jossa se ikäänkuin kaikuu samankaltaisista ilmaisuista tai ilmaisuista joita olisi voitu käyttää sen sijasta, ts. toistaa itseään. Toiseksi, voimme ajatella hieman leikkisästi: koska ilmaisun merkitys määrittää sitä *mitä* tulevaisuudessa pidetään sen toistona, ilmaisu on aina tiettyssä mielessä tulevien käytäntöjen määrittämän merkityksen kopiointia tai lainaamista. (Farrell 1988, 56.)

Jacques Derridan käyttämä toiston käsite paljastuu siis rakenteelliseksi ja semanttiseksi. Toistettavuus eli lainauksellisuus on kielen välttämätön ominaisuus josta johtuen ilmaisun merkitystä ei määritä nyt-hetki (puhujan intentio, konteksti) vaan tulevaisuuden tulkinnat. Emme voi tietää niitä nyt-hetkestä käsin. Toisin kuin Austin olettaa, niitä ei voi rajata pois kielen merkityksestä ja kiinnittää merkitystä nyt-hetkeen. Farrellin sanoin kieli on tulevaisuuden panttivanki, radikaalisti ja ei-kesytettävästi avoin uusille tulkinnoille, konteksteissa tapahtuville repeämille ja, Derridan sanoin, ympäämisille.

On aika siirtyä takaisin Benhabibin teoriaan demokraattisista toistoista. Otan tapausesimerkiksi Ranskan huivikiistan jota Benhabib käsittelee laajasti tuotannossaan.

4.4. Demokraattiset toistot käytännössä

Benhabibin mukaan demokraattiset toistot ovat monimutkaisia julkisen argumentaation, harkinnan ja ajatustenvaihdon käytäntöjä joiden avulla on mahdollista testata, laittaa konteksteihin, esittää ja hylätä universalistisia vaatimuksia niin juridisten ja poliittisten instituutioiden kuin kansalaisyhteiskunnan tasolla (Benhabib 2004, 179; 2007a, 31;

2007b, 454; 2008, 98). Ne sovittelevat demokraattisten enemmistöjen tahdon- ja mielipiteenmuodostusta ja kosmopoliittisia normeja, kuten ihmisoikeuksia (Benhabib 2006, 45). Derridan filosofiaa seuraten Benhabib esittää, että jokainen demokraattinen toisto on oma, erimerkityksinen variaatio. Derridalle ei ole olemassa mitään alkuperästä merkitystä johon seuraavien muotojen on mukauduttava. Benhabib tekee pesäeron Derridaan esittämällä, että jokainen demokraattinen toisto viittaa johonkin ennakkotapaukseen jota pidetään auktoriteettina, esim. lakiin tai muuhun institutionalisoituun normiin. Toistossa tämä alkuperä²¹ uudelleenpositioidaan ja uudelleensignifioidaan. Lasse Thomassenin mukaan sen ”nimeen puhutaan” kenen tahansa demokraattiseen yhteiskuntaan kuuluvan toimesta (Thomassen 2011, 128). Siitä voidaan myös kokonaan luopua²². (Benhabib 2006, 47-8.)

Ranskan huivikiista on havainnollinen esimerkki demokraattisten toistojen toiminnasta käytännössä. Muutaman muslimityön huivinkäyttökieltoa uhmaaminen johti Ranskan korkeimman oikeuden päätökseen kieltää muslimipäähuivien käyttö kouluissa Ranskan perustuslakiin vedoten. Benhabibin mukaan kuulemalla tyttöjen oman version, ”oman narratiivin”, teoistaan ranskalaiset viranomaiset eivät olisi abstrahoineet heidän erityisyyttään yleisyyteen tai estäneet heitä oppimasta oikeuttamaan tekojaan julkisessa tilassa (Benhabib 2002, 14). Benhabib puolustaa esimerkillä niin legitimoitavissa olevien elämäntapojen moninaisuutta kuin liberaalidemokraattisiin perustuslakeihin kirjattuja peruseriaatteita kuten uskonnonvapautta. Antamalla tytöille sananvallan tekojensa tulkinnassa eli mahdollistamalla heidän toimimisensa demokraattisia toistojen agentteina viranomaiset olisivat Benhabibin mukaan auttaneet vahvistamaan oikeuden päätöksen demokraattista legitimizeettia ja tehneet yhteiskunnasta näin tasavertaisemman ja inklusiivisemmän. (Benhabib 2006, 56-7.) Päämäärä on jalo mutta päästäkseen siihen Benhabib taivuttaa Derridan alunperin muotoilemaa termiä tavalla joka kuvainnollisesti tyhjentää demokraattiset toistot demokraattisesta muutosvoimastaan. Näin muotoiltu toistettavuus tuottaa alunperin tarkoitetulle vastakkaisen seurauksen: yhteiskunnallisen keskustelun epäpolitisoitumisen ja rajaviivojen kilpistymisen.

21 Benhabibin termi: ”*origin*” (Benhabib 2006, 48).

22 Esim. kun ennakkotapaus ei ole enää luovasti toistettavissa tai ylipäättään ymmärrettävissä (Benhabib 2006, 48).

4.5. Huivikiista

Ranskan huivikiista²³ alkoi vuonna 19. lokakuuta 1889 kun kolme muslimityttöä – Fatima, Leila ja Samira - erotettiin koulusta päähuivin käytön vuoksi. Tytöt tulivat kouluun sinä aamuna päät verhottuina, vasten koulun rehtorin ja tyttöjen vanhempien yhteisymmärryksessä saavuttamaa päätöstä rohkaista heitä kulkemaan ilman huiveja. Tytöt olivat kuitenkin päätyneet pitämään huiveja kääntyttyään Daniel Youssouf Leclercqin, Intégrité-organisaation²⁴ ja Ranskan Kansallisen Muslimifederaation (FNMF) entisen puheenjohtajan, puoleen. (Benhabib 2002, 96; Benhabib 2004, 186-7; Benhabib 2004, 185-187.)

Tapahdumat käynnistyivät Ranskan vallankumouksen 200-vuotisjuhlavuonna joten ne tuntuivat kyseenalaistavan koko Ranskan koululaitoksen ja sen filosofisen periaatteen jonka nimi on *laïcité* (Benhabib 2002, 95). *Laïcité* -periaatteelle ei ole täydellistä käännöstä. Se tarkoittaa valtion ja kirkon erilläänpitämistä niin että valtio osoittaa julkisesti neutraaliuttaan kaikkia uskonnollisia käytäntöjä, instituutioita ja niiden ilmaisia kohtaan. Kaikki julkiset viralliset tilat kuten koulut ja virastot on sen mukaan pidettävä vapaana kaikista uskonnollisista symboleista. (Benhabib 2002, 95-6; Benhabib 2004, 186; Benhabib 2006, 52.)

4. marraskuuta 1989 Ranskan opetusministeri Lionel Jospin vei tapauksen korkeimman oikeuden eteen ja kysyi Ranskan perustuslakiin ja julkisen koulun sääntöihin viitaten, ovatko uskonnolliseen yhteisöön kuulumisen näkyvät merkit yhteensopivia *laïcité*-periaatteen kanssa. Korkein oikeus vastasi viittaamalla perustuslaillisiin ja lainsäädännöllisiin teksteihin ja vaati kahta periaatetta täytettäväksi: 1) *laïcité* ja valtion neutraalius on säilytettävä ja 2) oppilaiden omantunnon vapautta on kunnioitettava. Uskonnollisiin käytäntöihin tai uskomuksiin perustuva syrjintä on siis kielletty. Näihin vedoten korkein oikeus päätti, etteivät oppilaiden pitämät ja uskonnon nimeen uskollisuutta vannovat symbolit ole itsessään neutraaliusperiaatetta vastaan, sillä ne ovat osa ilmaisunvapautta. Tämän vapauden nojalla ei kuitenkaan ole sallittua osoittaa uskonnollista kuulumista tavalla joka muodostaisi painetta, provosoisi tai olisi muuten propagandistinen eli uhkaisi muiden oppilaiden vapautta. Tällä liberalistista perinnettä

²³ Ranskaksi *l'affair du foulard* tai lyhennettynä *l'affair foulard*.

²⁴ ”Tehtävämme on parantaa julkista suojelua kansalaistoiminnan kautta. Nimemme tulee ranskankielen sanasta joka merkitsee rehellisyyttä. Rehellisyys koostuu eettisistä ja moraalisisista arvoista” (integrite.org/about-us.html)

noudattavalla tuomiolla korkein oikeus jätti symbolien tulkitsemistaakan koulujen johdoille. (Benhabib 2002, 97-8.)

Korkeimman oikeuden linjaus johti Benhabibin mukaan molempien osapuolien, puolueettomuuden nimeen vannovan enemmistön ja uskonnollisen vähemmistön kantojen eskaloitumiseen. Syyskuun 10. päivä 1994 silloinen opetusministeri Francois Bayrou linjasi, että oppilailla on oikeus pitää hyvän maun rajoissa pysyviä uskonnollisia symboleja. Huntu ei Bayroun mukaan kuulunut niihin. (Benhabib 2002, 99.) Bayroun linja vahvisti kaikkien poliittisten toimijoiden – opettajien liiton, islamilaisten yhdistysten, maahanmuuttajavastaisten ryhmien – rintamalinjoja. Benhabibin mukaan ranskalaisten kannat olivat jo valmiiksi vahvasti polarisoituneet islaminuskoon, maahanmuuttoon ja kansalliseen turvallisuuteen liittyvissä asioissa. Marraskuussa 1996 23 huiveja vasten kieltoa koulussa pitänyttä muslimityttöä erotettiin kouluistaan. Viimeisimpänä 10. helmikuuta 2004 järjestetyssä äänestyksessä Ranskan eduskunta päätti äänin 494-36 (31 poissa) kieltää kaikkien uskonnollisten symbolien käytön julkisissa kouluissa. Vaikka uusi laki koskee kaikki uskonnollisia symboleja, kuten kristittyjen ristejä, sen maalitauluna on Benhabibin mukaan erityisesti musliminaisten huivituskäytäntö (Benhabib 2006, 50-51).

Musliminaisten huivinkäyttö on monimutkainen instituutio joka vaihtelee suuresti eri islaminuskoisten maiden väleillä²⁵. Benhabibin mukaan kääntymällä Leclerqin, Ranskan Kansallisen Muslimifederaation entisen puheenjohtajan puoleen, Fatima, Leila ja Samira osoittivat, että huivin pitäminen oli heiltä tietoinen poliittinen ele, monisyinen identifikaation ja kapinan teko. He käyttivät vapauttaan Ranskan kansalaisina, toivat yksityisenä pidetyn symbolin (henkilökohtaisen vaatekappaleen) jaettuun julkiseen tilaan ja näin haastoivat validien keskustelunaiheiden yksityisen ja julkisen piireihin erottelun. (Benhabib 2002, 96; Benhabib 2004, 187; Benhabib 2006, 53.) Tytöt astuivat julkiseen keskustelujen tilaan säilyttämällä islamin lakien heiltä vaatimaa vaatimattomuutta peittämällä päänsä huivilla, yksityisen kodin symbolilla.

25 Eri peittävyysasteiden lisäksi värit viestivät käyttäjänsä etäisyyttä traditioon. Yleisesti mitä kirkkaammat värit ja muodikkaammat leikkaukset, sitä suurempi on etäisyys ortodoksi-islamilaisuudesta. (Benhabib 2002, 95.) Esimerkiksi iranilaisessa elokuvassa *Nader ja Simin: ero* (2011) yliopistolla englantia opettava Simin on moderni iranilaisnainen. Hän käyttää löysää, päänpeittävää mutta hieman etuhiuksia esiin jättävää sinistä sifonkihuvia. Siminin kotia siivoava Razieh on harras musliminainen joka soittaa muslimien puhelinneuvontaan kysyäkseen, voiko hän auttaa muistisairasta vanhaa miestä vaihtamaan virtsasta määrät housunsa. Razieh pukeutuu traditionaaliseen iranilaiseen *chadoriin* eli pitkään mustaan viittaan ja pähhuiiin joka kehystää tiukasti kasvoja leuan alta (en.wikipedia.org/wiki/Chador).

Samanaikaisesti he jättivät kodin tullakseen julkisiksi toimijoiksi kansalaisyhteiskunnassa jossa he uhmasivat valtiota. (Benhabib 2004, 187.) He kyseenalaistivat koulun neutraalina ranskalaisen kulttuuristamisen ja sosialisoinnin tilana tekemällä kulttuuriset ja uskonnolliset eroavaisuutensa avoimesti näkyviksi (Benhabib 2006, 53). Benhabibin mukaan tyttöjen teko pakenee siitä tehtyjä symbolisia tulkintoja niin alistuksen kuin oikeuden uskonnonvapauden osoituksena (Benhabib 2002, 97).

Ranskan demokraattisina kansalaisina tyttöjen elämää säätelevät monet instituutioihin kirjatut periaatteet ja epäviralliset säännöt jotka voivat olla ristiriidassa heidän eettis-kulttuuristen käytäntöjensä ja moraalisten vaatimustensa kanssa. Heistä tulee Benhabibin mukaan demokraattisia kansalaisia kun he osallistuvat elämäänsä säätelevien periaatteiden uudelleentulkittamiseen ja uudelleensignifikoimiseen toimintaan. Derridan mukaan merkitys rakentuu toistamalla. Robert Coverin mukaan merkityksen kontrolloimattomuus horjuttaa valtaa, siksi laissa auktoriteettina pidettyjen ennakkotapausten merkitys ei palaudu tavanomaiseen tiukan formaaliin lainsäätämiseen (Benhabib 2006, 48-8; Cover 1983, 18). Laki valtana ja laki merkityksena eivät ole täysin päällekkäisiä. Niiden väliin jäävä rako näyttäytyy Benhabibin mukaan hedelmällisenä demokraattisten toistojen teolle. Näin luvussa 2 keskusteltu demokraattisen legitimitetin paradoksi on neuvoteltavissa ja neuvottelun keinoin helpotettavissa lineaarisessa ajassa. Tyttöjen kuulematta jättäminen oli vahingollista demokraattiselle itsehallinnolle sillä juuri osallistumalla tekojensa tulkintaan ja niistä tehtyihin johtopäätöksiin julkisessa tilassa tytöt olisivat paljastaneet olevansa niin lain laatijoita kuin lain alaisia ja haastaneet omalla tulkinnallaan muita. (Benhabib 2006, 49.)

Benhabib kutsuu tällaista demokraattisten toistojen tekemistä jurigeneratiiviseksi politiikaksi tai ”jurigeneratiiviseksi käytännöiksi”²⁶. Siinä demokraattisen yhteiskunnan ylittävät oikeusvaatimukset, kuten yleiset ihmisoikeudet eli huivikiistan tapauksessa uskonnon ja mielipiteen vapaus sekä valtion ja uskonnon välinen erotteluperiaate uudelleentulkitaan, -muotoillaan ja -mallinetaan demokraattisessa yhteiskunnassa kansanvaltaisessa päätöksenteossa. Tuotteliaaksi tai luovaksi Benhabib kutsuu sellaista jurigeneratiivista politiikkaa jonka vuorovaikutuksesta sekä oikeusvaatimusten

26 Englanniksi ”*jurigenerative processes*” (Benhabib 2006, 49).

merkitys että tavallisten kansalaisten ”poliittinen laatijuus”²⁷ lisääntyvät. He tekevät oikeuksista omiaan tulkitsemalla niitä. Tyttöjen tekemä ”luova interventio”, ylhäältä tulleen ja epädemokraattisen käskyn uhmaaminen, on esimerkki lain valtana haastamisesta lailla merkityksenä. (Benhabib 2006, 49.)

Demokraattisten toistojen prosessin on oltava oikeudenmukainen, reilu ja avoin. Se on neuvottelua yhtäältä kaikkien (universaalit oikeusvaatimukset) ja toisaalta vain tiettyjen demokraattisten kansalaisten (partikulaarit oikeudet ja velvollisuudet) etujen välillä. (Benhabib 2007b, 449.) Benhabib olettaa, että demokraattiset toistot tekevät yhteiskunnasta inklusiivisemmän niin lakien kuin kansalaisyhteiskunnan tasolla. Kansalaiset, so. *demos*, voi rakentaa itseään uudelleen demokraattisten toistojen kautta ja laajentaa demokraattista ääntä useammille, niin kansalaisiin kuuluville kuin kansalaisuutta vaille oleville marginalisoiduille (Benhabib 2004, 211). Kritiikistä johtuen Benhabib on myöhemmin korjannut teoriaansa. Hän on kirjoittanut demokraattisten toistojen negatiivisesta, jurispaattiseksi kutsumastaan puolesta ja niiden mahdollisesta *epäonnistumisesta*: merkityksen luomisen lähteet voidaan tyrehdyttää, tahdon- ja mielipiteenmuodostus tyypistää ja estää vallalla olevia laintulkintoja haastavien tulkintojen tekeminen formaalin lainsäätämisen kautta. Benhabib nojaa kommunikatiivisen etiikan taustaverkkoon. Sen johdosta demokraattiset toistot voivat epäonnistua myös jos ne eivät kunnioita deliberatiivisen legitimoinnin normatiivisia pelisääntöjä: universaalia moraalista kunnioitusta, tasapuolista vastavuoroisuutta ja diskurssiperiaatetta. (Benhabib 2007b, 456.)

4.6. Kritiikkiä demokraattisille toistoille

Derridan määrittelemä toistettavuus rikkoo välttämättä kontekstinsa ja murtautuu ulos toistajan intentiosta eli tarkoituksesta. Merkitys ei ole määriteltävissä tai ennustettavissa nyt-hetkestä käsin. Se ei koskaan rakennu yhdellä kertaa (Thomassen 2011, 130). Benhabib eroaa Derridan teoriasta kiinnittämällä toistettavuuden käsitteelle perustuvat demokraattiset toistot deliberatiivis-demokraattiseen validiustestiin: kunhan uusi tulkinta kunnioittaa tasa-arvoa, vastavuoroisuutta ja antaa vaikutusmahdollisuudet mahdollisimman monelle joita se ja sen vaikutukset voisivat koskea, se on validi. Yritämällä rajata epäonnistumiset pois demokraattisista toistoista Benhabib altistaa

²⁷ Englanniksi ”*political authorship*” (Benhabib 2006, 49).

teoriansa samalle kritiikille kuin Austin ja Arendt. Demokraattisten toistojen muutosvoima – ominaisuus jota Benhabib haluaa tuoda sisään demokraattiseen päätöksentekoon ja hallitsemiseen – rajoittuu ja kesyyntyy. Universaaleihin validiusvaatimukseen nojaava deliberatiivinen demokratia ja derridalainen dekonstruktiiivinen perinne eivät vaikuta päältä päin järin yhteensopivilta. Seuraavaksi käsittelem Benhabibin versiota toistettavuudesta koskevaa kritiikkiä.

Radikaalidemokratian traditioon kuuluva Lasse Thomassen on korostanut toisten ihmisten tekemän tunnistuksen merkitystä uudelleensignifikaatiolle. Jotta joku voisi toimia demokraattisten toistojen agenttina, hänen on saatava muilta valtuutus uudelleensignifioinnin aktilleen. Tämä valtuutus vuorostaan tekee toimijasta toimintaansa pystyvän. (Thomassen 2011, 130, 147-8.) Koska korkein oikeus ja Ranskan enemmistö katsoivat huivikieltoa uhmanneita tyttöjä alaspäin ja pitivät heitä alistettuina subjekteina jotka eivät voisi valita alistuksen symbolina otettua huiviin verhoutumista vapaaehtoisesti, tyttöjen yritykset uudelleentulkita kirkon ja valtion välisen eron periaatetta jäivät tunnistamatta.

Benhabibin demokraattiset toistot rakentavat sekä ihmisoikeudet että demokraattisesti itseäänhallitsevien kansalaisten joukon, so. *demoksen*. Tämä *demos* voi rakentua vain vetoamalla universaaleihin ihmisoikeusnormeihin, ts. universaalit rakentuvat vain derridalaisessa mielessä partikulaarisen *demoksen* tekemien toistojen ja muunnelmien kautta. Lakejasäättävä kansalaisten joukko on samalla tavalla demokraattisten toistojen vuorovaikutusta sillä rakentuakseen ja säättääkseen itselleen lakeja sen on samalla aina määriteltävä ketkä kuuluvat noiden lakien piiriin ja ketkä eivät; ketkä kuuluvat sisään, ketkä ulos. Demokraattiset toistot ovat yksi tapa vastata kysymykseen: *Miten* partikulaariset lakijärjestelmät ylittävät ja samalla näitä järjestelmiä rajoittavat ihmisoikeudet oikein *ovat* (Thomassen 2011, 131)? Benhabibin interaktiivinen universalismi esittää demokraattisissa toistoissa konstituoituvat universaalit aina osittaisina ja eksklusiivisina joita on paranneltava jotta valtajärjestelmä säilyttäisi legitimitettinsä pluralistisessa maailmassa. (Thomassen 2011, 132-3.)

Thomassenin mukaan demokraattiset toistot ovat Benhabibin yritys injektoida monimuotoisuutta universaalien yksiselitteisenä luettuun ykseyteen (Thomassen 2011, 135). Huivikiista on tärkeä esimerkki koska siinä universaalien paikkaa pitävä *laïcité*-

periaate, joka on jo lähtökohdiltaan erittäin tärkeä periaate kulttuurien ja traditioiden pluralismia vaalivalle Benhabibile, haastetaan uudella tulkinnalla. Thomassenin termein, puhumalla valtion ja kirkon välisen eron universaalien periaatteen nimeen eri osapuolet tuovat samanaikaisesti keskusteluun myös Ranskan kansalaiset, *demoksen* ja sen rajat, sekä ranskalaisten kansallisen identiteetin koska *laïcité* on perin juurin ranskalainen tulkinta valtion ja kirkon eroperiaatteesta. Yhtäältä *laïcité* ylittää ja kehystää demokraattisia toistoja, toisaalta demokraattiset toistot oikaisevat, uudelleenarvioivat ja voivat jopa hylätä periaatteen. Demokraattiset toistot ilmentävät ykseyden ja monimuotoisuuden monitulkintaista suhdetta. (Thomassen 2011, 133.)

Ongelma on, että Benhabib haluaa pitää Derridan toistettavuudelle perustuvien demokraattisten toistojen tulokset täysin hallinnassa, mikä on ristiriidassa toistettavuuden määritelmän kanssa:

”As long as the universals are mediated by *properly regulated* democratic self-government, the variation in the interpretations of the universals is *legitimate*”
(Thomassen 2011, 135, kursivoinnit omani).

Niin kauan kuin *asianmukaisesti säännönmukaistettu* demokraattinen itsehallinto toimii universaalien välittäjänä, universaaleista tehtyjen tulkintojen vaihtelu on *legitiimiä*. Nimestään huolimatta demokraattisissa toistoissa ei olekaan kyse yhteiskunnan politisoimisesta eriävien kantojen esittämisen oikeuttamisena vaan päinvastoin, epäpolitisoimisesta joka johtaa toistettavuuden dynaamisen ja inklusiivisen potentiaalin menetykseen (Thomassen 2011, 149). Demokraattiset toistot palvelevat olemassaolevan poliittisen vallan oikeuttamista. Vain kommunikatiivisen etiikan metanormeja kunnioittavat keskustelu ja käytännöt ovat oikeutettuja. Demokraattiset toistot eivät koske näiden käytännöllisten keskustelujen normatiiviseen sisältöön. Näin ykseys, so. moraalinen universalismi, muodostaa ytimen ja monimuotoisuus, so. siitä tehdyt tulkinnat, pintakerroksen. Ydin on suojattu toistettavuuden kaikki tulkinnat sijoiltaanlaittavilta efekteiltä, joissa juuri piili demokraattista potentiaalia. Tästä seuraa että demokraattiset toistot ovat vain tulkintoja yksistä ja samoista universaaleista periaatteista jotka pysyvät muuttumattomina; täsmälleen päinvastoin kuin Benhabib esittää argumentoivansa. (Thomassen 2011, 136; Benhabib 2006, 47-8.)

Benhabibin teoria rakentuu siis universaaleina pidettyjen periaatteiden muuttumattoman ytimen ja pinnallisten tulkintojen väliselle rajanvedolle. Thomassenin mukaan Benhabib ei kykene häivyttämään tuota rajaa lisäämällä mukaan jälkikäteen toistojen epäonnistumisen eli jurispatian mahdollisuuden: että itsehallinnon synnyttämään perustuslailliseen politiikkaan kuuluu rakenteellista vastarintaa ja väkivaltaa jota on mahdollista olennaisesti lieventää tai haihduttaa demokraattisten toistojen eli rajanvetojen uudelleentulkintojen avulla. Thomassenin mukaan Benhabib iskee näin keinotekoisen kiilan Derridan toistettavuudessa yhteenkietoutuneiden kahden elementin, toiston ja muutoksen, väliin. Sen tarkoitus on suojella paitsi toistoja poliittisen hallintajärjestelmän syntyyn kuuluvalta väkivallalta, myös universaalien kuten ihmisoikeuksien alkuperäistä positiivista sisältöä uudelleensignifioinnin potentiaalisti subversiivisilta vaikutuksilta. Nämä vaikutukset voisivat muuttaa liberaalidemokratioiden ytimen muodostavia perustuslaillisia periaatteita, mitä Benhabib pelkää. Benhabib yrittää ulosrajata väkivaltaa implikoivan heteronomian demokraattisista toistoista joiden tarkoitus on voittaa perustamiseen kuuluva väkivalta. (Thomassen 2011, 138.)

Näin muotoiltu valtion perustaminen näyttäytyy alkupisteenä jatkuvalla ja itsereflektiiviselle *oppimisprosessille* jossa perustuslaillisten välttämättömyyksien (tasa-arvo, vapaus, toisten ihmisten kunnioitus, jne) universalismi taistelee *de facto* universaalista poissulkemisia (esim. ”muslimin” poissulkeminen ”hyvästä kansalaisesta”) vastaan näiden partikulaaristen tulkintojen uudelleensignifiointien turvin. Siksi Benhabib ajattelee, että Ranskan valtion ja kansalaisten enemmistön olisi pitänyt *oppia* uusia tapoja tulkita huivinpitämistä ja muslimityttöjen vastaavasti *oppia* ”puhumaan takaisin valtiolle” eli esittämään tulkintansa puolesta julkisissa keskusteluissa hyväksyttävissä olevia perusteluja; taito jota diskurssiteoreettinen ajattelu pitää keskeisimpänä yhteiskunnassa elämisen taitona. Kyseenalaistan Thomassenin kanssa tämän vastavuoroisen oppimisprosessin symmetrisyyden joka on Benhabibin implisiittinen oletus. Pyrkimällä suojelemaan liberaalidemokratioiden perustuslaillisia välttämättömyyksiä Benhabib keikauttaa vaakakupit Ranskan enemmistön puolelle. Ranskan valtio konstituoituu näin universaalien puolelle ja huiviapitävien tyttöjen edustama vähemmistö partikulaarin. Kumman onkaan taivuttava ja kumman opittava? Vaikuttaa siltä, että tyttöjen on sisäistettävä perustuslailliset välttämättömyydet jotta he voivat uudelleentulkita niiden ilmentymiä. Ne eivät rakennu ja muutu vaan tytöistä tulee

niiden passiivisia kantajia. (Thomassen 2011, 142-3.)

”Ranskalaisten” eli demoksen enemmistön on opittava kunnioittamaan muslimivähemmistöä ja muslimivähemmistön on opittava puhumaan universaalien kieltä. Mutta miten oppiminen määritellään ja milloin se voidaan katsoa tapahtuneeksi? (Thomassen 2011, 142-3.) Benhabibin viimeaikaisen filosofian huipentumana pidetty *The Rights of Others* (2006) käsittelee nimensä mukaisesti suhdettamme toisiin, meidän kanssamme eriävästi ajatteleviin tai yhteiskunnan lähtökohtaisesti meistä erottamiin. Benhabibin mukaan meidän on kyseenalaistettava nuo rajat Arendtin ja Kantin hengessä yhteiseen ihmisyyteemme nojaten. Vaikka yhteiskuntajärjestelmämme perustuvat jäseniin ja ei-jäseniin erotteluille emmekä voi valita mihin synnymme, millaisen geeniperimän saamme tai mitä sosiaalisia, kulttuurisia tai uskonnollisia vakaumuksia ympäristöstämme perimme, sosialisatio kanssaelämiseen muiden kanssa ajaa meidät kunnioittamaan toisiamme. Jos emme ole psykopaatteja tai sosiopaatteja, vammaisia tai muuten vajavaisia, ymmärrämme automaattisesti oppiessamme puhumaan ja toimimaan muiden kanssa, että toiset ovat vastavuoroista kunnioitusta ansaitsevia olentoja.

Tämä universaalinen tasa-arvo ei ole saavutettavissa partikulaarissa maailmassa ilman universaalien uudelleensignifikoimiselle altistamista jolloin se ei voi koskaan täysin realisoitua. Thomassen esittää Judith Butlerin ja Derridan hengessä että universaali on aina tuleva²⁸. Huolimatta partikulaarin ja universaalien vastavuoroisesta toisiinsaviittaamisesta, niiden välissä on aina aukko. Sen johdosta voimme kyseenalaistaa universaalina pidetyn universaaliuden. Aina tuleva universaali on mistä tahansa partikulaarista universaalista syntyvä ylijäämä, ei regulatiivinen idea. (Thomassen 2011, 140-1.)

Toisin kuin Benhabib on paljastunut ajattelevan, demokraattiset toistot eivät toimi säilyttäen ja rikastaen yhteiskunnallisen tasa-arvoisuuden periaatetta, esimerkiksi kurottamalla oikeuksien piiriä koskemaan aina suurempaa ja monimuotoisempaa ihmisjoukkoa. Voimme aina vedota valtion ja kirkon eroon ja yrittää antaa kaikille eri uskonnoille tasa-arvoisen aseman mutta huivikiistä osoittaa, ettei Ranskan valtio ole neutraali kaikkia uskontokuntia kohtaan. (Thomassen 2011, 142-3.) Siihen viittaa jo aiemmin esilletullut opetusministeri Francois Bayroun vuonna 1994 antama lausunto,

28 Engl. ”to-come”, ransk. ”à-venir”.

jonka mukaan huntu ei kuulu hyvän maun rajoissa oleviin uskonnollisiin symboleihin ja siksi sen käyttö on kiellettävä *laïcité*n nojalla (Benhabib 2002, 99). Ei ole väliä, oliko Bayroun linjaus hänen oma mielipiteensä, puhuiko hän nimenomaan opetusministerin ominaisuudessa ja Ranskan hallituksen tuki takanaan, saiko hän jälkikäteen kurinpalautusta ja/tai kehuja. Islaminusko ei kuulunut niihin vakaumuksiin ja käytäntöihin jotka *lähtökohtaisesti* mukautuvat ranskalaiseen valtio-uskonnot-erotteluun. Vaikka erottelun oli tarkoitus purkaa eri uskontojen, tässä tapauksessa muslimivähemmistön ja kristillisen enemmistön, välistä epätasa-arvoisuutta, se päättyy jäljentämään osan olemassaolevista epätasa-arvoisuuksista (Thomassen 2011, 143).

4.7. Johtopäätökset

Thomassen argumentoi kritiikillään eteenpäin joitakin Benhabibin filosofian ajatushaaroja. Hän ottaa esille Benhabibin käsityksen itsestä narratiivin, so. tarinan kertomisen kyvyn oppivana olentona ja kuinka tuo kyky aloittaa demokraattisille toistoille analogisen, loppupäästä avoimen toistojen prosessin jossa tärkeää on kyky jatkaa tarinoiden kertomista ja näin syventää itsen ymmärrystä siitä kuka hän on itselle ja muille. Esimerkiksi minä voin sanoa: ”Synnyin 9. syyskuuta 1985, olen Leena ja Vesa Sarhimaan tytär.” Tämä tarinankertominen itselle ja muille konstituoii itseä mutta on yksi syvärakenne joka pysyy olennaisesti samana ajassa: subjektin intentio. Benhabibin mukaan näin emme ole vain ”historioidemme pidennyksiä” (Benhabib 1992, 214).

Kritisoimalla Judith Butlerin *Hankalassa sukupuoli*ssa (2006, [1990]) esittämää ajatusta sukupuolen performatiivisesta rakentuneisuudesta ja teon takana olevan tekijyyden hylkäämisestä Benhabib kysyy: Jos emme oleta intentionaalista agenttia tekojemme taa, kuinka voimme muuttaa meitä konstituoivia ilmentymiä (Benhabib 1992, 215)? Thomassen kritisoi tätä Benhabibin näkemystä, että oletus subjektissa valmiina olevasta intentiosta on välttämätön jotta demokraattiset toistot uudelleensignifikaatioina eivät typistyisi pelkäksi saman toistoksi. Itse tarinankertomisen kykynä on erotettu itselle kerrotuista partikulaareista tarinoista universaalien ja partikulaaristen väliselle rajanvedolle analogisesti. (Thomassen 2011, 144-5.)

Mielestäni Thomassen ei vie kritiikkiään loogiseen loppuun. Hän ei ole tutkinut riittävällä tarkkuudella Derridan toistettavuuden käsitettä ja siihen johtavaa ajatuspolkua. Palautetaan mieleen, että Derrida analysoi kielen kieleksi tekevää rakenteellista ominaisuutta, toistettavuutta, kritisoidulla J. L. Austinin esittämää performatiivin käsitettä. Tarkemmin sanottuna, Derrida kritisoi tapaa jolla Austin ankkuroi kielenkäytön performatiivisuuden eli muutoksentuottavuuden tiettyihin ennakkoehtoihin. Onnistuakseen eli tuottaakseen muutoksen performatiivit tarvitsevat 1) tyhjentävästi määritellyn kontekstin sekä 2) tekevän subjektin intention eli tietoisuuden täyden läsnäolon. Filosofian historiassa puhujan/kirjoittajan intuitiota ja tilannekohtaista kontekstia on pidetty yleisesti kielen merkityksen määrittävänä tekijänä. Derrida kyseenalaistaa tämän muuttumattomana ja homogeenisena pidetyn kommunikaation avaruuden argumentoimalla, että kielen merkitys konstituoituu intertekstuaalisesti, nojaa tuleviin käyttötapoihin eikä ole millään hetkellä tyhjentävästi määriteltävissä. Kieli rikkoo aina kontekstinsa johon mukaanluetaan subjektin intentio.

Ankkuroimalla demokraattisten iteraatioiden muutosvoiman subjektin intention Benhabib tekee Austinille analogisen virheen. Yrittämällä näin jakaa *demokraattiset* toistot onnistuneisiin ja epäonnistuneisiin, toivottaviin ja vältettäviin Benhabib tekee niistä *epädemokraattisia*. Toimijat eivät olekaan vapaita kyseenalaistamaan vallitsevia ymmärryksiä vaan heille jaetaan valmiiksi kortit joilla pelata. Benhabib toteaa eksplisiittisesti lainaavansa Derridan iteraation, so. toistettavuuden käsitettä perustaakseen sille yhteiskuntafilosofiansa kulmakiven, demokraattisten toistojen käsitteen (Benhabib 2004, 179.). Todellisuudessa hän rajoittaa Derridan käsitettä siinä määrin, ettei demokraattisten toistojen alkuperä ole enää toistettavuus vaan pikemminkin Austinin muutosvoimaltaan rajoitetut ja siksi voimattomiksi jäävät performatiivit.

Benhabib olettaa, että universaalien nimeen partikulaarissa kontekstissa puhuvat aktiiviset kansalaiset kykenevät muuttamaan universaaleista tehtyjä tulkintoja juuri intentionsa ansiosta: koska huivikieltoa uhmanneet tytöt *tarkoittivat* Benhabibin tulkinnassa tekonsa poliittisena ja haastavana, se olisi pitänyt myös *tulkita* sellaisena. Silloin enemmistön hegemoninen ymmärrys huivinkäytöstä määritelmällisesti alistavana käytäntönä olisi haastettu uudella tulkinnalla aktiivisten vähemmistön edustajien toimesta. Benhabibin mielessä universaalit eivät näin olisikaan liberalistiselle

yhteiskuntafilosofian perinteelle tyypillisiä neutraaliudeen verhoon piiloutuneita poissulkevia rajanvetoja. Interaktiossa kansalaisten välillä konstituoituvat universaalit olisivat alati demokraattisempia eli legitiimempinä yhteisiä pelisääntöjä jotka kaikki ihmiset voisivat hyväksyä.

Derridan opetus oli, ettei intentio, konteksti tai mikään muukaan ennaltamäärätty voi määrätä merkitystä. Se edustaa Ludwig Wittgensteinin edustamaa pragmaattista kielifilosofiaa jonka mukaan sanan merkitys tarkoittaa tapaa jolla sitä käytetään (Wittgenstein 1999, 46). Yhteiskuntaa konstituoivien periaatteiden, kuten vapauden ja tasa-arvon, merkitys ei ole koskaan täsmällisesti ja tyhjentävästi määriteltävissä. Niiden merkitykset ovat aina tulevaisuuden panttivankeja, ts. avoimia tuleville uudelleensignifioinneille (Farrell 1988, 55). Vapauden tai tasa-arvon merkitys on jatkuvassa nykyisten ja tulevien toimijoiden tekemien uudelleentulkintojen liikkeessä. Derridan mukaan kielen välttämättömän ominaisuuden eli toistettavuuden mahdollistaa jonkinlainen toistettava muoto, *koodi* joka ei saa olla mitenkään riippuvainen kielenkäyttäjän intentiosta tai kontekstista (Derrida 2003, 283). Kieli ei voi muuttua eikieleksi vaikka sitä miten uudelleentulkittaisiin vaan on oltava jotakin mikä tekee kielestä kieltä. Benhabib tulkitsi tämän koodin formaalin lakienlaatimisen perspektiivistä *ennakkotapauksena* jota sovelletaan ja sovelluksessa uudelleentulkitaan aina seuraavissa tapauksessa kunnes se ei ole enää relevantti. Silloin se korvataan toisella.

Derridan mukaan poissaolo, nyt-hetken ja tulevan väliin repeytyvä aukko, on kielen välttämätön ominaisuus (Derrida 2003, 282). Liberaalidemokratioiden peruseriaatteiksi ymmärrettyjen vapauden ja tasa-arvon merkityksiä ei voi naulata oveen millään tietyllä hetkellä vaan ne on ymmärrettävä aina hieman eri tavalla tulevina hetkinä. Vain tällä tavalla ne onnistuvat vielä koskettamaan ihmisten elämää ja olemaan osa tahdon- ja mielipiteenlaatimisen prosesseja eivätkä muutu instrumentaaliksi ja ulkokohtaisiksi periaatteiksi jotka haihtuvat vähitellen.

Radikaalidemokratian perinteeseen lukeutuva Chantal Mouffe on argumentoinut, että on hyväksyttävä monia eri tapoja pelata ”demokraattista peliä” eli olla demokraattisen yhteiskunnan kansalainen. Wittgensteinin kielipelin ja perheyhtäläisyyksien käsitteisiin nojaten Mouffe esittää, että säännön seuraamisen, esim. tasa-arvoisen politiikan kuten

yhteisen oppivelvollisuuden, ja säännön rikkomisen, esim. epätasa-arvoisen politiikan kuten jonkin vähemmistöryhmän kriminalisoimisen, väliin jäävä aukko on pidettävä auki ja sen on sallittava erilaisia tulkintoja, muunnelmia ja käytäntöjä. Sitä ei saa kuroa kiinni esittämällä defintiivistä, lopullista määritelmää siitä mitkä teot ovat tasa-arvoa edistäviä ja mitkä epätasa-arvoa edistäviä. Yhteiskunnan on mahdollistettava perustavien periaatteiden innoittamat moninaiset tulkinnat ja sovellukset joille on luotava institutionaalista tilaa. (Mouffe 2000, 73.)

Mielestäni Benhabibin ongelmia kohdanneet ajatukset ja Mouffen ajatukset ovat yhteensovittavissa. Benhabibin mukaan lain tasolla on oltava ennakkotapauksia joiden merkitys on jatkuvassa muutoksessa uudelleentulkintojen johdosta. Tulkitsen tämän uudelleensignifioitavan ennakkotapauksen ruumiillistavan tietyn ”koodin”. Kun ennakkotapaus on menettänyt relevanssinsa, siitä voidaan luopua ja se voidaan korvata jollain toisella. Ennakkotapauksesta tekee ennakkotapauksen sen sovellettavissa olo, aivan kuten kielestä kielen sen toistettavuus ja lainattavuus. Tämä aukko ennakkotapauksen uudelleensignifioitavien ja ennakkotapauksen hylkäämisen välissä on se *tila* jonka Mouffe vaatii moninaisille tulkinnoille. Se mahdollistaa demokraattisen yhteiskunnan säilymisen demokraattisena. Tulkintaani tukee Benhabibin oma, myöhempi muotoilu demokraattisista toistoista kontekstit ylittävien normien ja demokraattisten enemmistöjen välisen tulkinnan paikannäyttäjänä (Benhabib 2008, 99).

Kuvitellaan, että huivikiistan Fatimaa, Leilaa ja Samiraa olisi kuultu heidän antamastaan merkityksestä huivin käytölle, Thomassenia lainaten heidän tekonsa ja sitä myötä heidät olisi *tunnistettu* uudelleensignifioiviksi eli uudelleensignifiointiin kykeneviksi toimijoiksi. Oletetaan, että he olisivat pitäneet huivinkäyttöä oman sanan- ja uskonnonvapautensa ilmauksena ja kritisoineet sillä Ranskassa vallitsevaa *laïcité*-periaatetta, joka on muotoiltu ei-muslimienemmistön näkökulmasta ja joka hegemonisoi huivinkäytön merkityksen sekularisoituneesta länsimaisesta perspektiivistä käsin naisten alistamiseksi.

Tällöin julkisen mediassa, kansalaisyhteiskunnan eri tiloissa, kotona ja kouluissa, supra- ja monikansallisten järjestöjen ja kansainvälisessä piirissä käydyin keskustelun seurauksena käsitykset muslimien päahuivin käytöstä ja sen yhteensopivuudesta uskontojen ja valtion eroperiaatteen kanssa olisivat voineet muuttua. Jopa siinä määrin,

että vanha ”verhottu nainen=alistettu nainen”-paradigma olisi todettu vanhentuneeksi, syrjiväksi ja ei-sovelluskelpoiseksi, se olisi hylätty ja korjattu uudella paradigmalla joka tulkitsee huivia pitävät musliminaiset itsenäisiksi, omia mielipiteitä omaaviksi ja muilla tavoin muiden ranskalaisten kanssa tasa-arvoisiksi agenteiksi. Samaten *laïcité*-periaatetta olisi voitu muunnella nyky-Ranskan monimuotoisuutta vastaavampaan suuntaan. Opetusministeri Bayrou olisi voinut todeta julkisen keskustelun tukemana, että Ranskan vallankumouksen ihanteet vapaudesta ja tasa-arvosta ovat yhä voimissaan ja että ne ovat viimein korjautuneet (so. uudelleensignifioituneet) vastaamaan sitä mikä ei ole vain määräenemmistön etu vaan ranskalaisten demokraattisten kansalaisten etu, kaikessa monimuotoisuudessaan.

5. Kansalaisuus ja kosmopoliittiset normit

Käsittelin edellä Benhabibin demokraattisten toistojen alkuperää ja sovelsin käsitettä käytännön esimerkkiin, Ranskan huivikiistaan. Totesin, että vaikka Benhabib olettaa demokraattiset toistot muutosvoimaisiksi yhteiskunnan legitimoimisen ja demokratisoimisen käytännöiksi, ne toisintavat olemassaolevia valtaryhmittymiä onnistumatta purkamaan niitä. Korjaamalla Benhabibin näkemystä mouffelaisella eri tapoja ja tulkintoja sallivalla demokraattisten pelien käsitteellä demokraattiset toistot voivat potentiaalisesti muuttua demokraattisemmiksi.

Seuraavaksi käsittelen lyhyesti Benhabibin kansalaisuutta koskevaa teoriaa, sillä se kiinnittyy demokraattisiin toistoihin. Benhabibin teoksen *The Rights of Others* (2004) keskustelu muukalaisista ja kansalaisista kuuluu samaan keskusteluun uudesta jäsenyyspolitiikasta kuin John Rawlsin *The Law of Peoples* (1999) ja Michael Walzerin *Spheres of Justice* (1983). Sen historiaa on moderni valtioiden suvereniteetin sitominen rajattuihin maa-alueisiin ja nykyinen horisontti ihmisoikeuksien, kansainvälisten sopimusten ja toimijoiden pluralisoima nyky maailma. Miten kansalaisuuden rajat tulisi määritellä jotta ne olisivat mahdollisimman oikeutetut? Mitä ovat oikeutetut yhteiskuntaan liittymisen ja siitä poistumisen ehdot? (Benhabib 2004, 74).

Demokraattiset toistot ovat Benhabibin mukaan keino muokata demokraattisten yhteisöjen rajoja. Kosmopoliittiset, kansainvälisten sopimusten ja instituutioiden juridisoimat normit ovat keino lieventää Arendtin oikeuden olla oikeuksia implikoimaa paradoksia ihmisoikeuksien ja yksilö- ja poliittisten oikeuksien välillä. Benhabibin mukaan universaali ihmisarvo ei ole länsimaisen kulttuurin tuotos vaan se pohjaa diskurssiteoriaan pohjaavaan kommunikatiiviseen etiikkaan (Benhabib 2007a, 33). Aloitan käsittelemällä lyhyesti Immanuel Kantin argumentoimaa vieraanvaraisuutta, jonka Benhabib ottaa teorian taustaoletuksena.

5.1. Kantin vieraanvaraisuus

Immanuel Kantin (1724-1804) *Ikuisen rauhaan – valtio-oikeudellinen*

tutkielma on tehnyt viimeisen 15 vuoden aikana näyttävän paluun poliittisen filosofian keskusteluihin. Kantin teoksessaan muotoilema vierasystävällisyys ja kaikille ihmisille kuuluva ”käymäoikeus” ovat filosofisia perusteita nykyaikaisille pakolais- ja turvapaikanhakijoiden oikeuksille ja koko länsimaiselle ihmisoikeusinstituutiolle, jolle Benhabib perustaa kansalaisuus- ja muukalaiskäsitteensä (Kant 1989, 32).

IR:n filosofisin osa on sen toinen osa, käytännöllisiä alustavia määrityksiä seuraava teoreettinen luku nimeltä ”lopullisen määritykset”. Se jakaantuu kolmeen osaan, joista ensimmäinen, valtion oikeus, koskee ihmisten välisiä suhteita valtion sisällä, toinen kansainoikeus koskee valtioiden keskinäisiä suhteita ja kolmas, maailmankansalais- tai kosmopoliittinen oikeus koskettaa ihmisten ja valtioiden välisiä suhteita (Flikschuh 2000, 184). Näistä kolmas, yksilöiden ja valtioiden välinen suhde, on Benhabibin teorialle keskeisin.

Kant esittelee termin vierasystävyyden (vieraanvaraisuus) tarkoittamaan muukalaisen (negatiivista) oikeutta olla saamatta osakseen vihamielistä kohtelua koska hän saapuu toisen alueelle. Kantin mukaan häntä ei saa pyytää poistumaan jos poistuminen uhkaisi muukalaisen henkeä. Tämä *käymäoikeus*, erotuksena asumiseen oikeuttavasta *vierasoikeudesta*, perustuu Kantin mukaan rajallisen maapallon pinnan yhteiseen omistukseen; kenelläkään ei ole lähtökohtaisesti toista suurempaa oikeutta olla jollakin paikalla. (Kant 1989, 31-32.)

Argumentti on Benhabibin mukaan kaksiteräinen miekka. Tämä ei johdu yksinomaan siitä, että oikeus vierasystävyyteen eli Kantin muotoilema käymäoikeus on epätäydellinen eli *ehdollinen* moraalinen velvollisuus; sitä voi tulkita laajemmin tai kapeammin. Oikeus vierasystävyyteen pyyhkäisee yhtäältä pöydältä *res nullius* -periaatteen eli lockelaiset historialliset omistussuhteet ja periaatteen jonka mukaan kaikki kuuluu kaikille ja ei kenellekään kunnes se on haltuunotettu. Toisaalta, jos Kant perustaa käymäoikeutensa oikeutuksen maan ympyrämuotoisuuden *faktaan*, eikö hän syyllisty naturalistiseen virhepäätelmään? (Benhabib 2004, 25-33.)

Benhabib seuraa filosofi Katrin Flikschuhin ajattelua: maan rajallinen pinta ei

olekaan oikeuttava premissi vaan empiirisesti annettu objektiivinen fakta joka rajoittaa konkreettisesti ihmisagenttien oikeudellisia suhteita (Flikschuh 2000, 133). Ympyränmuotoinen pinta on vain vierasoikeuden *olosuhde*, aivan kuten esimerkiksi se, että olemme fyysisesti saman lajin jäseniä; se ei toimi moraalisesti oikeuttavana premissinä maailmankansalaisoikeudelle. (Benhabib 2004, 33-34.)

Kantin ikuiseen rauhaan etenevässä teoriassa ihmiskunta tulisi vähitellen osaksi samasta yhteiskunnallisesta järjestyksestä: yksilöt laillisessa suhteessa toisiinsa, valtiot valtioihin ja yksilöt valtioihin. Benhabibin mukaan Kantin ”maailmankansalaiset” tarvitsisivat silti omia valtiollisia kontekstejaan ollakseen edelleen myös kansalaisia eli poliittisten osallistumisoikeuksien kantajia. Tätä tarkoittaa myös luvussa 2 esiintuomani Arendtin oikeus olla oikeuksia. Täydellisemmästä tai epätäydellisemmästä maailmankansalaisyhteiskunnasta ei seuraa demokraattisia oikeuksia vaan ne pysyvät Kantin muotoilussa valtioiden sisällä. Tämä on Benhabibin mukaan oikea syy, miksi Kant erottelee niin tarkasti toisistaan maailmanvaltion, joka johtaisi despotismiin, ja kansainliiton johon osallistuvat valtiot säilyttäisivät autonomiansa. (Benhabib 2004, 39; Kant 1989, 25-26; 43.)

Koska Kant puolustaa valtioiden itsemääräämisoikeutta, hän säilyttää niille oikeudet päättää, laajentaako vierailuoikeutta asumisoikeudeksi ja joissakin tapauksissa täydeksi kansalaisuudeksi. (Benhabib 2004, 38-39.) Yleisiä ihmisoikeuksia valtion suvereniteetin sijaan painottavalle Benhabibille tämä on ongelmallista. Voiko olla oikeutettua estää tietyn suvereniteetin alueella asuvien yksilöiden tie täydeksi kansalaiseksi? Kuka tai mikä taho valvoisi, ettei valtio sovelta käymäoikeuden antoperusteita epäoikeudenmukaisesti yksilöitä kohtaan?

5.2. Benhabibin kansalaisuuskäsitys

5.2.1. Historia

Suvereniteetti tarkoittaa ylintä auktoriteettia jonkin tietyn alueen yli (Philpott, 2010).

Benhabib erottaa toisistaan valtiosuvereniteetin, so. valtion ylimmän auktoriteetin tietyn maa-alueen rajojen sisällä, ja Ranskan vallankumouksen edistämän kansansuvereniteetin, so. kansalaiset lain alaisina ja lakienlaatijina. Benhabibin mukaan moderni valtio synnyttiin luomalla suojeltuja rajoja olettamalla, että kaikki mikä jää rajojen sisäpuolelle on aluetta hallitsevan suvereenin alaista. Tässä länsimaisessa²⁹ mallissa alueellinen koskemattomuus ja yhtenäinen lainsäädännöllinen auktoriteetti muodostivat kolikon kaksi puolta: suojelemalla maa-alueitaan valtio vaati itselleen lainsäädännöllisen käskyvallan. (Benhabib 2007a, 21-23.)

Porvariston nousun myötä tämän absoluuttisen valtion alamainen muuttui kansalaiseksi. Kamppailut vastuuvollisuuden, laajennetun edustuksen, demokraattisten vapauksien ja kansalaisoikeuksien puolesta taivuttivat valtioapparaattia herkemmin reagoivemmaksi ja läpinäkyvämmäksi kansalaisille. 1900-luvulle tultaessa siirtolaisuus johti uskollisuuksien ja sitoumusten pluralisoitumiseen mutta myös ihmisoikeusinstituutioiden vähittäiseen perustamiseen. (Benhabib 2007a, 23-4.) Globaalin kapitalismin levitessä rahansiirtojen ylikansallinen laki on vienyt sijaa politiikalta. Häviäjiä ovat olleet kansalaiset, joilta valtio on vetänyt suojelunsa ja joita kansainväliset tahot pysty auttamaan. Benhabib ottaa esimerkeiksi Kaakkois-Aasian kasvukolmioiden hikipajoissa ja Keski-Amerikan verovapailla ulkomaisen sijoituksen alueilla, *maguilladorissa*, työskentelevät ihmiset. Taloudellisen vallan lisääntymisen myötä ylikansalliset toimijat kuten IMF, WTO tai Maailmanpankki ovat lisänneet vaikutusvaltaansa ja korporatismi, lobbaus ja suljettujen ovien takana muutaman henkilön toimesta tehdyt päätökset ovat lisääntyneet ja lisänneet demokratiavajetta. (Benhabib 2007a, 25-9.)

Benhabibin mukaan vain ylikansalliset instituutiot voivat luoda pysyvää rakennetta tätä kehitystä vastaan taistelemaan (Benhabib 2007a, 29). Demokraattiset toistot ovat tapa neuvotella kansainvälisten lainsäädäntöjen ja valtioiden rajojen välillä samalla muunnellen noita rajoja. Kosmopoliittisten normien kuten ihmisoikeuksien leviäminen ja kansansuvereniteetti ymmärrettynä globaalin kansalaisyhteiskunnan näkökulmasta vahvistavat vastavuoroisesti toisiaan. (Benhabib 2007a, 31-2.)

29 Engl. ”*Westphalian*” (Benhabib 2007a, 23).

5.2.2. Demokratioiden rajojen uudelleen neuvottelu

Poliittisen yhteisön kansalaisuus pitää sisällään erityisiä oikeuksia, joita Benhabib kutsuu demokraattiseksi ääneksi mutta jotka paremmin tunnetaan perusoikeuksina, so. yksilö- ja poliittisina oikeuksina. (Benhabib 2004, 57.) Ne liittyvät tietyissä poliittisissa yhteisöissä elämiseen. Tietyllä yhteisön alueella elää välttämättä myös ei-kansalaisia, joilla ei ole demokraattista ääntä. He eivät ole asemassa jossa he voisivat kyseenalaistaa vallitsevat käytännöt tai lait, ts. he eivät ole tasa-arvoisessa asemassa kansalaisstatuksen kantajien kanssa. (Benhabib 2004, 48.) Uusi jäsenyyspolitiikka tarkoittaa Benhabibin mukaan neuvottelua täyden poliittisen yhteisön jäsenyysoikeuden, demokraattisen äänen ja maa-alueellisen asumisen välillä (Benhabib 2004, 20). Miten Arendtin määrittelemä paradoksi, jokaisen yksilön oikeus olla oikeuksia, ts. jokaisen yksilön oikeus jonkin yhteisön jäsenyyteen on ratkaistavissa yhteiskunnallisessa todellisuudessamme?

Jäsenyysnormit koskevat ei-jäseniä erottelemalla toisistaan yhteisön sisä- ja ulkopuoliset, kansalaiset ja ei-kansalaiset (Benhabib 2004, 15). Benhabibin mukaan demokraattisen legitimitietin paradoksi, yhtäältä demokraattisen kansan esivelvoitus universaaleja normeja kohtaan ja toisaalta lainlaatumiseen ei-oikeutettujen eläminen lakien vaikutuspiirissä, on helpotettavissa demokraattisten toistojen avulla. Voimme tehdä kansalaisiin ja muukalaisiin, ”meihin” ja ”heihin” erotteluista neuvoteltavia ja helpommin liikuteltavissa olevia kyseenalaistamalla, hylkäämällä ja uudelleensignifioimalla olemassaolevia rajavetoja. Diskurssiteorian mukaan meillä on moraalinen velvollisuus oikeuttaa tekomme järkevillä syillä toisille ihmisille. Täten diskurssiteorian tulisi asettaa merkittäviä rajoituksia sille, mitkä ovat moraalisesti sallittuja sisään- ja poissulkemisen käytäntöjä suvereenien yhteisöjen sisällä. (Benhabib 2004, 14.) Näin liberaalidemokratiat voivat liikkua lähemmäs kosmopoliittista solidaarisuutta joka tuo kaikki ihmiset ihmisyytensä perusteella universaalien oikeuksien alaisiksi vähentäen samalla jäsenyyksien poissulkevia etuoikeuksia. (Benhabib 2004, 20-1.)

Liberaalien yhteiskuntien rajat ovat Benhabibin mukaan kohtalaisen avoimet eli huokoiset³⁰ (Benhabib 2004, 211). Esimerkiksi John Rawlsin yhteiskuntafilosofiassa

30 Engl. ”porous” (Benhabib 2004, 211).

yhteiskunnat ovat suhteellisen suljettuja kokonaisuuksia joihin synnyttään ja joista poistutaan kuolemalla. Siirtolaisuus ei ole tällaisesta näkökulmasta oletusarvoisesti lähtöisin yksilön³¹ vapaasta tahdosta, siksi se tulee ilmiönä katoamaan kaikkien maailman kansojen muuttuessa vähitellen liberaaleiksi tai kelvollisiksi³² (Rawls 1999, 19, 40). Benhabibin kohtalaisen avoimet eli huokoiset rajat tarkoittavat institutionaalisella tasolla, että ihmisillä on oikeus maastamuuttoon ja vapaus maahanmuuttoon eli toisen kansan alueelle tuloon ja sen yhteiskunnan jäsenyyteen rauhanomaisesti (Benhabib 2004, 93). Nämä oikeudet Benhabib perustaa YK:n ihmisoikeuksien julistukseen (1948) joka tunnustaa kaikkien oikeuden maastamuuttoon³³ mutta ei oikeutta maahanmuuttoon.

Vaikka ihmisillä on oikeus maastamuuttoon sekä ”nimellinen” oikeus kansallisuuteen sekä kansalaisuuden vaihtamiseen³⁴, millään valtiolla ei ole maastamuuttoa vastaavaa ehdotonta velvollisuutta ottaa vastaan uusia jäseniä, sillä se sotisi vastaan valtion suvereeniutta eli itsemääräämisoikeutta. (Benhabib 2004, 11.) Benhabib erottelee toisistaan ensimmäisen sisääntulon³⁵ ja naturalisaation eli poliittisen kansalaisuuden saamisen. Pakolaisilla ja turvapaikanhakijoilla on oikeus tähän ensimmäiseen sisääntuloon Kantin vieraanvaraisuuden eksplikoimaan käymäoikeuden nojaten. (Benhabib 2004, 136)

Benhabibin mukaan valtiolla ei ole oikeutta kieltää kansalaisiksi pyrkivien naturalisaatiota. Tämä perustuu kommunikatiivisen etiikan universalistis-moraaliseen diskurssiperiaatteeseen ja sen olettamiin metanormeihin, universaaliin moraaliseen kunnioitukseen kuin tasa-arvoiseen vastavuoroisuuteen. Benhabib kuvailee moraalisen diskussin jossa kansalaisuutta hakeva ja kansalainen voisivat kohdata toisensa:

”Jos sinä ja minä aloittaisimme moraalisen keskustelun ja minä olen jäsen valtiossa jonka jäseneksi sinä haluaisit mutta jonka jäsen et ole, minun on

31 Rawls tunnustaa, että suurin osa siirtolaisuuden syistä ei ole siirtolaisissa itsessään vaan epäoikeudenmukaisesti järjestetyssä yhteiskunnassa, köyhydessä ja luonnonmullistuksissa. Vapaaehtoinen siirtolaisuus on Rawlsille vierasta, sillä hän seuraa Lockelta peräisin olevaa näkemystä ”yhteisistä sympatioista”, jotka pitävät kansan yhdessä (Rawls 1999, 37).

32 Engl. ”*decent*” (Rawls 1999, 40).

33 ”13. artikla: 2. Jokaisella on oikeus lähteä maasta, myös omasta maastaan, ja palata maahansa.” [http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=fin]

34 ”15. artikla: 1. Jokaisella on oikeus kansallisuuteen. 2. Keltään ei saa mielivaltaisesti riistää kansalaisuutta eikä evätä oikeutta kansalaisuuden vaihtamiseen.” [http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=fin]

35 Engl. ”*first entry*” (Benhabib 2004, 136).

osoitettava perustellusti, sellaisin perustein jotka me kumpikin hyväksyisimme yhtäläisesti, miksi et voi koskaan tulla valtion jäseneksi ja yhdeksi meistä. Perustelujen täytyy olla sellaiset jotka sinä hyväksyisit jos olisit tilanteessani ja minä olisin sinun. Perustelujemme täytyy olla vastavuoroisesti hyväksyttävissä, niiden täytyy päteä kumpaankin tasa-arvoisesti³⁶” (Benhabib 2004, 138).

Valtio voi asettaa ehtoja kansalaisuudelle mutta noiden ehtojen tulee olla vastavuoroisesti hyväksyttävissä. Mitkä voisivat olla tällaisia ehtoja? Ehdot eivät voi perustua yksilöiden ei-valittuihin ominaisuuksiin kuten ihonväriin, sukupuoleen, uskontoon tai seksuaalisuuteen koska se olisi syrjintää ja oletetusti ei hyväksyttävissä vastavuoroisesti ja ristiriidassa universaalien moraalisen kunnioituksen kanssa (Benhabib 2007a, 452). Tiettyihin pätevyyksiin, taitoihin ja resursseihin perustuvat kriteerit ovat sen sijaan sallittuja jos ne eivät kiellä yksilön kommunikatiivista vapautta. (Benhabib 2004, 138-9.) Maassa viipymisen pituus, kielellinen kompetenssi, kuten kielitestin läpäiseminen, todiste kansalaislukutaidosta tai materiaalisista resursseista ovat ehtoja joita on helppo käyttää väärin. Benhabibin mukaan ne eivät kuitenkaan käy normatiivisen teorian näkökulmasta vastaan liberaalidemokratioiden itseymmärrystä kommunikatiivisesti vapaiden ihmisten yhteisönä. Käytäntöjen on oltava julkiset, läpinäkyvät ja selkeät, hakijoille on annettava tarvittavat tiedot eikä maahanmuuttajaa tai vierasta saa kriminalisoida (Benhabib 2004, 139-40.)

Suvereenin harkintavalta yli demokraattisen yhteisön on rajoitettava: kun sisääntulo on jo tapahtunut, tietä jäsenyyteen ei ole oikeutettua estää. Benhabibin määrittelyssä Kantin erottelu käymä- ja vierasoikeuteen romahtaa sillä diskurssiteorian kannalta ei ole oikeutettavissa miksi vieraan pitäisi pysyä vakituisesti vieraana samalla maa-alueella, sillä se merkitsisi yksilön moraalisenä persoonana ja tämän kommunikatiivisen vapauden, so. mahdollisuuden vastata toisten mielipiteisiin ja validiusvaateisiin, kieltämistä. (Benhabib 2004, 140.)

Kuten luvussa 2 argumentoin, Benhabib näkee universalismin ja partikulaaristen demokratioiden asettavan demokraattisen legitimaation paradoksin modernien

36 ”If you and I enter into a moral dialogue with one another, and I am a member of a state of which you are seeking membership and you are not, then I must be able to show you with good grounds, with grounds that would be acceptable to each of us equally, why you can never join our association and become one of us. These must be grounds that you would accept if you were in my situation and I were in yours. Our reasons must be reciprocally acceptable; they must apply to each of us equally.” (Benhabib 2004, 138).

demokraattisten järjestelmien ytimeen. Me tarvitsemme ihmisoikeuksien kaltaisia universalistisia normeja koska emme voi luottaa poliittisten yhteisöjen kohtelevan meitä aina kunnioittavasti (Honig 2011, 117). Benhabib tulkitsee Arendtia: oikeuden olla oikeuksia voi toimeenpanna ainoastaan rajattujen yhteisöjen kollektiivinen tahto. Hän kuitenkin näkee, että Arendtin jälkeen kansainvälinen laki on alkanut askel askeleelta ratkoa Kantin ja Arendtin esiinnostamia dilemmoja. Viimeisin askel kohti oikeuden olla oikeuksia takaamista on EU:n Rooman sopimuksen perustama kansainvälinen rikostuomioistuin. (Benhabib 2004, 66-7.) Oikeus poliittisen yhteisön jäsenyyteen on Benhabibin mukaan kiihtyvällä tahdilla ilmennetty olemassaolevissa oikeusjärjestelmissä (Benhabib 2004, 142). Kansainvälisissä valtioita velvoittavissa instituutioissa säädetyt kosmopoliittiset normit ovat siis vastaus Hannah Arendtin esittämään skeptisismiin koskien kansainvälistä rikosoikeutta. Esimerkiksi kansainvälinen rikostuomioistuin edustaa uutta mahdollisuutta taistella oikeudettomuutta ja erilaisia ihmisoikeusloukkauksia, kuten Arendtin seuraaman Adolf Eichmann-oikeudenkäynnin ensi kertaa muotoilemia rikoksia ihmiskuntaa vastaan, vastaan (Benhabib 2006, 73-4).

5.3. Kritiikkiä Benhabibin projektille: Honigin agonistinen kosmopolitiikka

Bonnie Honigin mukaan Benhabibin tulkinta arendtilaisesta oikeudesta olla oikeuksia institutionalisoitavana kosmopoliittisena normina on ristiriidassa Arendtin ajatuksien kanssa. Arendt oli skeptinen Eichmannille oikeutta jakavien kansainvälisten instituutioiden suhteen. Mitä he tekevät tuomitsemalla Eichmannin? Mitä poliittisia päämääriä oikeudenkäynti edistää? Honigin mukaan Arendt ymmärsi, että oikeudenkäynti toimi uutta Israelin valtiota legitimoivana liikkeenä, joka asetti Israelin kansainvälisen juutalaisten suojelijan ja holokaustin rikoksille oikeutta hakevan rooliin. Se oli tilaisuus syventää Israelin nationalisointia valtiona. Honigin mukaan meidän ei pitäisi Benhabibin tavoin hyväksyä universalisoivia kosmopoliittisia instituutioita kysymättä samalla, mitä poliittista työtä ne tekevät ja keille. Mitä uusia poliittisia muotoja suositaan ja legitimoidaan ihmisoikeuksien institutionalisoimisella ja mistä luovutaan niiden kustannuksella? (Honig 2011, 113-5.)

Honigin mukaan Benhabibin universalistinen näkemys kansalaisista ja muukalaisista on

paitsi optimistinen, myös evolutiivis-progressiivisen ajan postuloiva. Samoin kuin Habermas esittää että perustuslaki on jatkuva demokratisoinnin projekti lineaarisessa ajassa, Benhabib olettaa että liberaalidemokratiat lopulta ottavat enemmistölle ensin myönnettyt etuoikeudet ja suojelun ja kurottavat ne kaikkia vähemmistöjä, luokkia, sukupuolia ja rotuja koskeviksi. Tällaisesta positiosta puhuva katsoo taaksepäin ja käyttäytyy kuin osaisi ennustaa tulevaa. Demokratian paradoksit heiluvat jatkuvasti ratkaistuksi tulemisen partaalla. (Honig 2011, 123.)

Sofia Näsströmin mukaan keskittymällä teoriassaan jo olemassaolevien jäsenyyksien uudelleenmuotoiluun, Benhabib erottaa historiallisesti muotoutuneet rajat ja niiden legitimitetin toisistaan (Näsström 2007, 632-633). Kansalaisten tosiasiallisen muodostamisen ja rajojen legitimoinnin väliin ajettu kiila kyseenalaistaa Benhabibin oikeutetun menettelytavan. Diskurssiteorian mukaisessa kuvitellussa argumentaatiotilanteessa vaadittava vastavuoroisuus ei toteudu kun keskustelun toinen osapuoli, kansalainen, otetaan annettuna ja perustelemisen taakka tuntuu olevan muukalaisella; sama johtopäätös johon Thomassen päätyy huivikiistan tyttöjen tapauksessa. Kansalainen ja muukalainen eivät ole Näsströmin mukaan tasa-arvoisia, koska diskurssietiikan postuloimat ihmisoikeudet toteutuvat vain ihmisille joilla on jo muita oikeuksia. (Näsström 2007, 649.) Heitä ei tulisi positioida ideaalisesti tasa-arvoisina koska tuo liike piilottaa olemassaolevia epätasa-arvoisuuksia näköpiiristä.

Honig ottaa esimerkiksi Benhabibin taaksepäin katsovasta katseesta huivikiistan. Honigin mukaan Benhabib ajattelee Ranskan huivikiistan tyttöjä tulevaisuuden ennustajan näkökulmasta: kun tytöt ovat oppineet puhumaan valtiolle, on vain ajan kysymys milloin oppivat puhumaan takaisin islamille, ts. kyseenalaistavat tulkinnat heidän käytöstään ohjaavasta uskonnollisesta auktoriteetista (Honig 2011, 123; Benhabib 2006, 67). Näin muotoiltuna huivikiista alkaa muistuttaa jo Honigin esittämää politiikan paradoksia joka aina olettaa ja lupaa lakejالاتivat kansalaiset joita ei vielä ole olemassa. Honigin mukaan Benhabibin virhe on rikkoa Rousseau'n paradoksin noidankehä 1) uudelleenlavastamalla paradoksi ensin universaalien (Islam, *laïcité*, Ranskan kansallinen identiteetti) ja partikulaarien väliseksi konfliktiksi, so. demokraattisen legitimaation paradoksiksi, ja sen jälkeen 2) asentaa modifioitu paradoksi aikasekvenssiin jossa se voidaan ratkaista kulkemalla eteenpäin aikajanalla. Historiallisen ajan kuluessa tytöt oppivat haastamaan islamilaisen tradition merkitykset

ja sitä kautta paremmiksi demokraattisiksi ja kosmopoliittisiksi kansalaisiksi, so. mukautumaan universaalina positioituun enemmistöön. (Honig 2011, 123.)

Benhabibilainen universalistinen ajatus itseään demokraattisten kansalaisten, ihmisoikeusinstituutioiden ja kulttuuripoliittisten interventtioiden avulla korjaavasta kosmopoliittisesta laista joka on vielä epätäydellinen koska osa ihmisistä on jäänyt pois sen piiristä, päätyy ajalliseen rekisteriin jossa se on koko ajan tulossa ylitetyksi. Tästä rekisteristä käsin emme voi kyseenalaistaa, etteivätkö nämä ”ylijäämät” olisi sivutuotteita Euroopan muodostamisen poliittisesta projektista joka ei ei vain ylitä kansallista kuulumisen tunnetta vaan myös uudelleenvahvistaa sitä. (Honig 2011, 125.) Mitä siis olisi ajateltava Benhabibin esittämien kosmopoliittisten universaalien normien tilalle? Honigin ratkaisu on agonistinen kosmopolitiikka joka työstää Rousseauin politiikan paradoksia joka ei ole ratkaistavissa ja jossa tulevaisuus otetaan haltuun sellaisten kansalaisten ja oikeuksien puolesta jotka eivät vielä ole olemassa eivätkä mahdollisesti tule olemaankaan (Honig 2011, 130).

5.4. Slow Food ja uusien oikeuksien syntyminen

Honigin mukaan benhabibilainen inklusion ja taaksepäin katsovan katseen näkökulma kansalaisuuteen ja oikeuksiin on väistämättä sokea poliittisten järjestelmien kaikkeutta resistoivalle luonteelle. Tämä näkyy parhaiten siinä, miten uusia oikeuksia syntyy maailmaan. Honigin mukaan uusi on aina naurettavaa olemassaolevan hegemonisen järjestyksen näkökulmasta: ”*The new is always laughable--*”(Honig 2011, 62). Arendtin mukaan ihmisoikeuksien tulevaisuus olisi voinut olla toinen, jos maailmansotien ajan valtiottomien ihmisoikeuksien puolestapuhujat eivät olisi olleet niin marginaalisia henkilöitä, jotka eivät itsekään uskoneet omaan missioonsa. Arendtin mukaan kukaan valtiomies tai kukaan tärkeä poliittinen toimija ei olisi voinut ottaa heitä tosissaan. Asiaa ei auttanut se, että valtiottomat ihmiset olivat itsekään vakuuttuneita siitä, että kansalaisoikeuksien menetys oli identtinen ihmisoikeuksien menetyksen kanssa. (Arendt 2004, 371.) Miten uusia oikeuksia olisi voinut syntyä kun kaikki demokraattiset toimijat olivat oletusarvoisesti luovuttaneet oikeusvaateiden puolesta taistelun?

Honigin mukaan itselleen oikeuksia ottavat poliittiset toimijat on luotu *post hoc* niiksi selkeiksi vaikuttajiksi joiksi ne nykyhetkestä katsoen miellämme. Syntyessään

oikeusvaateet ovat luonteeltaan särkyviä ja paradoksisia, ts. Rousseau'n politiikan paradoksia toistavia eivätkä sitä hallinnoivia. Honigin argumentoima tulemisen politiikka³⁷ alleviivaa hyvien lakien alituista tuloillaanoloa suhteessa hyviin kansalaisiin ja *vice versa*. Laki on odotettu³⁸ kun toimijat työskentelevät uusien oikeuksien puolesta. Honigin antama esimerkki tällaisesta odotetusta ja nykyisestä oikeuksien järjestelmästä käsin naurettavasta oikeudesta on kansainvälisen Slow Food-protestiliikkeen postuloima oikeus makuun³⁹ (Honig 2011, 62).

Slow Food syntyi protestina ensimmäistä Italiaan perustettua McDonald's-ketjun pikaruokalaa vastaan vuonna 1986 ja levisi pian kansainväliseksi liikkeeksi. Liike kannusti ihmisiä vastustamaan pikaruokien homogeenistä mauttomuutta ja suosimaan niiden sijasta paikallisia makuja ja viljelykasveja. Slow Foodin ajama oikeus makuun tarkoittaa eläimien kasvattamista hitaasti ja tehotuotannolle vastaisesti, elämäntahdin yleistä hidastamista, hitaampaa syömistä, ruoasta nauttimista yhdessä ystävien kanssa sekä alueellisen ja lähiruoan suosimista kaukaa lennätetyn ja torjunta- ja suoja-aineilla käsitellyn ruoan sijaan. Honigin mukaan teollista ruoantuotantoa vastustava Slow Food ei ole nostalginen liike: se ei suostu siirtymään globalisaation ajan hengessä tehotuotantoon mutta samalla se käyttää hyödyksi tehotuotantoa luovan globalisaation kommunikaatioyhteyksien lisäämistä ja pystyy näin tukemaan esimerkiksi erilaisten niche-ruokakulttuurien selviytymistä lisääntyneen kilpailun maailmantaloudessa. (Honig 2011, 57-9.)

Honigin mukaan Slow Food on osin onnistunut uudelleenbrändäämään luksuksena pidettyä luomu- ja lähiruokaa ihmisten terveydelle välttämättömäksi. Slow Food on lisäksi onnistunut kohdistamaan ihmisten kriittisen katseen nykyaikaisen kulutuksen infrastruktuuriin. (Honig 2011, 60.) Slow Foodista kirjoittaneen Alice Watersin mukaan luomuruoka vaikuttaa elitistiseltä vain koska teollisuusruoka on keinotekoisesti halpaa. Sen todelliset kustannukset maksetaan verorahoista erilaisilla tuilla, kansalaisten terveydestä ja ympäristöstä, esimerkiksi laiva- ja lentorahtiliikenteen vaikutuksilla luontoon. (Waters 2006.)

Honigin mukaan liberaalit, deliberatiiviset demokraatit ja universalistit katsovat

37 Engl. ”*politics of becoming*” (Honig 2011, 47-8).

38 Engl. ”*anticipated*” (Honig 2011, 48).

39 Engl. ”*a right to taste*” (Honig 2011, 62).

oikeusvaateita kuin tuomarit, tarkastelemalla vain niiden analogista sopivuutta aikaisempiin oikeuksiin. Tästä näkökulmasta uuden oikeuden täytyy aina olla kuten sitä edeltäneet oikeudet ja Slow Foodin kaltaisella oikeudella makuun ole mahdollisuutta esittää itseään varteenotettavana. (Honig 2011, 52-4.) Kuinka Slow Food-liike ja sen ajama oikeus makuun pitäisi tulkita? Olisiko oikeusvaade legitimiimpi jos se esitettäisiin aiempien ihmisoikeusjulistusten perillisenä tai niiden odotettuna täyttymyksenä, vai olisiko viisaampaa painottaa uuden liikkeen rajoja rikkovia piirteitä? Honigin mukaan Slow Food ja oikeus makuun eivät läpäise olemassaolevien liberaalien ja kosmopolitanististen oikeuksien testiä, sillä Slow Food ei määritelmällisesti sovi niiden olettimiin standardeihin. Honig puoltaa yhden lineaarisen aikajatkumokäsityksen sijaan monikollista aikakäsitystä, joka heittäisi nykyisen, yhden vallitsevan narratiivin ja kronologisten oikeuksien järjestelmän pois etuoikeutetulta paikaltaan. Näin eri tasojen poliittiset järjestelmät taipuisivat paremmin moninaisempiin oikeusvaateisiin. (Honig 2011, 61-64.)

Honigin radikaalidemokraattinen yhteiskuntafilosofia haastaa Benhabibin universalistisen ja diskurssiteoriaan pohjaavan purkamalla vakiintuneita tapoja ymmärtää oikeuksien syntymistä ja demokraattista vaikuttamista. Seuraavassa luvussa analysoin Honigin teoriaa liberaalidemokraattisten järjestelmien suhtautumista vieraisiin ja vierauteen. Osoitan, miten tuo suhde auttaa Honigia artikuloimaan oman ideaalin käsityksensä demokraattisesta ottajana.

6. Vieraus ja demokratia

Jürgen Habermasin diskurssietiikka on institutionaalista: niin lakien kuin moraalinormien validiuden takaavalle diskurssisäännöille on pystytettävä yhteiskunnallisesti selvät ja tunnistetut raamit joiden sisällä kommunikatiivisen vapauden harjoittaminen on mahdollista validein lopputuloksin. Benhabibin kommunikatiivinen etiikka nojaa metanormeihin jotka kaikkien muiden ihmisten kanssa toimimiseen sosiaalistettujen ihmisten on pitänyt hyväksyä. Kommunikatiivisella etiikalla on lähinnä institutionaalisia implikaatioita.

Benhabibia kritisoineen Bonnie Honigin ajattelu kuuluu radikaalidemokraattiseen perinteeseen, jota myös Jacques Rancière ja Chantal Mouffe edustavat. Honigin demokratiateoria on Habermasin vahvaan ja Benhabibin maltilliseen institutionalismiin nähden leimallisen anti-institutionaalista. Honigille demokratia ei rajoitu kansallisvaltion rajoihin, kuten Habermasilla. Honigille demokratia on vakaumusta luoda asioita yhdessä. Nämä teot ylittävät instituutionaaliset ehdot jotka yhtäaikaan mahdollistavat tekoja ja rajoittavat toimijoita (Honig 2001, 13).

Mitä tulee muukalaisiin ja ei-kansalaisiin, tavanomainen kysymys (”Mitä meidän pitäisi tehdä muukalaisille?”) kääntyy Honigilla ylösalaisin: Mitä muukalaiset tekevät ”meille” demokraattisina kansalaisina, ts. mitä demokraattisten yhteiskuntien ongelmia muukalaiset olemassaolollaan ja teoillaan ratkaisevat?

6.1. Vierauden eri käyttötavat

Kirjassaan *Democracy and the Foreigner* (2001) Honig käsittelee vierauden symbolista merkitystä demokraattisille järjestelmille. Klassisen poliittisen ajatuksen mukaan vieras, so. järjestelmän ulkopuolinen tai ei-jäsen, edustaa korruptiota joka on pidettävä poissa yhteiskuntajärjestyksen identiteetin stabiliteetin tähden. Tällainen vierasmaalainen tai muukalainen uhkaa järjestelmän perustoja jo olemassaolollaan, siitäkin huolimatta että ilmiö on arkipäiväisesti toistuva: ”People cross borders all the time” (Honig 2001, 80). Ihmiset ovat ylittäneet valtioiden rajoja läpi historian, eivät vain nykyisellä teknologisesti helpotetun ja lisääntyneen siirtolaisuuden aikakaudella. Vierauden

merkitystä demokratialle on syytä tarkastella juuri nyt kun ”modernin nationalismin epiikka” on pakotettu auki ja kansalliset projektit tuntuvat näivettyvän uusien kosmopolitanististen ja supranationalististen projektien haasteen edessä (Honig 2001, 1-2). Honigin väite on, että demokraattiset järjestelmät käyttävät vierasmaalaisia ja vierautta hyväkseen. Vieraus laitetaan usein tekemään töitä demokraattisille järjestelmille. Sitä käytetään poliittisena kiistakapulana niin pro- ja antimuukalaismielisten nationalistien kuin antinationalistien ja kosmopolitanistien toimesta. (Honig 2001, 1-2.)

Honigin mukaan vieraus voi olla väline joka antaa muodon poliittisten yhteisöjen jo olemassaoleville uhille merkkamalla negatiivisesti sitä mitä ”me” emme ole. Näin nuo uhat ovat kesytettävissä ja ulkoistettavissa rajat sulkemalla. Vieraudella voi myös tuoda sisään yhteisöihin jotain tarvittua hyvettä tai perspektiiviä; jotain jota ne itse eivät voi saavuttaa. Demokratiaan liittyy lähtökohtaisia ristiriitaisuuksia jotka eivät ole poispyyhittävissä. Nämä ristiriidat liittyvät esimerkiksi demokraattiseen valtaan, jonka kansa antaa pois instituutioille ja edustajilleen juuri kun se on sen saavuttanut, lain vierauteen ja hyväksyntään pääsemättömyyteen: emme koskaan yksittäisinä kansalaisina anna hyväksyntäämme kaikille meitä hallitseville laeille koska liberaalidemokraattiset regiimit eivät toimisi jos kaikkien hyväksyntä tarvittaisiin alati. Honigin mukaan edellämainitut ristiriidat ruokkivat ambivalenssia joka ikäänkuin projisoidaan vierauden valkokankaalle. (Honig 2001, 12-3.)

Vieraus voi toimia myös perustamisen agenttina. Ulkopuolelta tuleva toimija voi virvoittaa riutuvan yhteisön. Vierasmaalaisen perustajan figuuri halkoo länsimaisia kulttuurisia kaanoneita vanhasta testamentista (Mooses, Ruth) ja antiikin Kreikasta (Oedipus, Platonin *Valtion* Cephalus), valistukseen (Rousseaun lakien antaja) ja nykypäivään (Amerikan siirtolaiset ideaaleina kansalaisina). Honigin mukaan vierautta ei ole mielenkiintoista tarkastella niinkään faktisesti (esim. Kuka Venäjän todellisuudessa ”perusti”?), vaan vallan ja merkityksen kannalta *symbolisesti*: Miksi tarinoita kerrotaan uudelleen ja uudelleen? Mitä symbolista työtä tarina ulkopuolisesta (uudelleen)perustajasta tekee kyseessä olevalle järjestelmälle? Minkälaisen uudelleennationalisoinin ja legitimoinnin käytäntöjen osana se voi toimia? Mitä demokraattisen itsehallinnon epävarmuuksia käsitellään vieraudesta käsin? Mitä demokraattisen teorian ja kansalaisuuden muita aiheita se kehystää? (Honig 2001, 3-7.)

Vierasmaalainen uudelleenperustaja voi merkitä uutuutta ja mysteeriä, kumpikin välttämättömiä muutoksen saavuttamiselle: Kuka muu paitsi ulkopuolinen näkisi kriittisesti olemassaolevien perustusten läpi? (Honig 2001, 4).

Vieraus on Honigin tulkinnassa kaksiteräinen miekka. Hän puhuu ksenofilian ja ksenofobian välisestä leikistä joka näkyy eritoten Amerikan suhteesta siirtolaisiin (Honig 2001, 76). Vierasmaalainen esiintyy Honigin analysoimissa kulttuurisissa teksteissä monissa rooleissa mutta toistuva erikoisasema on vierasmaalainen *ottajana*. Tässä ottajuus on ymmärrettävä monitulkintaisesti: ei vain ryövärinä (so. sosiaalipummi-argumentti) vaan vallanjaon vaatijana joka venyttää kansalaisuuden rajoja ja uudelleenpohtii demokratian mahdollisuuksia ei-kansallisiin rajoihin kiinnittyneenä⁴⁰. (Honig 2001, 7-9.) Toisena ääripäänä on Rousseauin myytti vierasmaalaisesta lakienlaatijasta joka saapuu paikalle juuri kun kansalaiset ovat alkamassa käyttää demokraattista valtaansa. Honigia vaivaa kansanvaltaan uskoneen Rousseauin ratkaisu jolla hän käsittelee sinänsä vaikeaa aihetta, demokraattisen perustamisen paradokseihin kuuluvaa lain vierautta. Hinta vierasmaalaisesta perustajasta tuntuu liian suurelta; perustaja ”infantilisoi” kansalaiset, tekee heistä heikkoja, vain jättääkseen heidät lait laadittuaan lapsipuolina vaeltamaan. Miksi yleistahdosta kirjoittanut radikaalidemokraatti kääntyi tällaisen pikaratkaisun puoleen? (Honig 2001, 19.)

6.2. Rousseauin vierasmaalainen perustaja

Honig seuraa demokraattisessa teoriassaan Jean-Jacques Rousseauin yhteiskuntafilosofiaa. *Yhteiskuntasopimuksesta* -teoksensa toisessa kirjassa Rousseau keskustelee laista ja lakien laatimisesta. Rousseauille ”lait ovat meidän tahdonilmaisujemme kirjaanpanoja”, ts. kaikkien kansalaisten yhteiseen etuun tähtäävän yleistahdon tekoja (Rousseau 1997, 82). Yleistahto taas on sosiaalisesti yhtenäisen ihmisliittoutuman yhteinen etu, ei yksittäisten kansalaisten eriävän kokoisten vaatimusten summa. Yhteiskuntaa tulee Rousseauin mukaan hallita yksinomaan tämän yleistahdon mukaan. (Rousseau 1997, 70, 65.)

Koska yhteiskuntaa tulee hallita yleistahdon mukaan, lait ovat yleistahdon ilmaisuja ja

40 Tosin ”vierasmaalaisuus”-termin voima liukenee maailmanlaajuisen demokratian kehikossa.

yleistahdon lähde on kansa, kansalaisten eli lakien alaisten täytyy olla myös lakien tekijöitä. Tämä on helpommin sanottu kuin tehty, sillä vaikka Rousseau pitää kiinni yleistahdon oikeellisuudesta, sitä ohjaava kansalaisten arvostelukyky ei ole aina tarpeeksi valaistunut. Kuinka tällainen joukko pystyisi synnyttämään lait ensi kertaa?

”Kuinka kykenisi sokea joukko, joka ei useinkaan tiedä, mitä se tahtoo, koska se harvoin tietää, mikä sille on hyvä, suorittamaan omin päin niin suuren ja vaikean yrityksen kuin lakijärjestelmän laatimisen” (Rousseau 1997, 83)?

Rousseau mukaan ratkaisu on lainlaatija joka ei ole osa yhteisöä jolle lakeja laaditaan. Lainlaatijuus vaatii korkeampaa älyä joka tavoittaisi kaikkien ihmisten intohimot ”omistamatta niistä itse ainoatakaan”, ts. jumaluutta muistuttavaa puolueetonta erityislaatua (Rousseau 1997, 84). Rousseau mukaan lakienlaatija on kuin koneeseppä joka keksii koneen ja hallitsija on työmies joka käyttää sitä. Tämä ensi kertaa tapahtuva lakien laatiminen *luo* valtion, siksi se ei voi kuulua saman valtion hallitusmuotoon: kyseessä on korkeampi toiminta joka eroaa tavallisesta inhimillisestä vallankäytöstä, ts. sitä ajallisesti seuraavasta arkipäiväisestä lakien säätämisestä. (Rousseau 1997, 85-6.) Honigin mukaan tästä seuraa, ettei lainlaatijalle ole paikkaa perustuvassa yhteiskunnassa: hän lähtee perustettuaan valtion (Honig 2001, 22).

Lainlaatimisen teon ylivoimaisuuden lisäksi Rousseau pitää ongelmana sen toimeenpanevaa valtaa jota ei ole olemassa. Ensiksi, lakienlaatija ei voi itse toimeenpanna tehtäväänsä sillä hänellä ei saisi olla mitään kansalaisille kuuluvaa lakejasäättävää oikeutta - hänhän ei määritelmällisesti kuulu kansaan. Toiseksi, ”kansalaisia” ei tietyssä mielessä ole olemassa ennen lakien säätämistä. On vain yksityisiä henkilöitä joilla ei siis voi olla valtaa toimeenpanna laadittuja lakeja jotka vuorostaan tekisivät heistä retroaktiivisesti kansalaisia; samaan tapaan kuin Habermasin osallistumisoikeudet perustavat aluksi oletetut muut perusoikeudet, mukaanlukien itsensä. (Rousseau 1997, 87-88.) Miten lait laativa ensimmäinen teon teko on siis oikeutettavissa?

Honigin mukaan Rousseau antaa vierasmaalaisen lakienlaatijan keksimisellä äänen yhteiskuntafilosofija piinanneelle ongelmalle, so. valtion legitimeetille ja kansalaisten perustamisen paradoksille. Kansansuvereniteetin piti ratkaista legitimeettiongelmat.

Rousseau kuitenkin päätyy ajattelemaan seuraajiensa tavoin, että kansakin voi erehtyä luullessaan yksityistahtojen summaa yleistahdoksi. Tästä seuraa, että legitimititeettiongelmat voivatkin olla lähtöisin sille alunperin tarjotusta ratkaisusta eli kansasta. Lopulta radikaalidemokraatti-Rousseau taipuu tarkentamaan yleistahdomisen määritelmää julkisesta harkinnasta selvästi kansalaisten oikeuksia kaventavaan muotoon, äänettömään introspektioon. (Honig 2001, 19-20.) Kun valtio on perustettu, sen alueella oleskeleminen on Rousseau mukaan tulkittava hiljaiseksi ”yhteiskuntasopimukseen” suostumiseksi. Jos he asuvat valtion alueella, yksittäisten kansalaisten on myönnyttävä siihen, mitä enemmistö kulloinkin tahtoo. Ihmiset kun ovat vapaita kansalaisia vain kun he tahtovat samaa kuin yleistahdo. (Rousseau 1996, 177-8.) Edustuksellista demokratiaa kannattaneen Rousseau mukaan äänestämisen tulos on aina yleistahdo joten jos omalle mielipiteelle vastakkainen mielipide voittaa, se on tulkittava seuraavasti:

”-- minä olin erehtynyt ja että se, mitä minä olin pitänyt yleisenä tahtona, ei sitä ollutkaan. Jos minun yksityinen mielipiteeni olisi voittanut, olisin minä tehnyt jotakin toista kuin mitä minä olin tahtonut; juuri silloin en olisikaan ollut vapaa” (Rousseau 1997, 178).

Honig tutkii Rousseau vierasmaalaisen perustajan hahmoa eri kulttuuristen tekstien läpi. Seuraavaksi tarkastelen niistä kiinnostavimpia ja demokrateorioille hedelmällisimpiä. Valitsemillani teksteillä ja tulkinnoilla pyrin valottamaan: i) Mitä demokraattiseen yhteiskuntaan liittyviä ongelmia Honig näkee Rousseau yrittävän lainlaatijallaan ratkaista ja ii) mitä implikaatioita hänen ratkaisullaan on Honigin ajamalle radikaalidemokratialle?

6.3. Vierasmaalainen perustaja kulttuurisisissä teksteissä

6.3.1. Ihmema Ozin Dorothy uudelleenperustajana

L. Frank Baumiin lastenkirjaan perustuva ja Victor Fleming ohjaama elokuva *Ihmema Oz* (Wizad of Oz, 1939) on tulkittu usein konventionaaliseksi tarinaksi kodin arvosta (Honig 2001, 16). Dorothy on myös nähty siirtolaisuuden vertauskuvana (ks. esim. Rushdie 1992). Sedän ja tätinsä maatilalta poispääsystä haaveileva Dorothy lentää

pyörremyrskyn mukana ihmeelliseen Ozin maailmaan joka kärvistelee velhon ja ilkeiden noitien vallan alla. Dorothy ratkaisee yhteisön ongelmat ja palaa lopussa kotiin. Salman Rushdien tulkinnassa *Oz* kuvastaa siirtolaisuuteen kuuluvan lähtemisen halun ja juurien vedon ambivalenssia. Dorothyyn joutuminen pyörremyrskyyn, joka muuttaa maailman mustavalkoisesta värilliseksi niin että kaikki näyttää uudelta ja ihmeelliseltä, on myös tulkittu paraabeliksi nuoren tytön seksuaalisesta heräämisestä ja ensimmäisestä orgasmista (ks. Melinda Gebbie ja Alan Moore, 2006).

Honigin mukaan Kansasista lähtöisin olevan Dorothy Galen tarina voidaan tulkita myös rousseaulaisen vierasmaalaisen perustajan myytin mukaan. Idän ja lännen ilkeiden noitien terrorin sekä verhon takaa lankoja vetelevän velhon umpimähkäisten käskyjen alla kärsivä Ozin munchkin-yhteisö kokee täydellisen yhteiskunnallisen muutoksen Dorothyyn myötä. Dorothy tappaa noidat ja paljastaa kasvotonta byrokraattista valtaa käyttävän velhon petoksen, ts. tekee munchkineista autonomisia, ja antaa viimeisenä lahjana oman poistumisensa. (Honig 2001, 16.)

Dorothyyn vieraus on Honigista hänen pystyvyytensä lähde. Dorothyya ei ole sosiaalistettu velhon ja noitien ylläpitämään valtaan, siksi hän uskaltaa vastustaa sitä. Hänessä on ikänsäkin puolesta tuoreisiin näkökulmiin kannustavaa naiiviutta joka edesauttaa ajatuskaavojen rikkomista. Ratkaistuaan munchkinien ongelmat Dorothy jättää heidät sopimaan keskenään itsehallinnon ehdoista matkalla tapaamiensa kolmen hahmon, Linnunpelättimen, Tinamiehen ja Leijonan valvovan silmän alla. Kolme hahmoa symboloivat aivoja, sydäntä ja rohkeutta, Honigin tulkinnassa välttämättömiä ehtoja onnistuneelle itsehallinnolle. Elokuvan voi katsoa sisältävän jopa *kaksi* mahdollista vierasmaalaisen perustajan hahmoa, Dorothyyn ja velhon. Siinä missä Dorothy malttaa jättää Ozin urotyöt tehtyään, velho voi tulkita käyttäneen aikanaan yhteisön jäsenien kiitollisuudenvelkaa hyväkseen ja tarttuneen mahdollisuuteen kahmia valtaa. (Honig 2001, 16-7.)

Setänsä Henryn ja tätinsä Emilyn maatilalla asuvaa Dorothyya vähätellään⁴¹ mutta Ozissa hän on kykeneväisempi, kirjaimellisesti myös kaikkia muita pidempi. Honigin mukaan kyse on lapsen kokemasta tärkeysfantasiasta, halusta olla korvaamaton. Ozia asuttavat

41 ”Dorothy, we’re busy!”, sanoo Auntie Em kun Dorothy yrittää kertoa että ilkeä naapurinrouva kuritti hänen koiraansa Totoa. Kun Dorothy putoaa sikolähtiin ja työmiehet laistavat töistään pelastaakseen hänet, Auntie Em kehottaa Dorothyä: ”Find yourself where you won’t get into any trouble!”.

munchkinit taas näkevät Dorothyssa pelastaja-vapauttajansa. Kummankin osapuolen fantasiassa Dorothy vapauttaa ozilaiset oman vapauttamisensa vastuusta. Kaikki sujuu omalla painollaan: kun Dorothy saapuu pyörremyrskyn kuljettamassa talossa Oziin, talo putoaa suoraan Idän ilkeän noidan päälle ja noita kuolee. Pohjoisen hyvä noita Glinda ilmaantuu paikalle ja kertoo Dorothylle, että hänestä on tullut munchkinien kansallissankari⁴². Lyhytkasvuiset ja lapsia kirjaimellisesti muistuttavat munchkinit saapuvat paikalle varmistamaan virallisesti noidan kuoleman ja iloitsemaan itsenäistymisestään. Honigin kysymys kuuluu: Mitä voimme odottaa heidän tulevasta itsehallinnostaan ja poliittisesta kulttuuristaan kun he eivät ota demokraattista vastuuta⁴³ itsestään vaan antavat Dorothyyn tehdä työt? Munchkinien riippuvaisuus Dorothysta kuvastaa Honigin mukaan paradoksia joka piilee Rousseauin kansalaisten riippuvuudessa perustajastaan juuri sillä hetkellä jolloin he voisivat omaksua demokraattisen vallan ja vastuun eli laatia omat lakinsa. Millä taialla nämä riippuvaiset kansalaiset muuttuvat ajallaan aktiivisiksi ja itsenäisiksi? (Honig 2001, 17.)

Vierasmaalaisena perustajana Dorothy siis estää ozilaisia muuttumasta demokraattista valtaa käyttäviksi kansalaisiksi. Hänen yhteisölle ulkopuolisessa hahmossaan on Rousseauin lainlaatijalle välttämätöntä puolueettomuutta ja etäisyyttä. Koska Dorothy ei ole Ozista, hän ei myöskään nouse ongelmallisesti muiden yhteisön jäsenien yläpuolelle. Hän on tuntematon, karismaattinen mysteeri, mikä antaa hänelle auktoriteetin tehdä uudelleenperustamisen tekojaan. Vierasmaalaisen perustajahahmon käsitteellisen tason ristiriita kansalaisten itsehallinnon kanssa ratkeaa Dorothyyn poistumisella. Honigin mukaan lainlaatumisen mahdollistava energia muuttuu välttämättä uhkaksi jo perustetuille yhteiskuntajärjestyksille: Dorothyyn potenssi, joka on välttämätön perustamiselle, tekee hänestä vaarallisen yhteisön jokapäiväiselle elämälle. Hän uhkaa tasa-arvon perustuvaa itsehallintoa ylivoimaisuudellaan. (Honig 2001, 21-2.)

6.3.2. Vanhan testamentin Mooses perustajana

Honig esittää myös muita tulkintoja Rousseauin käyttämästä lainlaatijan hahmosta. Entä jos vierasmaalaisen perustajan energia ei olisikaan järjestyksen todellinen uhka vaan pikemminkin kansalaisten intohimo tulla karismaattisen johtajan hallitsemaksi? Honigin

42 ”The Munchkins are happy because you freed them from the Wicked Witch of the East.”

43 Eng. ”democratic responsibility” (Honig 2001, 17).

mukaan ajatus on kielletty republikanisissa ajatteluperinteessä, joten se voidaan ulkoistaa projisoimalla se ulkopuolisen hahmoon. Kuten Dorothy-esimerkissä näimme, lainlaatijan vieraus on tae siitä, että hän varmasti lähtee: hänellä ei ole siteitä yhteisöön. Rousseau mainitsee tässä ihailemiensa kreikkalaisten kaupunkivaltioiden tavan uskoa lakiensa laatimisen muukalaisten käsiin; esimerkit hän on poiminut Aristoteleen *Politiikasta* (Honig 2001, 21; Rousseau 1997, 86; Aristoteles 1991, 1274a23-1274b25). Honigin mukaan Rousseau oletus oikein ajoitetusta poistumisesta on ongelmallinen koska se on selvästi tarkoitettu estämään sitä että vierasmaalaisen lainlaatijan vieraus muodostuisi järjestykselle ongelmaksi. (Honig 2001, 23-4.)

Tätä poistumisen ongelmaa valaisevat Honigin tekemät luennat Rousseauinkin kommentoimasta Vanhan testamentin Mooses-legendasta. Tarinassa Mooseksen äiti hylkää poikansa kaislaveneeseen ja lähettää hänet virran mukana jotta häntä ei muiden vastasyntyneiden miespuolisten juutalaisten tavoin tapettaisi. Israelin kansaa orjanaan pitävän Faaraon palvelijat löytävät hänet ja vievät hänet hoviin. Kasvettuaan ja nähtyään israeliittoa kärsimyksiä Mooses johtaa kansan(sa) pois Egyptistä Jumalan heille lupaamaan maahan. Honigin mukaan faaraon kasvattama israeliitta-Moose luultavasti puhui eri tavalla kuin johtamansa kansa ja kanto itseään eri tavoin; ajatus jonka Freud vie loogiseen loppuun vetoamalla Mooseksen kuuluisaan änkytykseen ja esittämällä että egyptiläisen hallitsijan kasvattama juutalaispoika puhui luultavimmin kokonaan eri kieltä kuin israeliitat (ks. Freud, 1987). Honigin mukaan israelilaisten halukkuus seurata vuosien orjuuden jälkeen egyptiläisen aatelisen tapaan puhuvaa hahmoa tuntuu inhimilliseltä tottumukselta⁴⁴. Tuotuaan lait sisältävät kivitaulut alas vuorelta mutta ennen luvattua maahan saapumista Mooses kuolee eli poistuu eikä hänen tarkasta hautapaikastaan ole olemassa tietoja. Honigin mukaan tämä häviäminen estää Mooseksen jäsenyyteen ja identiteettiin kietoutuvien kysymysten (”Onko Mooses todella yksi meistä?”) todellisen käsittelyn luvattua maahan saavuttua. (Honig 2001, 24-5.) Näin Mooseksen lakeja ei aseteta demokraattisessa keskustelussa kyseenalaisiksi ja ne säilyttävät validiudensa. Vierasmaalaisen perustajan vierauden vaara talttuu kun se olisi voinut johtaa myös lakien mitätöintiin:

”As a mere member of the people, his power to found them and give them the law might have been undone. As an alien, he and perhaps even his law might

44 Tämä olemassaolevasta tavasta seuraaminen tukee myös Honigin teoriaa kielletystä halusta tulla hallituksi.

have had to have been immediately rejected from the Israelite's midst” (Honig 2001, 25).

6.3.3. Mooses-tulkinnat: Rousseau ja Freud

Honig pyrkii syventämään vierasmaalaisen perustajan myytin tulkintaansa myös asettamalla vastakkain kaksi eri Mooses-myytin luentaa, Rousseau ja Freudin. Rousseau Mooses-luenta on konventionaalinen: hän on ”paremmin tietäjä” joka osaa ottaa huomioon israeliitujen erityispiirteet tuodessaan heille jumalalliset lait. Freudin tulkinnassa Mooseksen motiivi on päinvastainen: hän etsii kansaa jolle vahvistaa muinaisen faaraon Ikhnatonin monoteistinen moraalikoodi. Vieraus merkitsee siis eri asioita Rousseaulle ja Freudille: ensin mainittu pitää sitä lakien istuvuuden takeena (Mooses korkeampaa tietoa omaavana ja puolueettomana) ja jälkimmäinen todisteena uskonnon perimmäisestä epäsovinnaisuudesta kyseessaolevalle kansalle (Uskonto joka etsii kansaa seuraajakseen). (Honig 2001, 26-27.)

Lainlaatijan poistumisen mysteeri selviää tutkimalla Rousseau kirjoituksia yhteiskuntasopimusta edeltävästä ajasta. Honigin mukaan oikein ajoitettu lähteminen on jotain minkä Rousseau siirtää luonnontilasta isän ja lasten välisestä siteestä yhteiskuntasopimuksen alaiseen lainlaatijan ja kansalaisten suhteeseen:

”Vanhin kaikista yhteiskunnista ja ainoa luonnollinen on perheen muodostama yhteiskunta. Ja siinäkin pysyvät lapset isään liittyneinä vain niin kauvan kuin he tarvitsevat häntä hengissä säilyäkseen. Heti kun tämä tarve lakkaa, katkeaa luonnollinen sidekin.” (Rousseau 1997, 38-9.)

Analogisesti idealisoitu isähahmo toimii mallina vierasmaalaiselle perustajalle joka jättää kansalaiset oman onnensa nojaan heti lait laadittuaan. Freudin näkökulmasta tämä ”poistuminen” on vain verho jonka takana tapahtuu isän murha; toistuva teema Freudin psykoanalyttisissa teorioissa. Ylitsepursuavien halujen isä hallitsee lapsiaan autoritaarisella voimalla. Kun lapset viimein nujertavat hänet, isän tahto ja lasten käyttämä väkivalta jäävät kummittelemaan lasten mieliin ainiaaksi. Niin Freudille kuin Rousseaulle paternaalinen hahmo edustaa lakia, auktoriteettia ja voimia jotka hallitsevat meitä mutta joille me emme ole itse antaneet hyväksyntäämme. (Honig 2001, 28-9.)

Rousseaun lapset ja kansalaiset ovat toisilleen analogisia.

Rousseaun ajatuksissa isä tunnistaa poistumiselleen otollisen hetken ja kuuliaisesti häviää, analogiaa seuraten lainlaatiija ojentaa kansalaisille itsehallintonsa. Freudille tämä ”kuuliainen häviäminen” on puhdasta fantasiaa: paternaalinen auktoriteetti ei koskaan vetäydy vapaaehtoisesti. Kansalaisten on siis otettava valta eikä jätävä sen antamista odottamaan sillä muutoin he eivät koskaan saa sitä. Freudin tulkinnassa jokin jää kummittelemaan vaikka kuvittelemme päässeemme paternaalisen auktoriteetin hallinnasta. Honigin mukaan tämä kummittelu, jota edustaa myös luonnontilan isän lakien muukalaisuus, projisoituu perustajan vierasmaalaisuuteen joka analogisesti hallitsee meitä kunnes olemme poliittisesti kypsiä hallitsemaan itse itseämme. (Honig 2001, 29.)

Mikä on Rousseaun opetus? Vaikka lait olisivat meille hyviä, so. sopivia, koemme niiden paternaalisen auktoriteetin aina vieraana. Muukalaisuus on tapa tehdä symbolisesti selvää tuosta kokemuksesta antamalla sille kulttuurinen muoto. Meidät perustanut laki pysyy vieraana, sillä emme ole voineet haluta sitä kansalaisina:

”-- that is because the law by which we were founded is always lingeringly alien to us since we did not (indeed, we could not) will it for ourselves” (Honig 2001, 29-30).

Ulkopuolisen perustajan muukalaisuus symboloi myös välttämätöntä itsestä vieraannuttamista joka kuuluu lain alla yhdessä elämiseen: on osattava etäännyttävä omista tarpeista ja otettava muiden näkökulmat ja tarpeet huomioon. Koska lain muoto on vieras ja päällekkävyä, Mooseksen legendassa sen antaa israeliitoille nimenomaan egyptiläinen. Freud ei Honigin mielestä näe tätä keskittyessään empiriaan (Mooseksella oli egyptiläinen.) eikä symboliikkaan (*Miksi* Mooses oli egyptiläinen?). Lain vieraus on koettu hyvin ongelmalliseksi juuri demokraattiselle laille jonka pitäisi määritelmällisesti olla lähtöisin kansasta. Honigin mielestä voi kuitenkin olla hyviä, radikaalidemokraattisia syitä säilyttää tuo vieraantuneisuus jota Rousseau niin tarmokkaasti yrittää selittää. Vieraantuneisuus voi olla kyynisyyden mutta myös kansalaisaktiivisuuden lähde. Positiivista vieraantuneisuudessa on, että se merkitsee kuilua legitimoimisessa; mahdollisten uudelleenperustamisten ja parannusten tilaa. (Honig

2001, 30-1.) Kuten luvussa 4 näimme, Mouffén ja Benhabibin näkemyksiä yhteentuomalla voimme teoretisoida tätä kuilua on jossa demokratia itse asiassa tapahtuu.

6.3.4. Girardin syntipukki perustajana

Honig soveltaa myös René Girardin teoriaa yhteisön valitsemasta ”syntipukista” (*scapegoat*: ks. Girard, 1972) Rousseau vierasmaalaisen perustajan hahmoon. Girardilainen syntipukki toimii objektina jota vastaan yhteisö kohdistaa yksimielisyyden eleen eli hylkäämisen, ja jonka ulkopuolisen status varmistaa ettei eletä kosteta; normaalilta vaikuttava yhteiskunta kätkee Girardin mukaan aina taakseen jonkin tämänkaltaisen edesmenneen kriisin. Syntipukki voidaan valita myös yhteisön sisältä, kuten vanhan testamentin Jobin tapauksessa. Se on Honigin mukaan sosiaalinen käytäntö joka joko etsii tai tuottaa itse objektinsa. (Honig 2001, 33-34.)

Syntipukki-tulkinnassa Mooseksen tarinasta Mooses on liminaalinen hahmo, välitilana Egyptistä luvattuun maahan toimiva objekti josta tehdään Faaraon (otto)poika jotta hänet voidaan oikealla hetkellä tappa. Tällä liikkeellä yhteisö puhdistuu egyptiläiselle kumartamisen eleestä. Girardin syntipukki tuo uusia mahdollisuuksia myös Ozin pelastaneen Dorothyn tarun tulkintaan: Entä jos heikoista munchkineista olisikin tullut niin vahvoja, että he olisivat itse uudelleenperustaneet yhteiskunnan (kaataneet pahat noidat ja velhon) ja vieläpä rohjenneet luoda peitetarinan syntipukista? Tuo tarina peittäisi uudelleenperustamiseen kuuluvan väkivallan uhkaavat implikaatiot yhteiskuntarauhalle ja vapauttaisi munchkinit vastuusta. Entäpä jos koko Mooseksen/Dorothyn hahmo on keksitty, tuulesta temmattu? Ehkä hän voisi olla yhteisön jäsen, yksi munchkineista/israeliitoista jota syytetään agitaattoriksi ja hän saa kantaa muiden teot, samaan tapaan kuin Jeesus uhrilampaana ihmiskunnalle? (Honig 2001, 35-6.)

Entä jos Rousseau vierasmaalaisen perustajan saapuminen on ylläkuvatulla tavalla merkki yleistahdon onnistumisesta ja lainlaatija on vain tarina jolla vapaudumme väkivallan, kuten Rousseau introdusoiman kuolemanrangaistuksen, vastuusta eli niistä uhrauksista joille perustaminen ja jokapäiväinen yhdessäeläminen rakentuvat (Rousseau 1997, 77-8)? Tämä selittäisi, miksi radikaalidemokraatti-Rousseau turvautuu lopulta

vierasmaalaiseen perustajaan: ei siksi että yleistähtö olisi pantava käytäntöön vaan koska se on onnistunut ja siihen kuuluva perustamisen väkivalta on jollakin tavalla ulkoistettava. Kuten edelliset alaluvut ovat näyttäneet, tämä ulkoistaminen on kenties parhaiten saavutettavissa hahmon ja tarinan avulla. Rousseauin teksti onkin tulkittavissa analyttisen argumentin sijaan performatiiviseksi, syntytarinan avulla luovaksi. Tästä näkökulmasta Rousseauin lainlaajituksen ulkopuolisuus tuntuu käsitettävältä kun se ennen oli kontrastissa Rousseauin teorian yleisen ksenofobisuuden kanssa; ulkopuolisuus on ominaisuus joka varmistaa syntipukin toimivuuden. Syntipukin yhteiskunnasta poistuminen/poistaminen vahvistaa fantasiaa siitä, että jos väkivaltaa olikin, se kuului perustamisen sukupolveen ja on nyt eristetty. (Honig 2001, 36-8.)

Honig kritisoi Rousseauin ratkaisua koska sen hinta ei rajoitu itse syntipukkiin ja kansan onnistuneen tahtomisen poispyyhintään. Tämä lapsellistava syntytarina⁴⁵ jossa kansalaiset samaistetaan lapsiin hävittää kansalaisten demokraattisen voiman ja vallan toimia yhdessä suvereenina yhteenliittymänä⁴⁶. Mikä vierasmaalaisen perustajan eri tulkinnoista antaa sitten lupaavimman toimijuuden mallin demokraattisille kansalaisille? Honigin mielestä se on Freudin malli. (Honig 2001, 38-9.)

Honigin tekemässä Freudin uudelleentulkinnassa kansalaiset elävät agonistisessa suhteessa perustajaansa jonka vieraus on huonosti pidetty julkinen salaisuus. He tietävät, ettei valtaa koskaan ojenneta vaan se on otettava, ja tällainen ottaminen on aina ei-legitiimiä vallitsevan järjestyksen näkökulmasta. He myös tietävät, että yritys luoda oikeudenmukainen yhteiskunta mukaanlukien aina (uudelleen)perustamiseen kuuluvaa väkivaltaa joka ei ole poispyyhittävässä. Tässä Honigin näkemys pitää mielestäni yhtä toisen radikaalidemokraatin, Chantal Mouffin omassa filosofiassaan esittämän, yhteiskunnallisiin rajanvetoihin ja politiikkaan kuuluvan väkivallan teorian kanssa (ks. esim. Mouffe 2000, 139; Mouffe 2005, 153). Honigin modifioimille freudilaisille subjekteille laki on lupaus mutta aina myös vieras ja määrätty asia⁴⁷; jotain johon heillä ei ole eikä voi olla täyttä kontrollia. Girardin mukaan syntipukit onkin korvattu nyky-yhteiskunnissa moderneilla laki-instituutioilla, jotka hallinnoivat sosiaalisen väkivallan tendenssejämme; tämä on näkökulma lakiin jota Habermas välttää. (Honig 2001, 39-

45 Engl. "infantilizing origin story" (Honig 2001, 38-9).

46 Vältän käyttämästä sanaa "kansaa" sillä se on vanhakantainen, historiallisesti ladattu ja se liittyy kansallisvaltion sisäiseen demokratian projektiin joka ei vastaa Honigin näkemystä.

47 Engl. "impositional thing" (Honig 2001, 39-40).

40.)

Honig haluaa valjastaa Rousseau'n vierasmaalaisen perustajan hahmon sellaisen politiikan palvelukseen joka pyrkii laajentamaan hyvien distribuutiota, vapauksia, valtaa, vastuuvollisuutta ja oikeutta sekä valtioiden sisällä että yli niiden rajojen. Tällainen politiikka ei hänen mukaansa ole yhdistynyttä *demosta*. (Honig 2001, 40.) Sen näkökulmasta demokraattisena kansalaisena eläminen vaatii yhteisille tärkeille asioille uskollisena oloa, missä uskollisuus tarkoittaa muutosten vaatimista tässä ja nyt vaikka instituutiot vastustaisivat sitä. Demokratiaan kuuluu määrätelmällisesti järjestelmän testaus joksi ei Honigin mukaan riitä pelkkä säännöllisesti annettu hyväksyntä eli äänestäminen (Honig 2001, 70). Minkä tason vaatimisesta Honig oikein puhuu, ei selviä hänen Freud-tulkinnastaan. Se mikä on selvää, on että Honigin kansalaisen malli on freudilainen aktiivinen ottaja.

6.4. Demokratia ja maahanmuuttajuus

6.4.1. Ruut ja ideaalin maahanmuuttajuuden kritiikki

Vanhan testamentin Ruut on myös luettu yhdeksi inspiroivan (uudelleen)perustajan hahmoksi. Honigin tekee kiinnostavaksi se, että hän on maahanmuuttaja. (Honig 2001, 41-2.) Moabilainen Ruut muuttaa anoppinsa Noomin vanavedessä Beethemiin ja uudelleenperustaa israeliittoa kansan vaikka traditionaalisesti moabilaiset eivät ole tervetulleita luvattuun maahan. Ruut aloittaa Daavin suvun josta Jeesus myöhemmin syntyy. Honigin mukaan Ruut on tulkittu esimerkiksi Cynthia Ozickin ja Julia Kristevan toimesta mallimaahanmuuttajaksi, esimerkillisen hyveelliseksi ja anopilleen Noomille uskolliseksi hahmoksi joka i) opettelee uuden kotimaansa tavat ja yrittää sopeutua niihin aktiivisesti ja ii) vapauttaa toiseudellaan israeliitot symbolisella tasolla täydellistymisen taakasta ja tekee näin yhteisön avoimemmaksi erolle. Ruutin kautta Mooseksen aikoinaan ensikertaa asettama laki virkistyy ja tulee jälleen eläväksi koska Ruut valitsee lain ilman väkivallan pakotusta. Ruutin valinta tekee myös israeliitoista jälleen valinnan arvoisen, ts. Jumalan valitun kansan. (Honig 2001, 45-6.)

Ruutin valinta palvelee israeliittoa tarvetta suojella yhteiskuntajärjestelmäänsä

ottamalla sisään jotkut ja sulkemalla ulos toiset. Honigin mukaan valinnallaan Ruut myös vaarantaa kansalaisten omanarvontunnon: Jos halveksittu moabilainen saa tulla osaksi yhteisöä, onko Israel nk. ”räppänät auki” maailmaan, ts. luvattuna kansana olo on vaarassa kokea inflaatiota? Matkallaan Beetlehemiin Ruutin ja Noomin rinnalla kulkeva Orpa kääntyy takaisin Noomin kehoituksesta mutta Ruut jää Noomin rinnalle eikä käännä. Honikin mukaan Orpan takaisinkääntyminen todistaa, etteivät Israelin rajat ole avoinna kaikille. Ruutissa piilevä pelottava vieraus/muukalaisuus projisoituu näin Orpaan jota Moab vetää puoleensa niin että hän kääntyy takaisin. Honigin mukaan Ruutin ja Orpan hahmot symboloivat kahta yleisesti uskottua tapaa olla maahanmuuttaja. Sen sijaan että he olisivat kaksi erillistä persoonaa, nk. hyvä ja paha maahanmuuttaja, heidät tulisi pikemminkin lukea vierasmaalaisen demokraattisille yhteiskunnille asettamana uhkana ja mahdollisuutena. Honig huomioi että Ruutin vierasmaalaisuus, so. samankaltaisuus Orpan kanssa, tekee ylipäänsä mahdolliseksi sen, että hän valitsee Israelin kansan ja uskonnon *merkityksellisellä* tavalla, ei-israelilaisena. Ruut-Orpa-dikotomia on Honigin mielestä yritys pyyhkiä pois maahanmuuttajuudessa piilevää päättämättömyyttä. (Honig 2001, 47-9.)

Honigin mukaan sekä Kristeva että Ozick olettavat, että Ruutin ja Ruutin vierauden hyväksyminen riippuu Ruutin valmiudesta tunnustaa perustettu järjestys. Ruut näyttää tästä näkökulmasta esimerkkiä nyky-yhteiskuntien muslimimaahanmuuttajille. Ruut uudelleenesittää käsikirjoituksen valitusta kansasta, uudelleenperformoi alkuperäisen valinnan. Jo esitetyistä perustamisen myyteistä eroten Ruut ei voi poistua yhteisöstä peruuttamatta sille antamaansa lahjaa, so. israelilaisten valinnanarvoisuutta, siksi hän jää ja hänen vierasmaalaisuutensa säilyy ongelmana (Honig 2001, 55). Ruutista tehdyistä tulkinnoista paistaa Honigin mukaan sukupuolittuneisuus: naisena Ruut on lempeä muukalainen, pehmeä ja sisäsiisti. Vallitsevien ajattelutapojen mukaan maahanmuuttajia joko arvostetaan koska he tuovat jotain yhteiskuntaan tai pelätään mitä he tekevät meille kansakuntana (Honig 2001, 46). Ruut positioituu siis ”antajaksi, ei ottajaksi jollainen Orpa potentiaalisesti on. (Honig 2001, 59-60.)

Honigin mukaan Ruut on irroitettava konventionaalisista feminiinisen hyveen odotuksista jotta näemme hänet myös ottajana ja aloitteentekijänä. Tarinassa Ruut tekee oman päänsä mukaan, Honigin luennan mukaan hän myös viettelee israelilaisen miehen nimeltä Boas. Hänellä ei ole oikeutta ottamiinsa asioihin moabilaisena Beetlehemissä

mutta hän ottaa ne siitä huolimatta ja perustaa näin oman asemansa tasavertaiseksi israeliittojen rinnalle. Siksi Ruut on Honigista niin sopiva malli poliittiselle toimijuudelle; Ruutin esimerkkiä seuraten tulee mahdolliseksi tehdä vaatimuksia kun laillista tietä niiden tekemiselle ei ole. Honigin mielestä juuri Ruutin kaltaisia ihmisiä silmällä pitäen Hannah Arendt kehitti oikeuden olla oikeuksia jonka esittelin luvussa 2. Oikeus olla oikeuksia tekee tärkeän eron i) maahanmuuttajat hyväntekeväisyyden tai vieraanvaaraisuuden kohteina ja ii) maahanmuuttajat täysin ja pystyvinä poliittisina toimijoina välillä. Todellisuus on parhaimmillaankin jossain näiden välissä. (Honig 2001, 60-2.)

Ruutin kirja opettaa meille Honigin mukaan jotain demokratian perusluonteesta. Olennaista on ajatella demokratiaa ei tuttavien eikä sukulaisten vaan *toisilleen vieraiden* välisenä politiikkana. (Honig 2001, 71-2.) Demokraattisessa yhdessätoimimisessa on aina muiden siihen osaaottavien vierauden mukanaantuomaa ambivalenssia, joka Rousseau'n filosofiassa tarkoittaa kansalaisten ja ihmisten joukon välistä ristiriitaa. Sama ambivalenssi näkyy yhteisöjen suhteessa vieraisiin ja maahanmuuttajiin jotka nähdään helposti dikotomisesti ”heinä” erotuksena ”meistä”. Luontainen reaktio on yrittää päästä tästä päättämättömyyden jännitteestä eroon esimerkiksi projisoimalla ja ulkoistamalla, kieltämällä tai hiljentämällä sitä edustavat yksilöt.

Seuraavaksi aion käsitellä Honigin tapausesimerkkiä Amerikan Yhdysvaltojen suhteesta siirtolaisiin. Honigin luennassa Yhdysvallat on siirtolaisten valtio, alkuperäisasukailta haltuunotettu Euroopasta tulleiden maahanmuuttajien toimesta, josta tulee valittu aina uudelleen uusien maahanmuuttajien toimesta.

6.4.2. Yhdysvallat: arvojen maahantuonti, ksenofilia ja ksenofobia

Honigin mukaan maahanmuuttajat ovat kautta Amerikan historian toimineet sen perustamisen agentteina. Siirtolais-Amerikan myytissä vierasmaalainen nähdään kansakunnan korruptiolta pelastavana ja ensimmäisiin, Amerikan perustaviin periaatteisiin palauttavana lisänä. (Honig 2001, 73-4.) Honigin tulkinnessa Amerikan yhteiskuntajärjestelmä on ambivalentisti riippuvainen maahanmuuttajista.

Honigin mukaan ensimmäiset perusteet, joita maahanmuuttajan oletetaan tuovan sisään yhteiskuntaan, voivat olla kapitalistisia, yhteisöllisiä, perheeseen perustuvia tai liberaaleja. Kapitalististen periaatteiden vahvistamisen tarkoituksena on opettaa köyhemmistä oloista tuleville kansalaisille, että menestyminen on mahdollista: kapitalistinen talousjärjestelmä palkitsee omistautuvan ja kovan työntekijän. Yhteisöllisten periaatteiden tarkoitus on pehmustaa kapitalistisen työvoimaliikkuvuuden ja liberaalin individualismin vaikutuksia, luoda yhteisöllisiä siteitä ja muita ”turvaverkkoja” jotka ovat kadonneet urbanisoitumisen ja yksilöllisyyden kasvaessa. Maahanmuuttajat voidaan nähdä myös traditionaalisten patriarkaalisten perhejärjestelyjen pelastajina ”luonnollisina” pidettyjen sukupuoliroolien maahantuonnin avulla:

”New World American families depend on Old World masculinities and femininities – family values – that need to be imported periodically from elsewhere” (Honig 2001, 74).

Liberaalit periaatteet liittyvät Rousseauin yhteiskuntafilosofian esiinnostamaan ongelmaan, aina vieraaseen lakiin joka on kuitenkin tehtävissä ”omaksi” tahtomisen kautta. Laki on tahdottava usein, mikä tapahtuu kaikista konkreettisimmin, ei heterogeenisen massademokratian äänestyksien vaan päivittäin kansalaisiksi tehtävien maahanmuuttajien naturalisoimisen välityksellä. Tällainen vapaaehtoisen hyväksyntänsä antava maahanmuuttaja on eräänlainen Ruutin ilmentymä: hän vastaa tyytymättömien kansalaisten tarpeeseen kokea hallintojärjestelmä valinnan arvoisena. Maahanmuuttajien tulopäätös on tästä näkökulmasta myös todiste Amerikan liberaalidemokraattisten periaatteiden oletetusta universaaliudesta. Lisäksi maahanmuuttajat vahvistavat uskomuksen, että Amerikka on tiukasti hyväksyntään perustuva yhteiskunta. Tämä maahanmuutto-Amerikan hegemoninen myytti hämärtää Honigin mukaan luontevasti Amerikan todellisen perustan, joka on valloituksissa ja traditionaalisisessa orjuudessa, perustamisen jälkeisellä ajalla laajentumisessa, haltuunotossa ja uudenslaisissa orjuuden muodoissa. (Honig 74-5.)

Toisaalta, maahanmuutto-Amerikan myytti luo jännittyneen riippuvuussuhteen vieraiden ystävällisyydestä. Maahanmuuttaja voi aina olla myös uhka nykyiselle järjestelmälle. Honigin mukaan Amerikan poliittinen kulttuuri on ja on ollut leikkiä

ksenofobian ja *ksenofilian*, so. muukalaisvihamielisyyden ja muukalaisystävällisyyden, välillä. Tämä ei johdu periodisista vaihteluista sisään- tai ulosrajaamismielisten politiikkojen välillä, taloudellisista realiteeteista tai työvoiman tarpeen heittelystä. Honigin antamassa esimerkissä ”heidän” kova työnsä, jota odotamme maahanmuuttajilta, voi aina potentiaalisesti viedä ”meiltä” työpaikat. Symbolisella tasolla ksenofilia siis ruokkii ksenofobiaa, sillä kuten olen argumentoinut, vierauden käsitteeseen kuuluu lähtökohtaisesti päättämättömyys josta ei ole mahdollisuutta päästä eroon. (Honig 2001, 76) Ksenofilia-ksenofobia-heilahtelu johtuu Honigin mukaan vieraisiin ladatuista odotuksista (kapitalistiset, yhteisölliset jne) jotka tulevat aina välttämättä petetyiksi; niin ylivoimaisia ne ovat. (Honig 2001, 79.)

Esimerkiksi kapitalistisia arvoja maahantuovan siirtolaisen odotetaan auttavan ylläpitämään amerikkalaista unelmaa tee-se-itseydestä sekä uskoa meritokraattiseen talouteen. Koska kuvaus tehdään yksinomaan näin, so. materialistisin termein, maahanmuuttaja kääntyy nopeasti antajasta ottajaksi. Näin demokraattisen kansalaisuuden resurssit vähenevät ja korvautuvat sellaisella vieraudella joka edustaa yksityistämistä, rikkauksien keräämistä ja välinpitämättömyyttä poliittista ja yhteiskunnallista elämää kohtaan. Kapitalistinen maahanmuuttaja juhlii siis radikaaleja epätasa-arvoisuuksia jotka ovat kontrastissa demokraattiseen kansalaisuuteen. Tästä näkökulmasta mallimaahanmuuttajat ja -vähemmistöt pysyvät erossa politiikasta; näkemys joka jättää tarkoituksella pois Yhdysvaltojen historian kuuluisat ja historian unhoittamat ei-kansalais- ja uuskansalaistoimijat. Tätä samaa ajaa Honigin mukaan myös ei-henkilöpaperillisten potentiaalisen voiman nitistäminen poliittisina, yhteisön tai työpaikkansa aktiivisina toimijoina. (Honig 2001, 80-2.)

Honig ei myöskään hyväksy kommunitaristina pitämänsä Michael Walzerin näkemyksestä mallimaahanmuuttajasta yhteisöllisen (kommunitaristisen) huolenpidon henkiinherättäjänä. Walzerin maahanmuuttajat pitävät omistaan huolta; Amerikka on riippuvainen juutalaisista sairaaloista ja muslimien kouluista. Tällaisina ”korjaajina” he herättävät Honigin mukaan jälleen epäilyksen. Kommunitaristinen ksenofilia kansallisen projektin puolesta ruokkii välttämättä ksenofobiaa; amerikkalaisten riippuvaisuus etnisistä laitoksista johtaa väistämättä vihamielisyyteen niitä kohtaan. Walzerin maltillinen patriotismi, so. vanhan kodin ja juurien muistelun salliminen maahanmuuttajille, voi Honigin mukaan tarkoittaa myös asioita joita Walzerin tukema

maahanmuuttaja-Amerikan myytti ei salli, kuten Amerikan alkuperäiskansojen yrityksiä irtautua nykyisestä järjestyksestä ja saada itsehallinto. Walzer suosii etnisiä ryhmittymiä. Entä yhteisöjä koossa pitävät, ei-etniset terveyden, koulutuksen ja yleisen hyvinvoinnin instituutiot? Honigin mukaan tällaisille liikkeille tulisi myöntää privilegioita samalla perusteella kuin Walzerin etnisille. Niiden voidaan myös katsoa Walzerin omien perustelujen mukaan korjaavan modernin elämänmuodon juurettomuutta. (Honig 2001, 82-6.)

6.4.3. Tapausesimerkit: Strictly Ballroom ja tuontivaimot

Australialainen elokuva *Strictly Ballroom – kielletyt askeleet* (Baz Luhrmann, 1992), on Honigin luennassa tarina siirtolaisuudesta ja kansallisesta uudistumisesta. Espanjalainen maahanmuuttaja Fran pelastaa näivettyneen australialaisen tanssijayhteisön korruptiolta. Honigin mukaan elokuva toistaa karikatyyrimäisesti poliittisen teorian yhtä perustavimpaa debattia, liberaalien ja kommunitaristien välistä vastakkainasettelua: nuoret rakastetut Scott ja Fran ovat radikaali-individualisteja ja samalla kaoottisia nihilistejä, tanssiyhteisö yhtäältä vakiintunut ja järjestynyt, toisaalta sisältä mädäntynyt ja epäoikeudenmukainen. Kun sisään tuodaan Franin espanjalainen isä, vanhan maailman patriarkka joka opettaa Scottille autenttista flamenco, Scottin uuden maailman individualismi kohtuullistuu. Tanssiyhteisö uudelleenperustuu, pelastuu verettömiltä fetisseiltään ja saa takaisin alkuperäisen energian ja perusperiaatteet. (Honig 2001, 86-8.)

Honigin mukaan vieraus toimii elokuvassa kahdessa rekisterissä. Yhtäältä Franin ilmaantuminen palauttaa asianmukaisen järjestyksen sosiaaliseen maailmaan, maahantuomalla feminiinisyyttä ja maskuliinisuutta paikkaan joka on menettänyt sukupuoliolemukset vieraus tekee mahdolliseksi sen, että Scottin edustama australialainen maskuliniteetti voi (uudelleen)ilmestyä. Toisaalta, Franin isän edustama ”vanha” ja ”oikea” maskuliinisuus muistuttaa ikuisesti Scottin australialaisversion riittämättömyydestä: se on pelkkä kopio. (Honig 2001, 88.) Honigin mukaan filmin todellinen opetus on, että maahanmuuttajat (Fran perheineen) ja jäsenet (Scott ja tanssiyhteisö) voivat olla yhteydessä ilman politiikkaa; ei-toivottu lopputulos demokraattisen teorian näkökulmasta.

Venäjältä ja Thaimaasta tuotetut vaimot ovat toinen Honigin antama esimerkki siitä, miten vierauden oletetaan maahantuovan traditionaalisia sukupuoli- ja perhearvoja. Tuontivaimot alleviivaavat avioliittoinstituutiota sijaintina hyödykkeiden ja palveluiden vaihdolle, joita voivat olla esim. laillinen status, asumisoikeus, kansalaisuus, kumppanuus, seksi ja raha. Honigin mukaan miehet lukevat venäläisten tai thaimaalaisten vaimojen eduiksi traditionaalisen feminiinisyyden ja perheen ja miehen pistämisen muiden asioiden edelle. Entä jos näiden maahantuotujen morsioiden vieraus toimiikin sellaisten suhteiden ja epätasa-arvoisuuksia tuottajana jotka ovat väärinluettavissa feminiinisyydeksi? Honigin mukaan ”feminiinisyyttä” voikin olla voimattomuutta, mahdollisuuksia vähyyttä. Tuontivaimot eivät osaa ympäröivän yhteiskunnan kieltä tai tapoja. (Honig 2001, 89-90.)

Tämän puolesta puhuu oma esimerkkini, Mario Puzon *Kummit* (1969) jossa vanhan maailman ja vanhan nimensä taakseen jättänyt ja Yhdysvaltoihin saapunut Vito Corleone avioituu vanhasta maailmasta kotoisin olevan Carmelan kanssa. Sisilialaisen perinteen mukaisesti Vito keskittyy kodin ulkopuolisiin ja Carmela kodin sisäisiin asioihin. Vuosien saatossa Vitosta tulee Don Vito, vaikutusvaltaisen mafiaperheen pää ja menestynyt bisnesmies kun Carmela Corleone kasvattaa heidän lapsiaan Santinoa, Fredericoa, Constanzaa ja Michaelia kotona. Carmela ei opi koskaan kunnolla englantia. Hänen paikkansa on kotona mutta hän ei edes voisi elää toisenlaista elämää. Carmela on välttänyt uuteen yhteiskuntaan sosialisointia eikä hän siksi omaa kieltä tai tapoja pärjätä julkisen piirissä omillaan. Francis Ford Coppolan ohjaamissa elokuvissa (*Kummit*, 1972; *Kummit osa II*, 1974) Carmelan voimatonta asemaa alleviivaa se, ettei häntä kutsuta etunimeltä: kutsumanimeltään ja elokuvien loppukrediiteissä hän on yksinkertaisesti ”Mama Corleone”.

Honigin mukaan Franin, tuontivaimojen ja oman esimerkkini Vito Corleonen kaltaiset maahanmuuttajat uudelleenesittävät virallisen yhteiskuntasopimuksen kansalaistumalla odotettuun kansalaisuuteen. Yhdysvaltojen tapauksessa uusien kansalaisten valan vannominen perustuslain nimeen tekee abstraktista koodista konkretiaa. Ksenofilian ja ksenofobian välinen ristiriitaisuus on läsnä, sillä maahanmuuttajat ovat ainoita amerikkalaisia jotka eksplisiittisesti hyväksyvät hallintojärjestelmän hylkäämällä jonkin toisen. Tällä aktilla he osoittavat että hallintojärjestelmä on vieraiden käsissä ja etteivät natiivit ole antaneet sille hyväksyntäänsä (Honig 2001, 95). Vierauden positioiminen

yhteiskuntaa demokratisoivaksi voimaksi positioi maahanmuuttajat samalla alkuperäiseksi syyksi institutionaaliselle heikkoudelle. (Honig 2001, 91-2.)

Honigin mukaan edelläkuvailtu konfliktuaalisuus juontuu yhteiskunnan perustavista liberaaleista sitoumuksista, jotka asettavat normatiivisesti preferoidun kansalaisuuden idealisoidulle siirtolaispolulle jäsenyyteen. Vierauden päättämättömyys johtuu liberaalista logiikasta joka sekä tuottaa että kieltää perustavanlaatuisen riippuvuuden vieraista. Honigista ainoa tapa rikkoa tämä noidankehä on ajatella maahanmuuttajaa suhteessa demokratiaan jonkin tietyn kansakunnan (tässä: amerikkalaiset) sijaan. Tämä edellyttää ajatusta vallasta jonain mikä otetaan, eivätkä siirtolaiset ole ainoita; demokraattiset yksilöt tulisi nähdä oikeuksien ottajina. Vain näin uusia oikeuksia voi syntyä. (Honig 2001, 97-102.)

7. Yhteenvetoa ja johtopäätökset

Tutkin tässä työssä viimeaikaisia poliittisten filosofien tapoja käsitellä demokratiaa ja sen perustavia paradokseja. Tutkimuksessani halusin selvittää, millä tavoilla Seyla Benhabib ja Bonnie Honig teoretisoivat demokratiaa, demokraattista kansalaista ja miten he yrittivät ratkaista demokratian paradokseiksi kutsuttuja perustavia ristiriitoja demokrateorioiden ytimessä. Benhabibin ratkaisut ovat demokraattiset paradoksit joilla yksilöt voivat muuttaa luentoja demokraattisten yhteiskuntien peruseriaateina toimivista perustuslaillisista välttämättömyyksistä, kansalaisuuden rajoista ja kansainvälisten instituutioiden roolista oikeutetummiksi. Honig puolustaa aktiivista demokraattista kansalaisuuskäsitystä jossa toimijat ovat ottajia jotka oikeusvaateillaan tuovat uusia oikeuksia ja luentoja maailmaan, sekä tuo esille liberaalidemokratioiden tapaa käyttää vierautta nationalisoinnin välineenä. Honigille perustava politiikan paradoksi ei ole ratkaistavissa vaan se on demokratiaa koossa pitävä ja energisoiva jännite. Benhabibin mukaan olemassaolevien yhteiskuntien rajat ovat demokratisoitavissa demokraattisten toistojen avulla. Ohjaavina normeina on pidettävä diskurssiperiaatteen metanormeja joita kosmopoliittiset normit ilmentävät.

Lähdin liikkeelle luvussa 2 määrittelemällä demokraattiset paradoksit poliittisten filosofien muotoilemiksi liberaalidemokraattisten yhteiskuntajärjestelmien ristiriitaisuuksiksi. Jaoin nämä paradoksit kahteen yleiseen pääluokkaan, demokraattisten kansalaisten määrittelemiseen ja partikulaarien yhteisöjen perusoikeuksien ja universaalien normien kuten ihmisoikeuksien välisiin ristiriitoihin. Esittelin Chantal Mouffin, Hannah Arendtin, Seyla Benhabibin, Jürgen Habermasin ja Bonnie Honigin muotoiluja ja tapoja suhtautua näiden paradokseihin. Esitin että demokraattisia paradokseja voidaan yrittää häivyttää ja neuvotella ajassa (Benhabib, Habermas). Ne voidaan myös nähdä demokraattista hallitsemista rakentavina ja ei-neuvolteltavissa olevina jännitteinä (Mouffe, Honig).

Luvussa 3 syvennyin Benhabibin filosofian taustalla olevaan Habermasin diskurssiteoriaan jonka pohjalta argumentoin Benhabibin oman kommunikatiivisen etiikan teoriaa. Habermasin mukaan yksityinen, yksilöllisen vapauden takaavien perusoikeuksien, ja julkinen, yhteisiin asioihin vaikuttamisen mahdollistava autonomia

ovat yhteisalkuperäisiä. Se tarkoittaa, että itselainsäädännössä lakien laatijoista tulee samalla liikkeellä lakien alaisia. Voidakseen olla vapaita toteuttamaan henkilökohtaisia päämääriään kansalaisten on löydettävä yhteiset pelisäännöt ja perustettava nuo oikeudet poliittisia osallistumisoikeuksiaan käyttämällä. Julkinen vapaus eli osallistumisoikeuksien käyttö olettaa yksityisen vapauden eli perusoikeudet jotta edellinen voisi perustaa jälkimmäiset retroaktiivisesti. Lait ja poliittinen valta ovat legitiimejä kun ne perustuvat ihmisten kommunikatiivista vapautta suojelevalle diskurssiperiaatteelle, jonka mukaan vain ne toimintanormit ovat valideja joihin kaikki niiden seurausten vaikutuspiirissä olevat voisivat myöntyä rationaalisessa, so. vastavuoroisesti hyväksyttäviä perusteluja antavassa, ja julkisessa keskustelussa.

Esitin, että Benhabibin kommunikatiivinen etiikka eksplikoi diskurssiteorian oletuksiksi kaksi metanormia, universaalin kunnioituksen ja vastavuoroisuuden periaatteet. Voimme attribuoida ne kontrafaktuaalisen ajatuskokeen avulla myös ei-toimintaan ja puheeseen kykeneville, kuten lapsille ja vammaisille. Benhabibin mukaan metanormit vaativat meitä siirtymään moraalikysymyksissä lain tason yleistetystä toisesta konkreettiseen, yksilöiden historian, disposition ja emotionaalisen rakenteen huomioivaan näkökulmaan. Kommunikatiiviselle etiikalle empatia ja kuvittelu ovat keskeisiä, sillä monesti joudumme valitsemaan kannan kuulematta yksilöitä ja heidän tarinoitaan. Silloin toimimme Benhabibin mukaan kuten normaalistikin sosiaalisessa elämässämme: odotamme, ekstrapoloimme ja yritämme ymmärtää toisten reaktioita. Benhabib korostaa julkisten keskustelujen jatkumista osana elämänmuotoa yksittäisiin yksimielisyyksiin pääsemisen sijaan. Hän päätyy hylkäämään Habermasin universalisointiperiaatteen koska se kääntää diskurssiteoriaa deontologisesta utilitaristiseen. Diskurssiperiaate ja sen metanormit riittävät tekemään eron moraalisesti sallitun ja ei-sallitun välille. Näin oikeutuksen painopiste siirtyy lopputuloksesta prosessiin.

Luvussa 4 avasin Benhabibin argumenttoimien demokraattisten toistojen taustaa Derridan kielifilosofisessa ajattelussa ja tämän kritiikissä Austinin puheakteille. Demokraattisten toistojen lähde on derridalainen toistettavuus, kielen välttämätön rakenne jonka ansiosta merkitys määrittänyt aina tulevaisuudessa tehtävistä toistoista käsin. Tämä radikaalin paikaltaansiirtävä ominaisuus ei siirry Benhabibin teoriaan. Suojelemalla universaaleja, so. liberaalidemokraattisen yhteiskunnan peruseriaatteita

ja ihmisoikeuksia, toistettavuuden vaikutuksilta Benhabib menettää toistettavuuden demokraattista potentiaa ja muutosvoimaa. Osoitin tämän analyysissäni Ranskan huivikiistasta, jossa huivinkäyttökieltoa rikkoneet koulutyöt asettuivat partikulaarin ja Ranskan valtio ja kansalaisten enemmistö muutoksilta suojatun universaalien puolelle. Thomassenia seuraten argumentoin, että universaalien nimeen puhuvat toimijat tekevät Benhabibilla tulkintoja yksistä ja samoista periaatteista jotka eivät muutu. Benhabibin teoria rakentuu siis universaaleina pidettyjen periaatteiden muuttumattoman ytimen ja pinnallisten tulkintojen väliselle keinotekoiselle rajanvedolle joka onnistuu vain peittelemään rajanvetoihin rakenteellisesti kuuluvaa väkivaltaa.

Kritisoin Thomassenia kritiikin jättämisestä puolitiehen. Benhabibin demokraattiset toistot kiinnittyvät toimijoiden intentioihin: kuulemalla millaisina tekoina tytöt olivat tarkoittaneet huivinkäyttönsä, auktoriteetit olisivat voineet paremmin ymmärtää, millaisista käytännöistä todella oli kyse. Derridan mukaan intentio ei voi kuitenkaan määrätä merkitystä joka on aina tulevaisuuden panttivanki, wittgensteinilaisittain ymmärrettynä tapa jolla sanaa tai termiä käytetään. Esitin, että Chantal Mouffin näkemys eri tavoista olla demokraattinen kansalainen ja niiden väliin jäävästä tilasta eri sisältöisille tulkinnoille on hedelmällinen tapa ajatella kansalaista elinvoimaisena ja muutoksiatekevänä toimijana. Sovittamalla yhteen Benhabibin ja Mouffin ajatuksia ja kiinnittämällä niiden synteessin julkista piiriä rakentaviin instituutioihin voimme luoda demokratioihin tilaa moninaisille ja uusille tavoille elää demokraattisena kansalaisena.

Luvussa 5 käsittelin lyhykäisesti Benhabibin kansalaisuuskäsitystä ja miten kommunikatiivista etiikkaa ja demokraattisia toistoja tulisi käyttää hänen mukaansa poliittisten yhteisöjen rajojen oikeuttamiseen. Benhabibin mukaan kansainvälisellä institutionalisoidut kosmopoliittiset normit korjaavat Arendtin alunperin muotoilemaa ihmisoikeuksien ja perusoikeuksien välistä demokraattista paradoksia. Honig kritisoi Benhabibia vääjäämättömän inklusion progressiivisesta eetoksesta jonka näkökulmasta kosmopoliittisten normien institutionalisoimisen projektien ylijäämät, ts. todisteet sisäänlukemiseen välttämättä kuuluvasta poissulkemisen väkivallasta ovat näkymättömiä. Honig kritisoi myös käsitystä oikeuksien järjestelmästä joka vertaa uusia oikeusvaateita vääjäämättä niitä edeltäneisiin ja näin vastustaa radikaalisti uusien syntymistä. Slow Food-liikkeen oikeus makuun on Honigin esimerkki tällaisesta olemassaolevasta oikeuksien järjestelmästä käsin naurettavasta vaateesta jolla on niin

globaalilla kuin alueellisilla tasoilla demokratiaa lisääviä ja kriittisiä demokraattisia toimijoita kasvattavia vaikutuksia.

Analysoin Honigin käsitystä demokraattisista kansalaisista aktiivisina ja valtaakäyttävinä ottajina luvussa 6. Käsittelin Rousseauin yhteiskuntafilosofiassa esiintullutta lakienlaatijan, Honigin luennassa vierasmaalaisen perustajan, hahmoa Honigin tekemisen eri kulttuuristen tekstien luentojen kautta. Honigin mukaan Rousseau päätyi ratkaisuunsa koska hän pyrki häivyttämään demokraattiseen perustamiseen kuuluvaa väkivaltaa. Tämän työn mitassa näin ovat pyrkineet tekemään myös Habermas ja Benhabib. Analysoimalla Honigin esittämiä esimerkkejä avasin, miten eri tavoin partikulaarit demokraatit voivat käyttää hyväksi vierautta oman kansallisen projektinsa vahvistamisessa ja mitä eri rooleja vieraat ja maahanmuuttajat voivat omaksua. Honigin suosima freudilainen malli kansalaisista ottajina jotka eivät jää odottamaan että heille annettaisiin demokraattinen valta tuntuu muutosvoimaisimmalta demokraattisen kansalaisuuden mallilta.

Tämän työn aluksi hahmottelemani demokratian paradoksit näyttäytyvät näin työn lopuksi ennen kaikkea tapoina hahmottaa demokraattisen järjestelmän välttämätöntä dynamiikkaa, joka viime kädessä palautuu kansalaiseen ja lakeihin, demokratiaan ja oikeuksiin ja vapauksiin. Tämän jännitteen lopullinen ratkaiseminen johtaisi väistämättä demokratian muuntautumiseen joksikin toiseksi.

Benhabibin demokraattisten toistojen käsitettä analysoimalla ja kritisoimalla kävi ilmi, että sisäänsulkevinä koetut käytännöt voivat olla epädemokraattisia juuri sisäänsulkevuuden projektinsa vuoksi. Demokraattisesta yhteiskunnasta ja sen suhtautumisesta kansalaiseen ja vieraisiin voi tehdä oikeutetumpaa vain kyseenalaistamalla vallitsevan järjestyksen ja peruseriaatteista tehdyt tulkinnat kokonaan. Honigin näkemys demokraattisista kansalaisista ottajina avaa mahdollisuuksien horisonttia. Demokraattisista toimijoista voi tulla oikeudenmukaisia vain oikeudenmukaisiin periaatteisiin kasvamalla. Se onnistuu yhteiskunnassa joka ei suosi epädemokraattisesti olemassaolevia valtasuhteita tai tulkintoja vaan mahdollistaa uusien tulkintojen ja haastamisten tekemisen ja uusien lakien syntymisen tarjoamalla sille tilaa.

Mitä nuo uudet tulkinnat ja haastamiset voisivat olla? Esimerkiksi Kallio-liikkeen kaltaista lähialuedemokratiaa, kansalaisjärjestöjen keskustelupiknikkejä, epävirallisia kohtaamisia esimerkiksi tanssin, ruoan ja urheilun ihmisiä yhdistävien aktiviteettien merkeissä, kuntien sponsoroimia kylätoimikuntia, koulujen oppilaskuntia, kansalaisaloitteen kaltaisia suoria vaikutusreittejä eduskuntaan, mielipiteidenvaihtoa blogeissa tai laadukkaampaa ilmaista kulttuuriohjelmaa. Olen samaa mieltä Honigin kanssa siitä, että poliittisen filosofian tehtävänä on avata tietä moninaisille aikajanoille ja syntyville uusille elämänmuodoille. Käytännöllisen filosofian ja käytännön politiikan välistä vuoropuhelua tulisi vahvistaa.

Työni lopuksi esitän, että liberaalidemokraattisen yhteiskuntajärjestelmän tulevaisuus riippuu sen kyvystä luoda ja ylläpitää tätä institutionaalista tilaa demokraattisille toimijoille jotta nämä voisivat purkaa olemassaolevia ja syntyviä polarisaatioita ja vastakkainasetteluja. Demokratioiden tulisi kyseenalaistaa myös vallitsevat olosuhteet eikä vain pyrkiä sulauttamaan uusia elementtejä vanhaan järjestykseen. Kuten huivikiistan ja Ruutin esimerkit osoittavat, yksipuolinen naturalisaation ja harmonisaation vaade maahanmuuttajia kohtaan tuottaa hylkivän reaktion ja luo vastakkainasettelua joka nakertaa demokraattisen järjestelmän peruseriaatteita kuten vapautta ja tasa-arvoa.

Kuten Derridan teoriasta kävi ilmi, demokratiat ja niiden perustavat periaatteet ovat todellisuudessa jatkuvassa muutoksessa emmekä me pysty naulaamaan niiden merkityksiä paikoilleen. Lainsäädännön tasolla haasteena onkin luoda tilaa ja kotiuttaa tuota muutosta johonkin julkisen piiriin jotta se tulisi näkyväksi ja tiedostetuksi. Kuten johdannossa lainaamani Johanna Korhosen kolumni sanoi, demokratia yhteisiin asioiden vaikuttamisena on aina vaarassa tallautua yksityisten ja taloudellisten intressien alle. Demokraattiset kansalaiset tarvitsevat muistutusta siitä, että he ovat demokraattisia ja aktiivisia, kykeneviä luomaan uutta ja vaikuttamaan moninaisin tavoin omaan ja muiden elämään. Demokraattisen järjestelmän haasteena on jatkuvasti avata tuota muistutusten tilaa jossa toimia demokraattisesti.

8. Lähteet

Arendt, Hannah (2002): *Vita Activa – Ihmisenä olemisen ehdot*. Suomentaneet Oittinen, R. (toim.), Helminen, P., Heikkonen, E., Keskinen A., Ketonen, T., Liikala, H., Pekkarinen, M., Viinikainen, T., Vilokkinen, N., Virtanen, E. Vastapaino, Tampere. [Alkuteos *The Human Condition* julkaistu 1958.]

Arendt, Hannah (2004): *The Origins of Totalitarianism*. Schocken Books, New York. [Alkuteos *The Origins of Totalitarianism* julkaistu 1948.]

Aristoteles (1991): *Politiikka*. Suomentaja A. M. Anttila. Gummerus Kirjapaino Oy, Jyväskylä.

Austin, J. L. (1976): *How To Do Things with Words – The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. Toimittaneet Sbisá, Marina, Urmson, J. O. Oxford University Press, Oxford.

Benhabib, Seyla (1992): *Situating the Self – Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Polity Press, Cambridge.

Benhabib, Seyla (1994): "In Defence of Universalism – Yet Again! A Response to Critics of *Situating the Self*." *New German Critique*. No. 62: 173-189.

Benhabib, Seyla (2002): *The Claims of Culture – Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton University Press, Princeton.

Benhabib, Seyla (2004): *The Rights of Others*. Cambridge University Press, Cambridge.

Benhabib, Seyla (2006): *Another Cosmopolitanism*. Oxford University Press, Oxford.

Benhabib, Seyla (2007a): "Twilight of Sovereignty or the Emergence of Cosmopolitan Norms? Rethinking Citizenship in Volatile Times." *Citizenship Studies*, Vol. 11, No. 1: 19-36.

Benhabib, Seyla (2007b): "Democratic Exclusions and Democratic Iterations – Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism." *European Journal of Political Theory*, 6(4): 445-462.

Benhabib, Seyla (2008): "The Legitimacy of Human Rights." *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 137 (3): 94-104.

Butler, Judith (2006): *Hankala sukupuoli – Feminismi ja identiteetin kumous*. Suomentaneet Pulkkinen, Tuija ja Rossi, Leena-Maija. Gaudeamus, Helsinki. [Alkuteos *Gender Trouble. Feminism, and the Subversion of Identity* julkaistu 1990.]

Cunningham, Michael (1998): *The Hours*. Picador USA, New York.

Derrida, Jacques (2003): "Allekirjoitus tapahtuma konteksti". Teoksessa Ikonen, Teemu ja Porttikivi, Janne (2003): *Platonin apteekki ja muita kirjoituksia*. Suomentaja Kauppinen, Antti. Gaudeamus, Helsinki. [Alkuteos *Signature événement contexte* julkaistu 1972.]

Farrell, Frank B. (1988): "Iterability and Meaning: The Searle-Derrida Debate." *Metaphilosophy*, Vol. 19, No. 1: 53-64.

Flikschuh, Katrin (2000): *Kant and Modern Political Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge.

Habermas, Jürgen (1996): *Between Facts and Norms – Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Kääntäjä Rehg, William. Polity Press, Cambridge. [Alkuteos *as Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* julkaistu 1992.]

Habermas, Jürgen (2001): "Constitutional Democracy – A Paradoxical Union of Contradictory Principles?" *Political Theory*, Vol. 29, No. 6: 766-781.

Honig, Bonnie (1993): *Political Theory and the Displacement of Politics*. Cornell

University Press, Ithaca.

Honig, Bonnie (2001): *Democracy and the Foreigner*. Princeton University Press, Princeton.

Honig, Bonnie (2007): "Between Decision and Deliberation: Political Paradox in Democratic Theory." *American Political Science Review*, Vol 101, No 1: 1-17.

Honig, Bonnie (2009): *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*. Princeton University Press, Princeton.

Kant, Immanuel (1989): *Ikuisen rauhaan – valtio-oikeudellinen tutkielma*. Suomentaja Tuomikoski, Jaakko, Karisto Oy, Hämeenlinna. [Alkuteos *Zum ewigen Frieden* julkaistu 1795.]

Michelman, Frank I. (1996): Parsing "A Right to Have Rights". *Constellations*. Volume 3, No. 2: 200-208.

Mouffe, Chantal (1999): "Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy". Teoksessa Mouffe, Chantal (toim.) (1999): *The Challenge of Carl Schmitt*. Verso, Lontoo.

Mouffe, Chantal (2000): *The Democratic Paradox*. Verso, New York.

Näsström, Sofia (2007): "The Legitimacy of the People". *Political Theory*, Vol. 35, No 5, October 2007: 624-658.

Rehg, William (1996): Translators's Introduction, ix-xxxvii. Teoksessa Habermas, Jürgen (1996): *Between Facts and Norms – Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Kääntäjä Regh, William. Polity Press, Cambridge.

Rawls, John (1988): *Oikeudenmukaisuusteoria*. Suomentaja Terho Pursiainen. WSOY, Juva. [Alkuteos *A Theory of Justice* julkaistu 1971.]

Rawls, John (2007): *Kansojen oikeus*. Suomentaja Leo Näreaho. Gaudeamus, Helsinki. (Alkuteos *The Law of Peoples* julkaistu 1999.)

Rousseau, Jean-Jacques (1997): *Yhteiskuntasopimuksesta eli valtio-oikeuden johtavat aatteet*. Suomentaja Lehtonen, J.V.. Karisto Oy, Hämeenlinna. (Alkuteos *Du contrat social ou principes du droit politique* julkaistu 1762.)

Schmitt, Carl (1999): ”Ethic of State and Pluralistic State”. Kääntäjä Dyzenhaus, David. Teoksessa Mouffe, Chantal (toim.) (1999): *The Challenge of Carl Schmitt*. Verso, Lontoo.

Thomassen, Lasse (2011): ”The Politics of Iterability: Benhabib, The Hijab, and Democratic Iterations.” *Polity*, Vol. 43, No. 1: 128-149.

Wittgenstein, Ludwig (1999): *Filosofisia tutkimuksia*. Suomentaja Nyman, Heikki. WSOY, Juva. (Alkuteos *Philosophische Untersuchungen* julkaistu 1953.)

Szymborska, Wisława (2003): *Sata Szymborskaa*. Suomentaneet Puukko, Martti ja Laine, Jarkko. Otavan kirjapaino Oy, Keuruu.

Internet:

Bolander, Thomas (2008): Self-Reference [30.4.2012]:

<http://plato.stanford.edu/entries/self-reference/>

Chador-huivin määritelmä [17.4.2012]:

<http://en.wikipedia.org/wiki/Chador>

IMDB Ihmemaa Oz 1939. Tietoja elokuvasta [4.5.2012]:

<http://www.imdb.com/title/tt0032138/>

IMDB Kummisetä 1972. Tietoja elokuvasta [4.5.2012]:

<http://www.imdb.com/title/tt0068646/>

IMDB Kummisetä osa II 1974. Tietoja elokuvasta [4.5.2012]:

<http://www.imdb.com/title/tt0071562/>

IMDB Strictly Ballroom – kielletyt askeleet 1992. Tietoja elokuvasta [4.5.2012]:

<http://www.imdb.com/title/tt0105488/>

Intégrité-järjestön kuvaus [17.4.2012]:

<http://integrite.org/about-us.html>

Korhonen, Johanna: Sivistyksen tunarit. Helsingin Sanomien kolumni 29.2.2012 [6.5.2012]:

<http://www.hs.fi/kulttuuri/Sivistyksen+tunarit/a1305556688475>

Philpott, Dan (2010): Sovereignty [6.5.2012]:

<http://plato.stanford.edu/entries/sovereignty/>

YK:n ihmisoikeuksien julistus[7.11.2011]:

<http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=fin>

Waters, Alice (2006): Slow Food Nation. *The Nation*. September 11, 2006. [5.5.2012]:

<http://www.thenation.com/article/slow-food-nation>

Elokuvat:

Ihmema Oz, 1939. Ohjaus: Victor Fleming, George Cukor, Mervyn LeRoy, Norma Tauroq, King Vidor. Yhdysvallat. Tuotanto: Metro-Goldwyn-Mayer (MGM)/ Loew's.

Kummisetä, 1972. Ohjaus: Francis Ford Coppola. Yhdysvallat. Tuotanto: Paramount Pictures/ Alfran Productions.

Kummisetä osa II, 1974. Ohjaus: Francis Ford Coppola. Yhdysvallat. Tuotanto: Paramount Pictures/ The Coppola Company.

Strictly Ballroom – kielletyt askeleet, 1992. Ohjaus: Baz Luhrmann. Australia. Tuotanto: M & A/ Australian Film Finance Corporation (AFFC)/ Beyond Films/ The Rank Organisation.