

TUNNUSTUSSUHTEET JA RYHMÄPERSONAT
Tutkimus ryhmistä toimijoina tunnustussuhteissa

Onni Hirvonen
Pro gradu -tutkielma
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden ja
filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
11.2.2008

TUNNUSTUSSUHTEET JA RYHMÄPERSOONAT

Tutkimus ryhmistä toimijoina tunnustussuhteissa

Hirvonen, Antti Onni
Filosofian Pro gradu -tutkielma
11.2.2008
Jyväskylän yliopisto
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Ohjaaja: Arto Laitinen
98 sivua

Tiivistelmä:

Tutkimus käsittelee ryhmiä toimijoina tunnustussuhteissa. Kysymys on laaja ja se jakautuu pienempiin osakysymyksiin. Aluksi teen selkoa siitä, mitä tunnustussuhteilla tarkoitetaan. Kannattamani näkemyksen mukaan tunnustus on vastavuoroinen suhde, jossa toista ihmistä pidetään persoonana. Seuraamani Axel Honnethin (1995) mukaan tunnustus voidaan jakaa kolmeen eri lajiin, joiden pohjalta kehittyvät kutakin lajia ja tunnustuksen muotoa vastaavat käytännölliset itsesuhteet.

Toiseksi keskityn siihen, millaisia vaatimuksia tunnustussuhteet asettavat toimijoille. Tunnustus on intersubjektiiivista toimintaa, ja kantani mukaan se vaatii toimijoiltaan kykyä sekä suoraan radikaaliin intersubjektiiivisuuteen että refleктоivaan egologiseen intersubjektiiivisuuteen. Radikaali intersubjektiiivisuus tuo mukanaan myös vaatimuksen ruumiillisesta olemisesta, jonka kautta toimija voi olla suorassa yhteydessä toisiin. Lisäksi yhdyn näkemykseen, jonka mukaan tunnustus konstituoii persoonuutta ja samalla vastaa joihinkin psykologisiin kykyihimme, jota persoonuudelta vaaditaan. Lyhyesti sanottuna tunnustus vaatii toimijaltaan potentiaalista persoonuutta.

Kolmanneksi tarkastelen sosiaalisen ontologian näkökulmasta sitä, millaisia ryhmät ovat. Pääasiassa Margaret Gilbertin ja Philip Pettin perusteluja hyväksi käyttäen päädyn tulokseen, jonka mukaan ryhmiä ei voida redusoida niiden jäseniin. Puolustan kantaa, jonka mukaan ryhmät ovat supervenientissa suhteessa jäseniinsä ja niillä voi lisäksi olla jäsentensä intentioista poikkeavia intentioita.

Kolmen ensiksi tehdyn tarkastelun perusteella esitän näkemyksen, jonka mukaan ryhmät voivat toimia tunnustussuhteissa. Samalla ne kuitenkin myös eroavat yksilötoimijoista, eivätkä ole yhtäläisiä toimijoita kaikkien persoonuuden piirteiden näkökulmasta. Lopuksi esitän huomioita käytännön seurauksista, joihin puolustamani näkökulma johtaa.

Avainsanat: tunnustus, intersubjektiiivisuus, persoona, ryhmä, Honneth, Pettit

Sisällysluettelo

| | |
|---|----|
| Sisällysluettelo..... | 1 |
| 1. JOHDANTO..... | 2 |
| 2. TUNNUSTUSSUHTEET..... | 5 |
| 2.1 Tunnustussuhteet filosofisessa keskustelussa..... | 5 |
| 2.2 Tunnustussuhdeteorian muotoilua..... | 10 |
| 2.2.1 Rakkaus..... | 13 |
| 2.2.2 Kunnioitus..... | 16 |
| 2.2.3 Arvostus..... | 18 |
| 2.3 Vastaväitteitä ja tarkennuksia..... | 19 |
| 3. EHDOT TOIMIJUDELLE TUNNUSTUSSUHTEISSA..... | 28 |
| 3.1 Intersubjektiivisuuden muodot..... | 28 |
| 3.2 Tunnustussuhteet ja intersubjektiivisuus..... | 34 |
| 3.3 Ruumiillisuuden vaatimus tunnustussuhteissa..... | 38 |
| 3.4 Persoonuuden ehdot..... | 41 |
| 4. RYHMÄT..... | 48 |
| 4.1. Mikä on ryhmä?..... | 48 |
| 4.2. Ryhmät, instituutiot ja intentionaalisuus..... | 60 |
| 5. RYHMÄT TUNNUSTUSSUHTEISSA..... | 74 |
| 5.1 Kysymyksen tarkempi erottelu..... | 74 |
| 5.2 Ryhmät ja persoonuuden ehdot..... | 76 |
| 5.3 Ryhmät toimijoina tunnustussuhteissa..... | 80 |
| 5.4 Mahdollisia vastaväitteitä ja tarkennuksia..... | 86 |
| 6. LOPPUSANAT..... | 90 |
| LÄHTEET:..... | 93 |

1. JOHDANTO

Arkikokemuksissa havaitsemme usein toisten ihmisten käytöksen ja suhtautumistapojen vaikuttavan omaan toimintaamme. Ystävälliset tervehdykset saavat hyvälle mielelle, mutta toisaalta esimerkiksi erottaminen luottamusmiehen toimesta saattaa saada yksilön elämän pois tolaltaan. Luottamusmiehen nauttima arvostus on vedetty häneltä pois ja tällä voi olla itsetunnon kannalta tuhoisia vaikutuksia.

Arkikielessä puhumme myös usein ryhmistä ja erilaisista instituutioista. Sanomme luontevasti kaveripiirin olevan "me". Samoin joukkueurheilussa vastustajaa pidetään yhtenä ryhmänä, jolla on meidän joukkuettamme vastustavia pyrkimyksiä. Usein myös puhutaan erilaisista vaatimuksista, joita esimerkiksi yliopisto esittää opiskelijoille tai valtio veronmaksajille.

Kaksi edellä mainittua arkista ilmiötä eivät ole toisistaan täysin erillisiä, vaan ne voivat esiintyä myös yhdessä. Eri puolueet voivat kunnioittaa toistensa poliittisia linjoja. Vastaavanlaisena esimerkkinä toimii erilaisten kansanryhmien oikeuksien epääminen. Syrjimisen, nuivan suhtautumisen ja epäluottamuksen vaikutusta maahanmuuttajien itsetuntoon ja toimintakykyyn yhteiskunnassa on spekuloitu monessa keskustelussa. Äärimmäisenä esimerkkinä ryhmien välisestä toiminnasta voidaan pitää tilannetta, jossa valtio itsenäistyy ja vaatii tai pyytää itsenäisyytensä tunnustamista muilta valtioilta tai kansainväliseltä yhteisöltä, jota voidaan samalla pitää esimerkkinä valtioiden muodostamasta ryhmästä.

Tässä tutkielmassa keskitytään pääasiassa kolmantena mainittuun asiaan eli ryhmien toimijuuteen tunnustussuhteissa. Tutkimuskysymys kaipaa kuitenkin enemmän tarkennusta ja se voidaan jakaa useisiin pienempiin kysymyksiin, jotka koskevat tunnustuksen ja ryhmien luonnetta. Tutkielman taustalla on kuitenkin koko ajan jo arkikokemuksesta nouseva kysymys siitä, millaisia toimijoita ryhmät ovat tunnustussuhteissa.

Lähestymistapa tutkimukseen on ongelmakeskeinen. Pyrin auktoriteettien sijaan kiinnittämään huomion vastausta vaativiin kysymyksiin. Toki tutkielmassa toistuvat muutamat keskeiset hahmot, joiden lisäksi olisi mahdollista tuoda esiin vielä monia

muitakin. Tunnustuksen ja sosiaalisen ontologian keskustelu on kuitenkin siinä määrin laajaa, että siitä ei voida tehdä tässä yhteydessä tarkimmalla mahdollisella tavalla selvyyttä. Tätä en näe kuitenkaan suureksi ongelmaksi, sillä esittämäni näkökulmat tulevat olemaan filosofisessa keskustelussa esillä olevia ja kohtuullisen yleisesti hyväksytyjä.

Tutkimuksen päämääränä on avata keskustelua ryhmien asemasta tunnustussuhteissa. Tutkimusongelmani sitoo siis yhteen kaksi filosofian kohdetta yhtäältä filosofisen ihmistutkimuksen tai persoonan tutkimuksen ja toisaalta sosiaalisen ontologian puolelta. Vaikka yhdessä tunnustusta ja ryhmiä on käsitelty tästä näkökulmasta mitättömän vähän, ovat molemmat tutkimusalueet jo itsessään hyvin merkittäviä. Uskon myös, että kyseisen kaltainen tutkimusalueiden yhdistäminen tuo uutta molempiin leireihin.

Työ jakautuu neljään päälukuun (luvut 2-5), joista ensimmäisessä käsittelen yleisemmin tunnustussuhdeteoriaa. Tunnustussuhteissa on kyse siitä, kuinka ihmiset kehittyvät persooniksi suhteissaan toisiin ihmisiin. Suurimpana auktoriteettina tämän aiheen suhteen toimii Axel Honneth, joka muun muassa Georg Wilhelm Friedrich Hegeliin, George Herbert Meadiin ja Donald Woods Winnicottiin pohjaten päätyy siihen, että sosiaalisen elämän uusintamista hallitsee molemminpuolisen tunnustuksen imperatiivi. Ihmiselle voi kehittyä käytännöllinen suhde itseen vain silloin, kun hän on oppinut tarkastelemaan itseään kumppaneidensa normatiivisesta perspektiivistä (Honneth 1995, 92). Tämänhetkinen tunnustussuhdeteorian kehittäminen ei kuitenkaan perustu pelkästään yksittäin Honnethin työhön, ja tuonkin esille myös vaihtoehtoisia näkemyksiä.

Luku kolme pureutuu tarkemmin vaatimuksiin, joita tunnustussuhteet asettavat toimijoille. Tarkastelun alle tulevat muun muassa intersubjektivisuuden muodot, ruumiillisuus ja erilaiset vaatimukset itsetietoisuudesta ja tunnustukselle olennaisista psykologisista kyvyistä. Samalla selviää myös tarkemmin tunnustuksen rooli persoonuutta konstituivana tekijänä. Nojaan pääasiassa Nick Crossleyn ja Shaun Gallagherin näkemyksiin, mutta myös muutkin auktoriteetit tulevat huomioiduiksi.

Neljäs luku käsittelee ryhmiä. Ei ole itsestään selvää, että edellisissä esimerkeissä mainitut puolueet, valtiot ja pakolaiset olisivat ontologisesti samanlaisia ryhmiä tai toimijoita. Samalla tavoin ei ole myöskään itsestään selvää, että ryhmiä tarvitsee pitää ontologisesti erillisinä toimijoina jäsenistään. Monien näkemysten mukaan ryhmien olemassaolo

voidaan palauttaa niiden jäseninä toimivien yksilöiden olemassaoloon. Tässä työssä puolustan kuitenkin näkemystä, jonka mukaan ryhmät voidaan ainakin jossain määrin käsittää jäsenistään erillisiksi toimijoiksi.

Sosiaalista ontologiaa koskevassa keskustelussa tarkastelen pääasiassa Philip Pettitin ja Margaret Gilbertin näkemyksiä, mutta pyrin ottamaan huomioon myös muutamia muitakin aiheesta kirjoittaneita henkilöitä. Pettit ja Gilbert ovat molemmat sitä mieltä, että ryhmät ovat sosiaalisissa tilanteissa toimijoita. Molemmat myös panevat merkille tunnustussuhteiden merkityksen ryhmien muodostumisen suhteen.¹

Edellä mainitut luvut ovat luonteeltaan enemmän tai vähemmän meneillä olevaa filosofista keskustelua esitteleviä ja referoivia, mutta tämän kaltaiset johdannot ovat paikallaan ennen kuin synteesiä voidaan yrittää tehdä. Viidennessä luvussa päästään varsinaisesti itse tutkimuskysymyksen ääreen sellaisenaan. Tässä luvussa tarkastelen siis sitä, millaiset ryhmät voivat toimia tunnustussuhteissa ja millaista niiden toiminta kyseisissä suhteissa on. Ei ole itsestään selvää, että ryhmät olisivat toimijoina samankaltaisia kuin yksilötoimijat. Tässä päättävässä tarkastelussa yhdistän kolmen edeltävän luvun tulokset erilaisista tunnustussuhteista, intersubjektivisuuden muodoista ja ryhmistä ja esitän näkemyksen siitä, millä tavalla ryhmät on otettava huomioon puhuttaessa tunnustussuhteista ja niiden vaikutuksesta persoonuuden kehitykseen.

Viimeisessä eli kuudennessa luvussa kertaan tutkimukseni tulokset lyhyesti ja esitän joitakin ehdotuksia sen mahdollisen merkityksen ja soveltamisen suhteen. Käsittelemäni aiheet ovat jo itsessään laajoja, mutta tutkimuskysymyksen kannalta tärkeitä. Työni pääasiallinen tarkoitus on tunnustussuhdeteorian tarkennus ottamalla ryhmät mukaan keskusteluun.

¹ Pettit (2001, 24) jopa viittaa eksplisiittisesti Honnethiin. Sosiaalinen ontologia ja tunnustus eivät ole siis toisilleen täysin vieraita aihealueita.

2. TUNNUSTUSSUHTEET

Ensimmäisenä tarkastelun alle otan tunnustussuhteet. Tunnustus on arkikielessä epämääräinen käsite, eikä sen viittauskohteesta ole aina selkeää varmuutta. Monesti tunnustamisella saatetaan esimerkiksi tarkoittaa erilaisten asioiden ilmoittamista toisille. Keskustelua tunnustuksesta esiintyy myös filosofian parissa, jossa kyseinen sana saa monesti arkikielestä poikkeavia merkityksiä. Tässä luvussa paneudun ensiksi siihen, missä merkityksessä tunnustuksesta on filosofian parissa käyty keskustelua. Toiseksi tuon esiin tunnustussuhdeteoreettisen näkökulman siitä, mitä tunnustuksella todella tarkoitetaan, ja mihin ilmiöihin se liittyy.

2.1 Tunnustussuhteet filosofisessa keskustelussa

Kamppailu tunnustuksen saamisesta ja sen merkitys inhimilliselle olemiselle ovat asioita, jotka ovat olleet esillä länsimaisessa filosofiassa jo pitkään. Francis Fukuyama jäljittää tämän ajattelutavan juuret Platonin Valtio -teokseen, ja tarkemmin sanottuna sielun thymoottiseen eli kiihkeään osaan. Hänen mukaansa thymos liittyy valmiuteen vaarantaa henkensä. (Fukuyama 1992, 211.) Tämä hengen vaarantaminen toimii näyttönä siitä, että ihmisellä on muitakin toiminnan motiiveja kuin itsensä suojeleminen ja säilyttäminen. Niiden lisäksi ihmiset kaipaavat tunnustusta toimistaan.

Alasdair MacIntyre puhuu samoin antiikin heroisisissa yhteiskunnissa tapahtuvasta tunnustuksesta. Tarkastellessaan hyveitä hän toteaa, että heroisessa yhteiskunnassa moraalisuus on yhteydessä sosiaalisiin siteisiin. ”*Arvottavat kysymykset ovat sosiaalisia tosiasioita koskevia kysymyksiä* (MacIntyre 2004, 151).” Tunnustuksen kannalta tämä tarkoittaa sitä, että heroisen yhteiskunnan ihmisillä oli tietoa siitä, kuinka eri asemissa oleviin ihmisiin tulee suhtautua. MacIntyren (2004, 151) mukaan: ”*Mikäli jollakulla ei olisi paikkaa sosiaalisessa järjestyksessä, hän olisi tuntematon toisten silmissä, eikä itsekään tietäisi kuka hän on.*” Tunnustussuhteet tapahtuvat siis jyrkän sosiaalisen rakenteen sisällä, johon ulkopuolisilla ei ole sijaa.

MacIntyren voidaan tulkita ajattelevan, että ihmisten identiteetti muotoutuu tunnustussuhteissa. Heroisen yhteiskunnan ihmisillä on tiettyjä määriteltyjä rooleja, jotka

tunnustetaan ja joiden mukaiseksi samalla identiteetti muotoutuu. Järjestelmän ulkopuolisilla ei varsinaisesti ole identiteettiä tai persoonan statusta ollenkaan.

Antiikin jättämään perintöön ei kuitenkaan kuulu yhtenäinen ja selkeä teoria siitä, miten tunnustussuhteet muotoutuvat, ja mikä niiden merkitys on. Fukuyaman ja MacIntyren tekstit tarjoavat lähinnä viitteitä siitä, että tunnustuksen prosessit ovat olleet jossain muodossa toiminnassa jo antiikin yhteiskunnissa. Tunnustus sinänsä ei siis ole välttämättä pelkästään modernin ajan ilmiö.

Charles Taylorin mukaan moderni aika tuo mukanaan kamppailun tunnustuksesta. Ennen modernia tunnustussuhteet olivat sidottuja sosiaalisiin kategorioihin, jotka otettiin annettuna. Tällöin erityistä kamppailua tunnustuksesta ei syntynyt, koska identiteetti ja sen mukainen tunnustus olivat määritettyjä jo valmiiksi ja samalla myös hyväksytyjä siinä määrin, että ne eivät nousseet ongelmiksi. Modernissa yhteiskunnassa identiteetin muotoutumisessa ei tunnustuksen kaipuu ole uutta, vaan pikemminkin se, että yritys saada tunnustusta voi epäonnistua. Taylor yhdistää Jean-Jacques Rousseau'n ensimmäisiin ajattelijoihin, joka käsittelee universaalista tunnustusta. Taylorin mukaan Rousseau kritisoi hierarkkista kunnioitusta ja sen sijaan arvostaa yhteiskuntaa, jossa kaikki voivat jakaa yhteisen julkisen huomion eli tunnustuksen. Tämä tasa-arvoinen arvostus on samalla välttämättömänä vaatimuksena vapaudelle ja autenttiselle elämälle. On toki huomattava, ettei Rousseau itse käytä sanaa tunnustus. (Taylor 1994, 35, 44-5.)

Rousseautta tärkeämpänä ajattelijana modernin tunnustussuhdeteorian kannalta pidetään Georg Wilhelm Friedrich Hegeliä. Hegel on myös monien tässä työssä esiintyvien auktoriteettien innoittaja. Herran ja orjan dialektiikka on koko tunnustussuhdekuvion ensimmäisiä systemaattisia muotoiluja ja lähtökohta nykykeskustelun teemoille, jotka tosin ovat menneet alkuperäistä innoittajaansa syvemmälle.

Hegel kiinnittää huomiota toisten merkitykselle itsetietoisuuden olemassaolossa. ”*Itsetietoisuus on olemassa itsessään ja itselleen vain silloin, ja sen takia, että se on olemassa toiselle; tämä tarkoittaa, se on olemassa vain ollessaan tunnistettuna* (Hegel 1977, 111).”² Tunnustus astuu kuvioon mukaan, sillä itsetietoisuudet voivat olla olemassa

² “Self-consciousness exist in and for itself when, and by the fact that, it so exists for another; that is, it exists only in being acknowledged.”

itselleen vain muiden itsetietoisuuksien välittämänä.

Kuitenkin toisen kohtaamisessa itsetietoisuus menettää itsensä, ja tulee toiseksi. Samalla se ei myöskään näe toista, vaan näkee itsensä toisessa. (Hegel 1977, 111.) Mahdollinen tulkinta tilanteelle on se, että toisen itsetietoisuuden kohdatessaan henkilö tulee kohdistuneeksi arvostelulle ja samalla kohdistaa toisen omalle arvostelulleen. Suhde muihin on aluksi kuin suhde objektiin.

Hegelin mukaan siis toisen kohtaamisen prosessista puuttuu aluksi vastavuoroisuus. Tällöin edessä on tilanne, jossa vain toinen tunnustaa ja toinen on tunnustettu. Seuraa elämän ja kuoleman kamppailu, jossa osapuolet haluavat riskeerata elämänsä ja samalla tuhota toisen, sillä vain tällä tavalla Hegelin mukaan voidaan saavuttaa totuus siitä, että itsetietoisuus on olemassa itselleen. Toisen osapuolen tuhoutuminen ei ole kuitenkaan tyydyttävä ratkaisu itsetietoisuuden kehityksen kannalta, sillä elämä on itsetietoisuudelle olennaista. (Hegel 1977, 113-5.) Jos toinen tuhotaan täysin, katoaa myös mahdollisuus omalle itsereflektiolle. Kenties olikin niin, että negaatio toiselle ja samalla myös itselleen toisessa on saavutettava erilaisen negaation kuin tuhoamisen kautta?

Tunnustukseen sisältyy joka tapauksessa jatkuva riski negaatiosta. Toinen ei ole sama asia kuin minä, vaan minulle erillinen ja ulkopuolinen. Näemme itsemme toisessa, mutta samalla olemme itse toiselle objekteja ja toinen on meille objekti. (Butler 2004, 132.) Voidaan tulkita, että käynnissä on eräänlainen kamppailu, jossa suhteemme toiseen persoonaan on vaarassa välillä suistua suhteeksi objektiin.

Tilanteesta seuraa kuuluisa herran ja orjan dialektiikka, jossa herran tietoisuus on itsenäinen ja itselleen, kun taas orjan tietoisuus riippuvainen ja vain toista varten. Suhteesta syntyvä tunnustus on kuitenkin yksipuolista ja epätasa-arvoista. Herran tietoisuus ei voi saada varmuutta olemisesta itselleen, koska se ei ole suhteessa itsenäiseen tietoisuuteen, joka konstituoisi varmuuden herralle itsestään. Samoin orjuutetun itsetietoisuuden kohdalla käy päinvastoin kuin on oletettu: Se muuntuu todella itsenäiseksi tietoisuudeksi. Hegelin mukaan orja tulee työn kautta tietoiseksi kyseisestä suhteesta ja siitä, että hän todella on itselleen, eli löytää itsensä työnsä tuloksista. (Hegel 1977, 115-8.)

Hegelin tarkastelua herran ja orjan dialektiikasta ei kannata tietenkään lukea tarinana siitä,

mitä todellisen itsetietoisuuden kehittymiseen jokaisen yksilön kohdalla tarvitaan. Judith Butlerin (2004, 147) mukaan olennaista Hegelille on se, että tietoisuus ymmärtää itsensä vain toisen kautta tapahtuvan reflektion myötä. Itsetietoisuuksien on pyrittävä eroon esineellistävistä suhteista ja näkemään itsensä toisissa ja omat päämääränsä yhteisissä päämäärissä. Butlerin (2004, 148) mukaan itsetietoisuuden hintana on itsensä menettäminen, sillä toisesta ei päästä enää eroon. Toinen ja suhde toiseen ovat olennainen osa sitä, mitä itsetietoisuus on. Itsetietoisuus yksittäisenä ja irrallisena ei ole todellista itsetietoisuutta.

Hegelin luonnehdinta tunnustussuhteista on ollut myöhemmän filosofian kannalta merkittävässä roolissa. Esimerkiksi Fukuyaman Hegel-tulkinnan mukaan historiallisen kehityksen taustalla on olennaisena tekijänä valmius asettaa itsensä hengenvaaraan. Kun tämä herran ja orjan dialektiikassa ilmenevä itsensä vaarantaminen tapahtuu arvostuksen takia, henkilö ylittää toiminnassaan itsesäilytysvaiston. Fyysiset tarpeet ja halut ovat helposti tyydytettävissä, mutta sen lisäksi ihmiset haluavat ennen kaikkea myös tunnustusta olemassaololleen. Hänen mukaansa se ei riitä, että olet olemassa, vaan olemassaolosi täytyy olla myös muiden ihmisten tunnustamaa. (Fukuyama 1992, 191-5, 223.)

Fukuyaman mukaan Hegelin kirjoituksissa olennaista on kamppailu tunnustuksesta. Platonisessa hengessä nykyisen ihmisen sielua hallitsevat järki ja halut thymoksen eli tunnustuksen tarpeen jäädessä taka-alalle. Itse asiassa selkeästi ilmenevää kamppailua tunnustuksesta tai kunnian saattamista pitää tapana, joka ei ole edes hyväksyttävää. (Fukuyama 1992, 226, 241.) Fukuyama tekee mielestäni oikein painottaessaan hegeliläisten tunnustuksen kamppailujen merkitystä ja sijaa nykyisen filosofisten keskustelujen piirissä, mutta hän ei kuitenkaan ota aivan selkeää linjaa siihen, mitä tunnustus varsinaisesti on ja mitä vaikutuksia sillä on inhimilliseen toimintaan.

Fukuyaman lisäksi myös Taylorin Hegel-tulkinnassa tietoisuudet etsivät tunnustusta toisistaan. Kamppailu tunnustuksesta voi johtaa vain yhdenlaiseen tyydyttävään tulokseen, joka on vastavuoroisen tunnustuksen järjestelmä tasa-arvoisten ihmisten välillä. Kyseisessä yhteiskunnassa ”’minä’ on yhtä ’meidän’ kanssa ja ’me’ ’minän’”³. (Taylor 1994, 50.)

³ “‘I’ that is ‘We’ and ‘We’ that is ‘I’ (Hegel 1977, 110).”

Taylorin kanta tunnustussuhteiden tarkastelun kannalta on vahvasti poliittiseen filosofiaan painottuva. Hänen mukaansa esimerkiksi useita nykyaikaisia poliittisia liikkeitä motivoi tunnustuksen tarve, joka puolestaan saa aikaan konkreettisia vaatimuksia tunnustuksesta. Joissain tapauksissa vaatimus tunnustuksesta perustuu oletettuun yhteyteen tunnustuksen ja identiteetin välillä. Tällöin tunnustuksen kieltäminen ja väärin tunnustaminen voi johtaa henkilöiden vääristyneeseen olemiseen ja itsetunnon ongelmiin. Tunnustus ei ole siis jotain ylimääräistä, jota poliittisesti vaaditaan, vaan elintärkeä inhimillinen tarve. (Taylor 1994, 25-6.)

Elintärkeänä tarpeena tunnustus ja kamppailu siitä kuuluvat siis poliittisen toiminnan piiriin. Yhtä lailla huomionarvoinen on kuitenkin myös tuo edellä mainittu oletettu yhteys tunnustuksen ja identiteetin välillä. Taylorin mukaan kyseistä suhdetta selventää ihmisten elämän dialogisuuden huomiointi. Inhimilliseksi toimijaksi tuleminen ja identiteetin ymmärtäminen vaativat ilmaisullista kieltä. Tällaista itsemme määrittämiseen käytettävää kieltä emme voi kuitenkaan saada ilman vuorovaikutusta merkityksellisten toisten kanssa. Pelkän kielitaidon hankinta ei kuitenkaan riitä, sillä merkittävät asiat, kuten identiteetti, muokkautuvat jatkuvasti dialogissa muiden kanssa. (Taylor 1994, 32-3.) On siis oltava aktiivisesti dialogisissa suhteissa.

Onko tunnustus siis vain kielellistä kanssakäymistä toisten kanssa? Vaikuttaa siltä, että Tayloria voidaan tulkita tässä tapauksessa kahdella tavalla. Ensinnäkin siten, että hänelle identiteetti ja tunnustus ovat kielellisiä tekoja. Näin hän ei kuitenkaan luultavasti ajattele, vaikka kieli onkin hyvin tärkeä elementti aikuisten ihmisten suhteissa ja tunnustuksen annossa. Toinen, ja parempi, tulkinta painottaa sitä, että tunnustusta tarvitaan jo vuorovaikutuksessa, jossa saamme kielelliset kykymme. Tämä tulkinta antaa myös enemmän arvoa tunnustuksen identiteettiä konstruoivalle merkitykselle.

Tunnustus ei olekaan aina sidottu tiukasti kapeassa mielessä ymmärrettyyn kieleen. Monesti tunnustus on ensisijaisesti eleissä ja mimeettisissä ilmaisun muodoissa ilmaistuna. Pikemminkin voisi sanoa, että tunnustus tapahtuu kommunikaatiossa, jonka ei tarvitse välttämättä olla verbaalista. On huomioitava, että kommunikaatio on samanaikaisesti tunnustuksen välittäjä ja itsessään myös tunnustusta. (Butler 2004, 132; Fraser & Honneth 2003, 247.)

Tunnustus ei ole myöskään historiallisesti muuttumaton ilmiö. Muun muassa Butler ja Honneth edustavat kantaa, jonka mukaan sosiaalisesti konstituoivat odotukset tunnustukselle ovat historiallisesti muuttuvia. Tunnustus ei ole siis ”antropologisoitua” moraalisuutta, joka voidaan johtaa tietystä joukosta pysyviä tunnustuksen tarpeita. (Butler 2004, 2; Fraser & Honneth 2003, 247.)

Tunnustussuhteita voidaan siis tarkastella poliittisina kamppailuina ja sen lisäksi identiteetin tai persoonan kehittymiseen liittyvänä historiallisena tarpeena. Molemmat lähestymistavat ovat varmasti hedelmällisiä, mutta tässä kyseisessä työssä keskityn jälkimmäiseen. Vaikka näkemykseni tunnustussuhteista tulee vielä tarkentumaan, voidaan jo nyt sanoa, että tässä työssä tunnustus esiintyy asiana, joka on persoonuuden kannalta olennaista ja kenties myös vahvassa mielessä vaadittavaa. Samankaltaista tulkintaa on rakennettu hyödyntäen Axel Honnethin tunnustussuhteiden teoriaa, vaikka Honneth itse ottaa kantaa myös selkeästi poliittisen filosofian eikä pelkästään filosofisen ihmistutkimuksen ongelmiin. Seuraavaksi käynkin läpi Honnethia seuraten tunnustussuhdeteorian keskeiset elementit ja esitän samalla jonkinlaisen muotoilun siitä, miten nykykeskusteluissa käsitetään tunnustuksen merkitys persoonuudelle.

2.2 Tunnustussuhdeteorian muotoilua

Edellisen esittelyn myötä on tullut selväksi, että keskustelu tunnustussuhteista on jossain määrin sekavaa, mutta tästä huolimatta se kuitenkin tavoittaa ilmiön, jonka tarkastelua pidetään tärkeänä ja hedelmällisenä. Axel Honneth tarjoaa yhden yhtenäisimmistä tunnustussuhdeteorioista nykypäivän keskustelussa, ja häntä pidetäänkin yhtenä johtavista teoreetikoista alalla. Lähes kaikessa nykyisessä tunnustussuhteisiin liittyvässä keskustelussa esiintyy viittauksia Honnethin ajatuksiin, joten hän on selkeä valinta tämänkin tarkastelun keskeiseksi hahmoksi. Keskeisyyteen ei tietysti oikeuta pelkkä nykykeskustelun viittausten määrä, vaan samalla myös Honnethin tekemä työ tunnustussuhdeteorian eteenpäin viemiseksi. Tunnustuksen käsitettä hyödyntävien erillisten tarkastelujen ohella on pyritty tunnustusilmiön kokonaisvaltaisempaan käsitteellistämiseen ja analyysiin. Juuri tässä työssä Honnethilla on ollut keskeinen rooli.

Honnethin näkemys tunnustuksesta perustuu hänen tulkintoihinsa Hegelistä ja Meadista, joiden mukaan sosiaalisen elämän uusintamista hallitsee molemminpuolisen tunnustuksen imperatiivi. Ihmiselle voi kehittyä käytännöllinen suhde itseen vain silloin, kun hän on oppinut tarkastelemaan itseään kumppaneidensa normatiivisesta perspektiivistä. (Honneth 1995, 92.) Persoonan kehitys ja olennaiset itesuhteet riippuvat siis intersubjektiivisesti annetusta tunnustuksesta, ja koko elämä voidaankin nähdä kamppailuna sen hankkimiseksi (Heikkinen ja Huttunen 2002, 279). Honneth arvelee, että tämä sosiaalinen kamppailu toimii yhteiskunnan moraalisen kehityksen rakentavana voimana (Honneth 1995, 93).

Mutta mitä on tämä intersubjektiivisesti annettu tunnustus? Käsite on siinä mielessä ongelmallinen, että sillä on hyvin monia eri merkityksiä. Edellä esitetyn lyhyen tunnustussuhteita koskevaa keskustelua esittelevän katsauksen aikana on paljastunut, ettei ole aivan selvää mitä tunnustuksella täsmälleen tarkoitetaan. Eri kirjoittajat, esimerkiksi Fukuyama ja Taylor, käyttävät käsitettä hieman eri tarkoituksiin. Silti tunnustuskeskusteluiden oletetaan yleisesti viittaavan johonkin samaan ilmiöön tai ilmiöalueeseen. Hyväksyn tämän oletuksen järkevänä työhypoteesina.

Käsitteen täsmentämiseksi *tunnustaminen* (recognition) on erotettava *tunnistamisesta* (identification) ja eräänlaisesta *tosiasioiden tunnustamisesta* tai myöntämisestä (confession/admitting). Tunnustus siinä mielessä, jossa nyt aion siitä puhua, on eräänlainen asenne, jossa toista pidetään ihmisenä tai persoonana. Tunnustukseen sisältyy kuitenkin vahva intersubjektiivisuuden vaatimus, jolloin pelkkä asenne toista kohtaan ei siis riitä. Kun otamme tämän vaatimuksen huomioon, tulee tunnustuksen määritelmäksi se, että se on toisen ottamista persoonana siten, että toinen ymmärtää ja hyväksyy tämän asenteen. (Ikäheimo 2003, 127-8.)

Myös Honneth tekee saman tyyllisen erottelun tunnistamisen ja tunnustuksen välille. Tunnistaminen (Cognizing/Erkennen) on eri asia kuin tunnustaminen (Recognizing/Anerkennen). Tunnistamisessa toinen havaitaan yksilönä, ja tämän päälle voidaan rakentaa parempaa suhdetta. Tunnustamisella sen sijaan tarkoitetaan ekspressiivistä, ilmaisevaa, tekoa, jonka kautta tähän tunnistamiseen liitetään affiirmoinnin positiivinen merkitys. Tunnistaminen on ei-julkinen kognitiivinen asia, kun taas tunnustuksessa ilmaistaan se asia, että toisella on sosiaalista validiteettia. (Honneth 2001, 115.)

Honnethin mukaan tunnustuksen tekoihin sisältyy performatiivinen elementti siinä mielessä, että ne symboloivat käytännöllisiä reaktiotapoja, jotka ovat tarpeellisia tekemään ”oikeutta” tunnustetulle henkilölle. Ne symboloivat toimintaa, joka edistää tunnustetun henkilön hyvinvointia. Nämä tunnustuksen teot ovat ruumiillisia ilmaisuja, sillä ainoastaan ruumiillisten eleiden perusteella voidaan artikuloida julkisesti affirmaatio, jolla pelkkä tunnistaminen eroaa tunnustamisesta. (Honneth 2001, 118-120.)

Honneth jakaa tunnustuksen kolmeen osa-alueeseen. Hänen mukaansa tunnustuksen muodot on kuvattava siten, että niitä voidaan empiiristen erityistieteiden alalla testata. Näitä muotoja voidaan kartoittaa käytännöllisten itsesuhteiden avulla. (Honneth 1995, 93.) Ikäheimo on tämän lisäksi luonut analyyttisen mallin, jolla näitä erilaisia tunnustuksen muotoja voidaan lähemmin tarkastella. Sen mukaan tunnustus tapahtuu aina siten, että henkilö A pitää henkilöä B C:nä, persoonallisuuden ulottuvuudessa D, ja B pitää A:ta pätevänä arvostelijana. A ja B ovat tässä muotoilussa henkilöitä, mutta on pidettävä mielessä mahdollisuus siihen, että A ja B olisivat instituutioita tai erinäisiä ryhmiä ja kollektiiveja. C:tä kutsutaan tässä mallissa *tunnustukselliseksi asenteeksi* (recognitive attitude), joita ovat rakkaus, kunnioitus ja arvostus. Persoonallisuuden ulottuvuus, joka on tunnustuksellisen asenteen kohteena tai pikemminkin jota tunnustuksellinen asenne koskee, eli D voi Ikäheimon mukaan olla joko sellaisenaan olo eli *singulariteetti* (singularity), *autonomia* (autonomy) tai *partikulariteetti* (particularity). (Ikäheimo 2003, 129.)

Honnethin mukaan kaikki tunnustus tapahtuu universaalien ja partikulaaristen välisen dialektiikan kautta. Dialektiikassa voidaan aina vedota johonkin tiettyyn partikulaariin ja suhteelliseen eroon universaalien ja molempinpuolisen tunnustuksen periaatteen kautta. (Fraser & Honneth 2003, 152.)

Seuraavaksi otan tarkempaan tarkasteluun erilaiset persoonien välisten tunnustussuhteiden muodot ja niiden merkityksen persoonuudelle. Rakkaus, kunnioitus ja arvostus vaikuttavat meihin eri tavoin ja niiden kohteena voivat olla erilaiset persoonallisuuden ulottuvuutemme. Nämä suhteet määrittelen vahvasti Honnethia mukaillen, joten ne koskevat vain yksilöllisiä toimijoita. Viidennessä luvussa kuitenkin palaan tarkastelemaan tarkemmin sitä mahdollisuutta, että toimijana tunnustussuhteessa on joku muu kuin yksilö. Yksilöiden välisten suhteiden tarkastelu on kuitenkin paikallaan, koska se antaa kuvan siitä, missä tunnustussuhdeteoriat on tällä hetkellä menossa. Samalla tarkentuu myös koko

käsitys siitä, mitä tunnustus on.

2.2.1 Rakkaus

Rakkaudella Honneth ei tarkoita romanttista käsitystä rakkaudesta, vaan ensisijaisia suhteita, jotka rakentuvat vahvoista tunneperäisistä kiintymyksistä pienen ihmisjoukon sisällä. Rakkaus on ensimmäinen vastavuoroisen tunnustuksen laji ja se liittyy ihmisten tarpeisiin ja tunteisiin. Tarpeet ja tunteet saavat varmistuksen vasta, kun niihin suoraan vastataan, ja siten tunnustuksessa itsessään täytyy olla tunnepohjaisen hyväksynnän tai rohkaisemisen luonne. Tämä tunnustussuhde on myös täten sidottu fyysiseen toiseen ja toisen tunnistamiseen tarvitsevana olentona. (Honneth 1995, 95.)

Psykoanalyytikko Donald Woods Winnicottin mukaan rakkaus ei kuitenkaan tarkoita pelkästään toisen fyysisiin tarpeisiin vastaamista, vaan samalla sen mukana annetaan mahdollisuus siirtyä riippuvuudesta autonomiaan. Lapsia voidaan ruokkia ja pitää hengissä ilman rakkautta, mutta rakkaudeton ja persoonaton huolehtiminen ei tuota uutta autonomista ihmistä. Winnicottin mukaan suhteen, jossa on luottamusta, myötä on olemassa potentiaalista tilaa, josta voi tulla ääretön erottautumisen alue. Tämän lapsi voi täyttää luovasti leikillä, josta aikanaan muotoutuu kulttuurillisen perinnön nautinta. (Winnicott 1982, 127.)

Vaikkei rakkaus olekaan pelkkää fyysistä tarpeista huolehtimista, niin se saattaa kuitenkin ilmetä ulospäin sellaisena. rakkautta pientä lasta ja lapsen psykologisia tarpeita kohtaan ilmaistaan lähinnä konkreettisin hoivaamisen teoin, joilla vastataan lapsen fyysisiin tarpeisiin. ”*Minusta silti tuntui, että ruoan antaminen oikealla hetkellä olisi psykologisesta tarpeesta huolehtimista. Pohjimmiltaan, rakkaus ilmaisee itsensä fyysikaalisin termein.* (Winnicott 1971, 89.)”⁴

Rakkaus rakentuu siis varhaislapsuudesta lähtien. Molempien osapuolten on opittava toisiltaan kyky tunnistamaan toisensa omana entiteettinään. Lapselle tästä muodostuu malli aikuisemmille rakkauden muodoille. Vahva tunnesidos avaa mahdollisuuden olla suhteessa

⁴ “I still felt that the giving food at the right moment would be catering for psychological need. Fundamentally, love expresses itself in physical terms.”

itseensä rennolla tavalla, sillä minään keskittyminen vaatii luottamusta rakkauden pysyvyyteen. Symbioottisesta sulautumisen halusta rakkauteen siirryttäessä siis tunnustetaan toinen erillisenä entiteettinä ja tämä tunnustussuhde on perustana itsesuhteelle, jossa molemminpuolisesti saadaan perusvarmuus itsestä. (Honneth 1995, 96-107.) Tätä itsesuhdetta voidaan nimittää *itsevarmuudeksi* (self-confidence)⁵. Rakkaus edeltää muita vastavuoroisen tunnustuksen muotoja ja toimii edellytyksenä kehittyneempien itsesuhteiden kehitykselle, sillä sen rooli on olennainen lapsen erottautumisessa autonomiseksi toimijaksi.

Käytännön esimerkkinä rakkauden varhaisesta toiminnasta voimme ottaa vaikkapa leikin merkityksen lapsen eriytymisen kannalta. Asteittain lapsi siirtyy äidin avustuksella lelun tai muun objektin kanssa koetusta subjektiivisesta yhteydestä objektin objektiiviseen havainnointiin. Itseluottamuksen kehittymisen myötä lapsi voi lopulta leikkiä yksin toisen ollessa läsnä ja lopulta suotuisan kehityksen myötä lapsi on valmis leikkiin, jossa äiti tuo mukaan omia ideoitaan. Tämä on Winnicottin mukaan alustavaa kehitystä suuntaan, jossa lopulta leikitään yhdessä suhteessa toisen kanssa. Kehitysvaiheen leikki tapahtuu siis lapsen ulkopuolisessa todellisuudessa, mutta ulkoinen maailma ei ole vielä kunnolla jäsentynyt. Leikki on siis omalla alueellaan sisäisen psyykeen ja ulkoisen todellisuuden välissä. (Winnicott 1982, 54-6, 60.)

Tässä esimerkissä suhde äitiin ja äidin vastaus lapsen tarpeisiin johtavat lopulta siihen, että lapsi hahmottaa itsensä erillisenä ihmisenä ja samalla myös maailman objektiivisina asioina. Riittävän itseluottamuksen syntyminen ja äidin luoma suotuista ympäristö ovat tarpeellisia erillisen persoonuuden muodostumiselle.

Winnicott painottaakin ihmisen kehityksessä tarpeeksi hyvää äitiä, joka on välttämätön lapsen kehityksessä todellisuuden hahmottamiseen ulkoisina objekteina. Onnistuminen tämän tavoitteen suhteen vaatii omistautumista, eikä niinkään viisautta tai intellektuellia valistuneisuutta. Tarpeeksi hyvä äiti aloittaa lähes täydellisellä sopeutumisella lapsen tarpeisiin, mutta voi asteittain vähentää hoivaa, kun lapsi oppii tulemaan toimeen hoivan puutteen kanssa. (Winnicott 1982, 11-2.)

⁵ Heikkinen ja Huttunen (2002, 282) kutsuvat samaa suhdetta itseluottamukseksi.

Rakkaus on tarpeellista jälkikasvun socialisaation ja persoonan kehityksen kannalta. Honnethin mukaan tämä prosessi on aina ollut implisiittisenä ihmisten välisissä suhteissa, mutta lapsuuden erottaminen erilliseksi institutionaaliseksi vaiheeksi elämässä mahdollisti rakkauden käsittämisen erillisenä tunnustuksen muotona. Hänen mukaansa esimodernissa sääty-yhteiskunnassa on ollut jo ainakin alkeellisia käsityksiä erillisestä rakkaudesta. Samoin porvarillisen rakkauteen perustuvan avioliittoinstituution nousu kiinnitti huomion tähän erityiseen sosiaaliseen suhteeseen, joka muista suhteista poiketen perustuu hellyyteen ja hoivaan. (Fraser & Honneth 2003, 138-9.)

Analyttisen mallin mukaan tarkasteltuna rakkaus voi kohdistua toiseen vain sellaisenaan. Se ei siis riipu toisen autonomiasta tai partikulaareista piirteistä. Ikäheimo määrittelee rakkauden toisen hyvinvoinnista ja onnellisuudesta välittämiseksi hänen itsensä takia. (Ikäheimo 2003, 131-2.) Honnethilaista termistöä käyttäen tämä tarkoittaisi toisen tunteisiin ja tarpeisiin vastaamista toisen itsensä takia.

Ikäheimon mukaan rakkaudesta syntyvä itsesuhde ei ole itsevarmuus. Rakkauden teot on erotettava rakkauden tunnustuksellisesta asenteesta. Vaikka rakastaisikin toista, ei silti välttämättä kykene vastaamaan hänen tarpeisiinsa ja luomaan tarvittavaa perusturvallisuutta. Ikäheimon mukaan itsesuhde, joka rakkaudesta nousee, on itserakkaus, kyky rakastaa itseä. (Ikäheimo 2003, 136.) Tuntuu tosin siltä, että Honnethin mallissa ongelma ei kuitenkaan ole niin suuri kuin Ikäheimo antaa olettaa. Rakkaus tunnustuksen muotona on sidottu toisen fyysiseen olemukseen ja kuten sanottu, tunteet ja tarpeet voidaan tunnustaa vain suoraan vastaamalla niihin. (Honneth 1995, 95.) Ikäheimon pelkkä asenteen tasolla oleva rakkaus ei siis ole vielä rakkautta honnethilaisessa mielessä.

Rakkaus on siis tunnustussuhde, joka saa alkunsa äidin ja lapsen välisessä kanssakäymisessä. Sitä vaaditaan erilliseksi ihmiseksi kehittymiseen ja itsevarmuuteen. Sen perusteella voimme toimia itsenäisesti maailmassa ja siten rakkaus on myös perustana muille tunnustuksen lajeille.

2.2.2 Kunnioitus

Tahdon varassa rakkaussuhdetta ei voi laajentaa ensisijaisten suhteiden sosiaalisen piirin yli ja siten siihen sisältyy moraalisen partikularismin elementti. Silti itsevarmuutta vaaditaan osanottoon julkisessa elämässä ja rakkaus tunnustussuhteena onkin eettisen elämän rakenteellinen ydin. Oikeudellisissa suhteissa löytyvä tunnustus on kuitenkin olennaisesti erilaista rakkauteen verrattuna. Voimme ymmärtää itsemme oikeuksien kantajina vain, kun ymmärrämme mitä normatiivisia sitoumuksia on pidettävä suhteessa toisiin. Toisten tunnustaminen oikeuksien kantajina vaatii "yleistetyn toisen" näkökulman ottamista. Toisaalta toinen voidaan laskea oikeuksien kantajaksi vain, jos hänet sosiaalisesti tunnustetaan yhteisön jäseneksi. (Honneth 1995, 107-9.)

Oikeudellisessa tunnustuksessa tai kunnioituksessa kaksi tietoisuuden operaatiota tulevat yhteen. Toisaalta on oletettava moraalinen tieto oikeudenmukaisuuden velvollisuuksista toisia persoonia kohtaan ja toisaalta meillä on vain empiirinen tulkinta tilanteesta ja siitä, olemmeko tekemisissä sellaisen entiteetin kanssa, johon velvoitteet pätevät. Oikeudellisessa tunnustuksessa kunnioitetaan toista sen yleisen piirteen takia, joka tekee toisesta persoonan yleensä. Ongelmaksi nousee persoonan konstituioivan laadun määrittely. Honnethin mukaan niiden kykyjen määrittely, jotka määrittävät ihmistä täysi-ikäisenä oikeudellisena persoonana, on avoin muutokselle. Tunnustuksen kamppailujen paineen alla nämä yleiset piirteet ovat historian kuluessa asteittain lisääntyneet. (Honneth 1995, 112-4.)

Oikeudellisesta kunnioituksesta nousee mahdollisuus nähdä toimensa universaalisti kunnioitettuinä oman autonomian ilmaisuina ja tätä nimitetään *itsekunnioitukseksi* (self-respect). Itsekunnioitus tietoisuuden muotona tarkoittaa siis itsensä kunnioittamista sen perusteella, että ansaitsee toisten kunnioituksen. Oikeudellisen tunnustuksen kokemuksen myötä voi siis nähdä itsensä persoonana, joka jakaa kaikkien yhteisönsä jäsenien kanssa ne ominaisuudet, jotka tekevät henkilöstä moraalisesti vastuullisen toimijan. (Honneth 1995, 118-120.)

Ikäheimon mukaan tämä näkyy siinä, että kunnioitus on deonttinen tunnustuksen muoto, jossa kyseessä ovat toisen kyvyt ja status deonttisten voimien yhteisinä säätäjinä ja valvojina. Yksityinen normien valvonta ei hänen mukaansa ole mahdollista ja kollektiivinen normien valvonta vaatii toisten tunnustamista tekijöiksi samassa prosessissa. (Ikäheimo 2007, 234-5.)

Ikäheimon analyttisen mallin mukaan oikeudellinen kunnioitus voi kohdistua ihmisiin joko sellaisenaan, autonomisina tai partikulaareina. On oikeuksia, jotka myönnetään partikulaareista piirteistä huolimatta tai autonomiasta riippumatta. Toisaalta on oikeuksia, joiden myöntäminen tai tunnustaminen riippuu autonomian määrästä tai siitä kuinka autonomisena ja vastuullisena toista pidetään. Kolmanneksi Ikäheimo nostaa esiin vielä oikeudellisen kunnioituksen persoonille partikulaaristen piirteiden kantajina. (Ikäheimo 2003, 133-5.)

Näistä kolmesta oikeudellisen tunnustuksen muodosta saadaan aikaan kolme erilaista itsesuhdetta. Kunnioitus persoonaan sellaisenaan saa aikaan varmuuden tai luottamuksen (self-trust) itseen. Autonomian tunnustus sen sijaan saa aikaan itsekunnioituksen ainakin osittain aiemmin mainitussa honnethilaisessa mielessä. Ikäheimo arvelee, että oikeudellisesta kunnioituksesta persoonien partikulaareja piirteitä kohtaan saattaisi seurata itsearvostus, mutta jättää kuitenkin asian avoimeksi muille tulkinnoille. (Ikäheimo 2003, 136-7.)

Honnethin kunnioitus siis kohdistuu toisiin autonomisina, täysi-ikäisinä, moraalisisina toimijoina, mutta Ikäheimo löytää kunnioituksen kohteeksi myös muita persoonallisuuden ulottuvuuksia. En ole kuitenkaan täysin varma siitä, että onko meidän syytä ainakaan vielä hylätä Honnethin tekemää oikeudellisen tunnustuksen rajoittamista persooniin autonomisina. On muistettava, että kunnioitus on kognitiivista toisen persoonuuden tunnustamista. Honneth esittää, että moderniin siirryttäessä oikeudet erotetaan konkreettisista rooli-odotuksista, ja sen jälkeen ne on yhdistettävä kaikkiin ihmisiin yksilöllisinä ja autonomisina olioina. (Honneth 1995, 110-2.) Ei ole kuitenkaan selvää, että voidaanko näin sanoa tapahtuneen käytännön elämässä. Monissa tapauksissa oikeudellinen tunnustus riippuu rooli-odotuksista, joita meillä on kyseisiä henkilöjä kohtaan. Tämä on kenties merkinä siitä, että Honneth tekee julistuksen rooli-odotuksista irtautumisesta liian aikaisin. Tunnustuksen kamppailun prosessi konkreettisista rooli-odotuksista irtautumisen eteen on kenties vielä menossa.

2.2.3 Arvostus

Häiriytymättömään itsesuhteeseen ihmiset tarvitsevat sosiaalista arvostusta, joka sallii heidän olla positiivisessa suhteessa konkreettisiin piirteisiinsä ja kykyihinsä, eli toisin sanottuna partikulaarisiin ominaisuuksiinsa. Sosiaalinen arvostus kohdistuu siis eriäviin piirteisiin eli persoonien eroihin. Honnethin mukaan meidän on tätä varten oletettava intersubjektiivisesti jaettu arvohorisontti. Kyvyt ja saavutukset arvostellaan sen mukaan miten ne edistävät kulttuurillisesti määriteltyjä arvoja, jotka ovat historiallisesti muuttuvia. (Honneth 1995, 121-2.)

Kokemuksesta olla sosiaalisesti arvostettu seuraa varmuus siitä, että teot tai kyvyt tunnustetaan arvokkaiksi. Tätä itsesuhdetta sanotaan *itsearvostukseksi* (self-esteem). Honnethin mukaan modernissa yhteiskunnassa symmetrisen arvostuksen suhteet subjektien välillä kuvastavat vaatimusta solidaarisuudelle, jolla ei tarkoiteta vain passiivista sietämistä, vaan koettua huolta siitä, mikä on itse kussakin yksilöllistä ja tämän yksilöllisyyden arvostamista yhteisön jaettujen määränpäiden kannalta. (Honneth 1995, 128-9.)

Analyttisellä mallilla kuvattuna arvostus kohdistuu partikulaareihin piirteisiin. Ikäheimo on Honnethin kanssa yhtä mieltä siitä, että tämän muotoisesta tunnustuksesta syntyy kyky itsearvostukseen. Arvostettujen piirteiden tai saavutusten tulee Ikäheimonkin mielestä olla sellaisia, että ne voidaan ottaa kontribuutioina muiden kuin vain arvostetun henkilön itsensä määränpäihin tai onnellisuuteen. (Ikäheimo 2003, 132, 137.)

Fukuyaman käsitys tunnustuksesta jää pääasiallisesti vain tälle kolmannelle tunnustuksen tasolle. Ainakaan hän ei varsinaisesti erottele erilaisia tunnustuksen lajeja ja muotoja. Hän puhuukin ”kamppailusta tunnustetusta asemasta” ja siitä kuinka ”minä vaatii tunnustusta omalle käsitykselleen kohteiden arvoista”. (Fukuyama 1992, 221, 241.) Ehkä onkin niin, että helpoiten havaittava kamppailu on kamppailua arvostuksesta. Monet arkipäivän asiat voidaan nähdä kamppailuna sosiaalisen aseman ja arvokkuuden tunnustamisesta.

Nyt olen käynyt hieman tarkemmin läpi sen, mitä tunnustuksen käsite kutakuinkin pitää sisällään. Pitäydyn tässä kirjoituksessa edellä esitetyssä käsityksessä tunnustuksesta, vaikka tietenkin työn edetessä tulen esittämään joitakin tarkennuksia. Tunnustussuhdeteorian keskeiset piirteet voidaan tiivistää seuraavanlaiseen taulukkoon.

| | | | |
|---------------------------------|--|------------------------------------|-----------------------------------|
| Tunnustuksen lajit | Emotionaalinen tuki | Kognitiivinen kunnioitus | Sosiaalinen arvostus |
| Persoonan ulottuvuudet | Tarpeet ja tunteet | Moraalinen vastuullisuus | Kyvyt ja ominaisluonne |
| Tunnustuksen muodot | Primääriset ihmissuhteet- Rakkaus, ystävyys | Lailliset suhteet - Oikeudet | Arvoyhteisö - Solidaarisuus |
| Käytännöllinen itsesuhde | Itsevarmuus | Itsekunnioitus | Itsearvostus |

(Taulukko muokattu Honnethin (1995, 129) alkuperäisestä.)

2.3 Vastaväitteitä ja tarkennuksia

Tähän mennessä olemme saaneet selville tiivistetyn Honnethiin pohjautuvan tulkinnan tunnustussuhdeteorian keskeisistä ideoista. Onko tämä teoria kuitenkaan uskottava? Mitä se tarkastelee ja missä siinä on kehittämisen varaa? Kaikkiin kysymyksiin en voi enkä aio tässä yhteydessä vastata, mutta muutamia tärkeimpiä lienee syytä ottaa tarkempaan tarkasteluun.

Yksi selkeä kysymys koskee tunnustuksen lajien erillisyyttä. Analyttisesti niitä voidaan tarkastella toisistaan erillisinä, mutta voidaanko ne erottaa todella arkielämässä? Honnethin (1995, 93) mukaan tunnustuksen lajit ovat todella erillisiä, sillä empiirisen tutkimuksen avulla voimme todella erottaa toisistaan itsesuhteet, joiden kautta tunnustuksen eri malleja tarkastellaan. Kuitenkaan konkreettiset tunnustuksen muodot eivät esiinny maailmassa täysin erillisinä ja eri tilanteissa. Erilaiset tunnustuksen institutionalisoituneet sfäärit sisältävät lähes aina monia erilaisia tunnustussuhteita. Esimerkiksi moderni ydinperhe voi perustua rakkauteen, mutta sitä täydentävät myös lailliset säädökset ja suhteet. (Fraser & Honneth 2003, 146.) Tunnustuksen muodot ovat siis erillisiä ja niitä voidaan erikseen tarkastella sekä analysoida, mutta ne vain harvoin esiintyvät itsestään maailmassa. Tämä on tietysti hyvä ottaa huomioon, jos tarkastelee tunnustuksen kamppailuja käytännössä. Kamppailut eivät välttämättä koske vain yhtä tunnustuksen lajia.

Tunnustussuhdeteoriaa ja sen merkittävyyttä voidaan tulkita monella tavalla. Nancy Fraser pitää tunnustusta lähinnä sosiaaliseen statukseen liittyvänä asiana. Jos henkilö ei saa tunnustusta, se tarkoittaa sitä, että hän ei voi osallistua sosiaaliseen elämään

yhdenvertaisena muiden kanssa. Tätä kautta tunnustus kytkeytyy myös tiukasti oikeudenmukaisuuteen, sillä yhdenvertaisen toimijuuden sosiaalisessa elämässä voidaan katsoa olevan olennaista oikeudenmukaisuuden kannalta. Fraser puhuu siis tunnustuksesta jonakin, joka antaa tunnustetulle yhdenvertaisen statuksen sosiaalisen elämän osanottajana. Honnethin tulkinta eroaa tästä, sillä hän pitää tunnustuksen olennaisena merkityksenä positiivisen itsesuhteen kehittymistä ja ylläpitoa, sekä tämän myötä itsensä toteuttamisen mahdollisuutta. (Fraser & Honneth 2003, 29.)

Oma näkökantani tässä tekstissä mukailee Honnethin linjaa. Painotan tunnustussuhteiden merkitystä itsesuhteiden kehityksen ja ylläpidon kannalta ja jätän teorian poliittisen aspektin vähemmälle huomiolle. Tapani tarkastella tunnustussuhdeteoriaa eroaa tässä mielessä myös jossain määrin Honnethista, sillä hänen tekstinsä ottavat monesti moraalifilosofisia ja poliittiseen filosofiaan liittyviä kantoja. Oma lähtökohtani on tarkastella tunnustussuhteita persoonan kehityksen kannalta, mutta vaikken eksplisiittisesti keskustelevään yhteiskunnallisista asioista ja moraalisisista ongelmista, voidaan rivien välistä kenties lukea jonkinlainen näkemys tasa-arvoisen ja riittävän tunnustuksen puolesta.

Fraser syyttää Honnethia monistisesta näkökulmasta. Honneth käsitteellistää hänen mukaansa yhteiskunnan verkostona tunnustussuhteita, jolloin yhteiskuntatieteellisen teorian tehtäväksi jää tunnustussuhteiden institutionaalistuneiden muotojen kartoittaminen. Fraserin mukaan tällöin kamppailut esimerkiksi uudelleenjaosta ovatkin kamppailuja tunnustuksesta, joilla pyritään muuttamaan kulttuurillista näkemystä saavutuksien merkityksestä. (Fraser & Honneth 2003, 212-3.) Kaiken käsittäminen tunnustussuhteiden kautta pelkistää uudelleenjaon ja materiaaliset ongelmat kulttuurillisiksi pulmiksi ja statusongelmiksi. Fraser vastustaa tällaista sosiaalisen todellisuuden yksipuolistamista.

Fraserin kritiikki on aiheellista, mutta on otettava huomioon, että kamppailu resurssien jakamisesta uudelleen voi sijoittua myös tarpeiden ja lakien alaisuuteen. Kyse ei siis ole aina pelkästään kulttuurillisesta näkemyksestä saavutusten arvosta, kuten Fraser tuntuu ajattelevan. Ja toisaalta, vaikka näin olisikin, kulttuurillinen arvostus ei ole pelkästään tyhjää sanahelinää. Konkreettisella kulttuurisella arvostuksella on tulkintani mukaan myös konkreettisia tuloksia. Kenties vasta toteutunut omaisuuden uudelleenjako kertoo toteutuneesta arvostuksen ja kulttuurin muutoksesta. Tunnustuksen kamppailu ei siis ole kamppailua vain statusten tasolla siten, että se ei vaikuttaisi konkreettiseen olemiseen.

Todellinen statuksen muutos näkyy myös konkreettisesti maailmassa, eikä pelkästään asenteiden tasolla.

Fraser on myös huolestunut markkinavälitteisten sosiaalisten interaktioiden roolista, joille ei Honnethin teoriassa jää mitään erityistä sijaa. Hänen mukaansa niiden käsitteellisessä tarkastelussa tunnustuksen teorian puitteissa ei ole mitään järkeä, eikä se varsinaisesti ole mahdollistakaan. (Fraser & Honneth 2003, 213.) Huoli on aiheellinen, sillä vaikuttaa selvältä, että markkinavälitteiset suhteet ovat nykymaailmassa hyvin olennaisessa osassa.

Tunnustussuhdeteoria ei ole kuitenkaan niin kyvytön ottamaan huomioon kyseisiä suhteita kuin Fraser antaa ymmärtää. Markkinavälitteisiä suhteita voidaan aivan hyvin pitää eräänlaisena institutionalisoituneena tunnustussuhteiden muotona, jossa tarkastellaan tiettyjä tarpeita, toimitaan tietynlaisten lakien ja oikeuksien piirissä, sekä arvostetaan tietynlaisia saavutuksia. Kapitalistinen markkinakoneisto voidaan aivan hyvin ottaa käsitteellisen tarkastelun alle, vaikka ajateltaisiinkin ihmisten moraalipsykologian perustana olevan tunnustussuhdeteoreettinen rakennelma. Tässä tapauksessa olisikin hyvin mielenkiintoista tarkastella, millaisia konkreettisia muotoja tunnustus saa markkinataloudessa, esimerkiksi tulevatko raha ja omaisuus sosiaalisen arvostuksen mittariksi, mitkä ovat tunnustuksen kamppailun muodot kapitalismissa ja niin edelleen. Lyhyesti sanottuna tunnustussuhdeteoreettinen lähtökohta ei tee kapitalistisen yhteiskunnan ja markkinajärjestelmän tarkastelua tarpeettomaksi, hyödyttömäksi tai mahdottomaksi projektiksi.

Kenties edellä mainittu ongelma nouseekin siitä, että Fraser pitää, kuka ties oikeutetusti, Honnethin lähtökohtaa monistisena ja samalla, kuka ties virheellisesti, rajoittaa tunnustussuhteet koskemaan vain kulttuurillisia statuksia ja arvoasemia. Kulttuurilliseen arvostukseen rajoitettuna tunnustus ei monistisena lähtökohtana olekaan uskottava. Honnethin teoria on kuitenkin edellä esitetyn mukaisesti kokonaisvaltaisempi kuin Fraser antaa ymmärtää. Tunnustuksessa ja tunnustuksen kamppailuissa kyseessä eivät ole pelkät statukset, vaan myös konkreettiset halut ja tarpeet.

Fraser hylkää myös Honnethin jaon kolmeen tunnustuksen sfääriin, koska hänen mukaansa statusjärjestelmä on liian dynaaminen kyseisenlaisen jaottelun tekemiseen (Fraser & Honneth 2003, 219). Fraser on siinä suhteessa oikeassa, että monissa instituutioissa on

vaikeuksia suoraan nähdä Honnethin luokitteluiden mukaisia erillisiä tunnustuksen muotoja. Tämä on selvää, sillä tunnustuksen muodot eivät toimikaan maailmassa täysin erillisinä ja toisistaan irrallisina. Tämän seikan ei tule kuitenkaan antaa olla analyttisen erottelun esteenä, sillä Honnethin (1995, 93) mukaan tunnustussuhteet on kartoitettavissa empiirisen tutkimuksen kautta. Itsesuhteet, joihin ne vaikuttavat, ovat tunnustuksen muotojen analyttisen erottelun taustalla. Kenties onkin niin, että kaiken tunnustuksen asettaminen Fraserin tapaan saman käsitteen alle antaa monipuolisesta ilmiökentästä liian epätarkan kuvan.

Fraser ottaa kantaa tunnustuksen antamisen kriteerien tarkasteluun. Hän kysyy, millä perusteella voimme pitää jotakin tiettyä vaatimusta tunnustuksesta oikeutettuna. Erityisesti Fraser kiinnittää huomiota yksilöllisille piirteille vaadittuun arvostukseen. Voidaanko kaikille erityisille piirteille vaatia arvostusta, jotta henkilölle kehittyisi häiriintymätön suhde itseen? (Fraser & Honneth 2003, 37-8.)

Vaikken aiokaan varsinaisesti esittää jyrkkää kantaa sen puolesta, mitkä konkreettiset asiat ovat oikeutetusti tunnustettava, voin kuitenkin tarjota tähän kysymykseen jonkinlaisen vastauksen. Kenties riittävän tunnustuksen vaatimus voidaan helpoiten ymmärtää rakkauden ja kunnioituksen kohdalla. Tunnustus on silloin riittävää, kun se tarjoaa riittävät edellytykset sille, että henkilö voi olla ja kokea olevansa kulttuurinsa näkemysten mukaisesti itsevarma ja moraalinen toimija. Arvostus partikulaareille piirteille on hankalampi tapaus, koska edellisissä rakkauden ja kunnioituksen tapauksissa voidaan ajatella olevan universaalimmat ja kenties myös empiirisesti testattavat kriteerit sille, milloin henkilö on itsevarma omasta ruumiillisesta olemisestaan ja itsekunnioittava moraalisena subjektina. Arvostuksen kohdalla puhutaan kuitenkin erillisistä ja yksilöllisistä piirteistä, joista mille tahansa voidaan vaatia tunnustusta. Kenties voisimme saada samalla tavoin empiirisesti mitattua se, milloin henkilön itsearvostus on riittävää, mutta todellinen pulma on se, että jos arvostus ei ole riittävää, voiko henkilö vaatia mihin tahansa partikulaarin ominaisuuteen vedoten arvostusta. Milloin arvostus partikulaareille ominaisuuksille on siis oikeutettua?

Yksi vastausvaihtoehto on, että kaikille yksilöllisille piirteille ei voidakaan vaatia tunnustusta ongelmitta. Honnethin (1995, 122) mukaan tunnustusta annetaan vain niille piirteille ja saavutuksille, jotka edistävät kulttuurillisesti määriteltyjä arvoja. Voidaan siis

ajatella, että yksilöllisten piirteiden on oltava sen ryhmän ja kulttuurin arvojen mukaisia, jossa yksilö elää, jotta niille voidaan antaa tunnustusta. Jos yksilön kyvyt ja saavutukset ovat tällaisia, mutta muut eivät häntä siitä huolimatta arvosta, on hänen kamppailun kautta näytettävä, että hänen kykynsä ja tekonsa hyödyttävät yhteisöä ja ovat sen arvojen mukaisia. Jos yksilön kyvyt taas eivät vastaa yhteisön arvoja, on vaihtoehtona mukautua kyseisen yhteisön arvomaailman mukaiseksi tai kamppailla sen puolesta, että yhteisön arvot, jotka ovat historiallisesti muuttuvia, muuttuisivat yksilön kannalta suotuisammiksi.

Tunnustuksen saaminen yhteisön tai ryhmän arvoista täysin poikkeaville kyvyille ja saavutuksille on siis jokseenkin mahdotonta. On kuitenkin otettava huomioon, että sama yksilö voi olla jäsenenä monissa ryhmissä ja yhteisöissä, jotka voivat omata toisilleen vastakkaisia arvostuksia. Tietyt piirteet voivat yhtäällä saada tunnustusta ja toisaalla taasen ei.

Fraser ymmärtääkin mielestäni Honnethin jossain määrin väärin väittäessään, että Honneth kannattaa kaikkien erityisyyden tunnustamista kontekstista riippumatta (Fraser & Honneth 2003, 46). Kuten edellä mainitsin, Honneth asettaa jonkinlaisia ehtoja ja rajoituksia sille, mikä on oikeutettua tunnustuksen vaatimista. Tunnustuksen vaatiminen ei ole universaalia, historiatonta ja kontekstivapaata, vaan se on pikemminkin juuri päinvastoin. Tunnustuksen oikeutus ja se, mitä pidetään oikeutettuna tunnustuksen hakemisena, on riippuvaista historiallisesta tilanteesta sekä kyseessä olevasta kulttuurista ja ryhmästä.

Oikeutetun tunnustuksen vaatiminen liittyy läheisesti myös tunnustuksen kieltämiseen. Susan Wolf tuo tähän liittyen esiin tärkeän huomion. Tunnustuksen epäonnistuminen voi olla hänen mukaansa luonteeltaan kahdenlaista. Ensinnäkin voidaan jättää huomiotta, että jollakin toimijalla on erillinen identiteetti, jolle kaivataan tunnustusta. Toiseksi voidaan olla huomaamatta kyseisen identiteetin arvoa, jolloin tunnustus jää saamatta. (Wolf 1994, 75.)

Näistä tilanteista ensimmäinen on selvästi vakavampi, koska silloin tunnustettava ominaisuus ei ole suhteen toisille osapuolille edes olemassa. Wolf puhuu identiteetistä, joka viittaa arvostukseen, mutta jos otamme huomioon erilaiset tunnustussuhteiden muodot, tämä merkitsee sitä, että kyseisen ihmisen persoonuudessa ei tunnusteta ja tunnusteta piirrettä, joka hänellä kuitenkin on. Rakkauden kohdalla kierto merkitsee toisen koko

olemassaolon kieltämistä ja arvottomuutta. Toinen tunnustuksen kieltäminen tai persoonuuden piirteiden arvon väheksyminen toimii lähinnä partikulaarien piirteiden arvostuksen kohdalla. Toisaalta kunnioituksen ja rakkauden kohdalla voidaan toki kuvitella, että ihmisellä voi olla tiedollinen asenne toisen kyvyistä moraaliseen toimijuuteen tai tarpeista, mutta tämä ei esiinny tunnustuksellisenä asenteena. Tunnustuksen epääminen ja siihen liittyvät kamppailut ovat itsessään tärkeä tutkimuskohde, mutta tässä työssä ne jäävät vain sivuhuomion rooliin, koska painopiste on tunnustuksen positiivisissa vaikutuksissa.

Fraserin tärkeämpi vastalause Honnethia vastaan on jo edellä mainittu näkemys siitä, että tunnustus ulottuu vain sosiaalisen statuksen piiriin. Sen lisäksi on toiseksi oikeudenmukaisuuden periaatteeksi otettava *uudelleenjaon* (redistribution) periaate. Nämä kaksi eivät ole kuitenkaan toisistaan irrallisia. Fraserin mukaan ei ole olemassa uudelleenjakoa ilman tunnustusta, mutta ei myöskään tunnustusta ilman uudelleenjakoa. Taloudellinen ja kulttuurinen sosiaalinen järjestäytyminen erotetaan toisistaan siis näkökulmina, mutta ne eivät ole kuitenkaan erillisiä sfäärejä. (Fraser & Honneth 2003, 65-6.)

Fraserin perspektiivinen dualismi on varteenotettava vaihtoehto oikeudenmukaisuuden ja siihen liittyvien kamppailujen tarkasteluun. Mielestäni kuitenkin dualistinen jako on tässä yhteydessä tarpeeton, koska käsitys tunnustuksesta ei ole pelkästään sosiaaliseen statukseen liittyvä. Tunnustus eri muodoissaan tarkoittaa myös hyvin konkreettisia elämiseen ja tässä yhteiskunnassa omaisuuteen liittyviä toimia. Esimerkiksi palkka, tuet ja muut materiaaliset etuudet voidaan lukea tunnustuksen piiriin. Tunnustus ei ole pelkän kulttuurillisen merkityksen myöntämistä. Esimerkiksi rakkauden kohdalla kyse on hyvinkin ruumiillisista tarpeista ja toiveista, joihin tulee vastata.

Eräänä perusteena perspektiivisen dualismin sivuuttamiseen voidaan mainita Honnethin näkemys, jonka mukaan kaikkien sosiaalisten liikkeiden taustalla on kamppailu tunnustuksesta. Sosiaalinen kärsimys halutaan tuoda julkisesti esiin. Liikkeet muodostuvat siis niistä yksilöistä tai ryhmistä, jotka kamppailevat tunnustuksesta ja haluavat tuoda ongelmansa havaituiksi. (Fraser & Honneth 2003, 120). Tässä tapauksessa siis myös ne liikkeet, jotka ajavat uudelleenjaon periaatteita, syntyvät kuitenkin tunnustuksen kamppailuista. Tunnustuksen kamppailu voi saada kuitenkin eri muotoja eri aikoina ja eri liikkeissä.

Puhe tunnustuksesta ei ole siis tärkeä siksi, että se tuo esiin uudenlaisia sosiaalisia liikkeitä, vaan siksi, koska se on yleisesti kätevä työkalu kaiken sosiaalisen epäoikeudenmukaisuuden tarkasteluun (Fraser & Honneth 2003, 133).

Fraserin näkemys tunnustuksesta kulttuurillisena kamppailuna ei ole kuitenkaan täysin hakoteillä. Honneth myöntää kulttuurillisten kysymysten tärkeyden kaikelle tunnustukselle, mutta samalla painottaa kulttuurin läpitukenavuutta. Tunnustuksen periaatteita käytetään aina tarpeiden, vaatimusten ja kykyjen kulttuurillisten tulkintojen varassa, jolloin kulttuuri on läsnä kaikissa tunnustuksen muodoissa. (Fraser & Honneth 2003, 158.) Honnethin tapauksessa siis myönnetään kulttuurisen tulkinnallisuuden tärkeys kaikkien niiden asioiden suhteen, joiden puolesta kamppaillaan, mutta kamppailu tunnustuksesta ei kuitenkaan ole varsinaisesti pelkän kulttuurisen hyväksynnän ja sosiaalisen statuksen hakemista.

Tunnustusta tarkastellessa voidaan kuitenkin kysyä, ketä tai mitä kaikkia tunnustus koskee? Ketkä ovat toimijoita tunnustussuhdeteoriassa? Selvästi keskustelussa puhutaan subjekteista ja persoonista, joten olettaa saattaa, että teoria koskee vähintäänkin yksittäisiä ihmisiä, joihin kyseiset käsitteet usein liitetään. Voidaan toki esittää kantoja sen puolesta, että kaikki ihmiset eivät ole aidosti persoonia ja kykeneväisiä vastavuoroisiin tunnustussuhteisiin, mutta nämä erikoistapaukset jätän tässä yhteydessä sivummalle. Myöskään eläimiä en ota tarkastelun keskiöön.

Honneth mainitsee tunnustuksen kamppailuista puhuessaan yksilöt ja sosiaaliset ryhmät sen kaltaisina toimijoina, joihin tunnustuksen periaatteet vaikuttavat (Fraser & Honneth 2003, 157). Tämä onkin olennainen tarkennuksen paikka ja oikeastaan koko työni tutkimuskysymys. Millaisia toimijoita ryhmät ovat tunnustussuhteissa ja miten tunnustussuhdeteoriaa voidaan laajentaa siten, että se ottaa ryhmät huomioon? Ryhmien sisällyttäminen tuo mukaan monia kysymyksiä, joista yksi keskeinen on se, mikä on ryhmä ja millainen toimija ryhmä on. Ryhmien olemusta tarkastelen neljännessä luvussa, mutta ennen sitä on tehtävä selkoa eräästä toisesta asiasta.

Tunnustus on intersubjektiivista toimintaa, jossa ollaan määritelmän mukaisesti suhteissa toisiin subjekteihin. Tunnustussuhdeteoriassa tarkastellaan pääasiassa tietynkaltaisten suhteiden seurauksia suhteessa olevien toimijoiden kannalta. Intersubjektiivisuuden

ympärillä on kuitenkin käynyt muitakin keskusteluja, joissa tarkastellaan itse suhteen luonnetta. Yksi tärkeä tarkennuksen paikka tunnustussuhdeteorialle onkin se, millaisia ovat nuo suhteet luonteeltaan ja millaisia vaatimuksia ne asettavat toimijoille. Varsinkin ryhmien tarkastelun kannalta on nuo vaatimukset selvitettävä tarkemmin. Täyttävätkö ryhmät vaatimukset, jotka tunnustussuhde asettaa toimijoille? Seuraavassa luvussa otan näin ollen tarkasteluun kysymyksen siitä, millaista on intersubjektiivisuus luonteeltaan tunnustussuhdeteorian kuvaamissa suhteissa ja mitä vaatimuksia kyseisenlainen intersubjektiivisuus asettaa toimijalle.

Lisäksi on otettava huomioon se, että tunnustussuhteet ovat historiallisesti kehittyvä ja muuttuva tutkimuskohde. Onko siis mahdollista tai järkevä, että laajennamme tunnustusta käytännössä nykyisen teorian rajojen ulkopuolelle? On myös mahdollista, että tällä hetkellä tunnustussuhteet koskevat jotain sellaista, joka on teoreetikoilta jäänyt huomaamatta, ja siten se on sisällytettävä teorian pariin.

Yksi vaihtoehto kehittää teoriaa olisi tarkastella mahdollisia uusia tunnustuksen muotoja ja niistä syntyviä uudenlaisia itsesuhteita. Tämä suuntaus on kuitenkin saanut osakseen kritiikkiä ja jätän sen tässä työssä vähemmälle huomiolle.

Toinen vaihtoehto on tarkastella tunnustussuhteiden sisäistä kehitystä. Esimerkiksi Honnethin mukaan tunnustuksen ehdoissa voi tapahtua kehitystä. Tämä kehitys tapahtuu individualisaation ja sosiaalisen sisällyttämisen ulottuvuuksien kautta. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että uusia persoonallisuuden alueita avataan tunnustukselle tai vaihtoehtoisesti jo olemassa olevan tunnustuksen piiriin sisällytetään uusi joukko ihmisiä. (Fraser & Honneth 2003, 186.)

Ongelmallista Honnethin mukaan tässä on se, että nykyisessä kolmeen jakautuvassa tunnustuksen luokittelussa jokaisella tunnustuksen sfäärillä on omat sisäiset kriteerinsä sille, mikä on oikeudenmukaista ja mikä ei. (Fraser & Honneth 2003, 186.)

Jokaisen tunnustuksen sfäärin sisällä on kuitenkin mahdollista laittaa liikkeelle universaalin ja partikulaarin dialektiikka, joka tässä yhteydessä tarkoittaa kamppailua tiettyjen perspektiivien puolesta yleisen tunnustuksen periaatteen sisällä. (Fraser & Honneth 2003, 186.) Tunnustuksen periaatteet etenevät ja edistyvät siis Honnethin mukaan nyky-yhteiskunnassa vain sisäisten kamppailujen myötä. Individualisaatio eli

erottautuminen ja inklusio eli sisällyttäminen ovat kriteerejä, joilla näitä tunnustusten sfäärien sisäisiä kamppailuja tarkastellaan.

Tunnustus voi siis kehittyä periaatteidensa sisällä siten, että yhä uusia asioita tunnustetaan. Kuitenkin tässäkin kohtaa nousee ongelmaksi se, mitä tunnustetaan. Voidaanko mitä tahansa ottaa tunnustuksen piiriin? Työni pääkysymys nousee siis esiin myös tunnustussuhteiden kehityksen tarkastelun myötä.

Ikäheimon mukaan tunnustus samanaikaisesti vastaa johonkin, joka on jo ennalta ollut olemassa, ja luo uutta. Sillä on kaksinainen luonne persoonuuteen vastaavana ja sitä konstituivana prosessina. (Ikäheimo 2007, 227-8.) Tämä kaksinainen luonne on tulevan tarkastelun kannalta olennainen. Persoonuutta ei ole ilman tunnustusta, mutta samalla vaaditaan jo ennalta jotain, jota voidaan tunnustaa. Tämän voisi muotoilla myös siten, että tunnustuksen kohteiden tulee täyttää jotkut tietyt kriteerit tunnustukselle. Heidän täytyy olla potentiaalisia persoonia.

Yksi tapa viedä tunnustussuhteita koskevaa tarkastelua eteenpäin on tarkastella tarkemmin sitä, mitä toimijoilta tunnustussuhteissa vaaditaan ja mitkä toimijat mahdollisesti täyttävät nämä ehdot. Oma lähestymistapani tunnustussuhdeteorian kehittämiseen on tämän mukainen. Tarkemmin sanottuna otan kehittämisen lähtökohdaksi toimijan tarkastelun tunnustussuhteissa. Vaihtoehtoisia tapoja tutkia tunnustussuhteiden sisäistä kehitystä on toki myös olemassa. Mahdollista on esimerkiksi tutkia empiiristen tieteiden keinoin suhteiden ilmenemistä käytännössä ja erilaisten tekojen vaikutusta itsesuhteisiin. Samoin tunnustuksen kamppailun mekanismit ovat potentiaalinen tarkastelun kohde. Itse keskityn kuitenkin toimijoihin tunnustussuhteissa ja näin ollen seuraavassa luvussa tulen tarkastelemaan tarkemmin tunnustussuhteiden asettamia ehtoja toimijuudelle.

3. EHDOT TOIMIJUUDELLE TUNNUSTUSSUHTEISSA

Tunnustussuhteet asettavat jonkinlaisia rajoituksia sille, mitä ja miten voidaan tunnustaa. Koska näkemykseni tunnustuksen luonteesta sisältää sen, että tunnustussuhteet ovat persoonuuden kannalta konstituioivia intersubjektiivisiä suhteita, kytkeytyy kysymys tunnustuksen ehdoista kysymykseen persoonuuden ehdoista. Tämä on itsessään jo suuri keskustelu, enkä voi tehdä sen laajuudelle oikeutta tässä työssä, mutta siitä huolimatta tulen esittämään joitakin melko yleisesti hyväksytyjä näkemyksiä vaatimuksesta persoonuudelle.

Koska tunnustus on vuorovaikutusta, asettaa se myös tältä osin joitain vaatimuksia osanottajilleen. On selvää, että tunnustussuhteeseen osallistuvan toimijan on oltava kykeneväinen vuorovaikutukseen. Intersubjektiivisuus on laaja aihe, ja siihenkään en pysy tässä yhteydessä perehtymään siinä määrin kuin haluaisin. Pysin kuitenkin nostamaan esille tärkeitä huomioita tunnustuksen intersubjektiivisen puolen tarkastelun kannalta.

Kyky intersubjektiivisuuteen sisältyy usein persoonuuden ehtoihin. Koska se on tunnustuksen kannalta hyvin olennainen ehto, otan sen ensimmäiseksi tarkasteluun. Tunnustusta koskevassa keskustelussa on usein sivuutettu intersubjektiivisuuden ehtoihin liittyvä tarkastelu, ja tähän puutteeseen aion nyt nostaa esiin näkökulmia, jotka voivat olla hyödyksi.

3.1 Intersubjektiivisuuden muodot

Intersubjektiivisuus on jotain, joka tapahtuu subjektien välillä. Intersubjektiivisuuden tarkastelu lähtee usein liikkeelle solipsismin kieltämisestä ja siitä, että pääsemme ainakin jossain määrin käsiksi toiseen tai toisten mieliin ja ajatuksiin. Nick Crossley tekee jaon *egologiseen* ja *radikaaliin* intersubjektiivisuuden lajiin. Egologinen intersubjektiivisuus painottaa subjektien yksityistä aluetta ja itsetietoisuutta, jotka eivät ole avoimia toisille. Vaikuttaa selvältä, että ollessamme suhteessa toisiin ajattelemme itse ja tarkastelemme tilannetta reflektiivisesti omana itsenämme, joka on selvillä vain meille itsellemme. Toinen ei pääse käsiksi sisäiseen maailmaamme. (Crossley 1996, 47-8, 71.) Voidaan kuitenkin

uskottavasti väittää, että reflektiiviset kyvyt ja itsetietoisuus kehittyvät suhteessa toisiin. Vaikuttaakin siis siltä, että egologinen intersubjektiiivisuus edellyttäisi itse asiassa toisenlaista intersubjektiiivisuutta lähtökohdaksi.

Radikaalilla intersubjektiiivisuudella tarkoitetaan avoimuutta ja läpinäkyvyyttä suhteessa toisiin, toisten suoraa ymmärtämistä, jossa puuttuu reflektiivinen itsetietoisuus. Crossleyn mukaan juuri tämän kaltainen intersubjektiiivisuuden laji on egologisen intersubjektiiivisuuden ja reflektioivan kanssakäymisen taustalla. (Crossley 1996, 23, 71.)

Edeltävä väite radikaalin intersubjektiiivisuuden ensisijaisuudesta vaatii kuitenkin perusteluja. Crossley tiivistää argumenttinsa neljään keskeiseen väitteeseen. Ensinnäkin subjektiiivisuus on pohjimmiltaan julkista ja intersubjektiiivista, sillä sisäinen maailma ei ole irrallinen ympäristöstä. Sisäinen maailmamme koostuu tuntevan ruumiimme toimista maailmassa. (Crossley 1996, 24.) Sisäinen maailma ei olekaan siis tavoittamaton mysteeri, johon emme voi päästä käsiksi.

Toiseksi subjektiiivisuus muotoutuu ensi kädessä avautumisesta toiseuteen, eikä sen objektifioinnista. Tässä Crossley käyttää hyväkseen Maurice Merleau-Pontyn ajatuksia, joiden mukaan empirismi ja intellektualismi olettavat ennalta joko objektin tai subjektin, joita ne pyrkivät selittämään. Sen sijaan tulisi ajatella, että ne molemmat konstituotuvat havaintotilanteessa. Havaintotilanne on dialektista liikettä toiminnan ja havainnon välillä, avautumista toiseudelle. Havaintoon perustuva tietoisuus on Merleau-Pontylle siis organismin ja ympäristön suhteeseen perustuvaa käytännöllistä tietoisuutta, joka on esireflektiivistä ja esiegologista. (Crossley 1996, 24, 27.)

Kolmannen väitteen mukaan toiminta, etenkin puhetoiminta, olettaa ennalta sosiaalisesti instituoituneen muodon, joka on olennaista sen merkityksellisyydelle. Reflektiivinen ajattelu on toimintaa, joka on luonteeltaan aina potentiaalisesti intersubjektiiivista. Tämä on seurausta kielen yhteydestä ajatteluun. Crossleyn mukaan näitä kahta asiaa emme voi erottaa toisistaan. Hän käyttää apunaan Ludwig Wittgensteinin ajatusta kielipelistä ja kielestä konventionaalisenä ilmiönä, jolloin voimme sanoa, että kieli on olennaisesti intersubjektiiivinen instituutio. Yksityiskielen mahdollisuus kumoaisi radikaalin intersubjektiiivisuuden, mutta Wittgensteinin mukaan yksityiskieli ei ole mahdollinen tai

mielekäs. Kielellisillä merkityksillä ei ole absoluuttista perustaa.⁶ (Crossley 1996, 24, 39-43.) Jos kielen perusta on radikaalissa intersubjektiivisuudessa, on myös reflektiivisen ajattelun perusta radikaalissa intersubjektiivisuudessa. Tämä päättely varmentaa radikaalin intersubjektiivisuuden ensisijaisuutta egologiseen intersubjektiivisuuteen nähden.

Neljännän ja viimeisen perustelun mukaan suurin osa inhimillisestä toiminnasta tapahtuu dialogisissa tilanteissa, eikä näin ollen palaudu yksilöön itseensä. Puhe on toimintaa ja suurin osa normaalista sosiaalisesta elämästä on puhetoimintaa eli intersubjektiivista. Crossley menee niinkin pitkälle, että väittää jopa yksityisenä pidettyjen tunteiden olevan olennaisesti intersubjektiivisia. Tunteet eivät ole vain fyysisiä aistimuksia tai tuntemuksia, kuten empiristi saattaisi väittää, vaan Merleau-Pontya mukaillen ne ovat ruumiillisia asenteita ja tapoja olla suhteessa maailmaan. Tunteet eivät ole siis sisäisiä tiloja, vaan vähintäänkin potentiaalisesti julkisia ja intersubjektiivisesti määritettäviä. Jos tunnetta pidetään tapana suhtautua tai olla suhteessa, niin siihen kuuluu olennaisena osana yhteys toiseen. Tästä seuraa, että tunne muokkaa suhteitamme toisiin ja samalla myös muotoutuu niissä. (Crossley 1996, 24, 44-6.)

Radikaali intersubjektiivisuus on siis perustavamman laatuista kuin egologinen. Arkielämän tilanteissa intersubjektiivisuus heilahtelee näiden kahden muodon välillä. (Crossley 1996, 71.) Voimme ja olemme väistämättä välillä avoimia toisille ja tilanteelle, mutta myös reflektiivinen tarkastelu on mahdollista. Pystymme tarkastelemaan toista roolien läpi ja transsendoitumaan välittömästi ykseydestä ja avoimuudesta. Tämä kyky vaatii kehittyäkseen kuitenkin radikaaliin intersubjektiivisuuteen nojaavan perustan.

Alfred Schutz ottaa intersubjektiivisuuden tarkasteluun mukaan erilaiset sosiaaliset alueet ja ajat. Hän esittää yleisen teesin *alter egosta*, joka on muodoltaan radikaalia. Jokapäiväisen luonnollisen asenteen mukaisesti tarkasteltuna meille toisen ajatukset ja käyttäytyminen ilmenevät meille tässä hetkessä. Schutz määrittelee *alter egon* siten, että se on toisen subjektiivisen ajatuksen virran kokemista juuri siinä hetkessä, missä se tapahtuu. Tästä havaitaan se, että toisen tietoisuudella on sama perusrakenne kuin omalla tietoisuudellani. Molemmat osapuolet voivat olla välittömästi kiinni toisen ajatuksissa, mutta oman

⁶ Tämä toteamus saattaa johtaa ongelmiin kielen ja maailman suhteesta. McDowell (2003, 20) pyrkii välttämään ongelman sanomalla, että Wittgensteinin argumentti yksityiskieltä vastaan tulisi tulkita siten, että pelkkä asian läsnäolo ei voi tuoda käsitteelliseen repertuaariin mitään sen ulkopuolelta.

tietoisuutensa he tavoittavat vain reflektion kautta, jolloin sitä ei tavoitetta välittömästi sen ilmetessä. Kun molemmat henkilöt kokevat toisen ajatukset välittömästi tässä hetkessä, voidaan tätä yhteistä samanaikaista olemista nimittää aidoksi me-asenteen sfääriksi. Schutzin mukaan kaikki tietomme toisten olemisesta perustuu viime kädessä tähän radikaaliin mahdollisuuteen kokea alter ego välittömästi elävänä samassa hetkessä. (Schutz 1970, 166-8.) Hän asettuu siis samalle kannalle kuin Crossley radikaalin intersubjektivisuuden ensisijaisuudesta.

Teesi alter egosta tulee tarpeeseen, kun Schutz tarkastelee *kasvotusten* (face-to-face) tapahtuvia suhteita, sillä nämä suhteet olettavat tilallisen ja ajallisen samanaikaisuuden ja samanaikaisen yhteyden kahden eri tietoisuuden välillä. Kasvokkaisissa suhteissa asennetta toista kohtaan nimitetään *sinä-orientaatioksi*, jossa henkilö on tietoinen toisesta persoonana ja kokonaisuutena, eikä niinkään mistään tietystä piirteestä.⁷ Sinä-orientaatio ei vielä sellaisenaan kuitenkaan oletta tietoisuutta siitä, mitä toisen mielessä tapahtuu, sillä se on vain orientaatio toista kohtaan. Kasvotusten ollessa suhde kuitenkin on molemminpuolinen, jolloin sitä voidaan kutsua aidoksi *me-suhteeksi*. (Schutz 1970, 185-6.)

Kasvotusten olemisen tilannetta, jossa elämme yhdessä toisen kanssa aidossa me-suhteessa, ei voida ottaa reflektiivisen tarkastelun alle ilman, että astuisimme ulos tilanteesta. Todellisessa arkielämässä suhde voi kuitenkin ottaa asteita. Konkreettinen me-suhde ei ole kyllä/ei -tilanne, vaan voimme kokea siinä erilaisia välittömyyden, intensiteetin ja intiimiyden asteita. Kasvotusten olemisen alkamista ja loppumista on myös vaikea määrittää. Yksi suhteelta vaadittava piirre on kuitenkin yhteinen ympäristö, jolla Schutz tarkoittaa sekä fyysistä että sosiaalista ympäristöä. (Schutz 1970, 190-192.) Ei ole kuitenkaan täysin selvää, voidaanko kasvotusten olemista rajoittaa vain fyysisesti samaan tilaan. Nykyään teknologia mahdollistaa samanaikaisen ja lähes paikalla olemista vastaavan vastavuoroisen yhteyden pitämisen toiseen. Samoin uppoutuminen interaktiiviseen ympäristöön mahdollistaa jossain määrin samankaltaisen intentioiden välittymisen kuin me-suhde vaatii. Ehkäpä suhteen vahvuutta onkin syytä määrittää

⁷ Normaalielämässä puhdas sinä-orientaatio ei kuitenkaan Schutzin mukaan ole mahdollinen, sillä havaitsemme aina toisen todellisia erityisiä piirteitä. Käsite on toisin sanoen vain ideaalityyppi, joka realisoituu vain jossain määrin. Sama pätee myös me-suhteeseen. (Schutz 1970, 186.) Huomattavaa on se, että Crossleyllä radikaali intersubjektivisuus voi kuitenkin toteutua juuri radikaaleimmassa muodossaan.

pikemminkin osallistujien asenteiden ja kokemuksen tasolla.

Kasvotusten olemisen merkitys on persoonuuden kannalta olennainen, sillä emme ole koskaan itsemme suhteen kasvotusten. Avoimessa suhteessa toiseen saamme tietoa siitä, mitä toisen persoonuus on. (Schutz 1970, 191.) Tässä ajatuksessa näkyy yhtäläisyys Hegelin tunnustukseen, jossa itsetietoisuus tai tietoisuus siitä, mitä on olla itse persoona, kasvaa suhteessa toiseen. Suhteen on oltava muodoltaan toisen huomioiva, sillä toisen pitäminen objektina ei tuo samankaltaista ymmärrystä siitä, mitä itse olemme.

Kasvotusten oleminen on olemista suorassa suhteessa toiseen. Voimme olla toisiin kuitenkin myös epäsuorissa suhteissa, joissa toinen ei ole sellaisenaan välittömästi läsnä. Yhtenä tällaisena vaihtoehtona toimivat epäsuorat suhteet *aikalaisiin* (contemporaries). Muutos tapahtuu, kuten edellä on sanottu, liukuvasti. Ei voida sanoa tarkkaa kohtaa, jossa kasvotusten oleminen muuttuu epäsuoraksi suhteeksi aikalaiseen. Aikalaisella tarkoitetaan henkilöä, joka elää kanssani samassa ajassa, mutta jota en koe välittömästi. Kokemus heistä muodostuu tulkinnallisista arvostelmistani, jotka riippuvat tiedoistani sosiaalisesta maailmasta. Schutz kutsuu aikalaisiin kohdistuvia intentionaalisia tekoja *he-orientaatioksi* erotuksena *sinä-orientaatiosta*. Tällöin orientaation kohteena ei ole toisen tietoisuus, vaan oma kokemukseni sosiaalisesta todellisuudesta yleensä. Tieto aikalaisista on pääteltyä ja diskursiivista. Toisia ei pidetä tässä asenteessa aitoina elävinä ihmisinä, vaan heitä kohdellaan erilaisina tyypeinä ja rooleina. (Schutz 1970, 219, 222-6.) Tämä avaa kenties mahdollisuuden siihen, että asenteeni toisia kohtaan voi olla he-asenne siitä huolimatta, että he ovat fyysisesti läsnä.

He-orientaatiota voidaan luonnehtia anonymiteetin tason mukaan. Mitä anonyymimpiä käyttämäni ideaalityypit ja roolit ovat, sitä enemmän käytän objektiivisia merkityskonteksteja subjektiivisten sijaan. Schutzin mukaan suhteet aikalaisiin sisältävät aina he-orientaation ja suhteet kasvotusten *sinä-orientaation*. Sosiaalinen aikalaissuhde on Schutzin mukaan sellainen, jossa kaikki osapuolet ymmärtävät toisen ideaalityypin kautta, kaikki ovat tietoisia tästä ja kaikki olettavat, että toisten tulkinnallinen malli on yhtenevä hänen omansa kanssa. Näiden perusteella aikalaissuhteisiin sisältyy epäilyksen elementti, koska en voi olla varma siitä, että toinen vastaa tietynlaiseen orientaatiooni. (Schutz 1970, 227-9.)

Vaikuttaa siltä, että meidän ei tule kuitenkaan rajoittaa he-orientaatiota pois kaikista niistä suhteista, joissa toinen on läsnä. Vahvassa mielessä kasvotusten oleminen eli me-suhde vaatii sinä-orientaation, mutta vaikuttaa selvältä, että myös ruumiillisesti läsnä olevat ihmiset ovat aikalaisiamme, joihin voimme suhtautua he-orientaatiolla. Voimme suhtautua toisiin tyypittelyjen ja roolien kautta, vaikka he ovatkin läsnä. Toisen ruumiillinen olemus kuitenkin haastaa meitä sinä-orientaatioon ja persoonuuden tunnustamiseen. Voimme siis olla he-orientaation mukaisessa suhteessa suoraan toisiin, vaikka Schutz puhuukin siitä epäsuorana suhteena.

Epäsuorassa suhteessa voimme aikaisten lisäksi olla myös *edeltäjiimme* (predecessors). Edeltäjäksi Schutz määrittelee henkilöt, jotka ovat eläneet ennen minua. Heidän maailmansa oli olemassa ennen kuin synnyin ja nyt sillä ei ole enää avointa horisonttia tulevaisuuden suhteen. Orientaatio edeltäjiä kohtaan on aina passiivista, eikä heihin voida pyrkiä vaikuttamaan, vaan vaikutus on heistä meihin päin. Meidän suhteemme heihin on vain yksisuuntaisia orientaatioita toiseuteen. Sekä me-suhteet että he-orientaatiot olettavat jaetun ymmärryksen yhteisestä maailmasta, jota emme voi suhteessa edeltäjiin saada, sillä heidän maailmansa ja ympäristönsä on radikaalisti erilainen. Edeltäjiä koskevat tulkinnat eivät voi olla kuin vain epämääräisiä ja hapuilevia. (Schutz 1970, 231-4.)

Kolmas tapa olla epäsuorassa suhteessa on suhde *seuraajiin* (successors). Heidän maailmansa on Schutzin mukaan täysin ei-determinoitu, ei-historiallinen ja vapaa. Hänen mielestään meillä ei voi olla muuta orientaatiota seuraajia kohtaan kuin vain se, että heitä tulee olemaan. (Schutz 1970, 234-5.) Voimme kuitenkin olettaa, että jos se, että seuraajia tulee olemaan, voi vaikuttaa toimiimme. Saatamme ottaa tietynlaisia moraalisia asenteita heitä kohtaan ja toimia tässä ajassa tietyllä tavalla juuri siitä syystä, että tiedämme seuraajia tulevan. Tämä sisältää tietysti tietynlaisen oletuksen seuraajien samankaltaisuudesta meidän kanssamme. Suhteet seuraajiin eivät ole meidän osaltamme kuitenkaan intersubjektiivisiä, vaan ne perustuvat harkintaan mahdollisista subjekteista. Seuraajat saattavat toki olla yksisuuntaisessa suhteessa meihin, kuten me olimme edeltäjiimme.

Schutzille (1970, 163) toisten olemisen kyseenalaistaminen ei tule kuuloonkaan niin kauan, kun olemme kiinni luonnollisessa asenteessa. Synnymme maailmaan, jossa toiset ovat valmiina ja jossa me-suhde naivisti oletetaan toiminnassa. Crossleyllä (1996, 173) intersubjektiivisyys on sosiaalisen tulemisen alue, redusoimaton avain konkreettisen

ihmiselämän ymmärtämiseen henkilökohtaisessa ja sosiaalisessa muodossa.

Yhteydet ajattelijoiden välillä on helppo nähdä. Molemmat painottavat intersubjektiivisuuden merkitystä toisten ymmärtämisessä. Reflektiivistä ajattelua edeltää radikaalimpi intersubjektiivisuus tai kasvokkainen me-suhde, jossa olemme avoimia toiseudelle. Egologinen intersubjektiivisuus ja tyypittelyihin ja rooleihin perustuva he-orientaatio voidaan myös samaistaa toisiinsa. Hyväksyn tässä näkemyksen jonkinlaisesta radikaalista ja ei-reflektiivisestä intersubjektiivisuudesta, jossa olemme tilanteen vietävinä ja avoimena toisen persoonuudelle kokonaisuutena. Tämä on edellytyksenä refleктоivalle suhteelle toiseen. Käsitteet ovat kuitenkin ideaalityyppejä, eivätkä välttämättä esiinny vahvimmassa mielessään käytännössä. Emme välttämättä pysty pääsemään täyteen ykseyteen toisten kanssa muuta kuin varhaisessa lapsuudessa. Alkuperäisen ykseyden menetettyämme olemme tilanteessa, jossa heilahtelemme radikaalin ja egologisen intersubjektiivisuuden välimaastossa. Välttämättä ei tarvitse puhua heilahtelussa, sillä kenties on parempi käsittää intersubjektiivisuuden lajien olevan asteittain muuttuvia. Voimme olla enemmän tai vähemmän avoimia toiseudelle.

Tämä selvitys antaa kuvan siitä, mitä intersubjektiivisuudella tämän tuon yhteydessä tarkoitetaan. Edellä tehdyn jaottelun perusteella käyn nyt tarkastelemaan, millaiset intersubjektiivisuuden lajit ovat kyseessä erilaisissa tunnustussuhteissa.

3.2 Tunnustussuhteet ja intersubjektiivisuus

Edellisessä luvussa esitetyn tarkastelun mukaan voidaan sanoa, että tunnustus on sitä, että toinen ihminen otetaan persoonana siten, että toinen ymmärtää ja hyväksyy tämän asenteen (Ikäheimo 2003, 128). Tässä yhteydessä persoonana ottaminen ei kuitenkaan tarkoita samaa kuin aiemmin radikaalin intersubjektiivisuuden tai kasvotusten olemisen kohdalla. Tunnustuksessa ovat ainakin välillä kyseessä persoonallisuuden tai ihmisen eri piirteet, eikä niinkään avautuminen toiselle kokonaisuutena, kuten radikaalissa intersubjektiivisuudessa.

Tunnustukseen sisältyy vahva intersubjektiivisuuden ja vastavuoroisuuden vaatimus, koska

toisen osapuolen pitää hyväksyä toisen asenne. Tunnustussuhteet ovat siis intersubjektiiivisia ja vastavuoroisia suhteita, joissa toista pidetään jonain tai joissa toista kohtaan ollaan suuntautuneena jonkin asenteen mukaisesti. Tunnustussuhteet jaettiin edellisessä luvussa kolmeen eri lajiin, ja nyt tarkennan näkemystä siitä, millaista intersubjektiiivisuus on kussakin näistä tunnustuksen muodoista.

Ensimmäinen tarkasteltava tunnustuksen laji on sosiaalinen arvostus, joka kohdistuu persoonien erityisiin piirteisiin ja ominaisuuksiin (Honneth 1995, 122). Arvostus kuuluu selvästi egologisen intersubjektiiivisuuden tai he-orientaation piiriin, jossa toiseen suhtaudutaan tyyppittelyjen ja roolien kautta. Huomio kiinnittyy erityisiin piirteisiin ja yksilön toimiin yhteisen määränpään puolesta. Emme anna tilanteen itsensä määrittää toisen olemusta ja suhdettamme. Nojaamme arvostelmiimme toisen erityisestä olemuksesta ja pyrimme asettamaan tämän arvostelman häneen tunnustuksen kautta. Toinen voi hyväksyä tämän asenteemme ja nähdä itsensä arvostelmamme mukaisena. Tämän tyyppiseen tunnustukseen liittyy aina väärin tulkinnan mahdollisuus.

Toinen tunnustuksen laji on kunnioitus, joka vaatii yleistetyn toisen näkökulman ottamista ja niiden piirteiden tunnustamista toisessa, jotka tekevät hänestä persoonan, jolla on oikeuksia (Honneth 1995, 108). Tässäkin tapauksessa on kyse jonkinlaisesta statuksesta tai roolista jonka asetamme toiselle. Tunnustamme hänet erityisenä oikeuksien kantajana ja moraalisiin väitteisiin kykenevänä henkilönä. Kyse on siis myös tietynlaisesta he-orientaatiosta, jonka pystymme yleistämään suurempaan joukkoon ihmisiä, vaikka tunnustus varsinaisesti saattaakin tapahtua vain välittömänä tietyssä yksittäisessä tilanteessa. Honnethin (1995, 112-3) mukaan tilanteessa tulevatkin kaksi tietoisuuden operaatiota yhteen, sillä me olemme tietyssä yksittäisessä tilanteessa, josta meillä on tulkintamme, ja samalla vaaditaan yleisempää moraalista tietoa. Koska kunnioituskin kuuluu enemmän egologisen intersubjektiiivisuuden ja harkinnan alueelle, siihenkin sisältyy erehtymisen mahdollisuus.

On huomioitava, että arvostuksen ja kunnioituksen kohdalla orientaatiot eivät ole radikaalin intersubjektiiivisuuden mukaisia, mutta siitä huolimatta tunnustuksen käytännön muodoissa meidän ei tarvitse välttämättä pitäytyä ekologisen ja reflektoivan intersubjektiiivisuuden parissa. Voimme esimerkiksi uppoutua keskustelutilanteeseen, jossa keskustelemme toistemme piirteistä yhteisen määränpään puolesta. Kommunikaatiotilanne

saattaa olla luonteeltaan radikaali, jolloin pääsemme suoraan toisen intentioihin kiinni ja ymmärrämme hänen pyrkimyksensä. Voimme kuvitella, että tulemme samalla arvostamaan häntä ja tunnustamaan hänet, kun ymmärrämme hänen intentionsa. Kuitenkin lopullinen ymmärrys arvostuksen ja kunnioituksen kohdalla olettaa reflektiivista arviointia, jonka on tapahduttava he-orientaation ja egologisen suhtautumisen parissa.

Kolmas muoto, jossa tunnustussuhteet voivat ilmetä on emotionaaliseen tukeen liittyvä rakkaus, joka on ensisijainen verrattuna kahteen edellä esitettyyn tunnustuksen lajiin. Rakkauden perusta on primäärisessä intersubjektiivisuudessa, jossa äiti ja lapsi ovat vielä erottamaton yksikkö. Kun symbioottisesta sulautumisen halusta siirrytään rakkauteen, toinen opitaan tunnustamaan erillisenä entiteettinä. Rakkaussuhde sisältää suoraa vastaamista toisen tunteisiin ja tarpeisiin. Rakkaudessa siis tietyllä tavalla vastataan toisen subjektin ja tilanteen vaatimuksiin. Molemmipuolisena asenteena tämän voidaan tulkita me-suhteeksi ja radikaaliksi intersubjektiivisuudeksi. Kuten Schutzin me-suhteen kohdalla, emme myöskään Honnethin (1995, 105) mukaan voi saavuttaa alkuperäistä ykseyden tunnetta enää sellaisenaan sen jälkeen, kun olemme siitä erottautuneet. Jos rakkaudellista tunnustusta pidetään radikaalina intersubjektiivisuutena, ei siinä voi tapahtua väärinymmärryksiä, sillä kaksi tietoisuuden virtaa tulee yhteen. On kuitenkin huomattava, että koska ideaaliseen me-suhteeseen emme voi päästä, on sallittava jonkinlainen mahdollisuus erehdykselle myös tässä tapauksessa.

Edellisen perusteella radikaali intersubjektiivisuus on ihmisen ja persoonuuden kehityksen kannalta erityisen tärkeää. Tämän lisäksi otin esiin intersubjektiivisuuden muotoihin sisältyvät erehtymisen mahdollisuudet. Onko väärinymmärryksen mahdollisuus merkittävä tunnustuksen ja itesuhteiden kannalta? Salliihan se tietyllä tavalla epätodellisen minäkuvan syntymisen, jolla ei ole perustaa todellisessa tunnustuksessa. Tällaisten minäkuvien olemassaolo lienee kiistaton totuus. Mitä kauemmaksi liikumme radikaalista intersubjektiivisuudesta, sen suuremmaksi tulee mahdollisuus virheelliseen tunnustuksen tulkintaan. Perustavimmassa tunnustuksessa eli rakkaudessa erehtyminen ja virheellisen itesuhteen muodostus on siis lähes mahdotonta. André Greenin (2005, 109) idea *väärinymmärryksen* tai *väärintunnistuksen* (misrecognition) merkityksestä hyväksyttävän minäkuvan saavuttamiselle voidaan ottaa vakavasti myös tunnustussuhteiden kohdalla. Väärinymmärryksen mahdollisuus itsearvostuksen ja itsekunnioituksen kohdalla on välttämätön sen kannalta, että voimme saavuttaa itseämme tyydyttävän kuvan itsestämme.

Persoonan kehitykseen johtavissa tunnustussuhteissa on oltava tulkinnanvaraa, jotta itsesuhteet muodostuisivat siedettäviksi subjektin itsensä kannalta. Emme välttämättä tavoita toisten tunnustuksellisia intentioita täysin sellaisina kuin he ovat ne tarkoittaneet, ja tämän kaltaisissa tilanteissa ihmiset voivat tulkita asioita parhain päin omien itsesuhteidensa kannalta.

Selvästikin tunnustussuhteet voivat ulottua muihinkin kuin vain ihmisiin, jotka ovat välittömässä suhteessa kasvotusten. Voimmeko kuitenkin olla tunnustussuhteissa muihin kuin aikalaisiimme? Vastavuoroisuuden vahva vaatimus asettaa tälle jyrkät rajat. Tunnustussuhteet ovat vastavuoroisia, toisin kuin suhteet edeltäjiimme tai seuraajiimme. Tästä seuraa, että näiden joukkojen kanssa meillä ei voi olla tunnustussuhteen muotoisia suhteita. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että esimerkiksi suhteella edeltäjien jättämiin symboleihin voi olla merkitystä itsesuhteidemme kannalta. Tämä voidaan kuitenkin tulkita harhaiseksi tai tulkituksi tunnustukseksi, jonka taustalla ei ole aitoa vastavuoroista intersubjektiiivista suhdetta. Edeltäjien merkitys on myös vahva siinä mielessä, että he ovat olleet luomassa kulttuuria, jonka sisällä tunnustus tapahtuu. Vaikutus tunnustuksen nykyisiin historiallisiin muotoihin on siis olemassa, vaikka varsinaisia suhteita edeltäjiin ei olekaan.

Mitkä ovat lopulta intersubjektiiivisuuden asettamat ehdot toimijalle tunnustussuhteissa? Edellisen tarkastelun perusteella voidaan sanoa, että kaikkien kolmen tunnustuksen muodon täysi saavuttaminen vaatii sitä, että kyseinen toimija kykenee sekä radikaaliin, että egologiseen intersubjektiiivisuuteen. Normaalilla ihmisellä ei tässä yhteydessä tulisi olla mitään ongelmia. Vielä voidaan kuitenkin mennä tarkastelussa hieman syvemmälle ja tarkastella sitä, millaiset toimijat kykenevät edellä mainitun kaltaisiin suhteisiin.

Ainakin egologisen intersubjektiiivisuuden kohdalla vaaditaan itsetietoisuutta, sekä kyky ymmärrykseen ja reflektioon. Toimijan tulee olla myös varustettu siten, että hän kykenee ylipäänsä vuorovaikutukseen toisten kanssa. Tämän vaatimuksen voidaan olettaa sisältävän jonkinlaisia psykologisia ehtoja ja vaatimuksia havaintokoneistosta. Ongelma liittyy yhteen toimijoiden ruumiillisuutta koskevan kysymyksen kanssa ja siihen kiinnitän huomion seuraavaksi.

3.3 Ruumiillisuuden vaatimus tunnustussuhteissa

Jäävätkö intersubjektiiiset suhteet vain leijumaan abstraktisti johonkin välimaailmaan ilman suhdetta fyysiseen maailmaan ja ruumiilliseen olemiseen? Green (2005, 65) vastustaa intersubjektivismia, joka painottaa persoonan kehityksessä pelkkiä suhteita, eikä ota ruumiillista puolta huomioon. Syyllistyykö tunnustussuhdeteoria samanlaiseen fyysisen maailman laiminlyöntiin?

Ikäheimolta ei tähän kysymykseen varsinaista vastausta löydy, mutta Honneth tarjoaa kuitenkin lähtökohdan asian tarkasteluun. Rakkaus, joka on perustavin tunnustussuhteista, perustuu tunteisiin ja tarpeisiin ja siten se on sidottu myös ruumiilliseen olemiseen (Honneth 1995, 95). Me-suhteet, joihin rakkaus kuuluu, ovat Schutzin mukaan ajallisia ja avaruudellisia tai tilallisia. Ne tavoittavat toisen ruumiin, sillä ainoastaan sen kautta tavoitan sen, mitä toisen mielessä tapahtuu. Toimimme samassa hetkessä ruumiillisina olentoina. Ruumis tarjoaa yhteyden minuuden ja ulkomaailman välille. Schutz painottaa lisäksi somaattista kokemusta elämästä. Hengitys ja sydämenlyönnit ovat minun hengitystäni ja sydämenlyöntejäni. Kosketuksen ja tuntoaistin kautta olemme tietoisia ruumiin rajoista. (Schutz 1982, 41, 77, 87; Schutz 1970, 188.)

Myös Crossley pitää radikaalia intersubjektiivisuutta olennaisesti ruumiillisena. Hän esittelee ruumis-subjektin, jonka mukaan olemme kehomme ja kokemuksemme sekä merkitykset perustuvat aktiiviseen ruumiilliseen maailmasuhteeseen. Ruumiillisuus tuo perspektiivin ja kaikkien merkitysten sekä ideoiden täytyy olla ruumiillisia. (Crossley 1996, 28-9.)

Sekä Crossley että Schutz ammentavat ajatuksiaan fenomenologian perinteestä, jossa ruumiillisuuden merkitys on ymmärretty hyvin. Esimerkiksi Edmund Husserl tuo esiin kannan, että koko intersubjektiivisuus perustuu ruumiillisuuteen ja kokemus ruumiista antaa pohjan kokemuksille muista.⁸ Husserlin mukaan ruumiin samankaltaisuus on motivationaalisenä perustana toisen analogiselle saavuttamiselle liikkuvana oliona. Toisten saavuttamiseen kuuluu myös *parittaminen* (pairing), mikä ei ole identifioitumista vaan pikemminkin assosioitumista. Parittamisessa löytyy fenomenologinen samanlaisuuden

⁸ Cartesian Meditations -kirjan viides meditaatio antaa tälle näkökulmalle fenomenologisen perustelun.

ykseys. Toinen on kuitenkin toinen, sillä mitkään niistä ominaisuuksista, mitkä voidaan liittää omaan ruumiilliseen primääriseen sfääriin, ei tule sen kaltaisena selville. (Husserl 1982, 111-3.)

Tilanne voidaan tulkita siis siten, että Husserlille toisen ihmisen kohtaamisessa löytyy perustavammanlaatuinen ykseyden taso, joka perustuu ruumiin samankaltaisuuteen ja toisen toiminnallisuuden samankaltaisuuteen, eikä pelkästään ulkoisten piirteiden havainnointiin. Kuitenkin toisen ruumiillisuutta ei koeta samana kuin oma ruumiillinen kokemus omasta kehosta. Tämä tuo esiin myös radikaalin intersubjektiivisuuden rajat. Emme sekoitu toiseen ihmiseen ja menetä omaa ruumiillista kokemustamme, vaikka tietoisuuden virrat tulisivatkin yhteen.

Fenomenologisen ajattelun lisäksi myös psykoanalyysin puolella on painotettu ruumiillisuuden merkitystä. D. W. Winnicottin mukaan yksin oleminen irrallisena persoonana vaatii äidillistä hoivaa varhaislapsuudessa. Lapsi ei ole lapsi ilman hoivaa, joka on olennaisesti ruumiillista. Erityisen tärkeää on *pitely* (holding), joka sisältää juurikin fyysistä vauvan pitelyä ja ympäristön valmistamista. Yksiköksi ja persoonaksi kehittyminen vaatii hoivan jatkuvuutta. Motoristen, aistillisten ja funktionaalisten kokemusten merkitys on suuri ja ne opitaan yhdistämään kehittyvään persoonaan. Nostan tässä esiin pitelyvaiheen juurikin siitä syystä, että se voidaan nähdä yhtenä radikaaleimmista intersubjektiivisuuden muodoista, jolle muut perustuvat. Pitelyssä tärkeimpiä ovat fyysinen huolehtiminen ja jatkuvuus sekä suojaaminen fyysisiltä loukkauksilta. Winnicott pitää pitelyä tapana, jolla äiti voi osoittaa lapselle rakkautta. (Winnicott 1965, 43-5, 48-9.)

Psykoanalyttisin termein sanottuna ego perustuu *ruumis-egoon* (body ego), vaikkakin saavuttaa siitä ruumiillisena annetun rakkauden ja personalisaation kautta näennäisen erillisyyden (Winnicott 1965, 58-9). Radikaali intersubjektiivisuus ja rakkauden muodossa annettu tunnustus näyttävät olevan siis vahvassa mielessä ruumiiseen sidottuja.

Honnethin tunnustukseen kuuluu olennaisena osana tunteet. Greenin (2005, 136) mukaan affektiivinen elämä on syvästi ja kiinteästi juurtunut ruumiillisuuteen ja myös toiseuteen, joka tulee tärkeäksi ensisijaisena tai primäärisenä objektina. Koska rakkaus tunnustuksen muotona olettaa affektiiviseen elämään vastaamisen, on se myös tästä syystä olennaisesti

ruumiillista molemmille suhteen osapuolille. Vaikuttaa siis selvältä, että tunnustussuhdeteoriassa ei syöllistyä ruumiittomaan intersubjektivismiin, mutta tarkastelua ei ole syytä jättää vain tähän.

Shaun Gallagher on tarkastellut ruumiillisuuden ja mielen suhdetta ja hänellä on myös sanansa sanottavana intersubjektivisuudesta. Gallagher puolustaa näkemystä, jonka mukaan meillä on suora ymmärrys toisen intentioista. Tämä seuraa siitä, että intentiot tulevat ilmi ruumiillisessa toiminnassa, joka peilautuu omaan toiminnalliseen kykyymme. Gallagherin mukaan vastasyntyneelläkin on jonkinlainen ymmärrys toisista, sillä ne pystyvät reagoimaan toisen ruumiillisuuteen. Lapsen erillisyyttä tukee myös proprioseptiivinen aistimus omasta ruumiista. Lapsella on siis jonkinlainen skeema ruumiistaan, mutta tämä *ruumis-skeema* (body schema) ei ole abstrakti representaatio. (Gallagher 2005, 224-6.) Lapsen erillisyyttä jo syntymästä lähtien tuntuisi vievän pohjaa alkuperäisen ykseyden kokemukselta. Emme voi suinkaan kiistää, että syntymän jälkeen lapsi on fyysisesti äidistään erillinen. Viekö ruumiillisuuden painotus pois mahdollisuuden alkuperäiseen radikaaliin intersubjektivisuuteen?

Yksi vaihtoehto on siirtää alkuperäistä intersubjektivisuutta aikaisempiin kehitysvaiheisiin. Winnicottin (1970, 49) mukaan voimme nähdä äidillisen hoivan jatkona syntymää edeltävälle fyysiselle huolenpidolle, joka tarjoaa elintärkeää tukea egolle. Tällöin alkuperäinen radikaali intersubjektivisuus tapahtuisi jo raskauden aikana. Toinen vaihtoehto on tarkastella sitä, missä määrin lapsi synnyttyään todella on erillinen äidistä. Se, että vastasyntyneellä on valmis ruumis-skeema, ei vielä tarkoita sitä, että lasta voidaan pitää todellisena persoonana tai subjektina. Tietyissä määrin voi olla vaikeaa puhua lapsen tiedostavan tai kokevan subjektina mitään. Varsinainen minuus tai ego ja käsitteellinen ymmärrys kehittyvät vasta ruumiillisessa tunnustuksessa.

Gallagherin pyrkimyksenä ei toisaalta olekaan esittää radikaalia intersubjektivisuutta paikkaansa pitämättömäksi, vaan pikemminkin päinvastoin. Hän nimittää primääriseksi intersubjektivisuudeksi toisen ”ruumiin lukemista”, jossa pääsemme merkityksiin kiinni. Merkitys tavoitetaan suoraan näkemällä toisen toimia ja ekspressiivisiä liikkeitä. (Gallagher 2005, 227.) Hieman epäselvää on tosin se, missä määrin voimme puhua merkityksistä vastasyntyneen lapsen kohdalla. Gallagherin selitys käy joka tapauksessa hyvin yhteen me-suhteen ja radikaalin intersubjektivisuuden kuvausten kanssa, tuoden esiin sen, että radikaalissa vastavuoroisessa tilanteessa toimiminen on olennaisesti

ruumiillista, eikä oletta abstraktin mielen tai merkityksen tavoittamista tai yhteyttä.

Vaikka ruumiillisuus on kiistämätön perusta tunnustuksellisessa intersubjektiivisyydessä ja persoonan kehityksessä, onko se välttämätön vaatimus kaikille tunnustussuhteille? Vaikuttaa selvältä, että egologinen intersubjektiivisyys ei vaadi välitöntä toisen ruumiin läsnäoloa, vaan voimme antaa ja saada tunnustusta myös siten, että toinen ei ole paikalla. Ihmisten välisestä tunnustuksesta puhuttaessa on kuitenkin selvää, että molemmat osapuolet ovat ruumiillisia subjekteja. Muodostuvat itsesuhteet ovat myös ruumiillisia ja ne muokkaavat sitä, millä tavalla olemme maailmassa.⁹ Vaikuttaa siis siltä, että vaikka välitöntä ruumiillisuutta ei kaikessa tunnustuksessa kaivatakaan, niin siitä huolimatta kehomme on mukana kaikissa tunnustuksellisissa suhteissa. Onko ruumis-subjekti kuitenkaan ainut mahdollinen subjekti intersubjektiivisyydessä ja sisältääkö tunnustusvaatimuksen ruumiillisuudesta? Tähän kysymykseen voidaan vastata kenties tarkastelemalla yleisemmin persoonuuden ehtoja. Tunnustus on persoonuuden kannalta konstituoiavaa, mutta persoonuudelle voidaan kenties esittää muitakin ehtoja kuin pelkkä tunnustuksen saaminen. Seuraavassa esittelen näkemyksiä vaatimuksista persoonuudelle.

3.4 Persoonuuden ehdot

Keskustelu persoonuuden ehdoista on siinä määrin laajaa, etten tässä yhteydessä antaa siitä täysin kattavaa kuvaa. Seuraava lyhyt esitys persoonuuden ehdoista on sen kaltainen, että se sopii samalla yhteen esitetyn näkemyksen kanssa, jonka mukaan tunnustus on persoonuuden kannalta konstituoiavaa. Samalla persoonuuden käsitettä sinänsä lienee syytä tarkentaa.

Michael Quante jakaa persoonallista identiteettiä koskevan kysymyksen neljään erilliseen kysymykseen. Ensinnäkin on otettava selville ehdot, jotka entiteetin on täytettävä, jotta siitä voitaisiin puhua persoonana. Quanten mukaan on otettava selville konstituoiavat ehdot persoonuuden rakentumiseen. Toiseksi on määriteltävä ehdot persoonuuden ykseydelle. Milloin voimme sanoa, että sama entiteetti on vain yksi persoona? Kolmas kysymys on kysymys persoonuuden säilymisestä. Millä voidaan varmistaa se, että persoona A hetkellä

⁹ Ellemme tietysti halua olettaa itseämme jonain ruumiista irrallisena.

T1 on sama kuin B hetkellä T2. Neljäs persoonuutta koskeva kysymys käsittelee persoonallisuuden rakennetta. Tämä kysymys käsittää sen, millaisia ovat persoonan suhteet itseen. (Quante 2007, 59-62.)

Tässä esityksessä en tule tarkastelemaan persoonan ykseyden ehtoja, enkä kysymystä persoonuuden säilymisestä. Tunnustussuhdeteoria antaa jonkinlaisen käsityksen siitä, millä tavalla suhteet itseen kehittyvät. Samoin se ottaa kantaa siihen, että persoonuus konstituoituu suhteessa muihin. Tämän osion tarkoituksena onkin antaa vastauksia persoonuuden rakentumisen ehtoihin. Pelkkä tunnustus ei tunnu olevan riittävää, sillä esimerkiksi kiviä tunnustamalla emme saa aikaiseksi kivipersonaa.

Huomio kivipersonasta on kuitenkin olennainen. Persoonalta vaaditaan joitain piirteitä. Yhtenä niistä on ainakin kykeneväisyys tunnustussuhteisiin. Kivi ei tämän kaltaisiin suhteisiin kykene, vaikka sille voidaan kenties jonkinlainen status myöntääkin. Kivi varustettuna statuksella ei kuitenkaan välttämättä vastaa intuitioitamme siitä, mitä persoonuus on. Onko olemassa jotain tiettyjä piirteitä, joita persoonalta vaaditaan?

Heikki Ikäheimo ja Arto Laitinen tarkentavat persoonan käsitettä. Heidän mukaansa persoonan käsite kattaa sekä tietynlaisen rationaalisuuden että moraalisen tai normatiivisen statuksen. Nämä asiat ovat persoonuuden käsitteen alaisia, ja niitä on Ikäheimon ja Laitisen mukaan tarpeellista tarkastella kokonaisuutena. Persoonan käsitteen tarkastelussa eri näkökulmat moraalisuuden ja rationaalisuuden merkityksestä toimivat yhdessä toisiaan täydentäen. Kolmanneksi elementiksi persoonuuden tarkasteluun voidaan tuoda suhteet muihin ja itseen. Lisäksi nämä persoonuuden elementit ovat vielä riippuvaisia toisistaan. (Ikäheimo & Laitinen 2007, 8-11.)

Persoonan käsite kytkee toisiinsa siis monia ilmiöitä, jotka ovat toisistaan riippuvaisia. Yksi mielenkiintoinen kysymys on, mihin tunnustussuhteet sijoittuvat tässä kuviossa. Ikäheimon (2007, 233-4) mukaan tunnustus vastaa ihmisen psykologiseen persoonuuden tasoon ja konstituoi interpersoonallista persoonuuden tasoa tai toisin sanottuna statuspersoonallisuutta. Psykologinen persoonuuden taso viittaa persoonuuteen vaadittaviin ruumiillisiin kykyihin ja piirteisiin.

Quanten mukaan on selvää, että persoonuus statuksena on jo määritelmällisesti sosiaalinen

asia. Samoin myös piirteet, jotka tekevät persoonan ovat sosiaalisia. Tähän tuloksen voidaan päätyä ainakin historiallisella tarkastelulla, sillä eri aikoina ja eri yhteiskunnissa on eri asioita pidetty persoonuuden vaatimina piirteinä. Näitä piirteitä ja niiden muutoksia ei voida kuvata ilman viittauksia sosiaalisiin käytänteisiin. (Quante 2007, 68.)

Jako psykologisen persoonuuden ja statuspersoonuuden välillä ei ole siis itsestään selvä. Psykologiset persoonuudelta vaaditut piirteet vaativat tarkennuksia, eikä ole selvää, että ne olisivat historiallisesti muuttumattomia. Voidaan myös edellistä Quanten huomiota mukailien väittää, että erilaiset psykologiset piirteet ovat tulleet historiallisen kehityksen ja tunnustuksen kamppailujen myötä osaksi persoonuutta. Kamppailu tunnustuksesta voi siis tuoda erilaisia psykologisia piirteitä persoonuuden piiriin. Kenties voimme tästä huomiosta huolimatta määrittää joitakin piirteitä, joita ilman persoonuutta ei voisi olla ollenkaan. Edellä mainitun kivipersoonan psykologiset ominaisuudet eivät esimerkiksi ole tunnustuksesta huolimatta riittäviä persoonuuden saavuttamiseen.

Laitinen tarjoaa karkean määritelmän siitä, mitkä kyvyt ovat tarpeellisia persoonuuden kannalta. Intentionaalisuus, itsetietoisuus, järki, tunne-elämän rikkaus, käsitykset arvoista, vapaa tahto, toisen asteen arvostelmat ja käsitteellinen ajattelu kuuluvat tähän joukkoon. Samoin myös tietynlaiset toiminnan muodot, kuten vapaa toiminta, vastuullisuus, vastaaminen moralisiin vaatimuksiin, normit ja järkiperusteet toisia koskien, yhteistoiminta ja kommunikaatio, kuuluvat joukkoon. (Laitinen 2007, 252.)

Persoonuuden vaatimukseen näyttää siis kuuluvan suuri joukko erilaisia piirteitä, joista osa osuu selvästi psykologisten vaatimusten piiriin ja osa intersubjektiviisen toiminnan piiriin. Näihin piirteisiin voidaan pureutua hieman tarkemminkin. Daniel Dennett on kuuluisa esittämistään persoonuuden ehdoista, joten hänen näkemyksensä on hyvä lähtökohta piirteitä koskevalle keskustelulle.

Ensimmäinen ehto persoonuudelle on rationaalisuus. Toiseksi persoonilla tulee olla tietoisuuden tiloja tai tarkemmin sanottuna intentionaalisia tiloja. Kolmanneksi persoonuus riippuu Dennettin mukaan siitä, että sitä kohtaan on voitava ottaa jonkinlainen asenne, siihen on voitava suhtautua jollakin tavalla. Suhtautuminen persoonaan siis samalla konstituoii persoonaa. Neljänneksi persoonan on oltava kykenevä vastavuoroisuuteen. Viidentenä ehtona persoonuudelle on kyky verbaaliseen tai kielelliseen kommunikaatioon.

Viimeinen ehto persoonuudelle Dennettin mukaan on erityinen tietoisuus, joka erottaa persoonan muista olennoista. Tätä viimeistä ehtoa voidaan nimittää Dennettin mukaan esimerkiksi itsetietoisuudeksi. (Dennett 1976, 177-8.)

Dennettin mukaan kolme ensimmäistä ehtoa ovat toisistaan riippuvia. Nämä kolme ovat yhdessä vaatimuksena vastavuoroisuudelle, joka on puolestaan vaatimus kyvyille kommunikaatioon. Kommunikaation on puolestaan ehtona tietynlaiselle erityiselle tietoisuudelle. Yhdessä nämä kuusi ehtoa ovat puolestaan vaatimuksena (moraaliselle) persoonuudelle. (Dennett 1976, 178-9.)

Näille ehdoille ei voida kuitenkaan Dennettin mukaan asettaa rajaa, jossa ne täyttyisivät. Ihmiset voivat hänen mukaansa vain pyrkiä täyttämään persoonuuden ideaalin. (Dennett 1976, 193.) Tämä ei tarkoita sitä, että kukaan ei voisi olla persoona. Pikemminkin sitä, että persoonuudelle ei voida tässä mielessä asettaa jyrkkiä ehtoja, vaan pikemminkin piirteitä, joita persoonilla tulisi olla.

Dennettin näkemyksiä ei tarvitse hyväksyä sellaisinaan, ja niitä kohtaan on esitettykin täydennyksiä ja kritiikkiä. Gallagher tekee ehdotuksen siitä, kuinka persoonuuden ehtoja voidaan tarkentaa. Ensinnäkin toimijoiden rationaalisuus ei ole laskennallisten mallien kaltaista rationaalisuutta, vaan pikemminkin aristoteeliseen *phronesikseen* viittaavaa rationaalisuutta. Käytännöllinen järki liittyy itseen ja tilanteeseen, jossa toimija on. Sen kaltainen rationaalisuus on Gallagherin mukaan ruumiillista ja intersubjektivistä, ja se kehittyy lapsuuden ensimmäisistä ihmissuhteista lähtien. (Gallagher 2007, 215.)

Toinen ehto, eli intentionaalinen asenne toisia osapuolia kohtaan, on Gallagherin mukaan kyky, joka löytyy pienistä lapsista varhaisen kehityksen myötä. Motoriset heijastukset ovat alkuna sille, että ymmärrämme toisten intentioita ja lopulta muodostamme omia intentioitamme. (Gallagher 2007, 216.)

Primäärisen intersubjektivisuuden myötä lapsille ja aikuisille on mahdollista olla tietynkaltaisten emotionaalisten asenteiden kohteena. Tietyt ruumiillisuuden muodot vaativat huomiotamme. Gallagherin mukaan moraalisisessa toimijuudessa tämän kaltaiset toisen ruumiin asettamat vaatimukset ja niiden lukemisen taito tulevat erityisen tärkeiksi. Samoin hänen mukaansa jo pienet lapset ovat kykeneväisiä vastavuoroisuuteen

emotionaalisella tasolla. (Gallagher 2007, 216.)

Dennettin viides ehto vaatii kykyä kommunikaatioon. Gallagherin mukaan mikä tahansa kommunikaatio ei kuitenkaan ole (moraalisen) persoonuuden kannalta riittävää, sillä tunteiden välitys tapahtuu usein ei-verbaalisen ja ruumiillisen kommunikaation kautta. Gallagherin mukaan kaikkea ruumiillisen kommunikaation kautta tulevaa tietoa ei voida summata propotionaalisiin väitteisiin ja ilmaista kielessä, vaan se on pikemminkin intuitiivista toisen toiminnan ja odotusten ymmärtämistä. (Gallagher 2007, 217.)

Ikäheimon (2006, 97) mukaan kommunikaatioon sisältyy myös aina valmiina toisen personifiointi. Toinen koetaan tällöin potentiaalisena kommunikaatiokumppanina, mikä tarkoittaa hänen pitämistä persoonana. Kyky kommunikaatioon on siis olennainen osa persoonuutta.

Viimeisenä persoonuuden ehtona oli itsetietoisuus, joka sisältää kyvyn ottaa tahdonalainen korkeamman asteen asenne itseä kohtaan. Gallagherin mukaan *phronesiksen* mukainen toiminta kuitenkin on intentionaalista ja samalla lähes automaattista ja intuitiivista. Tähän sisältyy itsetietoisuutta, joka on implisiittistä kokemukselle itselleen. Moraaliseen toimijuuteen kuuluu siis eräänlainen situatioitunut itsetietoisuus, joka ei sisällä korkeamman asteen teoreettisia reflektioita toiminnasta. Samalla toimintaan sisältyy ruumiillinen ja intersubjektiivinen itsevarmuus siitä, että toimet todella ovat oikein. (Gallagher 2007, 217-8.)

Gallagher puhuu lähinnä moraalisesta persoonuudesta, mutta ehtoja voidaan kenties soveltaa kokonaisuudessaan persoonuuden kriteereinä. Moraalinen toimijuus on vain yksi puoli persoonasta. Tunnustussuhdeteorian tekemällä luokituksella voimme löytää ainakin kolme olennaista puolta persoonuudessa, joista moraalinen toimijuus on yksi. Ehdot moraaliselle persoonuudelle pätevät mielestäni kuitenkin myös persoonuuden muihinkin puoliin.

Kuinka meidän tulisi suhtautua Dennettin väittämään, että persoonuuden ehdoille ei voida asettaa tarkkoja rajoja, vaan ne ovat asteittaisia ominaisuuksia? Ikäheimon mukaan persoonuus on molempia, sekä asteittainen ominaisuus, että kaikki-tai-ei-mitään-ominaisuus. Tällä hän tarkoittaa sitä, että persoonuuteen vaaditut kapasiteetit ja kyvyt

tulevat asteittain, mutta kun persoonuus on jossain vaiheessa saavutettu, on kyseinen toimija täysi persoona ilman asteittaista luokittelua. Tämä on seurausta siitä, että psykologisessa ja interpersoonallisessa mielessä persoonuuden piirteillä ei varsinaisesti vaikuta olevan selvää rajaa tai kulminaatiopistettä, mutta institutionaalisessa mielessä yhteisö pystyy määrittämään selkeän rajan persoonuudelle. Kaikki puolet ovat tärkeä osa persoonallisuutta, joita ilman Ikäheimon mukaan emme voi ymmärtää sitä, mitä on olla persoona sanan täydessä merkityksessä. (Ikäheimo 2007, 244-5.)

Tunnustussuhdeteorian kannalta olennaista on se, että persoonuutta koskevasta keskustelusta huomataan tiettyjä vaatimuksia, joita tunnustussuhteissa toimivan subjektin tulee täyttää. Samalla on otettava huomioon, että osa kyseisistä ominaisuuksista kehittyy vain ja ainoastaan tunnustuksen myötä. Tunnustus itsessään on konstituiva osa persoonuutta.

Kenties yksi tärkeimmistä vaatimuksista on psykologinen potentiaalisuus persoonuudelle. Ikäheimon mukaan eri tunnustuksen muodot vaativat erilaisia psykologisia ominaisuuksia. Rakkaus vaatii kyvyn toisen pitämiseen sellaisenaan tärkeänä ja kunnioitus kykyä rationaaliseen auktoriteettiin ja arvonnäilytykseen. (Ikäheimo 2007, 234.) Arvostus yksittäisiä piirteitä ja tekoja kohtaan vaatii selvästi psykologisia ja fysikaalisia kykyjä juuri niihin tekoihin, joita milloinkin arvostetaan. Samoin kaikki tunnustussuhteet vaativat psykologista kykyä itsesuhteeseen.

Kaikkien tunnustussuhteiden osalta olennaisia ovat myös monet Dennettin ja Gallagherin vaatimista persoonuuden ehdoista. Sikäli kuin rationaalisuus, intentionaalisuus ja asenteiden kohteena oleminen ovat toisistaan riippuvia, on koko kimppu myös tunnustussuhteiden kannalta hyvin olennainen vaatimus. Tunnustukselliset asenteet ovat vastavuoroisia asenteita toisia kohtaan, joten myös vastavuoroisuuden vaatimus on täytettävä. Asenteet on saatava välitettyä jonkinlaisen kommunikaation kautta toisille, sillä ilman tätä tunnustus ei olisi mitään. Kuten edellä on mainittu, tunnustuksessa itsesuhteen muotoutuminen on hyvin olennaisessa osassa, ja olennaisessa osassa se on myös Dennettin ja Gallagherin luettelossa persoonuuden ehdoista.

Persoonuudelle esitetyt ehdot käyvät siis lähes sellaisenaan ehdoiksi myös tunnustussuhteessa olevalle subjektille. Painotan kuitenkin sitä, että kyseiset piirteet ovat

luonteeltaan sellaisia, että ne kehittyvät tunnustussuhteiden myötä. Tunnustussuhteet ovat persoonuutta konstituovia suhteita, joiden myötä kehitymme rationaaliseksi olennoiksi, jotka omaavat suhteita itseensä ja toisiin. Kuitenkin on syytä huomioda, että vaaditaan jonkinlainen synnynnäinen fysiologinen herkkyys ottaa vastaan tunnustusta, sillä pelkällä tunnustuksella emme voi luoda mistä tahansa persoonaa.

Lopulta voimme siis sanoa, että täyteen persoonuuteen ja osallisuuteen toimijana tunnustussuhteissa vaaditaan tiettyjä psykologisia piirteitä, jotka ovat ominaisia kullekin tunnustuksen muodolle. Näiden piirteiden kartoittaminen on empiirisen tutkimuksen tehtävä, ja ne ovat hyvin todennäköisesti myös historiallisesti muuttuvia. Lisäksi voimme sanoa, että monet täyteen persoonuuteen ja täyteen toimijuuteen tunnustussuhteissa vaadittavat piirteet kehittyvät tunnustuksen myötä. Näiden piirteiden kehittymiseen täytyy kuitenkin olla jonkinlainen potentiaalisuus, sillä niitä ei voida saada konstituoitua aivan tyhjästä. Näkemys voidaan kenties tiivistää sanomalla, että tunnustus on vaatimuksena persoonuudelle, mutta samalla toimijan tunnustussuhteissa tulee olla ainakin potentiaalinen persoona muiltakin ominaisuuksiltaan. Tunnustus on personifioimista ja esimerkiksi Ikäheimon (2006, 98) mukaan vain potentiaalisten persoonien personifioiminen on mielekästä.

Tunnustussuhteiden subjektille on nyt kasautunut erilaisia ja toisiinsa liittyviä vaatimuksia intersubjektivisuuden lajeja, ruumiillisuutta ja persoonuuden ehtoja koskien. Vaikuttaa selvältä, että kaikki kutakuinkin normaalit ihmiset täyttävät nämä vaaditut ehdot. Onko meillä jäljellä muita vaihtoehtoja potentiaalisiksi toimijoiksi tunnustussuhteiden piirissä? Kenties joistakin muista eläimistä voisimme löytää kaikkia tarvittavia piirteitä, mutta tämän kysymyksen tarkastelu ei ole nyt ajankohtaista. Tutkimuskysymyksessäni kiinnitin huomioni ryhmiin toimijoina tunnustussuhteissa. Näin ollen seuraavaksi aion unohtaa tunnustuksen hetkeksi ja syventyä siihen, millaisia entiteettejä ryhmät oikein ovat. Tämän jälkeen palaan, varustettuna näkemyksellä ryhmistä, tunnustussuhdeteorian pariin ja pyrin päättämään tämän työn synteisiin kahden filosofisen tutkimusalueen kesken.

4. RYHMÄT

Ryhmät yhdistetään sosiaaliseen todellisuuteen ja filosofiassa muun muassa sosiaalisen ontologian tutkimusalueeseen. Sosiaalinen todellisuus ei ole ihmisille mitenkään vieras alue. Esimerkiksi John R. Searlen mukaan lapset kasvatetaan kulttuuriin ja samalla he oppivat sosiaaliseen todellisuuteen, joka näyttää yhtä luonnolliselta kuin fysikaaliset faktat. Itse asiassa asioita on vaikeampi nähdä vain luonnollisina fysikaalisina ilmiöinä, ilman sosiaaliseen todellisuuteen liittyviä funktionaalisia rooleja. (Searle 1996, 4.)

Olemme siis luonnollisena osana sosiaalista todellisuutta, eikä se ole meille vieras. Sosiaalisen todellisuuden ontologiaa tulee kuitenkin miettiä, jos haluamme saada selville, millaisia toimijoita ryhmät ovat. Tässä luvussa käsitelen tarkemmin ryhmiä ja niiden muodostumista. Ensimmäisessä osassa annan määritelmän ryhmälle. Toinen osa koostuu ryhmien intentionaalisuuden tarkastelusta jossa käyn läpi Philip Pettitin argumentin ryhmien intentionaalisuuden puolesta.

4.1. Mikä on ryhmä?

Intuitioidemme mukaan on selvää, että ryhmä on joukko ihmisiä. Keskityn tässä vain ihmisryhmien tarkasteluun, sillä eläinten muodostamat joukkioit saattavat olla luonteeltaan erilaisia, eivätkä ne välttämättä ole kiinnostavia tunnustussuhteita koskevan projektin kannalta. Ihmisryhmä on siis joukko ihmisiä, mutta niistä on mahdollista sanoa paljon enemmänkin.

Alkuun on hyvä tehdä erottelu joukkojen (set) ja ryhmien (group) välille. Kaikki ryhmät ovat joukkoja, mutta mikä tahansa joukko ei muodosta ryhmää. Toisin sanottuna ryhmät ovat ihmisjoukkojen osajoukko. Arkikielessä näitä ryhmien ja joukkojen termejä käytetään usein sekavasti, mutta tämän tarkastelun kannalta erottelu on tärkeä. Yhtenä tehtävänä on nyt määrittää, mikä erottaa ryhmän muista joukoista.

Nopea ratkaisu ryhmien ja joukkojen erottamiselle on intuitio ryhmien pysyvyydestä. Ryhmät eivät ole suinkaan samoja asioita kuin jäsentensä summa. Joukko on sama vain,

jos sen jäsenet ovat samat. Ryhmä pysyy samana ryhmänä, vaikka sen jäsenet vaihtuisivatkin. (Macdonald & Pettit 1981, 107.) Tämän intuition mukaan voidaan kenties sanoa, että ryhmällä on identiteetti, joka säilyy jäsenten vaihtuessa. Tällainen ajattelu kytkeytyy persoonan käsitteen yhteydessä käytyyn keskusteluun, jossa pohditaan sitä, miten persoona pysyy ajallisesti samana. Käytännössä meillä lienee tapana puhua samasta persoonasta, vaikka hänen jalkansa katkeisi ja tilalle asetettaisiin proteesi. Samoin lienee tapana puhua Suomen hallituksesta, vaikka joku ministeri vaihtuisikin.

Toinen suuri kysymys koskee sitä, voidaanko ryhmät ja niiden toiminta palauttaa yksittäisiin jäseniin ja näiden yksittäisten jäsenten toimintoihin. Jos ryhmän toiminta voidaan kokonaisuudessaan selittää yksilöiden toimien kautta, ei ryhmien toiminta tunnustussuhteissa muodostu minkäänlaiseksi ongelmaksi, sillä silloin sitä voidaan ja sitä tulee tarkastella pelkkien yksilöiden suhteina.

Yhden mielenkiintoisen lähtökohdan, ja samalla myös kiinnityksen aikaisempaan keskusteluun, tarjoaa Taylor tulkinnallaan Hegelin hengestä. Taylorin mukaan Hegelin Jumala tai henki elää vain ihmisten kautta, mutta samalla se ei palaudu ihmisiin. Henki on nimittäin myös hengellinen todellisuus koko universumin takana, ja sillä on tarkoituksia ja määränpäitä, joita äärelliset henget eli ihmiset toteuttavat, mutta joita ei voida näille äärellisille hengille attribuoida, koska ne ovat äärellisiä. (Taylor 1979, 11.)

Ryhmissä ei ole kyse koko maailman takana piilevästä hengellisestä todellisuudesta, mutta muutoin Hegelin määritelmässä, tai Taylorin tulkinnoissa niistä, on paljon samaa, mitä monissa nykyisissä ryhmiä koskevissa keskusteluissa tulee ilmi. Monet tässä luvussa myöhemmin esiteltävät filosofit puolustavat näkökantaa, jonka mukaan ryhmät ovat jotain, joka syntyy ihmisistä, eikä voi olla ilman yksilöitä olemassa, mutta samalla se ei kokonaisuudessaan palaudu yksilöihin. Hegelin henki on kenties ryhmää kattavampi ja laajempi käsite, johon monet nykyfilosofeista eivät varmastikaan sellaisenaan yhtyisi. Mutta jos vaihdamme hengen tilalle ryhmän ja jätämme huomiotta viittaukset suurempiin tarkoituksiin ja maailmanjärjestykseen, saamme aikaiseksi kenties relevantin näkökulman nykyisenkin sosiaalisen ontologian tutkimuksen kannalta.

Eräänlainen avaus ryhmien ja yksilöiden välisestä suhteesta löytyykin Hegelin kuvauksesta valtiosta:

”Valtio ei ole olemassa asukkaiden tähden: voitaisiin sanoa sen olevan päämäärä ja asukkaiden olevan työkaluja. Tässä yhteydessä päämäärän ja keinojen suhde on kuitenkin sopimaton. Sillä valtio ei ole abstrakti, joka asettuu asukkaita vastaan; vaan asukkaat ovat sen osia niin kuin organisessa eliössä, jossa mikään osa yksin ei ole päämäärä eikä keino. (Hegel 1955, 112.)”¹⁰

Tämän voisi tulkita tarkoittavan samalla sitä, että sosiaalinen elämä on normaali inhimillinen elämänmuoto, eikä ryhmissä ja yhteisöissä oleminen, sekä niiden päämäärien tavoittelemine, ole yksilöiden omien pyrkimysten kannalta ristiriitaista tai uhkaavaa. Ryhmän tahto ei ole sosiaalisen ihmisen tahdon uhkaaja.

Hegeliltä voimme siis löytää lähtökohdan keskustelulle tunnustuksesta, kuten edellä on sanottu, ja samalla myös ideoita keskusteluun ryhmien luonteesta ja olemassaolosta. Tämän huomion jälkeen käyn tarkempaan tarkasteluun sen suhteen, mitä mieltä nykyisessä keskustelussa ollaan ryhmistä.

Margaret Gilbert johtaa keskustelun ryhmien luonteesta sosiologian klassikkojen Émile Durkheimin ja Max Weberin eriäviin näkemyksiin.¹¹ Gilbert ottaa itse enemmän Durkheimia puoltavan kannan, mutta käsitelkäämme kuitenkin ensiksi muutamalla lauseella myös weberiläistä näkökulmaa. Weberiläisen kannan mukaan vain yksilöitä voidaan pitää varsinaisina subjekteina sosiaalisessa toiminnassa. Ryhmien eli kollektiivien olemassaolon täytyy tällöin olla yksilöiden toimintojen funktioita. (Gilbert 1992, 1, 7.)

Weberille sosiaalinen toiminta on yksilön toimintaa, joka subjektiivisen merkityksensä kautta ottaa huomioon toisten toiminnan ja siitä johtuen ohjautuu jollain tavalla. Sosiaalinen toiminta oli Weberille se seikka, jota yhteiskuntatieteiden ja sosiologian tulee tutkia. Gilbertin mukaan on kuitenkin syytä tarkastella, missä määrin sosiaalisen toiminnan määrittäminen kattaa intuitiivisesti kollektiiveista, joita yhteiskuntatieteet yleisen käsityksen mukaan tutkivat. (Gilbert 1992, 27, 34; Weber 1971, 77-8)

Yksi mahdollinen muotoilu weberiläiselle käsitykselle ryhmien muodostumisesta on

¹⁰ "Der Staat ist nicht um der Bürger willen da: man könnte sagen, er ist der Zweck, und sie sind seine Werkzeuge. Indes ist dies Verhältnis von Zweck und Mittel überhaupt hier nicht passend. Denn der Staat ist nicht das Abstrakte, das den Bürgern gegenübersteht; sondern sie sind Momente wie im organischen Leben, wo kein Glied Zweck, keines Mittel ist."

¹¹ Toki filosofian puolella ryhmien ontologiaa koskevaa keskustelua on ollut pitempäänkin. Tässä

seuraavanlainen. Kahden tai useamman ihmisen populaatio muodostaa keskenään ryhmän, jos sen jäsenet suorittavat säännöllisesti sosiaalisia toimia suhteessa toisiinsa. Väite saattaa pitää paikkansa, mutta se ei vielä ole missään määrin riittävä määritelmä ryhmälle, sillä on mahdollista, että populaation jäsenet täyttävät ehdon muodostamatta kuitenkaan ryhmää. Gilbertin mukaan esimerkiksi kaikkien sodassa kaikkia vastaan osapuolet suorittavat säännöllisesti sosiaalisia toimia suhteessa toisiinsa, mutta eivät silti intuitioidemme mukaan muodosta ryhmää. Kyseisen kaltainen sosiaalisen toiminnan malli ei siis anna riittävää selitystä ryhmistä, eikä samalla voi Gilbertin mukaan toimia yhteiskuntatieteiden varsinaisena tutkimuksen kohteena. (Gilbert 1992, 43-4.)

Jos Weberin mukaan sosiaalista toimintaa tulee tarkastella yksilöiden sosiaalisten toimien tuloksena, Durkheim painottaa sosiaalisia faktoja, jotka ovat yksilöiden ulkopuolisia. Kyseisenlaiset faktat saavat yksilöllisiä ruumiillistumia, mutta samalla ne myös harjoittavat pakottavaa voimaa yksilöihin nähden. Sosiaaliset faktat eivät Durkheimin mukaan palaudu yksilöpsykologiaan, vaan ne perustuvat yhteisöön. (Durkheim 1977, 34-7.)

”Sosiaalinen fakta on jokainen kiteytynyt tai kiteytymätön toimintatapa, joka kykenee harjoittamaan yksilöön nähden ulkoista pakkoa; tai myös, joka on kauttaaltaan yleinen tietyssä yhteiskunnassa ja joka samalla kertaa esiintyy itsenäisesti riippumatta yksilöllisistä ilmenemismuodoistaan (Durkheim 1977, 42).”

”Ensimmäinen ja kaikkein perustavanlaatuisin sääntö on: Pidä sosiaalisia faktoja esineinä (Durkheim 1977, 43).”

Durkheimin tarkastelutapaa soveltamalla instituutiot ja siten samalla institutionalisoituneet ryhmät ovat sosiaalisia faktoja. Weberiin verrattuna selkeä ero tulee siitä, että toiminta ei ole enää yksilökeskeistä, vaan jokin ulkopuolinen ja esineellistettävä taho on itsenäinen toimija, jolla on voimia yksilöön nähden. Esillä on siis kaksi vaihtoehtoista tapaa lähteä tarkastelemaan ryhmien olemusta. Yhtäältä voidaan yrittää palauttaa ryhmiä yksilöiden sosiaalisiin tekoihin ja toisaalta niitä voidaan pitää ulkopuolisina ”kovina tosiasioina”. Kolmas ratkaisutapa on pyrkiä kehittämään näiden näkemysten välimuoto, jossa yksilöt konstituivat ryhmän, jota ei kuitenkaan voida palauttaa sellaisenaan yksilöpsykologian piiriin. Tämä kolmas tapa voidaan nähdä myös paluuna hegeliläisempään käsitykseen.

tapauksessa Durkheim ja Weber tarjoavat kuitenkin hyvät esimerkit kahdesta vastakkaisesta näkökulmasta.

Gilbertin (1992, 147) oman vaihtoehtoisen muotoilun mukaan ihmiset konstituivat kollektiivin eli ryhmän, jos ja vain jos jokainen osapuoli ajattelee oikein itseään ja muita yhdessä ”meinä”¹². ”Me” on tässä yhteydessä tekninen termi, joka ei myöskään vastaa aina arkikielen me-sanana käyttöä. Yleisesti ”me”-*intentioita* (we-intentions) on pidetty jonain sellaisena, joka ei weberiläisittäin palaudu täysin yksittäisten ihmisten intentioihin (I-intentions). Esimerkiksi John Searlen (2001, 26) mukaan meillä voi olla intentioita, jotka eivät ole vain minä-muodossa. Vaikka intentiot olisivatkin vain yksilön aivoissa, voivat ne silti olla me-muodossa eli me-intentioita. Tällöin meillä ei ole tarvetta redusoida jaettuja intentioita yksilön yksityisiksi minä-intentioiksi ja molemminpuolisiksi uskomuksiksi. Tämän toteaminen vaatii kuitenkin vielä tarkempaa me-termin tarkastelua.

Raimo Tuomelan mukaan ”me” viittaa kollektiivisen sitoutumisen tilaan, jossa seuraavat asiat ovat totta: Jos olemme kollektiivisesti sitoutuneet proposition p, minun täytyy pitää itseäni sitoutuneena proposition p ja toimia sen mukaisesti. Uskon, että minun on käytettävä p:tä premissinä päättelyissäni ryhmäkontekstissa ja samalla toimittava pitäen sitä totena toimiessani ryhmän jäsenenä. Minun on myös uskottava, että ryhmän muut jäsenet ovat samalla tavoin sitoutuneet p:hen ja toimivat sen mukaisesti, koska heillä on samanlaiset normatiiviset ajatukset. Lisäksi kaikkien ryhmän jäsenten on uskottava, että edeltävät uskomukset ovat molemminpuolisesti uskottuja. (Tuomela 2003, 98.)

Gilbertin määritelmän mukaan ”’me’ viittaa joukkoon ihmisiä, joka jakaa itsensä kanssa jossain toiminnassa uskomuksen, asenteen tai jonkun muun attribuutin, joka on jossain traditionaalisessa mielessä niin sanottu ’mentaalinen’ attribuutti.”¹³ Toisin sanottuna ”me” viittaa monikolliseen subjektiin tai ryhmäsubjektiin (plural subject). (Gilbert 1992, 153, 168.)

Tarkemmin sanottuna ”me” voi viitata joukkoon, joka tekee jotain asiaa yhdessä. Esimerkiksi keskusteleminen tai tenniksen pelaaminen ovat seikkoja, joissa ”meitä” voidaan käyttää vahvassa mielessä. Ne ovat asioita, joita ei yksin voi tehdä. Gilbertin mukaan ”me” toimii kuitenkin myös muissakin kuin vain aktuaalisen yhdessä toimimisen tapauksissa. Ihmisten on nähtävä itse asiassa itsensä ”meinä” jo ennen toiminnan alkamista.

¹² Käytän ”me”-sanaa lainausmerkeissä kuvastamaan tilannetta, jossa kyseessä on teknisen ”me”-termin käyttö arkikielisen me-sanana sijaan.

¹³ 'We' refers to a set of people each of whom shares, with oneself, in some action, belief, attitude, or other

Toiminta voi toki varmistaa sen, että ”me” todella olemme ”me”. (Gilbert 1992, 169.)

Vahvalla ”meidän” käytöllä on muutamia perustavanlaatuisia rajoituksia. Jos henkilö käyttää ”me”-sanaa ryhmäsubjektiin viittaavalla tavalla, hänen on Gilbertin mukaan kuuluttava itse meihin. Lisäksi on ilmeistä, että ”me” ei viittaa vain yhteen henkilöön, vaan ryhmäsubjektin on sisällettävä useampia ihmisiä. Sanan käyttäjän on myös jossain määrin ainakin tiedettävä, keihin kaikkiin ”me” viittaa. (Gilbert 1992, 174-5.) Näiden perusehtojen lisäksi voidaan kuitenkin asettaa vielä tarkempia rajoituksia ”meidän” käytölle.

Gilbertin lopullinen määritelmä vahvalle ”meidän” käytölle on seuraavanlainen. Henkilö voi käyttää ”meitä” vahvasti, jos ja vain jos se ilmaisee sen, että hän tunnistaa itsensä ja muiden kyseessä olevien henkilöiden olevan yhdessä valmiita jakamaan jonkun tietyn asian tekemisen relevanteissa olosuhteissa. *Yhdessä valmiina oleminen* (joint readiness) tarkoittaa sitä, että *yhteisessä tiedossa* (common knowledge) on kaikkien avoimesti ilmaisema kvasivalmius jakaa toiminta kyseessä olevissa olosuhteissa. (Gilbert 1992, 199.) Gilbertin näin esitetyt määritelmät sisältävät termejä, jotka lienee syytä ottaa tarkempaan tarkasteluun. Ensimmäisenä tarkastelussa on kvasivalmius, josta päästään yhteisen tiedon määritelmään ja lopulta yhdessä valmiina olemiseen.

Kvasivalmiudella Gilbert tarkoittaa henkilön omaa itsenäistä tilaa, jossa hän on valmis yhteistoimintaan. Jotta henkilöt olisivat yhdessä valmiita toimintaan, on jokaisen oltava itsessään jo kvasivalmis yhteistoimintaan. (Gilbert 1992, 186.)

Gilbertin mukaan kaikkien on lisäksi oltava tietoisia siitä, että itse ja muut ovat valmiina toimintaan, ja että kaikki ovat tietoisia siitä, että kaikki ovat tietoisia asiasta. Tällaista tilannetta Gilbert kutsuu yhteisen tiedon tilanteiksi, josta paradigmaattinen esimerkki on seuraavanlainen. (Gilbert 1992, 188.)

Tilanne T on yhteisen tiedon tilanne, jos

"(1) A, B ja C ovat normaaleja ihmisiä, jotka pystyvät normaaliin havainnointiin ja järkeilyyn.

such attribute, that is, in some traditionally so-called 'mental' attribute (Gilbert 1992, 153).

(2) A, B ja C omaavat samanlaisen käsitteellisen välineistön. Erityisesti heillä on käsitteet, joiden avulla he voivat täyttää muut ehdot.

(3) A, B ja C havaitsevat toisensa.

(4) A, B ja C havaitsevat, että (1) ja (2).

(5) p. (Esimerkiksi kaikki jokainen on ilmaissut kvasivalmiutensa olla mukana jaetussa toiminnossa X.)

(6) A, B ja C havaitsevat, että p.

(7) A, B ja C havaitsevat toinen toisensa havaitsevan, että p. (Gilbert 1992, 188-9.)"

Gilbert käyttää apunaan joukko-oppia ja *esteettömän järkeilijän* käsitettä määrittäessään sen, kuinka asiat voivat olla avoimia tilanteen osapuolille. Esteetön järkeilijä A' on kuten henkilö A, mutta häntä eivät sido rajoitukset ajan, muistin ja pitkäjänteisyyden suhteen. Tilanne T' on kuten T, mutta A, B ja C korvataan heitä vastaavilla esteettömillä järkeilijöillä A', B' ja C'. Ehdot (1)-(7) pätevät tähän uuteen tilanteeseen, pienin muutoksin. Ehtoa (1) on muutettava siten, että A', B' ja C' muistuttavat normaaleja ihmisiä havaintokyvyiltään. Näin on tehtävä tarkkuuden nimissä, sillä esteettömät järkeilijät eivät ole normaaleja ihmisiä, joista ehto (1) puhuu. Lisäksi on lisättävä ehto (8'), jonka mukaan A', B', ja C' havaitsevat, että he ovat kaikki esteettömiä järkeilijöitä. Näin kaikki tilanteen T' osanottajat havaitsevat toistensa olevan vapaita normaalien ihmisten rajoituksista (Gilbert 1992, 189.)

Esteettömien järkeilijöiden avulla saadaan siis aikaiseksi tilanne T', jossa

"(Z(1)) A', B' ja C' ovat ilmaisseet kvasivalmiutensa [olla mukana jaetussa toiminnossa X]¹⁴.

(Z(2)) A', B' ja C' päättelivät, että Z(1).

(Z(3)) A', B' ja C' päättelivät, että Z(2).

Näin jatketaan *ad infinitum*. (Gilbert 1992, 189-190.)"

Gilbertin (1992, 190) mukaan tätä tilanteen ominaisuutta voidaan nimittää nimellä Z(ω).

¹⁴ Hakasulkeet lisätty, jotta tilanteesta T' saadaan yleisempi kuva, joka ei ole sidottu vain yhdenlaiseen yhteistoimintaan, kuten Gilbertin esimerkissä.

Käytännössä $Z(\omega)$ tarkoittaa loputonta päättelyketjua, jossa esteettömät järkeilijät päättelevät kaikkien osapuolten päättelevän, että kaikki ovat päättelleet edeltävän päättelyn $Z(n)$ ja n lähestyy ääretöntä.

Gilbertin mukaan meillä ei ole kuitenkaan mitään syytä jättää etenemistä tähän. Jos voimme havaita, että ominaisuus $Z(\omega)$ koskee tilannetta T' , on niin, että esteettömät järkeilijät havaitsevat myös tämän seikan. Gilbertin mielestä tämä on kuitenkin jo vahvempi väite, kuin mikään yksittäinen päättely, joka ilmenee $Z(\omega)$:n sisällä. (Gilbert 1992, 190.) Päättelyä voidaan jatkaa siten, että

”(Z($\omega + 1$)) A', B' ja C' päättelevät, että Z(ω).

Jos me teemme tämän johtopäätöksen, niin voivat myös A', B' ja C' tehdä sen. Näin ollen:

(Z($\omega + 2$)) A', B' ja C' päättelevät, että Z($\omega + 1$). (Gilbert 1992, 190.)”

Näin voidaan jatkaa taas äärettömyyksiin asti, jolloin pystymme summaamaan kaikki päätelmät ominaisuuteen $Z(\omega + \omega)$. Koska me voimme tehdä tämän päätelmän, voivat myös esteettömät järkeilijät tehdä samoin. Nyt ominaisuudet $Z(\omega)$, $Z(\omega + \omega)$, $Z(\omega + \omega + \omega)$... voidaan yhdistää ominaisuuteen $Z(\omega^2)$. Tämän jälkeen prosessi lähtee jälleen käyntiin. Gilbertin mukaan voimme muotoilla ominaisuuden $Z(\alpha)$ kaikille järjestyslukuille a ja sen lisäksi joukko-oppi antaa melle perusteet päätellä, että kaikki $Z(\alpha)$:t ovat voimassa. Tilanteen T' on ominaisuutta, jonka mukaan kaikki $Z(\alpha)$:t ovat voimassa suhteessa tilanteen osanottajiin, Gilbert nimittää yksinkertaisesti nimellä $Z(\alpha)$. (Gilbert 1992, 190.)

$Z(\alpha)$:n määritelmää voidaan käyttää hyväksi määriteltäessä asiantilojen avoimuutta tilanteessa T . Gilbertin (1992, 191) mukaan ”*asia p on avoin henkilöille A, B ja C tilanteessa T, jos ja vain jos tilanteella T', jossa A, B ja C korvataan esteetön järkeilijä-vastineillaan, on Z(α):n kanssa analoginen ominaisuus suhteessa vastineisiin ja asiaan p.*”

Gilbert määrittelee siis avoimuutta abstraktien ja äärettömien päättelyketjujen kautta. Hänen mukaansa kyseisen kaltaisen määritelmän voimme ajatella olevan yleisessä tiedossa ihmisillä (Gilbert 1992, 191). Ihmiset pystyvät siis periaatteessa ottamaan etäisyyttä tilanteisiin ja päättelemään toistensa asemia suhteessa asiantiloihin ja tietoon asiantiloista.

Avoimuuden käsite antaa mahdollisuuden täydentää yleisen tiedon tilanteen T määritelmää seuraavilla ominaisuuksilla.

”(8) Asiantila p on avoin henkilöille A, B ja C.

On myös niin, että

(9) A, B ja C omaavat avoimuuden käsitteen.

Ja

(10) A, B ja C tietävät, että (9).

[...]

(11) A, B ja C havaitsevat, että (8). Henkilöt havaitsevat siis asian p avoimuuden joukon kesken. (Gilbert 1992, 191.)”

Tästä tilanteesta päästään yleisen tiedon määritelmään, jonka mukaan asia p on A:n, B:n ja C:n kesken yleisessä tiedossa, jos ja vain jos asia p on avoin A:lle, B:lle ja C:lle ja he ovat huomanneet tämän. Tämän tyylinen tieto on Gilbertin mukaan arkipäiväinen ilmiö. Yleinen tieto mahdollistaa *yhteisen valmiuden*, sillä tämä valmius on yleistä tietoa siitä, että kaikki osapuolet ovat ilmaisseet kvasivalmiutensa olla mukana jaetussa toiminnassa tietyssä tilanteessa. Tämä on eräänlainen ehdollinen oman tahtonsa sitominen yhteiseen toimintaan. Kvasivalmiuden ilmaiseminen on Gilbertille tilanne, jossa ymmärretään oman tahdon sitominen tilanteessa, jossa on yleistä tietoa, että muutkin osapuolet ovat ilmoittaneet kvasivalmiutensa. (Gilbert 1992, 195, 197-9.)

”Me”-termin vahva eli arkikielestä eroava tekninen käyttäminen sisältää siis paljon oletuksia. Gilbert muotoilee asian lyhemmin myös siten, että ”me” viittaa ryhmäsubjektiin. Ryhmäsubjektista tullaan osaksi ilmaisemalla avoimesti halukkuus olla osana ryhmäsubjektia joidenkin toisten seurassa. Tämä on kutakuinkin sama asia kuin ilmaisisi kvasivalmiutensa toimintaan. Yleisemmin Gilbert päätyy siihen, että henkilö pitää itseään ryhmäsubjektin jäsenenä, jos hän todella on jäsen. Toiseksi kaikilla ryhmäsubjektin jäsenillä on ”me”-ajatuksia, joilla he viittaavat ryhmäänsä. Kolmanneksi Gilbertin mukaan henkilöt, joilla on käsite ”me”, osaavat käyttää sitä oikein. (Gilbert 1992, 200, 202.)

Eräänlaisena kritiikkinä Gilbertin määritelmiä kohtaan voidaan pitää sitä, että ne pysyvät reflektion tasolla. Tällöin radikaali elementti yhteydessä toisiin jää huomioimatta. Ongelma ei välttämättä ole kuitenkaan liian suuri, sillä ryhmiä voidaan pitää reflektiivisen tason ilmiöinä.

Gilbert tiivistää kuitenkin siis ajatuksensa sosiaalisesta ryhmästä ryhmäsubjektiin. Ihmiset konstituovat ryhmän vain, jos he konstituovat ryhmäsubjektin. Ryhmäsubjektin luonteesta johtuen ryhmillä on aina jonkinlainen itsetietoisuus. Ryhmän jäsenet ajattelevat itseään ”meinä”. (Gilbert 1992, 204-5.) Yksinkertaisimmillaan ryhmä voi siis koostua vaikkapa kahdesta keskusteleavasta henkilöstä. Gilbertin määritelmä jättää paljon tilaa erilaisille ryhmille, eikä ole ollenkaan itsestään selvää, että kaikki ryhmät toimisivat tunnustussuhteissa samoilla tavoin. Tähän kuitenkin kiinnitetään huomiota myöhemmin, kunhan ryhmien ominaisuuksia on tarkemmin kartoitettu.

”Me”-uskomusten asemaa ryhmien muodostumisessa kannattaa myös Tuomela. Hänen (Tuomela 2003, 122) määritelmänsä mukaan kaikki tilanteet, joissa voidaan puhua ryhmistä, sisältävät ”me”-muodossa ajattelua ja toimintaa. Gilbertillä on eriävä näkemys konkreettisen toiminnan tärkeydestä ryhmän muodostumisen kannalta. Koska ryhmänä olemiseen riittää jo valmius toimia tietyssä tilanteessa jaetusti, on mahdollista, että ryhmä ei koskaan toimi ja on silti ryhmä (Gilbert 1992, 208-9). Tämän kaltaiset ryhmät voidaan sulkea kuitenkin pois tarkastelusta, koska on selvää, että tunnustaminen on toimimista.

Ryhmän määritelmän ja loogisten ehtojen lisäksi on hyvä sanoa jotain konkreettista ryhmien muodostumisesta. Keskeinen asema muodostuksessa on kommunikaatiolla. Kvasivalmius ryhmän muodostamisesta on saatava kommunikoidua toisille osapuolille. Gilbert painottaa molemminpuolisen tunnustuksen roolia. Hänen mukaansa tunnustus on mekanismi, joka on monimutkaisempien ryhmien taustalla. (Gilbert 1992, 218). Samoin jo yksinkertaisen kahden ihmisen ryhmän muodostus vaatii molemminpuolista tunnustusta. Vaikka vielä emme olekaan selvillä siitä, millaisia toimijoita ryhmät ovat tunnustuksessa, on siis selvää, että ryhmien sisäisiä tunnustussuhteita vaaditaan ryhmän olemassaoloon.

Abraham Sesshu Rothin mukaan ryhmien muodostuminen vaatii käytännöllistä intersubjektiviisuutta. Tällä hän tarkoittaa tilannetta, jossa toisten intentiot vaikuttavat toisen käytännön järjestykseen. (Roth 2003, 65.) Tämä vaikuttaa selvältä asialta

ryhmän ”me”-intentioiden muodostamisen kohdalla ja tunnustuksessa, jossa ryhmä muodostuu.

Gilbertin määritelmä on siinä määrin laaja, että se sallii hyvin lyhytkestoiset ja pienet ryhmät. Muutaman minuutin kestävä keskustelu saa aikaan ryhmän, joka on toiminnassa juuri keskustelun ajan. Jos ryhmiä aiotaan pitää tunnustuksen kohteina, niin on oletettavaa, että se vaatii jonkinlaista pidempää ajallista jatkuvuutta. Niin kauan kuin ryhmäsubjekti on olemassa, on ryhmäkin olemassa.

Ryhmän ei välttämättä tarvitse säilyä kuitenkaan samanlaisena. On selvää, että ryhmään voi liittyä uusia jäseniä ja vanhoja voi poistua siitä. Myös ryhmän päämäärät voivat muuttua, kun ryhmäsubjekti sitoutuu uusiin päämääriin. (Gilbert 1992, 220.) On helppoa kuvitella, että päämääriä voidaan asettaa esimerkiksi ryhmän sisäisessä kommunikaatiossa.

Yhtenä vastalauseena Gilbert pitää määritelmälleen sitä, että se ei vastaa välttämättä arkista ymmärrystä ryhmistä. Esimerkiksi sosiaalisista luokista puhutaan usein ryhminä, vaikka ne eivät sitä edellä esitetyn määritelmän mukaan välttämättä ole. Selvä vastaus tähän vastalauseeseen on se, että mitkä tahansa joukot eivät olekaan ryhmiä. Joukko, jolla on yhteneviä piirteitä, ei ole vielä ryhmä, mutta voidaan ajatella, että yhtenevät piirteet helpottavat ryhmän muodostamista, jos joukkoon kuuluvat henkilöt näin haluavat tehdä. (Gilbert 1992, 227-8.) Ryhmien tunnistamisessa voidaan siis selvästi tehdä virheitä.

Tarkastelemalla *yhteistoiminnan* (joint action) määritelmää saadaan tarkempi kuva siitä, mitä ”meillä” oikein tarkoitetaan. Frederick F. Schmitt esittää kritiikkiä näkemystä kohtaan, jonka mukaan yhteistoiminta muodostuu yksittäisistä toimista. Tämän jyrkän atomistisen¹⁵ mallin mukaan A:n ja B:n yksittäiset toimet x ja y konstituivat jossain tilanteessa yhteistoimen. Schmitt argumentoi, ettei mikään yhteistoiminta konstituoidu kokonaan yksittäisistä atomistisista teoista. (Schmitt 2003, 142.)

Ensimmäinen kriittinen huomio on se, että A:n ja B:n yhteistoimintaa vastaavat ruumiin liikkeet eivät vastaa A:n ja B:n atomistisia liikkeitä. Esimerkiksi, jos A ja B nostavat yhdessä jotain painavaa tavaraa, jota kumpikaan ei yksin jaksaisi nostaa, molemmat toki

¹⁵ Käytän tässä Pettitin termiä ”atomismi”, jonka tulen määrittelemään sivulla 65. Atomismin käyttö johtuu siitä, että tässä työssä sana ”individualismi” on toisessa merkityksessä, joka selviää myös sivulla 65.

tekevät erilaisia ruumiin liikkeitä. Näistä liikkeistä mikään ei yksittäisesti vastaa yhteistoimintana tehtyä tekoa. Erilaiset teot saattavat kontribuoida yhteistoimintaan, mutta eivät vastaa mitään yksittäistä tekoa. Samoin toimet eivät välttämättä vastaa yksittäisiä tekoja, koska yhteistoiminnassa A:lta ja B:ltä saattaa puuttua täysi kontrolli teoistaan. (Schmitt 2003, 142-3.)

Eräänlaista atomistista näkemystä yhteistoiminnasta voidaan kuvata mereologisen summan avulla, jolloin x ja y konstituovat yhteisen toimen t vain jos t on x :n ja y :n mereologinen summa. Ensinnäkin tämä näkemys konstituutiosta unohtaa sen, että yhteistoiminnan on oltava olennaisesti yhteistä. Jos A tekee asian t ja B ei tee mitään, ei kyseessä ole varsinainen yhteistoiminta. Toiseksi mereologinen summa konstituojana -näkemys ei huomioi sitä uskottavaa huomiota, että yhteistoiminta voi pysyä jokseenkin samana, vaikka sen osanottajat vaihtuisivatkin. (Schmitt 2003, 144.) Esimerkiksi jalkapallojoukkuetta voidaan ajatella samana joukkona, vaikka joku pelaaja vaihdetaankin pois kentältä ja tilalle tulee toinen. Ei ole epäuskottavaa kuvitella, että kyseessä on silti sama joukkue, sama ”me”.

Schmittin kolmas kritiikki koskee sitä seikkaa, että yhteistoimintaa voi olla ilman, että siihen sisältyy kaikkia yksittäisiä toimia, joiden mereologinen summa yhteistoiminta on. Kaikilla yhteistoimilla ei Schmittin mukaan ole samoja kontrafaktuaalisia ilmenemisen ehtoja kuin niihin assosioituilla mereologisilla summilla. Jokin yhteistoiminta voi tapahtua, vaikka kaikkia siihen alun perin liitettyjä yksittäisiä toimia ei tapahtuisikaan. Neljänneksi yhteistoiminta kuuluu aina jonkun toiminnan tyyppin luokittelun alle, joka on erillinen yhteistoiminnan konstituovista yksittäisistä teoista. Yksittäisten tekojen mereologiset summat eivät sen sijaan kuulu olennaisesti mihinkään tiettyyn toiminnan tyyppiin. Lyhyesti sanottuna Schmittin mukaan yksittäisten tekojen mereologiset summat eivät voi konstituoida yhteistoimintaa. (Schmitt 2003, 144-5.)

Yksittäisten tekojen sijaan on Schmittin mielestä hedelmällisempää tarkastella intentioita, koska intentio toimia tietyllä tavalla määrittää toiminnan kokonaisuuteen kuuluvan toimijan ja toimintojen tyypit. Ilman intentiota kokonaisuuteen yksittäisten toimien ei voida Schmittin mukaan sanoa konstituovan sitä. Kokonaisuus koostuu yksittäisistä toimista siinä tapauksessa, että se on tehty intentiosta tehdä kyseinen kokonaisuus. Yksittäisistä intentioista ei hänen mukaansa ole kuitenkaan selittämään yhteistoimintaa. Schmitt päättyy

lopulta siihen, että todellisuudessa ei välttämättä ole yhtään aitoa yhteistoimintaa, eikä ryhmäagenttia. Tietyt organisaatiot kuitenkin toimivat lähes kuten aidot yksilötoimijat, joten niistä on järkevä puhua ikään kuin ne olisivat oikeita toimijoita. (Schmitt 2003, 147, 161-2.) Seuraavassa osiossa tulee kuitenkin esille yksi individualistinen selitysmalli, jonka mukaan ryhmien intentiot ja jaetut intentiot voivat konstituotua yksilöiden intentioiden kautta. Tähän samaan on pyritty "me"-termin tarkemmalla tarkastelulla.

4.2. Ryhmät, instituutiot ja intentionaalisuus

Edeltävä tarkastelu antaa pohjan sille, mitä ryhmät ovat. Nyt alkava ryhmien intentionaalisuuden tarkastelu vahvistaa osaltaan edellä mainittua ryhmien erityistä asemaa, mutta tuo samalla meidät lähemmäksi tunnustussuhteisiin osallistumisen vaatimuksia. Tämä ei kuitenkaan vielä tarkoita sitä, että kaikki ryhmät olisivat samanlaisia, ja että kaikki ryhmät voisivat olla toimijoina tunnustussuhteissa. Kyseinen ongelma otetaan kuitenkin tarkemmin tarkasteluun vasta luvussa viisi. Tässä tarkasteluun tulevat myös instituutiot, jotka voidaan nähdä tietynlaisina pysyvämpinä ryhminä. On huomioitava, että kaikki instituutiot eivät ole ryhmiä, kuten myöskään kaikki ryhmät eivät ole instituutioita.

Instituutiot voidaan nähdä voimina, jotka ovat ihmisten luomia, mutta ne koetaan yhtä aikaa kontrolloiviksi ja ohjaaviksi ja samalla kontrollimme ulkopuolisiksi. Niiden koetaan sijoittuvan objektiiviseen ja muuttumattomaan todellisuuteen. Ihminen ei itse pysty tavoittamaan instituutioita introspektion avulla. Ollaan tilanteessa, jossa instituutiot ovat ihmisten tuotosta, mutta kuitenkin osa objektiivista todellisuutta ja samalla ihminen on sosiaalisen todellisuuden tuotos. (Berger & Luckmann 1979, 76-9.) Tämän näkemyksen mukaan instituutiot ovat siis durkheimilaisia sosiaalisia faktoja, jotka ovat meidän konstituoihimme, mutta silti jotain meille ulkopuolista.

Raimo Tuomelan mielestä instituutioilla viitataan käytäntöihin sekä sosiaalisiin ryhmiin. Ne ennalta olettavat kollektiivisen hyväksynnän toiminnasta ryhmien kontekstissa. Instituutiot ovat normatiivisia ja ne vaativat kollektiivisen hyväksynnän. Ontologisella tasolla tämä tarkoittaa sitä, että sosiaalinen maailma on kollektiivisesti konstruotua. Sosiaaliset faktat ovat objektiivisia siinä mielessä, että ne eivät riipu yksittäisen ryhmän jäsenen mielipiteistä. Ryhmien näkökulmasta sosiaaliset faktat ovat kuitenkin mielestä

riippuvaisia. Tämä jättää avoimeksi sen, missä mielessä itse ryhmät ovat olemassa. Tuomela toteaa kuitenkin, että ryhmiä ja niiden toimintaa voidaan joka tapauksessa pitää ainakin jossain mielessä todellisina. On asioita, jotka riippuvat ryhmien olemassaolosta ja siten, Tuomelan mukaan, ryhmän jäsenten intentioista. (Tuomela 2001, 117-8, 126-9.) Hän tuntuu kannattavan jonkinlaista jatkumoa yksilöiden ja ryhmän välillä.

Eerik Lagerspetzin mukaan institutionaaliset termit vaikuttavat viittaavan todellisiin asioihin, mutta samalla ne ovat käsitteellisesti yhteydessä yksilöiden toimintaan. Instituutiot voivat tehdä jotain vain, jos yksilöt tekevät jotain. Lagerspetz nimittää konventionalismiksi näkemystä, jonka mukaan instituutiot ovat olemassa niiden olemassaoloa koskevien jaettujen uskomusten perusteella. Konventionaaliset faktat ovat siis totta sen perusteella, onko niistä olemassa yhteisössä jaettuja uskomuksia. Ne näyttäytyvät yksilöille yhtä todellisina kuin mitkä tahansa muutkin totuudet, sillä ne eivät ole riippuvaisia kenenkään tietyn yksilön uskomuksista. Konventionaaliset faktat syntyvät niistä konventioista, jotka koskevat tapaa toimia. Tilanne itse konstituoi ne. (Lagerspetz 2001, 71-2, 75, 81-2, 85.)

Instituutioissa olennaista on se, että ne ilmenevät meille ulkopuolisina, vaikka me luommekin ne jaettujen uskomuksiemme kautta. Ne eivät ole yksittäisten ihmisten hallinnassa, vaan niiden muuttaminen vaatii toimintaa ryhmänä. (Lagerspetz 2001, 96-8.) Vaikuttaa siltä, että Lagerspetz asettuu pitämään instituutioita jonkinlaisina ryhmistä riippuvina ja jaettuihin molemminpuolisiin uskomuksiin perustuvina asioina, joilla on sellaisia seurauksia yksilöiden toiminnan kannalta, joihin yksilöt eivät itse voi vaikuttaa. Jaetut tai molemminpuoliset uskomukset sekä jäsenten hyväksyntä tai me-intentiot ovat olleet toistuvia tekijöitä edellä esitetyissä näkemyksissä instituutioista.

Searle asettaa funktion suureen rooliin instituutioita tarkastellessa. Ensimmäinen huomattava asia sosiaalisten faktojen luomisessa on hänen mukaansa tietoisten toimijoiden kyky asettaa funktioita esineille ja asioille. Tällaiset funktiot ovat aina toimijoiden asettamia, eivätkä fyysikaalisen esineen tai asian sisäisiä piirteitä. (Searle 1996, 19.)

Sosiaalisen todellisuuden piirteet ovat aina sosiaalisten toimien konstituoimia. Sosiaalinen objekti ei siis ole irrallinen, vaan jatkuva toiminnan mahdollisuus. (Searle 1996, 36.) Sosiaalinen objekti tarkoittaa tässä mielessä siis mahdollisuutta toimia jatkuvasti tietyllä

sosiaalisella tavalla.

Olennainen osa kollektiivisten instituutioiden luomisessa on Searlen mukaan kollektiivinen funktioiden tunnistaminen tai tunnustaminen. Esineillä voi olla funktioita, jotka perustuvat jonkinlaiseen kollektiiviseen hyväksyntään, eivätkä varsinaisesti liity esineen fysikaaliseen olemukseen millään tavoin. Kyseessä on kollektiivien statuksen myöntäminen. Tähän statukseen liitetään lisäksi jokin funktio. Instituutio on siis funktionaalinen luonteeltaan. (Searle 1996, 39-41.)

Sosiaaliset faktat eivät välttämättä vaadi kielen olemassaoloa. Monilla ei-kielellisiksi ajatelluilla eläimillä ja esimerkiksi lapsilla voimme havaita voimme havaita sosiaalista toimintaa, vaikka kielellistä kykyä ei olekaan. Searlen mukaan institutionaaliset faktat muodostavat statusfunktiot edellyttävät kuitenkin sellaista ajattelua, johon esikielelliset ajattelun muodot eivät kykene. Kollektiiviseen sopimukseen perustuvien statusfunktioiden sisältöä ei voida ilman kieltä ilmaista, koska ei ole välttämättä mitään kielestä riippumatonta luonnollista ilmiötä, johon statusfunktio viittaa. Tässä mielessä statusfunktiot eroavatkin kausaalisista toiminnallisista funktioista, jotka eivät tarvitse kieltä ollakseen olemassa. (Searle 1996, 59, 69.)

Searle tekee myös huomion, että institutionaaliset faktat säilyvät ajassa, huolimatta yksittäisten instituutioiden jäsenten haluista ja taipumuksista. Searlen mukaan tämä vaatii sitä, että institutionaaliset faktat ovat ilmaistavissa sillä tavoin, että ne ovat irrallisia instituutioiden jäsenten ei-kielellisistä psykologisista tiloista. Näin ollen faktojen representaatioiden tulee olla kielellisiä. (Searle 1996, 78.)

Tällä huomiolla on merkitystä, jos ajattelemme institutionaalisia persoonia tai instituutioita yleensä. Instituutioissa kielellä on siis vahva merkitys ja ne ovat ilmeisesti jossain määrin siitä riippuvaisia. Samoin tulee esille ryhmän tai instituution erillisyyden yksilöiden biologisista vieteistä. Tämä ero ei kuitenkaan ole absoluuttinen, sillä voidaan ajatella, että näissä biologisissa rakenteissa on kuitenkin jonkinlainen perusta kielelliselle toiminnalle ja kollektiivisille intentioille. Kieltä ei ole välttämättä hyvä ajatella täysin riippumattomana ja irrallisena fysikaalisen maailman tapahtumista ja ilmiöistä.

Edellä olevien ajatusten perusteella vaikuttaa siltä, että instituutiot ovat toiminnallisia

kollektiivisiä faktoja, joissa ryhmät ja yksilöt ovat konstituivina osapuolina. Instituutiot ovat myös ajallisesti pysyvämpiä kuin ryhmät ja niillä on vahva suhde kieleen. Instituutioiden ja ryhmien leikkauksena ovat institutionalisoituneet ryhmät, joihin voidaan myös yhdistää pysyvyys ja toiminnallisuus. Ryhmän institutionalisoitumisella voimme tarkoittaa kutakuinkin sitä, että jokin ”me”-intentioita omaava joukko ihmisiä saa luonteeltaan pysyvän sosiaalisen faktan aseman. Tämän alustavan määritelmän jälkeen siirryn hetkeksi tarkastelemaan tarkemmin ryhmien uskomuksia ja intentionaalisuutta.

Arkikielessä ryhmille attribuoidaan usein erilaisia uskomuksia. Tämä ei kuitenkaan ole täysin ongelmatonta, sillä uskomusten usein ajatellaan vaativan mielen. Tämän lisäksi on yleinen uskomus, että ryhmillä ei ole omaa mieltä. (Gilbert 1992, 238.)

Summativistinen näkemys on yksi vaihtoehto ryhmien uskomusten selittämiseen. Yleisesti ottaen summativismiin mukaan ryhmän uskomukset ovat yhteneväisiä sen kanssa, mitä suurin osa ryhmän jäsenistä uskoo. Summativismi on yksi muoto korrelativismista, jonka mukaan on loogisesti välttämätöntä, että jollain ryhmän jäsenistä on uskomus p, jos sanomme, että ryhmällä on uskomus p. (Gilbert 1992, 241-3.)

Toinen vaihtoehto on pitää ryhmien uskomuksia jonain itsenäisempänä. Durkheimilaisen kannan mukaan sosiaaliset uskomukset ja käytännöt ovat jotain, jotka vaikuttavat meihin ulkopuolelta ja ovat todellisia, eli edellisen tarkastelun perusteella instituutioita. Ryhmien uskomukset vaativat toki yksilöistä koostuvan ryhmän taustalleen, mutta samalla ne ovat durkheimilaisen ajattelun mukaan loogisesti itsenäisiä korreloivista yksilöiden uskomuksista. (Gilbert 1992, 247, 254.)

Gilbertin mukaan summatiiviset selitykset ryhmien uskomuksista eivät ole uskottavia. Yksi vastaesimerkki summativismille on päällekkäisten ryhmien mahdollisuus. Kaksi eri ryhmää voivat muodostua täysin samoista jäsenistä. Kuulostaa intuitiivisesti uskottavalta sanoa, että esimerkiksi kaikki ruokakomitean jäsenet uskovat koululaisten syövän epäterveellisesti ja tämä on yleisessä tiedossa komitean jäsenten kesken. Sama pätee myös kirjastokomiteaan, joka koostuu samoista henkilöistä. Kuitenkin on uskottavaa sanoa, että ruokakomitea ryhmänä uskoo koululaisten syövän epäterveellisesti, mutta kirjastokomitealla ei ole uskomuksia kyseisen asian suhteen. (Gilbert 1992, 273.)

Gilbert itse ehdottaa ryhmien uskomusten tarkasteluun keskustelevampaa mallia, jossa yhdessä hyväksytään joku näkemys. Tässä mallissa henkilökohtaisen näkemyksen ei tarvitse olla sama kuin ryhmän näkemyksen. Ryhmän jäsenet osaavat myös oletettavasti tehdä eron oman näkemyksensä ja ryhmän näkemyksen välille. (Gilbert 1992, 298-9.)

Gilbertin mukaan henkilöt, joka ovat yhdessä hyväksyneet jonkun uskomuksen, toimivat ryhmän jäseninä, eivätkä siten, että he olisivat itse henkilökohtaisesti hyväksyneet jonkun uskomuksen. Näyttäisi siis siltä, että uskomuksen hyväksyminen yhdessä ei palautuisi henkilökohtaiseen uskomuksen omaksumiseen tai toimimiseen siten, että uskoisi kyseisellä tavalla. On kuitenkin mahdollista, että oma mielipide on ryhmän uskomusten mukainen. Tämä ei ole loogisesti välttämätöntä, mutta voidaan kuitenkin sanoa, että ryhmän jäseniin saattaa jopa kohdistua painetta muuttaa henkilökohtaiset näkemyksensä ryhmän näkemysten mukaisiksi. (Gilbert 1992, 303-5.)

Gilbertin lopullinen määritelmä ryhmän uskomuksille on siis seuraavanlainen. Ryhmä R uskoo, että p, jos ja vain jos R:n jäsenet yhdessä hyväksyvät, että p. Tämä voidaan ilmaista vielä siten, että ryhmän R jäsenet hyväksyvät p:n yhdessä, jos ja vain jos R:ssä on yleistä tietoa, että R:n jäsenet yksilöinä ovat intentionaalisesti ja avoimesti ilmaisseet halunsa hyväksyä yhdessä p:n muiden R:n jäsenten kanssa. Tämä selitys ryhmäuskomuksista sisältää ryhmätoimijan perustanaan, joten se välttää muutamien summatiivisten näkemysten ongelmat. Näissä yleiset uskomukset eivät välttämättä vielä sisältäneet ryhmää, vaikka tarkoituksena oli juuri tarkastella ryhmien uskomuksia (Gilbert 1992, 287, 306, 311.)

Searle ei problematisoi Gilbertin tavoin kollektiivisen intentionaalisuuden olemassaoloa. Hänen mukaansa on selvää, että monilla eläimillä, kuten ihmisillä, on jaettu halu, uskomuksia ja intentioita. Searlen mukaan kollektiivista intentionaalisuutta ei ole hyvä tarkastella yksittäisten intentioiden kautta, vaan se on pikemminkin jo biologisesti primitiivinen ilmiö, joka ei varsinaisesti palaudu muihin ilmiöihin. Palauttaminen yksittäisiin intentioihin poistaa kollektiivisuuden. Pikemminkin yksityiset intentiot voidaan ymmärtää vain kollektiivisen kautta. (Searle 1996, 23-5.) Meillä on yksittäisiä intentioita, mutta ne saavat merkityksensä vasta laajemmassa, kollektiivisten intentioiden kontekstissa.

Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että kollektiiviset intentiot olisivat jossain yksittäisten

ihmisten aivojen ulkopuolella. Searlen mukaan meidän ei tarvitse olettaa mitään ontologisesti erillistä kollektiivia, joka on olemassa yksilöiden ulkopuolella. Pikemminkin yksilöillä on ”me”-intentioita, jotka eivät palaudu minä-intentioiksi. (Searle 1996, 25-6.)

Myös Philip Pettit kyseenalaistaa ryhmien uskomusten ja intentioiden jatkuvuuden ryhmän jäsenten intentioiden kanssa. Hän tarjoaa samalla myös vahvan argumentin summativistisia näkemyksiä vastaan ja pitäytyy irti kollektivismista. Pettit tekee jaon individualismin ja kollektivismiin välillä sekä atomismin ja holismin välillä. Individualismi hyväksyy intentionaalisen psykologian ja asettaa jonkinlaisen kollektiviteetin etusijalle. Tämä kysymys on Pettitin mukaan erillinen atomismiin ja holismiin liittyvistä kysymyksistä. Holismin mukaan ihmiset tarvitsevat sosiaalisia suhteita ja ovat niistä supervenientisti riippuvaisia esimerkiksi ajattelukyvyyn kehittymisen kannalta. Atomismin mukaan yhteisö ei ole välttämättä tarpeellinen ihmisyyden kannalta. Pettit puolustaa individualismin ja holismin yhdistelmää. Samaan kategoriaan voitaneen sijoittaa myös Gilbert, vaikka hän ei käytäkään kyseisiä termejä samassa merkityksessä. Gilbert kuitenkin puolustaa omien sanojensa mukaan intentionalistista ohjelmaa, joka vastaa kutakuinkin Pettitin näkemystä individualismista. (Gilbert 1992, 131; Pettit 2003, 167; Pettit 1996, 165-6, 172-3.)

Ottakaamme aluksi tarkasteluun kollektivismiin ja individualismin välinen kamppailu. Kyseessä on siis tilanne, jossa tarkastellaan sitä, johtaako altistumisemme sosiaalisille tai rakenteellisille säännönmukaisuuksille ongelmiin yksilöllisten intentioidemme kannalta (Pettit & Schweikard 2006, 35; Pettit 1996, 119). Individualismin mukaan näin ei ole, kun taas kollektivismiin mukaan on.

Kollektivismissa sosiaalis-rakenteellisilla säännönmukaisuuksilla tarkoitetaan sellaisia säännönmukaisuuksia, jotka eivät ole jatkuvia yksilöllisen ja intentionaalisen psykologian kanssa. Kyseiset säännönmukaisuudet eivät kuulu intentionaaliseen todellisuuteemme, mutta kollektivismiin mukaan ne silti vaativat meitä vastaamaan intentioissamme tietyllä tavalla. (Pettit 1996, 112.)

Intentionaaliset säännönmukaisuudet Pettit määrittelee sellaisiksi säännönmukaisuuksiksi, joilla on kohteeseen suuntautuneita ominaisuuksia. Intentionaaliset toimijat toimivat vuorovaikutuksessa ympäristön kanssa sellaisten säännönmukaisuuksien mukaan, jotka

sisältävät intentionaalisia eli kohteeseen suuntautuneita ominaisuuksia. Tämä sallii muidenkin kuin vain yksilöllisten ihmisten olevan intentionaalisia toimijoita. (Pettit 1996, 11-3.) Tässä tarkastelussa individualismin ja kollektivismen välillä intentionaalisilla säännönmukaisuuksilla viitataan kuitenkin yksilöiden intentioihin ja yksilöpsykologiaan.

Kollektivismen ja individualismin puolesta voidaan asettaa vahvuudeltaan erilaisia teesejä. Äärimmäisten näkökulmien mukaan joko intentionaalisia säännönmukaisuuksia tai sosiaalis-rakenteellisia säännönmukaisuuksia ei ole olemassa ollenkaan. Rajoitetumman näkemyksen mukaan molempia säännönmukaisuuksia on olemassa, mutta jompikumpi on hallitsevampi ja ajaa toisen edelle tilanteissa, joissa näiden välille syntyy ristiriitoja. (Pettit 1996, 143.)

Äärimmäiset näkökulmat eivät Pettitin mielestä ole uskottavia kummankaan, kollektivismen tai individualismin, kannalta. Kollektivismiin on hankala kieltää intentionaalista psykologiaamme ja sitä, että ajattelemme olevamme intentionaalisia yksilöitä. Samoin äärimmäinen individualismi joutuu ongelmiin, koska sen on todistettava, että kaikki säännönmukaisuudet, jotka näyttävät sosiaalis-rakenteellisilta ovat lopulta loogisesti jatkuvia intentionaalisten lakien kanssa. Tähän redusointiin toimii vastalauseena supervenienssinäkemyksen puolustaminen, jolloin reduktiosta tulee tarpeeton. (Pettit 1996, 144-5.)

Vaikuttaa siis siltä, että molemmat, sekä intentionaaliset että rakenteelliset säännönmukaisuudet, vaikuttavat ihmisten intentionaalisiin toimiin. Kumpikaan rajoitetuista teeseistä ei saa kuitenkaan Pettitiltä (1996, 146) hyväksyntää, sillä sekä intentionaaliset että rakenteelliset säännönmukaisuudet ovat kausaalisia vaikuttajia, mutta niiden pitäisi olla myös kilpailevia kausaalisia vaikuttajia, jotta aikaiseksi saataisiin rajoitettujen näkökulmien kaltainen kilpailutilanne.

Näin ei kuitenkaan välttämättä ole. Pettitin supervenienssinäkökulman mukaan kaikki ei-fysikaaliset säännönmukaisuudet ovat jossain määrin riippuvaisia aktuaalisista fysikaalisista säännönmukaisuuksista. Emme voi kuvitella, että voisimme saada aikaan muutoksia esimerkiksi kemiallisissa, biologisissa, psykologisissa tai rakenteellisissa säännönmukaisuuksissa ilman, että fysikaalisella tasolla tapahtuisi muutoksia relevanttien piirteiden suhteen. (Pettit 1996, 148.)

Myös Searlelta löytyy Pettitin supervenienssia vastaava käsitys. Erilaisia instituutioita koskevat käsitykset voidaan hänen mukaansa jakaa sisäisiin tai fysikaalisiin faktoihin ja havainnoijasta riippuviin faktoihin. Searlen mukaan sosiaalinen todellisuus voidaan todella ymmärtää vain tämän jaottelun kautta. (Searle 1996, 12.)

Searle asettaakin kovat tosiasiat eli fysikaaliset faktat loogisesti institutionaalisten tosiasioiden eli havainnoijasta riippuvien faktojen edelle. Jokaisella institutionaalisella faktalla tulee olla jonkinlainen fysikaalinen realisoituma. (Searle 1996, 35-6.) Tästä ei kuitenkaan seuraa se, että saman instituution realisoituma on aina sama fysikaalinen asia. Searle esittää käytännössä siis väitteen instituutioiden supervenienssista suhteessa fysikaaliseen todellisuuteen.

Pettitin mukaan, jos hyväksymme ei-fysikaalisten säännönmukaisuuksien supervenienssin suhteessa fysikaalisiin ehtoihin ja säännönmukaisuuksiin, ei jää enää sijaa ristiriidoille intentionaalisten ja rakenteellisten säännönmukaisuuksien välillä. Fysikaaliset säännönmukaisuudet muodostavat koherentin joukon, jonka asettaminen tietynlaiseksi tarkoittaa myös intentionaalisten ja rakenteellisten säännönmukaisuuksien asettamista. Tällöin ei jää tilaa ristiriidoille, koska alkuperäinen fysikaalinen taso on koherentti. (Pettit 1996, 149.)

Pettit esittää kolme syytä supervenienssin hyväksymiseen. Ensimmäisenä on intuitiivinen uskottavuus. Ei vaikuta uskottavalta väittää, että fysikaalisesti muuttumaton maailma muuttuisi kemiallisella, biologisella, psykologisella tai rakenteellisella tasolla. Toinen peruste supervenienssille pohjautuu kaiken rakentumiseen fysikaalisista osista.¹⁶ Tällöin fysikaalisten taustojen asettamista seuraavat viime kädessä ei-fysikaaliset säännönmukaisuudet. Kolmantena perusteena supervenienssin hyväksymiselle Pettit pitää sitä, kuinka eri tasojen ominaisuudet ja tilat voivat olla kausaalisesti relevantteja samanaikaisesti. Korkeamman asteen tila on tarpeellinen, koska se jossain määrin varmistaa vaadittavan alemman tason tilan olemisen. Pettitin mukaan on luonnollista ajatella siten, että esimerkiksi jos psykologinen tila on kausaalisesti relevantti, se on relevantti vain, jos sen olemassaolo varmistaa myös sopivan fysikaalisen ja kausaalisesti perustavammanlaatuisen ominaisuuden olemassaolon. (Pettit 1996, 149-150.)

¹⁶Tässä ei oteta kantaa siihen, mitä nämä fysikaaliset osat tai fysikaalinen aines viime kädessä on. Kyseisen tarkastelun jätän fysiikan tehtäväksi.

Meidän on Pettitin näkemysten perusteella hyväksyttävä siis, että sosiaalis-rakenteelliset säännönmukaisuudet eivät jyrää intentionaalisia säännönmukaisuuksia alleen. Sama pätee tietysti toisinkin päin, mutta tästä huolimatta individualismi ei ole uhattuna. Ainoastaan hylkäämällä supervenienssi voidaan kollektivismia pitää uhkana individualismille. (Pettit 1996, 152-3.)

Myös Gilbert on sitä mieltä, että kollektiivinen toiminta ei uhkaa kykyämme järkeillä itse ja toimia sen järkeilyn mukaan. Toisaalta kollektiivisessa toiminnassa mukana oleminen antaa meille perusteita toimia tietyllä tavalla, koska olemme jossain määrin sitoutuneet yhteistoimintaan. (Gilbert 2006, 14.)

Pettitin mukaan kollektivismia ja individualismia koskevasta kysymyksestä on syytä erottaa atomismin ja holismin välinen kamppailu, joka koskee sitä, riippuuko yksilö ei-kausalisesti suhteistaan toisiin ihmisiin. Kysymys atomismi-holismi -keskustelussa on saman tason sisällä tapahtuvasta vaikutuksesta, eikä niinkään ylemmältä taholta tulevasta vaikutuksesta, joka uhkasi individualistista psykologiaamme. (Pettit & Schweikard 2006, 35-6; Pettit 1996, 138, 165.)

Holismin mukaan yksilöt ovat riippuvaisia toisista. Voitaisiin siis sanoa, että persoonuus on holistien mielestä riippuvaista suhteistamme toisiin ihmisiin. Pettit (1996, 169) asettaa holismin puolustajalle kaksi tehtävää. Ensinnäkin on erotettava jotkin inhimilliset ominaisuudet tärkeiksi tai määrittäviksi ja toiseksi on osoitettava, että kyseiset ominaisuudet vaativat sosiaalisia suhteita ollakseen olemassa.

Tärkeäksi inhimilliseksi kyvyksi Pettit esittää, Charles Tayloria mukaillen, kykyä ajatella. Ei ole kuitenkaan itsestään selvää, että pelkkä ajattelukyvyn kausaalisen riippuvuuden osoittaminen sosiaalisuudesta olisi riittävää. Pettitin mukaan näin ei olekaan, sillä kausaalinen riippuvuus on jossain määrin itsestäänselvyys, ja tarkastelu pelkästään tällä tasolla tekee atomismista täysin epäuskottavan näkemyksen. Jotta holismin ja atomismin välillä voidaan sanoa olevan edes jonkinlainen ongelma, on tarkasteltava myös ajattelun ei-kausaalista riippuvuutta sosiaalisista suhteista. Sosiaalinen holismi väittää siis, että jos henkilöllä on tietty ajatus, tästä voimme päätellä, että joillain muillakin henkilöillä on oltava tiettyjä ajatuksia. Ajattelua ei ole ilman interaktiivista muiden ajattelevien subjektien kontekstia. Atomismi sen sijaan kieltää edellisenkaltaiset yhteydet ja pitää

yksittäisen ajattelijan käsitettä koherenttina. (Pettit 1996, 169-170, 172.)

Kenties on syytä sanoa jotain myös siitä, mitä Pettit tarkoittaa ajattelulla. Ensimmäinen ehto on sellaisten intentionaalisten tilojen omaaminen, jotka koskevat intentioita. Ilman tätä ominaisuutta yksilöllä ei olisi esimerkiksi mahdollisuutta muodostaa uskomuksia propositioneista ja niiden totuudesta tai haluttavuudesta. Samoin uskomukset omista haluista ja uskomuksista olisivat mahdottomia. Näitä piirteitä pidetään kuitenkin yleisesti olennaisena osana ajattelua. (Pettit 1996, 60, 63.)

Toinen Pettitin asettama vaatimus ajattelulle on säännön seuraaminen. Ajattelussa pyrimme mukautumaan sääntöihin, joita tietyt propositionit edustavat. Uskomusten ollessa kyseessä yritämme mukautua sääntöihin, joita niiden sisällöt asettavat, ja halujen parissa sääntöihin, joita asettavat kyseiset haluttavuus-ominaisuudet. Ajattelu on Pettitille intentionaalinen yritys mukautua totuuteen ja rationaalisuuteen. Ajattelussa henkilö päätyy intentionaalisesti ja oikealla tavalla uskomaan jonkun proposition. (Pettit 1996, 60, 68.) Säännön seuraamisen luonteesta on kuitenkin käyty pitkiä keskusteluja, joihin tässä tutkimuksessa ei ole aikaa uppoutua. Sen sijaan hyväksyn Pettitin muotoilut ajattelun kriteereille ja jatkan atomismi-holismi -ongelman tarkastelua.

Pettitin argumentti holismin puolesta voidaan tiivistää seuraavanlaisesti. Ensinnäkin ihminen voi seurata sääntöä vain interpersoonallisen tai intertemporaalisen vuorovaikutuksen perusteella. Toiseksi kaikkien sääntöjen, joita ajattelijä seuraa on oltava yleisiä sääntöjä, jotka ovat yhteisiä muiden kanssa. Kolmanneksi, jos ihminen seuraa sääntöä vain intrapersoonallisen interaktion kautta, se ei ole jaettavissa. Näin ollen inhimillisen ajattelijan on seurattava sääntöjä vuorovaikutuksessa muiden kanssa. (Pettit 1996, 181.)

Ajatukset, tai ainakin jaettavissa olevat ajatukset, ovat siis sosiaalisia. Ne vaativat intentionaalisia reaktioita ja vastauksia joukolta subjekteja. Ajattelu ei ole täysin yksityistä, vaikka tältä saattaa välillä näyttääkin. Pettitin mukaan ajattelijä voi vetäytyä sosiaalisesta elämästä, mutta hän kantaa silti ”yhteisön ääntä” mukanaan. Jos kyseinen ”ääni” puuttuisi, tarkasteltava ajattelu olisi mahdotonta. (Pettit 1996, 190-1.)

Holistinen näkemys on siis kausaalisuuden lisäksi myös loogisesti välttämätön ajattelun

suhteen. Individualismin ja holismin puolustus täydentää myös näkemystä yksilöistä, ryhmistä ja tunnustussuhteista. Jos otamme individualismin puolustuksen tosissaan, ei ryhmien olemassaolo saa uhata yksilöllistä psykologiaa. Kenties ryhmien ja yksilöiden välisen interaktionkin on tapahduttava samalla tasolla. Toisaalta holismin puolustus antaa ryhmille merkitystä ja samalla tukee myös tunnustussuhteiden tärkeyttä persoonan muodostumisessa.

Ryhmät ja sosiaalisuus ovat siis tärkeitä yksilöiden kannalta, mutta eivät uhkaa yksilöiden psykologisten tilojen olemassaoloa. Tämän havainnon jälkeen voimme siirtää huomiomme varsinaisiin ryhmiin. Onko ryhmillä intentioita ja mikä on niiden merkitys, jos ne eivät ole yksilöiden intentioille uhkana?

Pettit havainnollistaa ryhmien uskomuksia diskursiivisen dilemman avulla. Yksi esimerkki kyseisestä dilemmasta on seuraavanlainen tilanne, jossa työntekijät päättävät työpaikkansa turvallisuuteen liittyvistä toimista. Henkilöt muodostavat omat näkemyksensä sen perusteella, onko ensinnäkin vaara huomattava, toiseksi, ovatko turvatoimet riittäviä ja kolmanneksi, onko turvatoimiin menevä rahallinen uhraus henkilökohtaisesti siedettävä. Jos kaikkiin kysymyksiin vastaa myöntävästi, on henkilö toimenpiteiden puolella. Yksi mahdollinen tilanne ilmenee seuraavasta taulukosta, jossa A, B ja C edustavat päätöstä tekeviä työntekijöitä:

| | Vakava vaara? | Riittävät toimet? | Siedettävä uhraus? | Toimenpiteitä? |
|---|---------------|-------------------|--------------------|----------------|
| A | Kyllä | Ei | Kyllä | Ei |
| B | Ei | Kyllä | Kyllä | Ei |
| C | Kyllä | Kyllä | Ei | Ei |

(Pettit 2001, 108.)

Tällöin edessä on tilanne, jossa turvatoimiin ei ryhdytä, jos päätös tehdään työntekijöiden omien intentioiden enemmistön perusteella eli summatiivisesti. Toisaalta, jos päätöksenteossa käytetään työläisten mielipiteitä premisseistä erikseen, tulevat turvatoimet tehdyksi, mikä on taas kaikkien yksittäisten henkilöiden intentioiden vastaista. Pettit pyrkii yleistämään tämän ongelman koskemaan suurta osaa sosialisesta päätöksenteosta ja hänen mukaansa ryhmillä on edessä valinta johtopäätös- tai premissikeskeisen tavan välillä. (Pettit 2003, 170-4.)

Pettitin mukaan ryhmät, joilla on joku määränpää tai tarkoitus tulevat aina kohtaamaan diskursiivisen dilemman. Sikäli, kun päämäärän tavoittelu vaatii arvostelmia, jokaiselle ryhmälle kehittyy erilaisten arvostelmien historia. Nämä menneet arvostelmat rajoittavat uusien arvostelmien tekoa ja siten joudutaan tilanteeseen, jossa on tehtävä päätös joko järjen kollektivisoinnista tai yksilöinnistä. Pettitin mukaan ryhmä ei onnistu edistämään tarkoitustaan, jos se sallii epäkonsistentteja ja -koherentteja arvostelmia. Jos ryhmä ei pysty edistämään tarkoitustaan, se menettää jäsenensä ja mahdollisen ulkopuolisen kunnioituksen. Täten ryhmän on kollektivoitava järki päätöksenteossa. (Pettit 2001, 111.)

Edellisen lisäksi Pettit huomauttaa, että ryhmä ei voi toimia uskottavana päämääränsä tavoittelijana, jos se jatkuvasti sanoutuu irti aikaisemmista arvostelmistaan ja siten pyrkii ylläpitämään nykyisten arvostelmien konsistenssin ja koherenttiuden. Ryhmän on sen sijaan pidettävä yllä konsistenttius ja koherenttisuus kollektiivisella tasolla. (Pettit 2001, 112.)

Olellainen tulos on se, että ryhmät, joilla on jokin aikomus, joutuvat paineen alle kollektivisoida järki eli ratkaista diskursiivinen dilemma premissikeskeisellä tavalla ja vetoamalla edeltäviin ryhmän hyväksymiin oletuksiin. Ryhmä ei yksinkertaisesti pysty pyrkimään päämääräänsä uskottavasti, ellei se tee tätä päätöstä. Pettit kutsuu tällaisia ryhmiä *sosiaalisiksi sulautumiksi* (social integrates). Tällaiset sulautumat konstituivat intentionaalisen subjektin, jolla on asenteita, arvostelmia ja intuitioita, jotka ovat rationaalisesti yhteneviä. Subjekti on kuitenkin siinä mielessä erikoinen, että sillä ei ole omaa varsinaista havaintokykyä tai muistia. Myöskään niiden arvostelmat ja halut eivät ilmene asteittain, kuten inhimillisistä subjekteista usein ajatellaan. Tällainen sosiaalinen sulautuma ei ole irrallinen erillisistä jäsenistään, mutta sen intentionaalisuuden on mahdollista olla ei-jatkuvaa jäsenten intentioiden kanssa. (Pettit 2003, 176-8, 180-3.) Tämä intentionaalisuuden ei-jatkuvuus, joka ilmenee diskursiivisessa dilemmassa, on vahva vastalause summatiiiviselle näkemykselle ryhmien intentioista.

Christian List nostaa esiin yhden diskursiiviseen dilemmaan liittyvän ongelman. Hän on huolissaan siitä, että premissikeskeinen tapa ratkaista diskursiivinen dilemma ryhmän sisällä saattaa aiheuttaa yksilöiden käytöksessä strategista muuntelua siten, että he ilmoittavat premissinsä todellisten ajatustensa vastaisesti. Yksilöt turvautuvat premissien

strategiseen muunteluun tukeakseen omaa johtopäätöstään tilanteesta. (List 2006, 389.) Esimerkiksi tilanteessa, jossa henkilöllä on uskomukset a , $\sim b$ ja $a \& b \leftrightarrow c$, kyseinen henkilö ei päädy premissien a ja $\sim b$ avulla uskomaan, että c . Strategisen muuntelun mukaan hänen kannattaa premissikeskeisessä päätöksenteossa ilmoittaa premisseikseen $\sim a$ ja $\sim b$ varmistaakseen haluamansa lopputuloksen.

Strateginen muuntelu saattaisi johtaa käytännössä vain näennäiseen premissikeskeiseen diskursiivisen dilemman ratkaisuun. Muunneltujen premissien kautta ryhmän päätökset perustuisivat todellisuudessa yksilöiden omiin intentioihin päätettävistä asioista. Ongelma ei kuitenkaan ole välttämättä niin suuri, miltä vaikuttaa. Vähäistä strategista muuntelua saattaa käytännössä tapahtua, mutta jos sitä aletaan systemaattisesti hyödyntää, saattaa ryhmän päätöksien koherenttius olla uhattuna. Lyhytaikaisessa yhden asian ryhmässä tämä ei ole ongelma, mutta pidempi-ikäiset institutionalisoituneet ryhmät joutuvat pitämään huolta päätöstensä yhtenäisyydestä. Samoin yksilöt pyrkivät oletettavasti olemaan koherentteja omien premissiensä kanssa, jolloin strategisen muuntelun jälkeisten premissien ilmoittaminen julkisuuteen saattaa aiheuttaa ongelmia yksilön omien uskomusten koherenttiuden kannalta.

Pettit pitää vastuuta ja rationaalista yhdenmukaistamista olennaisena piirteenä persoonalle. Tällöin subjektilla ei vain ole intentionaalisia tiloja, vaan hän tunnistaa ne omikseen ja sitoutuu niihin. Persoonuudesta puhuttaessa on olennaista ensimmäisen persoonan näkökulman ottamisen mahdollisuus. Yhdistyneen ryhmän jäsenenä voimme ajatella "me"-muodossa, jota ei voi palauttaa minä-muotoihin. Näillä perusteilla sosiaalisesta sulautumasta tulee persoona, joka on kuitenkin keinotekoinen ja riippuvainen jäsenistään. Persoonana ja intentionaalisenä tekijänä ryhmä on kuitenkin eri asia kuin jäsenensä. (Pettit 2003, 185-8.)

List ja Pettit tulevat siihen tulokseen, että kaikki ryhmät, jotka ovat sopivalla tavalla personifioituja joutuvat kohtaamaan ongelman sisäisestä yhdenmukaisuudesta. Näin on, koska personifioitujen ryhmän status ei salli välinpitämättömyyttä ryhmän hyväksymien propositionien sisältämille ristiriidoille ja epä johdonmukaisuuksille. (List & Pettit 2005, 387.) Persoonuuteen puutun kuitenkin tarkemmin vasta seuraavassa luvussa.

On muistettava, että kaikenlaiset ryhmät ja yhteistoiminta eivät välttämättä muodosta

kollektiivista subjektia. Yhteistoiminnan ei ole välttämättä oltava yhden tekijän tulosta, vaan on mahdollista, että teossa on mukana monia erillisiä subjekteja samankaltaisen me-intention kanssa. Ryhmä yksilöitä muodostaa uskottavasti erillisen toimijan vain siinä tapauksessa, että ensinnäkin sen jäsenet toimivat yhdessä yhteisen päämäärän saavuttamiseksi ja asettavat jonkun menetelmän tulevien päämäärien määrittämiseksi. Toiseksi tarvitaan joukko arvostelmia toiminnan ohjaamiseen päämäärien mukaisesti ja menetelmä kehittää arvostelmia eteenpäin tilanteen niin vaatiessa. Kolmanneksi tulee toimia yhdessä identifioidakseen ne henkilöt, jotka kussakin tilanteessa toimivat päämäärien saavuttamiseksi. (Pettit & Schweikard 2006, 30, 33.)

5. RYHMÄT TUNNUSTUSSUHTEISSA

Olemme saaneet selville tietoja ryhmistä intentionaalisina entiteetteinä, ja samalla on esiintynyt väitteitä ryhmien persoonuudesta. Ryhmät omaavat intentioita, jotka voivat olla vastakkaisia niiden jäsenten intentioiden kanssa. Samalla ryhmät eivät ole kuitenkaan täysin irrallisia jäsenistään. Vaikka yksittäiset jäsenet eivät ole ryhmän kannalta merkittäviä, niin siitä huolimatta ryhmä tarvitsee jäseniään toimiakseen ja ollakseen olemassa.

Tässä luvussa yhdistän näkemykseni ryhmistä näkemykseeni tunnustussuhteista. Olennainen kysymys koskee sitä, voivatko intentionaaliset ja kenties personifoidut ryhmät olla toimijoita tunnustussuhteiden piirissä? Kysymykseen vastaamiseen auttavat luvussa kolme esitetyt vaatimukset toimijuudelle. Näillä eväin lähdän nyt tarkastelemaan koko tutkimuksen ydinkysymystä.

5.1 Kysymyksen tarkempi erottelu

Yksi filosofian osa-alue, jossa ryhmän merkitys tunnustussuhteissa on huomattu, on poliittinen filosofia. Monesti ajatellaan, että tunnustuksesta poliittisella kentällä kamppailevat ryhmät, eivätkä yksittäiset henkilöt. Jos edellisessä luvussa esitetty näkemys ryhmän ja yksilön välisestä intentioiden epäjatkuvuudesta otetaan tosissaan, joudumme hyväksymään kenties näkemyksen, että yksilöt eivät poliittisessa kamppailussa tunnustuksesta pyri ajamaan pelkästään omaa hyvinvointiaan ja yksilöllisiä etujaan. Seuraavaksi esitän muutaman esimerkin ryhmiä koskevasta tunnustuksesta poliittisen filosofian kentällä.

Yksi mahdollinen kysymys on se, missä määrin ryhmiä koskevat identiteettimme ovat julkisesti tunnustettavia. Täytyykö jonkun instituution tai ihmisen tunnustaa meidät miehinä tai naisina, helsinkiläisinä tai jyvaskyläläisinä, suomalaisina tai venäläisinä, kristittyinä tai muslimeina? Amy Gutmann tarjoaa vastausvaihtoehdoksi sitä, että kysymys voi olla virheellinen. Julkisen sfäärin neutraalius suojelee liberaalissa valtiossa vapauttamme ja tasa-arvoa. Nämä taasen viittaavat yleisiin ja yhteisiin inhimillisiin

piirteisiin, jotka ovat kaikille yhteisiä. Tällöin julkiset instituutiot eivät saisi tunnustaa tiettyjä kulttuurillisia identiteettejämme, koska vapaus ja tasa-arvo eivät varsinaisesti liity näihin tekijöihin. (Gutmann 1994, 4.)

Gutmann kuitenkin, aivan oikein, jatkaa, että tästä emme voi päätellä kaikkien ryhmien esittämien vaatimusten olevan ei-liberaaleja tai jollain tapaa ei-oikeutettuja vaatimuksia. Turvallista kulttuurillista kontekstia voidaan hänen mukaansa pitää vaatimuksena hyvälle elämälle ja siten se kuuluu myös niihin yleismaailmallisiin vapauden ja tasa-arvon periaatteisiin, joita liberaalin valtion tulee edistää. Kulttuurien sisältöjen tarkastelu tuo mukanaan kuitenkin ongelmia, sillä on selvää, että jotkut kulttuurit ovat vihamielisiä toisia kulttuureja tai tiettyjä ihmisiä kohtaan. Näin ollen tulisi ilmeisesti olla jonkinlaiset rajat sille, mille tunnustusta voidaan oikeutetusti vaatia. (Gutmann 1994, 4-5.)

Jürgen Habermas näkee feminismiin, multikulturalismiin, nationalismiin ja eurosentrisen kolonialismin vastustuksen asioina, jotka ovat suhteessa toisiinsa, mutta joita on tarkasteltava erikseen. Kyseinen erottelu ei ole tämän työn kannalta tärkeää, mutta sen sijaan maininta siitä, että kyseiset joukot kamppailevat kollektiivisten identiteettiensä tunnustuksesta, on. (Habermas 1994, 116-7.) Naiset, etniset ja kulttuuriset vähemmistöt, kansakunnat ja kulttuurit ovat siis Habermasin näkemyksen mukaan kollektiivisen identiteetin omaavia ryhmiä.

Myös Taylorin kirjoituksissa esiintyy erilaisten kulttuurien ja ryhmien identiteetin poliittisen tunnustamisen vaatimus (Taylor 1994, 64). Vaikuttaisi siis siltä, että poliittisen tai oikeudellisen tunnustuksen hakeminen on jossain määrin ominaista juuri ryhmille.

Edellä esitetyt ajatukset tuovat esille muutaman tärkeän asian, joissa oma lähtökohtani on erilainen. Esimerkeissä ryhmien tunnustusta tarkastellaan poliittisena asiana. Omassa tutkimuksessani tunnustus ei ole ensisijaisesti poliittista, vaan se on persoonan ja itsetietoisuuden kehityksen ja ylläpidon prosessi. Tähän eittämättä politiikka liittyy, mutta en ota siihen varsinaisesti kantaa, millaisella politiikalla tunnustussuhdeteoriaan sisältyvät hiljaiset vaatimukset tunnustuksen antamisesta parhaiten täyttyvät. Toiseksi myös ryhmien suhteen aion olla tarkempi. Ei ole selvää, missä määrin erilaiset kulttuuriset joukot ovat varsinaisesti yhtenäisiä ryhmiä. Edellä tarjotun ryhmän määrittelyn perusteella on jopa todennäköisempää, että kansalaisuus tai kaupunkilaisuus ei ole varsinaisesti ryhmään

kuulumista. Gutmann ja kumppanit tarjoavat kuitenkin esimerkin siitä, että ryhmistä ja niitä koskevista tunnustussuhteista puhutaan filosofian piirissä. Tarkemman analyysin tarve on mielestäni selvä, sillä yksilöiden välisten suhteiden tarkkuuteen ei ryhmiä koskevassa keskustelussa ole missään nimessä päästy.

Ryhmien merkitys tunnustussuhteiden kannalta voi olla moninaista. Pääkysymys toki on, millaisia toimijoita ryhmät ovat tunnustussuhteissa, mutta ryhmien vaikutus tunnustussuhteiden rakentumiseen voi olla merkittävä jo muutenkin. Esimerkiksi arvostuksen kohdalla oletettiin jaettu arvohorisontti. Tämä arvohorisontti on "meidän" eli mahdollisesti jonkun ryhmän arvohorisontti. Näin siis ryhmällä voi olla merkitystä yksilöiden keskinäisen tunnustuksen kannalta.

Tarkemmassa filosofisessa tarkastelussa auttaa kysymyksen jakaminen pienempiin osiin. Tehtävänäni on nyt yksitellen käydä läpi ehdot tunnustussuhteille ja samalla tarkastella sitä, kuinka ryhmät toteuttavat näitä ehtoja. Lisäksi on mahdollista, että ryhmät täyttävät kyseiset ehdot eri tavalla kuin yksilöt. Tällöin on syytä tarkastella sitä, kuinka tämä vaikuttaa tunnustussuhteen luonteeseen.

5.2 Ryhmät ja persoonuuden ehdot

Vaikka Dennettin esittämät ehdot persoonuudelle vaativat täydennyksiä ja eivät välttämättä anna tarkkaa rajaa sille, kuka todella on persoona, on kenties silti syytä tarkastella, missä määrin ryhmät onnistuvat täyttämään kyseiset ehdot.¹⁷ Voidaan kenties sanoa, että kyseiset ehdot ovat välttämättömiä, mutta eivät riittäviä tunnustussuhteisiin osallistumisen kannalta. Tunnustukseen täysipainoisesti osallistuminen vaatii ainakin potentiaalista persoonuutta.

Helpointa lienee vastata kysymykseen ryhmien intentionaalisuudesta. Edellisessä luvussa tätä käsiteltiin kattavammin, joten tässä kohden tyydyn toteamaan, että ryhmillä on

¹⁷ Tämä ei tarkoita, että kaikki ryhmät täyttäisivät kyseiset ehdot. Gilbertin määritelmä ryhmille on niin laaja, ettemme voi millään ajatella kaikkien ryhmien toteuttavan asioita, joita seuraavaksi esittelen. Näin ollen on pidettävä mielessä, että kyseessä ovat ryhmät, jotka ovat pysyvämpiä ja intentionaalisia. Toisin sanoen instituutionalisoituneempia ja personoituneempia.

intentioita. Nämä intentiot ovat epäjatkuvia ryhmän jäsenten intentioiden kanssa ja siinä mielessä ryhmän ”omia”.

Ryhmän tai instituution rationaalisuudesta voidaan olla myös sitä mieltä, että se on olemassa. Pyrkimys jatkuvuuteen ja koherentiuteen menneiden päätösten asettaman taakan kanssa on rationaalista toimintaa. Pitkäikäiset instituutiot voidaan jopa nähdä jonkinlaisena uhkana jäsentensä uskomusten yhtenäisyyden kannalta. Jäsenet joutuvat toimimaan ryhmän rationaalisuuden puitteissa, vaikka heidän omat intentionsa saattaisivat olla vastakkaisen suuntaisia.

Voiko ryhmä olla intentionaalisen asenteen kohteena? Vastaus kysymykseen on: tietysti. On selvää, että muilla toimijoilla voi olla intentioita ryhmää kohtaan. Me puhumme ryhmistä ja sanomme niiden toimivan jollain tietyllä tavalla. Suhtaudumme tiettyihin ryhmiin ja instituutioihin positiivisesti tai negatiivisesti, otamme asenteita ja asemoimme itseämme niiden suhteen. Asenteiden kohteena oleminen ei kuitenkaan kerro meille vielä mitään. Voimme ottaa asenteita esimerkiksi kiviä kohtaan. Olennaista on se, että ryhmän pitää olla kykeneväinen vastavuoroisuuteen. Tähän en kuitenkaan puutu vielä, vaan tarkastelen ensin ryhmää ja kieltä.

Voidaan väittää, että intentionaaliset ryhmät ovat vahvasti kielellisiä entiteettejä. Edellisessä luvussa kävi ilmi, että institutionaaliset faktat, joillaisiksi jotkut intentionaaliset ryhmät voidaan luokitella, vaativat kieltä ja ovat kielestä riippuvaisia. Samoin toiminta, jota Pettit kuvaa diskursiivisessa dilemmassa ja ryhmien intentioiden muodostumisessa on kielellistä. Ryhmien intentiot ovat siis selkeästi kielellisessä muodossa.

Dennettin ehdoista jäljelle jää enää kaksi. Ryhmien tulisi olla kykeneväisiä vuorovaikutukseen, sekä itsetietoisia. Vuorovaikutus vaatii jonkin entiteetin, joka on vuorovaikutuksessa ja samoin itsetietoisuudessa joku on itsetietoinen. Vastaukseksi näihin kysymyksiin ei riitä pelkkä ryhmä, vaan on otettava tarkempaan tarkasteluun, millainen entiteetti tai olio ryhmä todella on. Tunnustuksen vaatimuksissa painotettiin myös ruumiillisuutta. Ryhmän ruumiillisuuden tarkastelu tarjoaa meille vastausvaihtoehdon Dennetin esittämiin ehtoihin.

Ryhmä ei ole ruumiiton ja abstrakti. Ainakaan sellaisena se ei voisi olla toiminnallinen

kokonaisuus, jolla on vaikutusta maailmassa. Myöskään intentioita ei nykyfilosofiassa usein attribuoida abstrakteille hengille. Lisäksi supervenienssinäkökulman perusteella on oltava jotain fysikaalisessa todellisuudessa, joka vastaa ryhmää.

Luonnollinen vastaus ryhmän ruumiillisuuden tarkasteluun on sanoa, että ryhmän ruumis on sen jäsenten ruumiiden joukko. Ryhmä on olemassa ja toimii jäsentensä, eli ruumiinsa kautta. Vuorovaikutus ryhmän kanssa tapahtuu monesti jonkun ryhmän edustajan välityksellä, joka taasen levittää tiedon vuorovaikutuksen tuloksesta muille ryhmän jäsenille. Tässä mielessä voimme ajatella, että ryhmät voivat olla samalla tavoin vuorovaikutuksessa kuin ihmisetkin. Ne voivat ilmaista mielipiteitään ja kommunikoida jäsentensä välityksellä.

Ryhmän ruumis on kuitenkin erikoinen tapaus yksilöihin verrattuna siinä mielessä, että se on hajanainen. Institutionalisoituneen ryhmän jäsenet voivat olla eri paikoissa ja edustaa kukin samaa ryhmää. Heillä ei ole yhteyttä toisiinsa, eivätkä he saa tietoonsa välittömästi toisten kokemuksia. Siitä huolimatta he toimivat ryhmän intentioiden mukaisesti ja ajavat ryhmän päämäärää.

On siis selvää, että ryhmä eroaa yksilötoimijasta siinä mielessä, että sillä ei ole yksittäistä ja keskitettyä havaintokeskusta, itsetietoisuutta ja muistia. Tämä ei kuitenkaan poista sitä seikkaa, että ryhmä on ruumiillinen toimija maailmassa.

Näkemys ryhmän ruumiista jäsentensä ruumiiden joukkona ei ole kuitenkaan ainut vaihtoehto. Voimme kuvitella, että institutionalisoituneen ryhmän olemukseen kuuluu paljon muutakin kuin pelkät ryhmän jäsenet. Jäsenet ovat ryhmän ruumiillisuuden välttämätön ja kenties riittävä osa, mutta myös muita osia on mahdollista lisätä.

Esimerkiksi instituutioihin kuuluu monesti rakennuksia ja fysikaalisessa maailmassa olevia symboleja. Samoin monilla ryhmillä on hallussaan paikkoja, joissa ryhmän tietoja säilytetään. Samalla tavoin ryhmiä tuhottaessa tuhotaan monesti patsaita ja rakennuksia, jotka jollain tavoin liitetään kyseiseen ryhmään. Ryhmien sanotaan myös pitävän loukkauksia näitä rakennelmia kohtaan loukkauksina itseään kohtaan.

Voi siis olla, että ryhmän ruumiillisuus ulottuu sen jäsenten ulkopuolelle. Kenties on myös

mahdollista, että jotain ryhmää ei voisi olla olemassa ilman tätä ulkopuolelle ulottuvaa ”ruumista”. On kuitenkin selvää, että ryhmä toimii ja on varsinaisessa vuorovaikutuksessa vain jäsentensä kautta.¹⁸ Se voi muokata asioita intentioidensa mukaisiksi symboleiksi, mutta samoin voivat myös yksilöt tehdä. Ryhmä voi muistaa ja tietää enemmän kuin kukaan yksilö itse tietää tai muistaa¹⁹, mutta samalla tavoin yksilöt voivat muistaa asioita laittamalla ne talteen pänsä ulkopuolelle.

Ryhmillä on siis ruumis, jonka avulla ne kykenevät vuorovaikutukseen ja vastavuoroisuuteen, mutta onko niillä itsetietoisuutta? On selvää, että ryhmällä ei ole yksittäisiä aivoja, joilla se voisi ajatella. Ryhmän itsetietoisuuden kysymykseen voidaan lähteä hakemaan vastausta samalla tavoin kuin kysymykseen ruumiillisuudesta. Ryhmän itsetietoisuus on siis mahdollisesti sen jäsenten kautta tulevaa itsetietoisuutta.

Ryhmillä ei ole yhtenäistä ruumista, eikä tiettyä ajattelun ja kokemisen keskusta. On kuitenkin vaihtoehtoja, joiden mukaan ryhmät voivat olla itsetietoisia. Yhden, kenties hegeliläisen, näkemyksen mukaan ryhmät voivat tulla itsetietoisiksi jäsentensä tietoisuuden kautta. Objektiiivinen henki saa tiedon itsestään yksilöllisyyden kautta (Hegel 1977, 408). Jäsenten tietoisuus ryhmästä on ryhmän itsetietoisuutta. Tällä itsetietoisuudella saattaa tietysti olla eroja yksilön itsetietoisuuden kanssa, jolloin saatetaan ajautua uusiin ongelmiin. Voidaan esimerkiksi väittää, että kokemuksellisuus yhä puuttuu. Ryhmän kokonaisuutena ei varsinaisesti tarvitse kokea mitään. Toisaalta on myös mahdollista ajatella, että yksilöiden kokemukset voivat välittyä vuorovaikutuksessa koko ryhmälle ja siten ryhmä kokonaisuutena on osallisena kokemuksista. Mahdollista on myös sanoa yksilöiden itsetietoisuuden olevan tietoisuutta itsestä ryhmän jäsenenä.

On otettava huomioon, että ryhmä voi hyvinkin helposti olla tiedostamatta olemassaoloaan. Kuitenkin on helposti mahdollista, että ryhmällä on intentioita itseään kohtaan. Yksi mahdollisuus ryhmän itsetietoisuudelle ovat toisen asteen ”me”-intentiot. Näissä ”me” ajattelemme ”meitä”, eli ryhmä ottaa asenteita itseään kohtaan ja suhtautuu itseensä jollain tavalla.

¹⁸ Saman tyyliä näkemyksiä ryhmän jonkinlaisesta erillisyydestä, mutta samalla myös toiminnasta yksilöiden kautta on esitetty myös muualla (esim. Gilbert 2006, 12 ja Wilson 2005b).

¹⁹ Ryhmän voidaan sanoa olevan tässä tapauksessa osiensa summa tiedon ja muistin valossa. Kukaan

Ikäheimon (2006, 98-9) mukaan ryhmillä ei ole mahdollisuutta olla persoonia, koska niitä ei voi käsittää sinäksi tai sinuksi. Edellä olevan tarkastelun perusteella vaikuttaa kuitenkin siltä, että voimme ajatella ryhmillä olevan ensimmäisen persoonan näkökulma. Ryhmää ei ajatella sinäksi tai sinuksi, vaan ”heiksi”, ja tämä ”he” ei ”me”-intenttioiden perusteella palaudu yksittäisiin sinuuksiin.

Lyhyen tarkastelun jälkeen vaikuttaa siis siltä, että ryhmät todella täyttävät Dennettin asettamat ehdot persoonuudelle. Ryhmä kuitenkin täyttää kyseiset ehdot yksilöistä poikkeavalla tavalla. Ryhmäpersoonaa ei ole siis välttämättä täysin samanlainen persoona kuin yksilöpersoonaa. Kollektiivi ei omaa niitä kaikkia psykologisia kykyjä, mitä yksilöpersoonilla on, eikä sillä myöskään ole samankaltaista.

Kuten kolmannen luvun lopussa todettiin, eri tunnustuksen muodot vaativat erilaisia psykologisia rakenteita ja kykyjä. Ryhmät täyttävät vähimmäisvaatimukset tunnustussuhteisiin, mutta missä määrin ne onnistuvat olemaan toimijoina erilaisissa tunnustuksen muodoissa. Tähän kysymykseen pureudun seuraavaksi, ja samalla saadaan myös tarkempaa selvyyttä siitä, millaisia persoonia kollektiiviset persoonat voivat olla, sillä tunnustuksella on myös olennainen osansa persoonuuden konstituutiossa.

5.3 Ryhmät toimijoina tunnustussuhteissa

Eräs vaihtoehto ryhmätoimijoille tunnustuksessa on se, että ryhmät muodostavat omia ja täysin uusia tunnustussuhteita. Myös Honneth mainitsee avoimena kysymyksenä neljännen tunnustuksen periaatteen, joka koskee liberaalis-kapitalistista yhteiskuntaa. Tämä periaate olisi ryhmien tai kollektiivien kulttuurillisten erityispiirteiden kunnioittamista. (Fraser & Honneth 2003, 159). Tässä näkemyksessä ryhmät muodostaisivat oman tunnustuksen periaatteensa, eivätkä toimisi kolmen jo edellä mainitun periaatteen sisällä.

Hän kuitenkin esittää samalla kysymyksen, olemmeko todella tällaisen neljännen tunnustuksen periaatteen edessä, vai voidaanko se palauttaa tasa-arvo- tai saavutusperiaatteen piiriin? Honnethin mukaan kulttuurillisen identiteetin tunnustamisesta

yksittäinen henkilö ei välttämättä voi kyetä samanlaisiin tekoihin kuin ryhmä.

puhumisen taustalla on monia asioita, jotka on syytä erottaa toisistaan. Ensinnäkin on syytä tarkastella, onko kamppailtu asia luonteeltaan yksilöllinen vai yhteisöllinen. Tässä Honneth käyttää erottelua, jonka mukaan ne vaatimukset, jotka parantavat ryhmän yksittäisten jäsenten hyvinvointia, ovat yksilöllisiä. Yhteisöllisiä ovat ne, jotka olennaisesti suuntautuvat ryhmän yhteiseen elämään. (Fraser & Honneth 2003, 161-3.) Kyseisen erottelun myötä tulee selväksi, että lähes kaikki vaatimukset ryhmän puolesta parantavat myös joidenkin sen jäsenten asemaa. Erottelu onkin parempi tehdä kenties intentioiden tasolla, sillä ryhmäintentioista voi seurata etua ryhmän jäsenille, ja toisaalta myös jonkinlaisia uhrauksia joillekin muille jäsenille. Edellisen minä- ja me-intentioiden tarkastelun myötä tämä erottelu tulee myös selkeämmäksi, sillä ryhmässä toimijoina ovat kuitenkin aina yksilöt, mutta heidän intentionsa eivät ole välttämättä minä-intentioita kyseisissä tapauksissa.

Honnethin mukaan ryhmien esittämät negatiiviset ja suojeluun perustuvat vaatimukset voidaan tarkastella tasa-arvoperiaatteen ja laillisuuteen perustuvan tunnustuksen parissa. Tällaisia ovat muun muassa suojautuminen ryhmän kulttuurista uusintamista haittaavilta ulkoisilta tunkeutumisilta. Toisaalta vaatimus kulttuurisen identiteetin tunnustukselle siinä mielessä, että ryhmä tarvitsee resursseja tai suojatoimenpiteitä koheesionsa ylläpitoon ja kehitykseen, perustuu myös laillisiin tasa-arvovaatimuksiin ja perusteisiin menneiden tai nykyisten aikojen loukkauksista. Tällaiset vaatimukset menettävät kantavuutensa heti, kun epäoikeudenmukaisuus poistuu, joten hyvässä tapauksessa niillä voidaan perustella tunnustusta vain väliaikaisesti. Honneth esittääkin, että pitempiaikaiseen tunnustukseen vaaditaan erilaisia, ei loukkauksiin perustuvaa, perustelua. (Fraser & Honneth 2003, 164-5.)

Tällainen kolmas ja kestävämpi kamppailu tunnustuksesta voisi Honnethin mukaan olla kunnioitus yhteiskunnan valtakulttuurilta eli ryhmän määränpäiden ja arvojen suora hyväksyntä. Tämän kaltaisessa kunnioituksen hakemisessa laillisen tunnustuksen tasa-arvoperiaatteen rajat viimein ylittyvät. Samoin ylittyvät myös suoritusperiaatteen rajat, sillä kulttuurillisen ryhmän tunnustuksessa ei ole kyse enää joidenkin tiettyjen partikulaarien kontribuutioiden tunnustamisesta saavutuksiksi yhteiskunnan kannalta. Pikemminkin vähemmistön kulttuuriset käytännöt tulisi tunnistaa jonain erillisinä ja sellaisinaan sosiaalisesti arvokkaina - sosiaalisina hyvinä. (Fraser & Honneth 2003, 165-7.)

Honnethin mukaan kyseisen vaatimuksen toteuttaminen on institutionaalisesti hankalaa, mutta sitäkin merkittävämmän myös ongelmallinen normatiivisena vaatimuksena. Kulttuurin tunnustus ei voi olla mikään julkinen teko, jota voidaan vaatia, koska se voi Honnethin mukaan ilmetä vain spontaanisti tai vapaaehtoisesti arvottavan tarkastelun standardien mukaan. Pikemminkin voidaan puhua vain valmiudesta ottaa huomioon toisen kulttuurin erityispiirteet, joiden arvoa voidaan sen jälkeen tarkastella. Näin ollen emme voi Honnethin mukaan puhua merkityksellisesti vaatimuksesta sosiaaliselle kunnioitukselle toista kulttuuria kohtaan. (Fraser & Honneth 2003, 168.)

Vaikka Honneth hylkääkin kulttuurillisen tunnustuksen neljäntenä tunnustuksen periaatteena (esim. Fraser & Honneth 2003, 170), ei tämä kuitenkaan merkitse täydellistä kieltoa ryhmien toimijuuden suhteen tunnustussuhdeteorian parissa. Ensinnäkin Honneth puhuu kulttuurillisista ryhmistä ja alakulttuureista, mutta, kuten edellä on näytetty, ryhmät voivat olla muutakin kuin kulttuuriryhmiä. Ryhmän määritelmä ei kaipaa varsinaisesti mukaansa kulttuuria, vaan jaettuja tavoitteita ja intentioita. Samoin ryhmien ei tarvitse välttämättä luoda uudenlaista tunnustuksen luokkaa, vaikka tämäkin voisi ehkä olla tarkennetun ryhmäkäsityksen puitteissa mahdollista, vaan ne voivat mahdollisesti olla toimijoina edellisissä kolmessa luokassa omalla tavallaan. Toki on otettava huomioon ryhmän laatu erilaisena toimijana kuin yksilö, mutta tämä ei kuitenkaan ole periaatteellinen este sille, että ryhmät voivat toimia samankaltaisissa suhteissa kuin yksilöt.

Lähden itse tarkastelemaan sitä vaihtoehtoa, kuinka ryhmät toimivat jo edellä mainituissa kolmessa tunnustuksen lajissa. Luvun alussa tehdyn huomion mukaan ryhmiä pidetään usein kamppailijoina oikeudellisen kunnioituksen parissa. Onko kenties mahdollista, että myös rakkaus ja arvostus ovat ryhmien osalta mahdollisia tunnustuksen muotoja?

Ensimmäinen tarkastelun kohde on kuitenkin kunnioitus. Tietyt ryhmät täyttävät yleiset vähimmäisvaatimukset persoonuudelle, mutta voivatko ne täyttää kunnioitukselle ominaisia psykologisia vaatimuksia? Kykeneekö ryhmä olemaan rationaalisena auktoriteettina arvoille?

Vaikuttaa siltä, että mikään ei varsinaisesti estä ryhmän kykyä muodostaa arvoarvostelmia. Arkikielessä esiintyy monesti ilmauksia urheiluseurojen arvomaailmasta ja moraalista. Edellä esitetyn perusteella ryhmät todella voivat muodostaa intentioita ja

arvostelmia ”me”-muodossa ja välittää niitä muille henkilöille tai ryhmille. Ryhmät ovat kykeneväisiä kielellisen tason interaktioon, egologiseen intersubjektiivisuuteen.

On myös helppoa nähdä ryhmät oikeuksien kantajana. Äärimmäisessä tilanteessa joku ryhmä voi pyrkiä rajoittamaan toisen oikeuksia tai samalla tavoin poliittinen ryhmä voi pyrkiä ajamaan omia oikeuksiaan. On kuitenkin oltava tarkkana, ettei mitä tahansa toimintaa, joka sisältää monia ihmisiä, sotketa ryhmätason tunnustukseksi. Esimerkiksi johonkin tiettyyn piirteeseen, kuten vaikkapa uskontoon tai ihonväriin kohdistuva syrjintä ei ole välttämättä tunnustuksen epäämistä ryhmältä, vaan joukkoon kohdistuvaa syrjintää.

Vaikuttaa vahvasti myös siltä, että ryhmien kohdalla toteutuu vaatimus itsesuhteen muodostumisesta. Ryhmillä voi olla asenteita itseään kohtaan moraalisisina toimijoina. On kuitenkin huomattava, että tässä kohden minun ei ole mahdollista esittää empiiristä aineistoa samalla tavoin kuin Honneth esittää yksilöiden tunnustuksen ja siihen liittyvien itsesuhteiden kehityksen kohdalla. Ei ole itsestään selvää, millä tavoin ryhmien itsesuhteet muodostuvat. On kenties mahdollista, että ryhmän jäsenet voivat itse antaa tunnustusta yksilöinä ryhmälleen, jonka myötä he oppivat ja ryhmä oppii näkemään itsensä moraalisisena toimijana. Itsesuhteen muodostumisen tutkimus on kuitenkin empiirinen kysymys, joka vaatii tutkimusta, ja johon ei tässä voida tarkemmin perehtyä. On kuitenkin pidettävä avoinna mahdollisuus, että tunnustus ei ole aivan samanlaista ulkoisen entiteetin kanssa käytävää vuorovaikutusta kuin yksilöiden kohdalla.

Ilkka Niiniluoto (2004, 308) pitää käytännössä organisaatioita, jotka ovat oikeushenkilöitä, moraalisisina subjekteina tai persoonina. Voidaankin sanoa, että oikeuspersoonan statuksen saavuttanut kollektiivi on saanut tämänhetkisessä yhteiskunnassa täyden tunnustuksen moraalisisena toimijana. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteivätkö myös muut kollektiivit voisi olla moraalisisia toimijoita, vaikka ne eivät olisikaan saaneet oikeusjärjestelmässä oikeushenkilön statusta.

Toinen tarkasteltava tunnustuksen muoto on arvostus. Vaikuttaa selvältä, että ryhmät omaavat ne psykologiset vaatimukset, joita arvostukseen vaaditaan. Ne kykenevät yksilölliseen intentioidensa mukaiseen toimintaan, sekä tunnustuksen vaatimaan refleктоivaan egologiseen intersubjektiivisuuteen. Arkikokemuksen perusteella vaikuttaa myös siltä, että ryhmillä todella on yksilöllisiä piirteitä, joilla ne eroavat muista ryhmistä.

Esimerkiksi fanaattinen kannattaja erottaa suosikkijoukkueensa muista joukkueista muunkin kuin paidan värin perusteella. Samoin vaikuttaa selvältä, että ryhmällä voi olla intentioita omista partikulaareista piirteistään.

Arvostukseen liittyy kuitenkin yksi ominaisuus, jota on syytä tarkastella lähemmin. Arvostettujen piirteiden ja toimien tulee olla arvostettuja tietyssä kulttuurissa ja tietyssä arvohorisontissa. Tästä voisi ajatella, että arvostuksen on tapahduttava jonkun tietyn ryhmän sisällä. Ongelmaa ei kuitenkaan synny, sillä kulttuuri ja arvohorisontti ovat laajempia käsitteitä kuin ryhmä. Ryhmät toimivat tietyn kulttuurin ja arvohorisontin puitteissa, vaikka lisäksi voidaan sanoa, että ryhmien sisällä on vielä oma kulttuurinsa ja arvohorisonttinsa, joka koskee ryhmän jäseniä. Arvostus ryhmää kohtaan tapahtuu siis tässä laajemmassa arvohorisontissa.

Arvostusta koskee lisäksi sama huomio kuin kunnioitustakin. Itsesuhteen rakentuminen on mysteeri, jota voidaan empiirisesti yrittää ratkaista. Tämän lisäksi uuden ongelman muodostavat ryhmät, jotka ovat niin isoja, että ne kattavat koko kulttuurin ja arvohorisontin. Näin isojen ryhmien olemassaolo on myös kiistanalainen kysymys, mutta jos ajattelempa kansallisvaltion ryhmäksi, niin voi olla mahdollista, että on sallittava joko ryhmän yksittäisiltä jäseniltä, jotka voivat olla myös pienempiä ryhmiä, tuleva arvostus tai muilta valtioilta tuleva arvostus. Jälkimmäinen vaatisi tosin jälleen suuremman, kaikki valtiot kattavan, arvohorisontin, jolloin tilanne ei olisi enää sama.

Viimeisenä vuorossa on rakkaus, jossa ryhmällä tulisi olla psykologinen kyky pitää toista arvokkaana sellaisenaan. Kyseisen kaltaisten psykologisia ominaisuuksien löytyminen ryhmäpersoonalta on kimurantimpi kysymys.

Rakkaus saa alkunsa äiti-lapsi -suhteesta ja radikaalista intersubjektiiivisuudesta. On kuitenkin selvää, että ryhmä ei ole ollut äiti-lapsi -suhteessa ja siltä jää siten saavuttamatta ihmisille yleinen pohja rakkaudelle. Rakkaus vaatii myös radikaalia intersubjektiiivisuutta, joka on vahvasti yksilön ruumiiseen ja toisen intentioiden lukemiseen sidottua. Ryhmä toimii pikemminkin egologisen intersubjektiiivisuuden ja kielen alueella.

Ryhmillä ei voida myöskään havaita rakkauteen liittyviä tarpeita ja itsesuhdetta. Ryhmät eivät koe itseään ruumiillisesti tarvitseviksi olennoiksi, vaan pikemminkin ryhmän jäsenet

yksilöinä kokevat näin.

Koska rakkaus on pohjana muille tunnustussuhteille, käykö ryhmien tapauksessa niin, että rakkauden puuttuessa myös muut tunnustuksen muodot jäävät puuttumaan? Mielestäni asian ei tarvitse olla niin, sillä ryhmän muodostavat yksilöt ovat joka tapauksessa käyneet läpi rakkauden tunnustuksen kehitysprosessin. Kollektiivisen persoonan muodostuessa on jo olemassa yksilöitä, jotka ovat kykeneviä rakkauden tunnustukseen. Ryhmä muodostuu näistä yksilöistä, ja se on kielellinen sekä korkeamman asteen ilmiö.

On siis mahdollista, että kyky rakkauteen ei ole ryhmän persoonuuden kannalta olennaista. Tästä kuitenkin seuraa, että ryhmät ovat yksilöihin verrattuna varsin erilaisia persoonia. Kenties voimme myös sanoa, että ryhmät eivät ole persoonia sanan täydessä mielessä, vaan jossain vajaammassa merkityksessä.

Larry May (2006, 200-1) nostaa esiin huomion kollektiivien välisestä solidaarisuudesta, joka asettaa meille velvoitteita toisten kärsimyksen edessä. Toisen fyysisestä ja emotionaalaisesta hyvinvoinnista huolehtiminen kuuluu rakkauden piiriin, joten tämän perusteella vaikuttaa siltä, että ryhmien parissa voisi sittenkin esiintyä jonkinlaista rakkautta.

Tärkeä huomio koskee kuitenkin sitä, että huoli kohdistuu yksittäisten ihmisten hyvinvointiin. Vaikuttaakin siltä, että vaikka ryhmää ei voida rakastaa, koska se ei omaa tarvittavaa yhtenäistä ja tarvitsevaa ruumiillista olemusta, niin ryhmien asenteet yksilöitä kohtaan voivat olla rakkaudellisia. Ryhmä kokonaisuutena ei kykene radikaaliin intersubjektiivisuuteen, mutta ryhmää edustavat toimijat pystyvät siihen kyllä.

Tästä tarkastelusta saadaan nostettua esiin toinenkin huomio, jonka mukaan ryhmän muodostavat yksilöt monesti omaavat erilaiset tunnustussuhteissa toimimisen kyvyt jo muodostaessaan ryhmiä. Tästä voi seurata, että ryhmät omaavat tunnustuksessa toimimisen kyvyt jo syntyessään, eikä niiden tarvitse konstituoitua vastavuoroisen toiminnan kautta. Toki itseymmärryksen säilyminen ja ylläpito vaativat tunnustusta, mutta tämänkin tunnustuksen lähde saattaa jossain tapauksessa olla ryhmän sisällä oleva yksilö.

Näyttää siltä, että ryhmät ovat kuin ovatkin toimijoita tunnustuksen piirissä, mutta samalla

ne ovat erilaisia ja kenties vajaampia persoonia kuin yksilöt. Ryhmät myös toimivat yksilöiden kautta, joten ryhmäpersoonan erottaminen yksilöistä vaatii kollektiivisten ja yksilöllisten intentioiden tarkastelua ja erittelyä. Seuraavassa esitän vielä muutaman tarkentavan ja kenties kriittisen huomion koskien ryhmää toimijana tunnustussuhteissa.

5.4 Mahdollisia vastaväitteitä ja tarkennuksia

Kwame Anthony Appiah tarkastelee yksilön identiteettien ja ryhmien välistä suhdetta. Hänen mukaansa yksilöiden kamppailut tunnuksesta sisältävät usein kollektiivisen elementin. Ryhmät ja kulttuurit, joihin kuulumme, muovaavat sitä autenttisuutemme ilmaisua, jolle haemme tunnustusta. Sosiaalinen uusintaminen sisältää kollektiivisia päämääriä. Samoin tunnustusta vaativat kollektiiviset identiteetit antavat linjoja sille, kuinka joukkoon kuuluvien tulisi käyttäytyä. Jos henkilö tekee kollektiivisesta identiteetistä oman identiteettinsä olennaisen osan, nämä normit ja toimintamallit tulevat olennaiseksi osaksi yksilön elämänsuunnittelua. Appiahin mukaan kollektiiviset identiteetit tarjoavat siis malleja, ja tässä suhteessa ne eroavat yksilöllisistä persoonuuden ulottuvuuksista. (Appiah 1994, 153, 159-160.)

On huomattava, että Appiahille kollektiiviset identiteetit ovat jotain, mikä on kuitenkin yksilön valittavissa, ja josta tulee yksilöllisen identiteetin osa. On selvää, että ryhmät eivät ole yksilöistä erillisiä, ja että ryhmien identiteetti voidaan ilmaista kenties vain yksilöiden kautta, sillä ryhmät toimivat yksilöiden kautta. Appiah näyttää palauttavan ryhmän identiteetin osaksi yksilön identiteettiä. Edeltävän tarkastelun mukaan tämä on kuitenkin ongelmallista. Yksilö voi toimia ryhmän intentioiden mukaisesti ryhmän jäsenenä, mutta hänen identiteettinsä on kuitenkin eri asia.

Tämä huomio tuo kuitenkin esiin uuden ongelman, sillä mistä tiedämme, että kyseessä on ryhmän tai yksilön persoonaan kohdistuva tunnustus? Osaammeko erottaa toimiessamme ryhmien ja yksilöiden intentiot toisistaan. Appiah lienee oikeassa siinä, että monesti omaksumme ryhmien päämäärät omiksi päämääriksemme.

Yksi vastausvaihtoehto tähän pulmaan löytyy jo edellä mainituista intentioiden

erottamisesta. Yksittäisten henkilöiden minä-muodossa olevat intentiot ja ”me”-intentiot voidaan erottaa toisistaan, jolloin ”me”-intention parissa tapahtuva tunnustus on ryhmän antamaa tunnustusta ja minä-intention parissa tapahtunut tunnustus yksilön antamaa. Käytännön elämän tilanteissa tämän kaltaista erottelua tuskin juuri koskaan tehdään, mutta tutkimuksen ja asian luonteen ymmärtämisen kannalta sen huomaaminen on kuitenkin tärkeää.

Myös itsesuhteet, joiden kautta tunnustusta kartoitetaan, ovat erotettavissa. Ihmisillä on näkemyksiä itsestään ja ”meistä”. Ryhmää koskeva tunnustus vaikuttaa ”meitä” koskeviin näkemyksiin ja itseä koskeva tunnustus henkilökohtaisiin itsesuhteisiin.

Tilannetta voidaan jatkaa kysymällä, miten nämä itsesuhteet vaikuttavat toisiinsa. Tämä on kuitenkin kysymys, johon en tässä yhteydessä pysty vastaamaan. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että ryhmiä koskevat itsesuhteet ja yksilöitä itseään koskevat käsitykset voivat vaikuttaa toisiinsa. Samoin yksilöt intentioineen vaikuttavat ryhmää konstituivina tekijöinä ryhmien intentioihin. Vaikutus on, vaikka intentiot voivat olla keskenään epäjatkuvia. Tunnustussuhdeteoria kiinnittääkin huomion vuorovaikutuksen ja suhteessa olemisen vaikutukseen persoonuuden konstituutiossa. Yksilöllisiksikään ajatellut intentiot eivät ole luonteeltaan täysin yksityisiä.

Onko ryhmien osittainen persoonuus ongelma? Jos ne ovat persoonia täydessä mielessä maksimissaan kahdessa ulottuvuudessa, voidaanko niistä puhua persoonina lainkaan? Ikäheimon mielestä tunnustussuhdeteorian mallia voidaan tulkita siten, että persoonuus ylipäänsä on asteittainen asia. Persoonuuden ulottuvuudet ovat myös toisistaan jossain määrin itsenäisiä. (Ikäheimo 2004, 323.) Näiden ajatusten myötä näyttäisi siltä, että osittainen persoonuus ei ole ongelmallinen asia. Jos pidämme kiinni persoonuuden ulottuvuuksien irrallisuudesta, voimme pitää ryhmiä persoonina, vaikka hylkäisimme persoonuuden asteittaisuuden ja hyväksyisimme jo edellä mainitun näkemyksen siitä, että tietyn rajan ylitettyään subjekti on täysi persoona, riippumatta siitä kuinka paljon kyseinen raja ylittyy. On mahdollista ajatella, että täysi persoonuus saavutetaan vain tietyillä persoonuuden alueilla.

Fenomenologia asettaa tietoisuuden tarkastelullaan myös haasteen ryhmien persoonuudelle ja tunnustukselle. Dan Zahavi ja Josef Parnas nostavat esiin huomion, että itsetietoisuus ei

ole pelkästään korkeamman asteen representaatioita, vaan heidän mukaansa on olemassa myös perustavampi itsetietoisuuden muoto, jossa ollaan esireflektiivisesti tietoisia omasta kokemuksesta. (Zahavi & Parnas 2002, 255.)

Zahavin ja Parnasin mukaan korkeamman asteen representaatioihin perustuva teoria ei pysty selittämään fenomenaalista tietoisuutta, eli tietoisuuden tilojen ensimmäisen persoonan manifestoitumisia. He painottavat ensimmäisen persoonan muodossa ilmeneviä kokemuksia ja sitä, kuinka itsetietoisuus ilmenee osana kokemuksesta ja sitä, kuinka kokemus on meille ”annettuna”. Toisin sanoen kokemus ilmenee yksilölle annettuna ensimmäisen persoonan muodossa. Tämä välitön, ei-kielellinen esireflektiivinen itsetietoisuus on myös ehtona käsitteelliselle ja refleктоivalle itsetietoisuudelle. (Zahavi & Parnas 2002, 257, 261-2.)

Ryhmän ruumiillisuudesta johtuen fenomenologinen haaste sen itsetietoisuudelle on otettava tosissaan. Ryhmällä ei ole keskitettyä ruumiillista kokemusta, eikä niitä psykologisia elementtejä, joilla sille voisi jotain ilmetä annettuna siinä mielessä kuin Zahavi ja Parnas tarkoittavat. Ryhmän itsetietoisuus tuntuu olevan enemmänkin pelkästään refleктоivalla tasolla, ilman esireflektiivistä elementtiä. Ongelmaa voidaan pyrkiä ratkaisemaan muutamalla eri tavalla, joista esitän tässä hahmotelmat.

Ensinnäkin voidaan pyrkiä tyytymään siihen, että ryhmien itsetietoisuus on luonteeltaan fenomenologisesti erilaista kuin yksilöiden itsetietoisuus. Yksilöiden itsetietoisuudessa on yksilön ruumiin myötä enemmän elementtejä. Tämä ei ole kuitenkaan välttämättä kaikkia tyydyttävä ratkaisu. Zahavin ja Parnasin (2002, 262) mukaan esireflektiivinen osa on itsetietoisuudelle välttämätön osa. Eikö ryhmällä voi siis olla pelkkää korkeamman tason käsitteellistä itsetietoisuutta? Yksi vaihtoehto on turvautua yksilöihin. Koska ryhmä toimii yksilöiden ja ”me”-intentioiden kautta, on kenties mahdollista, että yksilöillä on ”me”-tason esireflektiivistä itsetietoisuutta. Tämä ratkaisu on kuitenkin ongelmallinen, koska tällöin yksilön ruumis kokisi ja havainnoisi välillä itsenään ja välillä ryhmänä. Näiden havainnointien erottelu on kuitenkin hankalaa. Ratkaisu ei ole kuitenkaan täysin epäuskottava, sillä voidaan kuvitella, että esimerkiksi urheilujoukkueen pelaajat kokevat jännitystä, huojennusta ja muita varsin fyysisiä tuntemuksia koko joukkueen puolesta. Nämä tuntemukset tapahtuvat toki yksilössä, mutta liittyvät ryhmän intentioihin ja toimintaan.

Toinen vaihtoehto on hylätä perustavamman tason esireflektiivinen itsetietoisuus ryhmiltä ja pyrkiä perustelemaan tilannetta samalla tavalla kuin rakkauden kohdalla. Ryhmän itsetietoisuuden kannalta ei ole tärkeää sen oma alemman tason itsetietoisuus, sillä se perustuu olennoille, joilla on tämän tason itsetietoisuus. Ryhmä on siinä mielessä korkeamman tason ilmiö, että sen itsetietoisuuden olemassaoloon riittää se, että ryhmän jäsenet ovat kykeneväisiä tähän perustavammanlaatuiseen itsetietoisuuden lajiin.

Yksi mahdollinen lisäkysymys koskee sitä, onko järkeä puhua ryhmistä toimijoina tai persoonina, jos niillä kerta ei ole niitä kaikkia piirteitä, mitä ihmispersoonilla on. Robert A. Wilsonin (2005a, 234) mukaan lyhyt vastaus tähän on se, että kyseisen kaltainen puhe tiivistää toimijuuden, joka muuten saattaisi jäädä meille ihmisille käsittämättömäksi. Kuten toimijuuden kohdalla, voidaan myös persoonuuden kohdalla pitää normaalia ihmisyksilöä paradigmaattisena tapauksena. Ei-paradigmaattisista tapauksista, kuten ryhmistä, on kuitenkin järkevää puhua samoin termein, sillä se selkiyttää niiden asemaa persoonuudesta puhuttaessa.

Onko tämänkaltainen puhe kuitenkin vain metaforista? Wilsonin mukaan toimijuuden kohdalla voidaan erottaa minimaalinen ja rikkaampi käsitys toimijuudesta. Rikkaampi käsitys on kattavampi ja sisältää suuremmat kognitiiviset kyvyt ja psykologisen pohjan. (Wilson 2005a, 235.) Samalla tavoin voidaan kenties tehdä erotus persoonuudesta puhuttaessa. Tietynlaisista ryhmistä on järkevää puhua persoonina, mutta samalla on syytä pitää mielessä, että persoonus ei ole samassa mielessä täyttä persoonuutta kuin yksilöiden kohdalla. Siinä mielessä puhe ei ole kuitenkaan pelkästään metaforista, että kyseisten käsitysten avulla kyetään todella tarkastelemaan paremmin ryhmien toimintaa ja paikkaa kausaalisuhteissa. Ryhmien toiminta ja persoonuus on todellisuudessa havaittavissa olevaa toimintaa.

Vastaväitteitä ja tarkennuksia lienee mahdollista keksiä lisää vaikka millä mitalla, kuten filosofian parissa on tapana. Koen kuitenkin tehneeni nyt selväksi näkökulmani ryhmistä toimijoina tunnustussuhteissa. Tiivistetysti sanottuna ryhmät täyttävät mielestäni ehdot, joita tunnustussuhteiden määrittely asettaa toimijoille. Ryhmät eivät kuitenkaan täytä näitä vaatimuksia samalla tavoin kuin yksilölliset ihmiset, eivätkä siis ole siinä mielessä täysiä persoonia.

6. LOPPUSANAT

Yhteenvetona tutkimukseni tuloksista voidaan sanoa muutamia toisiinsa liittyviä johtopäätöksiä. Ensinnäkin tunnustussuhteet kartoittavat ilmiökenttää, jonka tutkiminen on tärkeää. Tunnustussuhteet ovat olennainen osa persoonuutemme konstituutiosta sekä itsesuhteidemme ylläpidossa. Toiseksi tunnustussuhteissa voivat toimia vain tietynlaiset subjektit. Rakkaus, kunnioitus ja arvostus asettavat erillisinä tunnustuksen lajeina erilaisia vaatimuksia toimijoille intersubjektiivisuuden lajien ja ruumiillisuuden suhteen. Koska tunnustus vastaa joihinkin psykologisiin kykyihimme, on myös vaadittava joitakin psykologisia ominaisuuksia tunnustussuhteiden toimijoilta. Lyhyesti sanottuna tunnustuksen vaatimukset voidaan kiteyttää vaatimukseksi potentiaalisesta persoonuudesta.

Sosiaaliseen ontologiaan keskittyvä osio antoi puolestaan edellytykset sen johtopäätöksen tekemiseen, että ryhmien ja instituutioiden leikkauksesta löydämme sellaisen joukon, jonka jäsenet vaikuttavat täyttävän potentiaalisen persoonuuden vaatimukset. Päädyin siis siihen tulokseen, että on olemassa institutionalisoituneita ryhmäpersoonia, jotka voivat olla subjekteja arvostuksen ja kunnioituksen vaatimassa mielessä, mutta jotka eivät kuitenkaan täytä rakkauden asettamia vaatimuksia.

Ryhmäpersoonista ei tarvitse siis puhua ”ikään kuin” -persoonina, vaan niistä voidaan käydä keskustelua oikeudellisina ja partikulaarien piirteidensä puolesta arvostettuina persoonina. Ryhmät eivät ole persoonia täydessä mielessä, mutta persoonuuden piirteiden analyttinen erottaminen tekee mielestäni mahdolliseksi persoonista puhumisen vajaammassa kuin täydessä merkityksessä. Toisaalta ryhmistä voidaan puhua kuitenkin täysinä persoonina tiettyjen tunnustuksen lajien, eli arvostuksen ja kunnioituksen, kohdalla. Tämä puhe ei ole pelkkää metaforista puhetta.

Mitä käytännön seurauksia esittämilläni johtopäätöksillä mahdollisesti on? Yksi seuraus on ainakin se, että tarkka tarkastelu ryhmistä toimijoina tunnustussuhteissa on omiaan selventämään arkikielessä käytyä keskustelua, jossa erilaisia ryhmiä ja instituutioita monesti personifioidaan. Analyttinen tarkastelu tekee mahdolliseksi erottaa ne ryhmät, jotka todella ovat persoonia, niistä jotka vain personifioidaan, mutta eivät todellisuudessa ole persoonia.

Käytännössä ryhmäpersoonan tarkastelu voi tuoda myös selkeyttä tilanteisiin, joissa ryhmiä pidetään oikeudellisina toimijoina. Kollektiivisen ja yksilöllisen vastuun erottaminen toisistaan on monessa tapauksessa äärimmäisen hankalaa, mutta selkeät käsitteelliset erottelut voivat auttaa ongelmatilanteissa. Persoonuuden tutkimuksella voi siis olla käytännön vaikutuksia juridiseen toimintaan.

Ryhmäpersoonat tarjoavat myös uusia kiinnostavia tutkimuskysymyksiä. Yksi avoimeksi jäänyt kysymys koskee ryhmien itsesuhteen kehittymisen luonnetta ja sitä, kuinka ryhmän sisäiset yksilöt ovat suhteessa tähän prosessiin. Kenties ryhmä voi olla itsesuhteensa kannalta itseriittoinen persoona siinä mielessä, että se saa tunnustuksen ja itsetietoisuutensa ymmärtämisen itsensä sisältä. Mahdollista on myös se, että vaaditaan ulkopuolisia yksilöitä tai ryhmiä, jotta ryhmä voi todella olla itsetietoinen.

Toinen kiinnostava kysymys on ryhmien ja niiden jäsenten persoonuuksien suhde. Pystymmekö käytännössä erottamaan, milloin kyseessä on yksilön ja milloin ryhmän antama tunnustus? Saattaa olla vaikea kysymys lähteä käytännössä erottamaan toisistaan intentioitamme, jotka ovat minä- tai ”me”-muodossa.

Kolmas kiinnostava tutkimuskohde koskee persoonuuden vaatimuksia. On selvää, että kaikki ihmisetkään eivät täytä kaikkia persoonuuden vaatimuksia. Saattaisi olla kuitenkin mahdollista, että esimerkiksi moraaliseen toimintaan kykenemätön henkilö voisi olla osana moraalista persoonuutta ryhmän toiminnan kautta. Ei ole mitenkään epäuskottavaa, että henkilö voisi toimia tunnustettuna moraalisenä toimijana osana ryhmää, vaikka hänen henkilökohtaiset kapasiteettinsa eivät vastaavanlaiseen toimintaan riittäisikään. Tästä nousee myös esiin kiinnostava kysymys sen suhteen, millä tavalla kyseisen kaltainen toiminta voisi vaikuttaa yksityishenkilön itsetietoisuuteen.

Vaikka projekti ryhmien toimijuuden tutkimisesta tunnustussuhteista voidaan helposti kyseenalaistaa tarttumalla joko sosiaalisen ontologian, tunnustuksen ehtojen tai itse tunnustussuhdeteorian ongelmakohtiin, uskon antaneeni tässä näytön siitä, että tutkimusalue tarjoaa hedelmällisen alustan keskustelulle. Jokaisella osa-alueella voidaan tehdä tarkennuksia ja olla eri mieltä. Tässä vaiheessa vaikuttaa siltä, että arkiseen havaintoon perustuva näkemys ryhmistä toimijoina on uskottava, mutta tämän tuloksen

kumoaminen ei ole kammoksuttavaa, jos se tulee tulevaisuudessa tapahtumaan. Pikemminkin on hyväksyttävä uudet näkemykset, jos niille on parempia perusteita.

Kiitos Arto Laitiselle ja Heikki Ikäheimolle kommentteista.

LÄHTEET:

Appiah, Kwame Anthony (1994) *Identity, Authenticity, Survival. Multicultural Societies and Social Reproduction*. Teoksessa Gutmann, Amy (toim.) (1994) *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, s. 149-163. Princeton: Princeton University Press.

Berger, Peter & Luckmann, Thomas (1979) *The Social Construction of Reality*. Uusintapainos. Norwich: Peregrin Books Ltd.

Butler, Judith (2004) *Undoing Gender*. New York: Routledge.

Crossley, Nick (1996) *Intersubjectivity. The Fabric of Social Becoming*. Lontoo: SAGE publications Ltd.

Dennett, Daniel (1976) *Conditions of personhood*. Teoksessa Rorty, Amélie Oksenberg (toim.) (1976) *The Identities of Persons*, s. 175-96. Berkeley: University of California Press.

Durkheim, Émile (1977) *Sosiologian metodisäännöt*. 19. painos. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi.

Fraser, Nancy & Honneth, Axel (2003) *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Lontoo: Verso.

Fukuyama, Francis (1992) *Historian loppu ja viimeinen ihminen*. Juva: Werner Söderström Osakeyhtiö

Gallagher, Shaun (2005) *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Gallagher, Shaun (2007) *Moral Agency, Self-Consciousness, and Practical Wisdom*. *Journal of Consciousness Studies*, 14 (5-6), 199-223.

- Gilbert, Margaret (1992) *On Social Facts*. Princeton: Princeton University Press.
- Gilbert, Margaret (2006) *Rationality in Collective Action*. *Philosophy of the Social Sciences*, 36 (1), 3-17.
- Green, André (2005) *Key Ideas for a Contemporary Psychoanalysis. Misrecognition and Recognition of the Unconscious*. Lontoo: Routledge.
- Gutmann, Amy (1994) Introduction. Teoksessa Gutmann, Amy (toim.) (1994) *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, s. 3-24. Princeton: Princeton University Press.
- Habermas, Jürgen (1994) *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*. Teoksessa Gutmann, Amy (toim.) (1994) *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, s. 107-148. Princeton: Princeton University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1955) *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I: Die Vernunft in der Geschichte*. 5. Painos. Toimittanut Johannes Hoffmeister. Hampuri: Verlag von Felix Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1977) *Phenomenology of Spirit*. Käännös A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press.
- Heikkinen, Hannu ja Huttunen, Rauno (2002) "Huomaa minut, arvosta minua!" Opetus tunnustuksen dialektiikkana. Teoksessa Malinen, A. & Sallila, P. (Toim.) (2002) *Opettajuus muutoksessa*. Helsinki: KVS.
- Honneth, Axel (1995) *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: The MIT Press.
- Honneth, Axel (2001) *Invisibility: On the Epistemology of "Recognition"*, *The Aristotelian Society Supplementary Volume* 75 (1), 111-26.
- Husserl, Edmund (1982) *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*. 7.

Painos. Käännös Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

Ikäheimo, Heikki (2003) Tunnustus, subjektiviteetti ja inhimillinen elämänmuoto. Tutkimuksia Hegelistä ja persoonien välisistä tunnustussuhteista. Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House.

Ikäheimo, Heikki (2004) Tunnustusasenteet ja persoonuuden konstituutio. Teoksessa Kotkavirta, Jussi & Niemi, Petteri (toim.) (2004) Persoona, s. 319-331. Jyväskylä: Minerva Kustannus Oy - SoPhi.

Ikäheimo, Heikki (2006) Persoonuudesta, sen tilasta ja tulevaisuudesta. Niin & Näin. Filosofinen aikakauslehti, 13 (4), 97-101.

Ikäheimo, Heikki (2007) Recognizing Persons. *Journal of Consciousness Studies*, 14 (5-6), 224-47.

Ikäheimo, Heikki & Laitinen, Arto (2007) Dimensions of Personhood. Editors' Introduction. *Journal of Consciousness Studies*, 14, (5-6), 6-16.

Laitinen, Arto (2007) Sorting Out Aspects of Personhood. Capacities, Normativity and Recognition. *Journal of Consciousness Studies*, 14, (5-6), 248-70.

Lagerspetz, Eerik (2001) On the Existence of Institutions. Teoksessa Lagerspetz, Eerik, Ikäheimo, Heikki & Kotkavirta, Jussi (toim.) (2001) On the Nature of Social and Institutional Reality, s.70-101. Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House.

List, Christian (2006) The Discursive Dilemma and Public Reason. *Ethics*, 116 (2), 362-402.

List, Christian & Pettit, Philip (2005) On the Many as One: A Reply to Kornhauser and Sager. *Philosophy & Public Affairs*, 33 (4), 377-390.

Macdonald, Graham & Pettit, Philip (1981) *Semantics and Social Science*. Lontoo: Routledge & Kegan Paul Ltd.

MacIntyre, Alasdair (2004) *Hyveiden jäljillä. Moraaliteoreettinen tutkimus*. 2. korjattu painos. Helsinki: Gaudeamus.

May, Larry (2006) *The International Community, Solidarity and the Duty to Aid*. *Journal of Social Philosophy*, 38 (1), 185–203.

McDowell, John (2003) *Mind and World*. 8. painos. Cambridge: Harvard University Press.

Niiniluoto, Ilkka (2004) *Voivatko kollektiivit olla persoonia?* Teoksessa Kotkavirta, Jussi & Niemi, Petteri (toim.) (2004) *Persoonia*, s. 301-9. Jyväskylä: Minerva Kustannus Oy - SoPhi.

Pettit, Philip (1996) *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society and Politics*. Oxford: Oxford University Press.

Pettit, Philip (2001) *A Theory of Freedom. From the Psychology to the Politics of Agency*. Cambridge: Polity Press.

Pettit, Philip (2003) *Groups with Minds of Their Own*. Teoksessa Schmitt, Frederick F. (toim.) (2003) *Socializing Metaphysics. The Nature of Social Reality*, s.167-193. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Pettit, Philip & Schweikard, David (2006) *Joint Actions and Group Agents*. *Philosophy of the Social Sciences* 36 (1), 18-39.

Quante, Michael (2007) *The Social Nature of Personal Identity*. *Journal of Consciousness Studies*, 14 (5-6), 56-76.

Roth, Abraham Sesshu (2003) *Practical Intersubjectivity*. Teoksessa Schmitt, Frederick F. (toim.) (2003) *Socializing Metaphysics. The Nature of Social Reality*, s. 65-91. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Schmitt, Frederick F. (2003) *Joint Action: From Individualism to Supraindividualism*.

Teoksessa Schmitt, Frederick F. (toim.) (2003) *Socializing Metaphysics. The Nature of Social Reality*, s.129-165. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Schutz, Alfred (1970) *On Phenomenology and Social Relations*. Chicago: The University of Chicago Press.

Schutz, Alfred (1982) *Life Forms and Meaning Structure*. Lontoo: Routledge & Kegan Paul Ltd.

Searle, John R. (1996) *The Construction of Social Reality*. London: Penguin Books Ltd.

Searle, John (2001) *Social Ontology and the Philosophy of Society*. Teoksessa Lagerspetz, Eerik, Ikäheimo, Heikki & Kotkavirta, Jussi (toim.) (2001) *On the Nature of Social and Institutional Reality*, s. 15-38. Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House.

Taylor, Charles (1979) *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles (1994) *The Politics of Recognition*. Teoksessa Gutmann, Amy (toim.) (1994) *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, s. 25-73. Princeton: Princeton University Press.

Tuomela, Raimo (2001) *Collective Acceptance and Social Reality*. Teoksessa Lagerspetz, Eerik, Ikäheimo, Heikki & Kotkavirta, Jussi (toim.) (2001) *On the Nature of Social and Institutional Reality*, s. 102-135. Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House.

Tuomela, Raimo (2003) *The We-Mode and the I-Mode*. Teoksessa Schmitt, Frederick F. (toim.) (2003) *Socializing Metaphysics. The Nature of Social Reality*, s.93-127. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Weber, Max (1971) *The Interpretation of Social Reality*. Toimittanut J. E. T. Eldridge. Exeter: A. Wheaton & Co.

Wilson, Robert A. (2005a) *Collective memory, group minds, and the extended mind thesis*.

Cognitive Processing, 6 (4), 227-236.

Wilson, Robert A. (2005b) Persons, Social Agency, and Constitution. *Social Philosophy and Policy*, 22 (2), 49-69.

Winnicott, Donald Woods (1965) *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*. New York: International Universities Press, Inc.

Winnicott, Donald Woods (1971) *The Child, the Family, and the Outside World*. 7. painos. Harmondsworth: Penguin Books Ltd.

Winnicott, Donald Woods (1982) *Playing and Reality*. Uusittu painos. Harmondsworth: Penguin Books.

Wolf, Susan (1994) Comment. Teoksessa Gutmann, Amy (toim.) (1994) *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, s. 75-85. Princeton: Princeton University Press.

Zahavi, Dan & Parnas, Josef (2002) Phenomenal Consciousness and Self-awareness. A Phenomenal Critique of Representational Theory. Teoksessa Gallagher, Shaun & Shear, Jonathan (toim.) (2002) *Models of the Self*, s. 253-270. 3. painos. Exeter: Imprint Academic.