

LIBERALISMI JA PLURALISMIN HAASTE

Näkökulmia kulttuurisesti monimuotoiseen yhteiskuntaan

Jyväskylän yliopisto

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Filosofia / kulttuuripolitiikka

Henri Haapakoski

Pro gradu -tutkielma

Kevät 2007

TIIVISTELMÄ

LIBERALISMI JA PLURALISMIN HAASTE

Näkökulmia kulttuurisesti monimuotoiseen yhteiskuntaan

Henri Haapakoski
Filosofia/kulttuuripolitiikka
Pro gradu -tutkielma
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Ohjaaja: Arto Laitinen
Kevät 2007
sivumäärä: 93

Tutkielman tarkoituksena on tarkastella poliittisen filosofian näkökulmasta liberalismiin ja pluralismin suhdetta. Pluralismilla tarkoitan tässä erityisesti kulttuuristen ja etnisten identiteettien moneutta yhden valtion rajojen sisäpuolella. Mikä merkitys kulttuurisella ja etnisellä monimuotoisuudella on liberalismiin perusperiaatteille ja niiden poliittiselle oikeuttamiselle? Tutkielma jakaantuu kolmeen osaan. Lähtökohtana ja keskeisimpänä viitekehyksenä toimii John Rawlsin *A Theory of Justice*- teoksessa esittämä klassisen aseman saanut teoria oikeudenmukaisuudesta reiluutena. Rawls puolustaa kansalaisten symmetristä yhdenvertaisuutta. Will Kymlicka näkee Rawlsin painottaman yksilön vapauden toteutumisen edellyttävän kuitenkin kansalaisten kulttuuristen siteiden erityistä huomioonottamista. Kymlickan tavoite on arvokas mutta suhtaudun varauksella Kymlickan yritykseen tuoda kulttuuristen identiteettien kompleksinen ilmiö Rawlsin proseduraaliseen ja individualistiseen malliin. Kolmannessa luvussa näkökulma siirtyy proseduraalisesta liberalismista Charles Taylorin postliberaaliin ja kommunitaristiseen ajatteluun. Taylorin näkemykset vahvoista arvostuksista, autenttisuudesta ja dialogisesta identiteetistä täydentävät identiteetin ja kulttuurin suhteen ymmärtämistä. Samalla liberalismiin proseduraalinen luonne joutuu kyseenalaiseksi.

Avainsanat: *Rawls, Kymlicka, Taylor, liberalismi, monikulttuurisuus, ryhmäsidonnaiset oikeudet, identiteetti, tunnustus.*

SISÄLLYSLUETTELO

1 JOHDANTO	1
2 JÄRJESTÄYTYNEEN YHTEISKUNNAN PERUSKIRJAN KUVAUS	6
2.1 Oikeudenmukaisuuden kaksi periaatetta.....	7
2.2 Rawlsin kulttuurien markkinapaikka ja keskinäinen solidaarisuus.....	13
2.3 Yhteiskunnalliset ensisijaiset hyvät	16
2.4 Aristoteelinen periaate ja itsekunnioitus ensisijaisena hyvänä	17
2.5 Konfliktit ja poliittinen liberalismi	22
2.6 Liberalismi ja kulttuurien tuki	25
3 MONET KULTTUURIT - YKSI KANSALAISUUS	29
3.1 Kansakunta, etnisyys ja monikulttuurisuus.....	29
3.2 Kulttuuristen ja etnisten vähemmistöjen mahdollisista oikeuksista.....	33
3.3 Ryhmäsidonnaisten oikeuksien luokittelu	37
3.4 Argumentit ryhmäsidonnaisten oikeuksien legitimoimiseksi	39
3.5 Kulttuurin käsite ja jäsenyys.....	42
3.6 Yhteenvedo.....	55
4 NÄKÖKULMIA KULTTUURIIN JA IDENTITEETTIIN.....	57
4.1 Kulttuurisen identiteetin moraalista luonteesta	58
4.2 Autenttisuuden ihanne ja proseduralismin kritiikki	63
4.3 Yhtäläinen arvostus ja dialoginen identiteetti	68
4.4 Tapaus Quebec	73
4.5 Kulttuurien selviytyminen ja yhteiset päämäärät	77
4.6 Taylorin saamaa kritiikkiä	78
4.7 Horisonttien fuusio	81
5 PÄÄTÄNTÖ.....	84
LÄHTEET.....	88

1 JOHDANTO

“Suomalainen yhteiskunta on kulttuurisesti, etnisesti ja sosiaalisesti rakennettu siten, että ulkomaalainen kuten minä, arabi, ruskeaihoinen ja muslimi, jää ikuisesti ulkopuoliseksi ja vieraaksi huolimatta Suomen kansalaisuudesta tai pitkästä oleskelusta täällä. Useimmat suomalaiset näkevät ulkomaalaisissa vain harminkappaleen, työnhakijan, sosiaalietuuksien tavoittelijan, kuokkavieraan (pique-assiette), kulttuurisen loisen, Aidsin levittäjän jne. He katsovat häntä harvoin henkilönä, joka voisi tuoda yhteisöön jotain myönteistä tai luovuutta, rikastuttaisi kulttuurin kirjoa erilaisuudellaan [...] Kaipaan syvästi yhteiskunnan kollektiivista henkeä. Tämä yhteiskunta on hyvin yksilö-orientoitunut ja ihmiset kärsivät yksin omissa nurkissaan [...] Yksinäisyys on kärsimistä hiljaisuudessa.” (Samira, Monenkirjava rasismi 2003)

Tässä tutkielmassa tarkastelen liberalismia kulttuurisen pluralismin luoman haasteen näkökulmasta. Useimmat modernit liberaali-sosiaalidemokraattiset valtiot ovat kehittyneet ympäristössä, jossa lukuisat alaryhmät kamppailevat oikeuksiensa ja yhteiskunnallisen asemansa puolesta dominoivia ryhmiä vastaan. Varsinkin viimeisten neljänkymmenen vuoden aikana uskonto, luokka, kansallisuus, rotu, etnisyys, sukupuoli tai seksuaalinen suuntautuminen on mikä milloinkin nostettu esiin identiteetin olennaisena rakenneosana ja vaadittu lainsäädännöllistä parannusta tai/ja parempaa asemaa julkisessa tilassa. Vaikka kulttuurinen monimuotoisuus ja erilaisten identiteettien asemaa koskevat tunnustuskamppailut näyttävät yhä lisääntyvän modernien yhteiskuntien sisällä, monet perinteisemmän liberaalin ajattelutavan puolustajat väittävät omaavansa tarvittavat moraaliset, epistemologiset ja poliittiset resurssit, joita vaaditaan estämään ryhmien välinen dominointi, intoleranssi tai epäoikeudenmukaisuus.

Perinteisestä liberaalista näkökulmasta katsottuna liberalismien egalitaarinen oppi universaalista ihmisarvosta ja kansalaisoikeuksista pitäisi riittää takaamaan jokaisen yksilön autonomisuus ja tasa-arvoinen kohtelu lain edessä mutta samalla myös jättää jokaiselle yksilölle ja ryhmälle mahdollisuus toteuttaa yksityisessä sfäärissä omaa kulttuurista, uskonnollista tai etnistä identiteettiään ja erityistarpeitaan ilman pelkoa epätasa-arvoiseen asemaan tai sorron uhriksi joutumisesta. Minusta näistä periaatteista ei pidä tinkiä ja liberaalin perinteen saavutuksia ei tule heittää menemään liian kevein perustein. Silti useat liberaaleille periaatteille nojaavat valtiot ovat täynnä konflikteja

joiden vastapuolet edustavat toisistaan poikkeavia rodullisia, etnisiä tai kansallisia ryhmittymiä. Mitä nämä konfliktit kertovat liberaalin individualismin kyvystä tuoda muassaan sosiaalista oikeudenmukaisuutta?

Myös kysymys oikeudenmukaisuuden luonteesta tuntuu entisestäänkin mutkistuneen. Esimerkiksi “monikulttuurisuus”, “pluralismi”, “diversiteetti” tai “toiseus” eivät nykyisellä tavalla ole kuuluneet aikaisemman yhteiskunnallisen keskustelun käsitteelliseen ytimeen jossa pyörittiin pikemminkin ”vallan”, ”suvereeniuden” tai ”lain olemuksen” ympärillä. Viimeisen 10-15 vuoden aikana poliittisessa teoriassa on tapahtunut muutos siinä, mitä eri ryhmiin kuuluvien kansalaisten keskinäisellä tasa-arvolla tarkoitetaan. Aikaisemmassa sodanjälkeisessä länsimaisessa politiikan teoriassa on usein ajateltu John Rawlsin tavoin, että kansalaisten syrjimisestä välttämiseksi tai syrjimiseltä suojaamiseksi riittää se että vähemmistöryhmien sallitaan edustaa omaa kulttuuriaan, puhua omaa kieltään ja tunnustaa omaa uskontoaan. Liberalistisen yhdenvertaisuusperiaatteen mukaisesti tällä tavoin neutraalin valtion velvollisuudeksi jää paitsi olla itse harjoittamatta syrjimistä myös valvoa ettei mikään muukaan taho syyllisty syrjivään toimintaan.

Nyttemmin monet teoreetikot ovat kuitenkin alkaneet vastustamaan ajatusta siitä, että kaikille ihmisille tai kaikille kansalaisille kuuluisivat täsmälleen samat oikeudet.¹ Monikulttuurisessa yhteiskunnassa yksilöiden yhtäläiset oikeudet on katsottu riittämättömiksi ja tiettyjen ryhmäsidonnaisen oikeuksien kieltämisen on katsottu johtavan esimerkiksi assimilaatioon eli vähemmistöjen kulttuuriseen samanlaistamiseen enemmistön kanssa. Erilaiset uskonnolliset, seksuaaliset, etniset, kieli-, kulttuuriset, alakulttuuriset ja kansalliset vähemmistöt vaativat nyt pysyviä ryhmäsidonnaisia oikeuksia ja oman identiteettinsä tunnustamista. Monet ryhmät ovat tällaisia kulttuuriseen ryhmäjäsenyyteen liittyviä oikeuksia saaneetkin. Käsittelen näiden oikeuksien luonnetta tarkemmin luvussa 3.

Filosofisesti edellä kuvatusta muutoksesta tekee mielenkiintoisen se, että myös aikaisemmalla yhdenvertaisuusperiaatteella on omat ymmärrettävät perustelunsa. Yhdenvertaisuusperiaatteen ja ryhmäsidonnaisten oikeuksien puolustamisen vastakkainasettelusta nousee esiin liberaalin poliittisen teorian kannalta olennaisen tärkeä kysymys uudenlaisten vähemmistöoikeuksien perusteista. *Miksi liberaalin viitekehyksen*

¹ Seuraavissa luvuissa tätä kantaa edustavat eri tavoin Will Kymlicka ja Charles Taylor.

sisällä yksilön kulttuurinen jäsenyys pitäisi erikseen huomioida ja miten kulttuurisen elementin tuominen liberaaliin viitekehykseen voisi tarkoittaa liberalismiin kannalta?

Tarkastelen aihetta kolmesta näkökulmasta. John Rawls edustaa ”perinteisen liberalismiin” ääntä puolustaessaan kansalaisten symmetristä yhdenvertaisuutta. Will Kymlicka näkee Rawlsin painottaman yksilön vapauden toteutumisen edellyttävän kuitenkin yksilön kulttuuristen siteiden erityistä huomioonottamista. Suhtaudun skeptisesti Kymlickan yritykseen tuoda kulttuuristen identiteettien kompleksinen ilmiö Rawlsin proseduraaliseen malliin. Kolmannessa luvussa näkökulma siirtyy proseduraalisesta liberalismista Charles Taylorin postliberaaliin ja kommunitaristiseen ajatteluun. Taylorin näkemykset vahvoista arvostuksista, autenttisuudesta ja dialogisesta identiteetistä täydentävät identiteetin ja kulttuurin suhteen ymmärtämistä mielestäni tärkeällä tavalla. Erityisesti liberalismiin proseduraalinen luonne joutuu kyseenalaiseksi.

Lähden siis liikkeelle tarkastelemalla John Rawlsin yhteiskuntasopimusteoriaa, jonka Rawls esittelee teoksessa *A Theory of Justice* (1971, suom. *Oikeudenmukaisuusteoria* 1988). Rawls kuvaama ja melko laajan hyväksynnän saanut teoria toimii tutkielman keskeisenä kehyksenä. Rawlsin kirjoittama tarina yhteiskuntasopimuksesta ei pyri olemaan historiallisesti todenmukainen eikä se edellytä minkään historiallisen kertomuksen olevan tosi. Silti Rawls edellyttää teoriansa olevan myös tosielämässä toimiva. Rawls puhuu instituutioista ja niiden rakennusperiaatteista ”niinkuin ne voisivat olla” mutta perustaa päättelynsä joukolle olettamuksia siitä minkälainen ihminen on. Rawls esimerkiksi ottaa annettuna oletuksen tietynasteiseen altruismiin kykenevästä yksilöstä. *Hän olettaa myös yhteiskunnassa vallitsevan pysyvän mutta kohtuullisen erimielisyyden tilan erilaisten uskonnollisten ja hyvää elämää koskevien näkemysten välillä.* Hyväksyn Rawlsin kuvaamat oikeudenmukaisuuden periaatteet. Rawlsin teoria rajaa kuitenkin ulkopuolelleen tietyn joukon mahdollisuuksia ja konflikteja, jotka tulisi nähdäkseni ottaa huomioon. Silmäys nykymaailmaan näyttäisi viittaavan myös etniseen ja kulttuuriseen pluralismiin, joka lyö kysymysmerkin myös Rawlsin teorian perusoletuksiin.

Tarkastelen aluksi oppikirjamaiseen tyyliin Rawlsin teorian keskeisiä kohtia. Yksi tärkein ja usein esille nostettu elementti Rawlsin teoriassa on idea tietämättömyyden verhosta, jonka takaa löytyvässä alkuasemassa valitaan kaikkien osapuolten hyväksymät oikeudenmukaisuuden periaatteet ja kaikille kuuluvat ensisijaiset hyvät. Tämän jälkeen

tarkastelen lähemmin Rawlsin näkemyksiä yhteiskunnan ontologiasta. Valtio tulee ymmärtää yhtäläisten kansalaisten yhteisöksi. Se jakaantuu erilaisille maailmakuville perustuviin pienempiin yhteisöihin ja yhdistyksiin. Kokootumisvapaus, sananvapaus sekä yleisen turvallisuuden intressi määrittävät “kulttuurisen markkinapaikan” tapahtumia. Valtio tukee yksilöiden erilaisia elämänsuunnitelmia jakamalla kaikille tarpeellisia *ensisijaisia hyviä*. Näen ongelmallisena tai hieman naivina Rawlsin näkemyksen periaatemoraalin kyvystä nostaa yksilön moraalitunto minkään pienyhteisön tai alakulttuuriin etujen yläpuolelle. Usein yksilön itsekunnioitus saattaa olla riippuvainen nimenomaan tällaisista sitoumuksista. Tämän jälkeen tarkastelen lähemmin *ensisijaisia hyviä* ja erityisesti Rawlsin käsitystä itsekunnioituksen perustoista kaikkein tärkeimpänä *ensisijaisena hyvänä*. Nostan esiin Rawlsin kohdalla harvemmin esiin nostettuja teemoja. Koska lähestyin Rawlsia tavallaan kommunitarististen kritiikin näkökulmasta koin positiivisena yllätyksenä Rawlsin näkemykset itsekunnioituksen suhteesta vapaaseen ja luovaan toimintaan. Rawlsin kuvaamaan aristoteeliseen periaatteeseen kuuluu myös olennainen yhteisöllinen ulottuvuutensa. Liiallinen toiminnan suunnan ennalta määrääminen tappaa vapaan toiminnan ilon ja itsekunnioituksen. Huomioni mukaan itsekunnioituksen asema tärkeimpänä *ensisijaisena hyvänä* on kuitenkin ongelmallinen sen moniulotteisuuden takia. Sen kautta avautuu kuitenkin portti kulttuuristen ja etnisten identiteettien ongelmakenttään. Luvuissa 2.5 ja 2.6 teen vielä lyhyet ekskursiot pluralistisen yhteiskunnan konflikteihin ja liberalismiin ja kulttuurin tuen kysymyksiin Ronald Dworkinin näkemysten pohjalta. Dworkinin kulttuuripoliittiset näkemykset ja ajatus kulttuurin rakenteesta toimivat tärkeänä virikkeenä myös Kymlickan teoriassa.

Luvussa 3 tarkastelen kanadalaisen Will Kymlickan monikulturalistista liberalismia. Kymlickaa voi hyvällä syyllä pitää monikulttuurisuuteen liittyvien teemojen suhteen yhtenä keskeisimmistä ja vaikutusvaltaisimmista teoreetikoista viimeisten 15-20 vuoden aikana. Kymlicka pyrkii tuomaan heterogeenisten vähemmistökulttuurien ja etnisten identiteettien ilmiön liberaaliin viitekehyksen määrittämään keskusteluun, jossa aiheeseen on suhtauduttu hänen mielestään liian välinpitämättömästi. Hän argumentoi, että loogisesti johdonmukainen liberalisti edellyttää ryhmäsidonnaiset vähemmistöoikeudet poliittiseen perusrakenteeseen kuuluviksi. Kymlickan ontologisen väitteen mukaan yksilön autonomia on riippuvainen siitä kontekstista joihin heillä on syvät sitoumukset. Kymlickan universalistisen teorian kannalta on olennaista, että hän pyrkii legitimoimaan kulttuurisen jäsenyyden osaksi Rawlsin *ensisijaisien hyvien* luetteloa. Kymlickaan kohdistuneen

kritiikin mukaan kulttuurisen jäsenyyden määrittely jää liian epäselväksi. Silti Kymlickan näkemykset ovat tärkeitä ja huomionarvoisia mutta hän joutuu ongelmiin yrittäessään yhdistää Rawlsin universalistisen metodin aina partikulaarisiin ja muuttuviin kulttuureihin. Erityisesti näen siirtymän kulttuurin substantiivisesta ulottuvuudesta (eksistentiaalis-symbolinen taso) Dworkinin kuvaamaan kulttuurin rakenteelliseen ulottuvuuteen ongelmallisena. Identiteetin käsitteen kautta nouseva ongelmakenttä jää vaille riittävää huomiota.

Neljännessä luvussa pyrin nostamaan tarkemmin esiin kulttuurin ja identiteetin välistä dynamiikkaa erityisesti toisen kanadalaisfilosofin Charles Taylorin tuotannon valossa. Jos Taylorin kannattama identiteetin dialoginen muotoutuminen otetaan vakavasti niin myös käsityksiä liberalismista, monikulturalismista ja kulttuureista yleensä on modifioitava. Luvussa 4 käsittelen aluksi kulttuurisen yhteisön ontologiaa, joka täydentää kriittisesti Rawlsin ja Kymlickan vastaavaa ontologiaa. Väitän, että Rawlsin edellyttämällä universaaleilla ihmisoikeuksilla on myös tietty ”fenomenologinen” perustansa mutta tätä ohutta lähimmäisyyttä vahvempi kulttuuriset määritelmää kannatteleva moraalinen sisäpiiri on usein periaatemoraalia vahvempi. Erityisen tärkeää on huomata, että nyky maailmassa tämä ei kuitenkaan tarkoita toisistaan erillään olevien saarimaisten yhteisöjen rakentumista vaan pikemminkin keskenään lomittain virtaavien ”eksistentiaalisten ehtojen” pluralismia. Nähdäkseni käsittelemäni Taylorin kulturalistiset käsitykset ”dialogisesta identiteetistä”, ”tunnustuksesta”, ”vahvoista arvostuksista” sekä ”autenttisuuden etiikasta” sopivat tällaiseen käsitykseen. Vaikka monet Taylorin näkemykset voivat nähdäkseni täydentää Rawlsin ja Kymlickan teorioita, Taylor esittää myös terävää kritiikkiä liberalismiin universalistisia ja akulturaalisia lähtöoletuksia sekä välineellistä yhteiskuntakäsitystä kohtaan. Monikulttuurisessa yhteiskunnassa liberaali hallinto ei voi olla vain neutraali materiaalien etujen balanssin laskija.

Taylorin luonnostelema ”horisonttien fuusion” metafora kutsuu kulttuuriset ryhmät raottamaan Rawlsin tietämättömyyden verhoa ja paikantamaan yhteisiä arvostuksia ja kriteereitä niin että molempien osapuolien eksistentiaaliset ehdot ovat avoimen dialogin kautta pelissä. Pluralismin kannalta olennaista on säilyttää liberaali dialoginen asenne ja pyrkiä estämään eksklusiivisten jaettujen arvostusten syntyminen.

2 JÄRJESTÄYTYNEEN YHTEISKUNNAN PERUSKIRJAN Kuvaus

Lähden siis liikkeelle tarkastelemalla John Rawlsin yhteiskuntasopimusteoriaa, jonka Rawls esittelee teoksessa *A Theory of Justice* (1971). Hyväksyn Rawlsin kuvaamat oikeudenmukaisuuden periaatteet. Rawlsin teoria rajaa kuitenkin ulkopuolelleen tietyn joukon mahdollisuuksia ja konflikteja, jotka tulisi nähdäkseni ottaa huomioon. Silmäys nykymaailmaan näyttäisi viittaavan myös etniseen ja kulttuuriseen pluralismiin, joka lyö kysymysmerkin myös Rawlsin teorian perusoletuksiin. Yhtenä ”pluralismin haasteen” keskeisenä ilmentymänä *monikulttuurisuutta koskeva kysymys* luo repivän haasteen läntiselle poliittiselle teoriassa ja liberaalin valtion perustuksille. Vaikka läntiselle ajattelulle ominainen universalismi ei tämän seurauksena täysin kumoutuisikaan, niin ainakin se näyttää hieman vähemmän universaalilta. Rawlsin kannattama valtion ”kulttuurinen neutraalius” edellyttää suurta kulttuurista homogeenisuutta, jota monikulttuurisissa olosuhteissa ei enää voida ottaa poliittisena *lähtökohtana*.²

Kuten jo johdannossa kävi ilmi, tässä luvussa tarkastelen aluksi melko oppikirjamaiseen tapaan Rawlsin teoriaa. Tarkastelen kahta oikeudenmukaisuuden pääperiaatetta sekä niiden legitimaatiota. Yksi aivan keskeinen elementti Rawlsin teoriassa on idea tietämättömyyden verhosta, jonka takaa löytyvässä alkuasemassa valitaan kaikkien osapuolten hyväksymät oikeudenmukaisuuden periaatteet ja kaikille kuuluvat ensisijaiset hyvät. Tämän jälkeen tarkastelen lähemmin Rawlsin näkemyksiä yhteiskunnan ontologiasta. Valtio tulee ymmärtää yhtäläisten kansalaisten yhteisöksi. Se jakaantuu erilaisille maailmakuville perustuviin pienempiin yhteisöihin ja yhdistyksiin. Kokoontumisvapaus, sananvapaus sekä yleisen turvallisuuden intressi määrittävät ”kulttuurisen markkinapaikan” tapahtumia. Valtio tukee yksilöiden erilaisia elämänsuunnitelmia jakamalla kaikille tarpeellisia ensisijaisia hyviä. Näen ongelmallisena tai hieman naivina Rawlsin näkemyksen periaatemoraalin kyvystä nostaa yksilön

² Monikulttuurisuuden haasteesta liberaali-perustuslailliselle valtiolle ks. Stuart Hall (2003).

moraalitunto minkään pienyhteisön tai alakulttuuriin etujen yläpuolelle. Usein yksilön itsekunnioitus saattaa olla riippuvainen nimenomaan tällaisista sitoumuksista, kuten Kymlicka seuraavassa luvussa argumentoi. Tämän jälkeen tarkastelen lähemmin ensisijaisia hyviä ja erityisesti Rawlsin käsitystä itsekunnioituksen perustoista kaikkein tärkeimpänä ensisijaisena hyvänä. Nostan esiin Rawlsin kohdalla harvemmin esiin nostettuja teemoja. Koska lähestyin Rawlsia tavallaan kommunitarististen kritiikin kautta koin positiivisena yllätyksenä Rawlsin mielestäni oivalliset näkemykset itsekunnioituksen suhteesta vapaaseen ja luovaan toimintaan. Rawlsin kuvaamaan aristoteeliseen periaatteeseen kuuluu myös olennainen yhteisöllinen ja “kulttuuripoliittinen” ulottuvuutensa. Liiallinen toiminnan suunnan ennalta määrääminen tappaa vapaan toiminnan ilon ja itsekunnioituksen. Huomioni mukaan itsekunnioituksen asema tärkeimpänä ensisijaisena hyvänä on kuitenkin ongelmallinen sen moniulotteisuuden takia. Sen kautta avautuu kuitenkin portti kulttuuristen ja etnisten identiteettien ongelmakenttään. Kahdessa viimeisessä alaluvussa teen vielä lyhyet ekskursiot pluralististisen yhteiskunnan konflikteihin (2.5) ja liberalismiin ja kulttuurin tuen kulttuuripoliittisiin kysymyksiin (2.6) Ronald Dworkinin näkemysten pohjalta. Dworkinin kulttuuripoliittiset näkemykset ja ajatus kulttuurin rakenteesta ja taiteen tuesta toimivat vaikuttimina myös Kymlickan teoriassa.

2.1 Oikeudenmukaisuuden kaksi periaatetta

Yhteiskuntafilosofian renessanssin kiistämättömäksi kärkinimeksi nousi 1970-luvulla John Rawls (1921-2002), joka ensimmäisellä pääteoksellaan *A Theory of Justice* (1971, suom. 1988) asetti yhä vieläkin vahvan tahtilajin yhteiskuntafilosofiselle keskustelulle ja tuli samalla herättäneeksi poliittisen filosofian henkiin pitkään jatkuneen hiljaiselon jälkeen. Rawlsin merkitys on keskeinen varsinkin liberalistien ja kommunitaristien välisissä keskusteluissa ja Rawlsin lanseeraama agenda käsitteistöineen värittää poliittisen filosofian ja Rawlsin lukuisten seuraajien ja kriitikoiden tekstejä. Liberalismin paradigmaattisen esityksen asemaan nousseessa Oikeudenmukaisuusteoriassa (OT), kuten myös myöhemmissä pääteoksissaan *Political Liberalism* (1993) ja *The Law of people* (1999), Rawls käsittelee modernien, vauraiden ja kulttuurisesti monimuotoisten yhteiskuntien oikeudenmukaisuuden ehtoja.

Kysymyksiä, jotka koskevat valtion roolia tai sen olemassaolon tarkoitusta, sen instituutioiden organisoimisen tapoja tai sen suhdetta kansalaisiin voi pitää poliittisen filosofian lähtökohtana. Rawls keskittyy OT:ssa poliittisen perusrakenteen ja oikeudenmukaisuuden väliseen suhteeseen ja muotoilee oikeudenmukaisuuskäsityksen, joka säättää järjestäytyneen yhteiskunnan tai ihmisyhteisön ”peruskirjan.” OT:ssa käsiteltävän yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden ala koskee tärkeimpiä yhteiskunnallisia instituutioita ja niiden organisoimaa perusoikeuksien, velvollisuuksien sekä yhteistoiminnasta korjattavan hyödyn tasa-arvoista jakoa. Modernien yhteiskuntien eettinen, poliittinen ja uskonnollinen monimuotoisuus tekee tästä tehtävästä hankalan mutta oikeudenmukaisen valtion tulee hyväksyä moniarvoisuus ja suhtautua siihen puolueettomasti. Puolueettomuudesta huolimatta valtio on jonkinlaisessa suhteessa kansalaisiinsa sillä sen tulee tukea kansalaisten pyrkimyksiä puuttumatta yksityisten elämänsuunnitelmien sisältöön. Lähtökohtana on yksilön vapaus ja yksilöiden yhtäläinen arvo. Filosofisilta lähtöoletuksiltaan OT on erinomainen malliesimerkki moraalista individualismista.³ Siinä pyritään välttämään utilitaristisille mahdollinen tilanne, jossa monien edut laskettaisiin painavammaksi kuin yksilön tekemät uhraukset.

On selvä, ettei oikeudenmukaisuus ole Rawlsille vain yksi poliittinen arvo muiden arvojen joukossa. Oikeudenmukaisuus ajaa aina esimerkiksi vapauden, yhteisöllisyyden tai tehokkuuden edelle ja toimii ehdottomana yksinoikeutettuna standardina, jonka avulla voimme punnita muita arvoja. Näin ollen vallanpitäjä ei voi legitimoida valtaansa vetoamalla liian yksipuolisesti yksilön vapauteen, valtion yhteisöllisyyteen tai markkinoiden tehokkuuteen. Vapaus on loukkaamaton arvo eli yksilön kansalaisoikeudet eivät ole poliittista kauppatavaraa vaan luonteeltaan ehdottomia. Rawls ei tietenkään väitä, että olemassa olevat yhteiskunnan olisivat hänen kuvaamallaan tavalla oikeudenmukaisuuskäsityksen ympärille järjestäytyneitä, pikemminkin oikeudenmukaisuutta koskevat käsitykset ovat eriäviä ja asioista jatkuvasti kiistellään.

³ Rawlsin kannattama *moraalinen individualismi* edellyttää, että yhteiskunnallisia järjestelyjä tulee arvioida sen mukaan, ovatko ne yksilön kannalta oikeudenmukaisia. Chandran Kukathas ja Philip Pettit (Kukathas&Pettit 1990, 14- 16) erottavat moraalisen individualismin *metafyysisestä individualismista*, joka väittää että yksilöt ovat yhteiskuntaelämän perimmäiset vaikuttajat ja heidän suhteensa toisiinsa ovat luonteeltaan puhtaasti satunnaisia ja josta kommunitaristit kuten C. Taylor ja M. Sandel ovat Rawlsia syyttäneet.

OT:n taustalta kurkistaa sekä Rawlsin kritisoima utilitarismi että perinteiset yhteiskuntasopimusteoriat. Rawls pyrki yleistämään ja nostamaan “korkeammalle abstraktion tasolle perinteisen teorian yhteiskuntasopimuksesta sellaisena kuin sitä edustavat Locke, Rousseau ja Kant (Rawls 1988, 5).” Rawlsille tämä tarkoittaa hypoteettisen alkuaseman käyttämistä teoreettisena välineenä sekä ideaa ”tietämättömyyden verhosta” (TV, the veil of ignorance), jonka takana sijaitsevassa alkuasemassa (original position) valitaan oikeudenmukaisuuden periaatteet. Tämän ajatuskokeen tai heuristisen apuvälineen tarkoituksena on kuvata täysin kuviteltua tilannetta, jossa oman elämänsuunnitelmansa silmällä pitävät mutta keskinäisissä suhteissaan intressittömät rationaaliset yksilöt voisivat päästä sopimukseen itseensä sovellettavista oikeudenmukaisuuden periaatteista ilman, että he neuvottelujen kuluessa vielä tietävät niitä kykyjä, avuja tai sosiaalista asemaa, joka tulevassa yhteiskuntajärjestelmässä heitä sattuu odottamaan. Kyse on siis yhteisten pelisääntöjen valitsemisesta. Koska kukaan ei TV:n takia näe omaa tulevaa positiotaan on rationaalista pelata varman päälle ja varmistaa ettei tuleva yhteiskunta perustu pelkkään vahvimman oikeuteen. Tavoitteena on saavuttaa jonkinlainen yleinen näkökulma, jossa osapuolet pääsevät yhteisymmärrykseen oikeudenmukaisuuden perustasta. Juha Räikkä (1994, 53) vertaa alkutilan ja tietämättömyyden verhon luomia olosuhteita lasten mehukekkereihin, joissa täytekakun osiin leikkaava lapsi ei vielä tiedä, mikä pala lopulta osuu hänen omalle lautaselleen. Kakkupaloista tulee tällöin luultavasti melko samankokoisia. Yhteiskuntaa ei tietenkään rakenneta tällaisissa olosuhteissa mutta alkutilan kuvauksesta nousevat arvot ja intuitiot ovat sellaisia, jotka useimmat luultavasti hyväksyisivät. Rawlsilla kakkupalat tarkoittavat ensisijaisia hyviä eli tietynlaisia perushyödykkeitä, joita kaikkien järkevien ihmisten oletetaan haluavan. Oikeuksien ja vapauksien lisäksi tämä tarkoittaa kohtuullista taloudellista vaurautta, mahdollisuuksia virkoihin ja asemiin sekä itsekunnioitusta.

Oikeudenmukaisuusteorian (OT) keskeinen idea kiteytyy kahdessa pääperiaatteessa, jotka Rawls uskoo tietämättömyyden verhon takana olevien rationaalisten yksilöiden tai jokaisen rationaalisen yksilön valitsevan. Näiden periaatteiden soveltaminen käytäntöön tarkoittaisi sitä, että yhteiskunnassa on sekä rikkaita että köyhiä mutta ei liian rikkaita tai kovin köyhiä. Lisäksi henkilöiden mahdollisesti suuremmat ansiot perustuvat omiin ansioihin. Periaatteet ovat seuraavanlaisia.

Ensimmäinen periaate: Vapausperiaatteen (VP) mukaan yhteiskunnan perusrakenne tulee muodostua yhtäläisten vapauksien periaatteelle niin että yhteiskunta tarjoaa jokaiselle mahdollisimman laajan vapauden. Rawls (OT, §46) muotoilee VP:n näin:

“Jokaisella ihmisellä on oltava oikeus laajimpaan mahdolliseen perusvapauteen, joka on sovitettavissa yhteen muiden samanlaisen vapauden kanssa.”

Toinen periaate: Eroperiaate (EP) asettaa oikeudenmukaisuuden ensisijaisuuden hyvinvoinnin ja tehokkuuden edelle. Sen mukaan:

“Sosiaaliset ja taloudelliset eriarvoisuudet on järjestettävä niin, että ne sekä: tuottavat huonoimmassa asemassa oleville suurimman mahdollisen hyödyn, joka voidaan yhdistää oikeudenmukaiseen säästämisperiaatteeseen että liittyvät virkoihin ja aseisiin, jotka ovat kaikille avoimia mahdollisuuksien reilun yhtäläisyyden ehdoilla.”

Rawls lisää vielä kaksi ensisijaisuussääntöä: Ensimmäinen ensisijaisuussääntö määrittää vapauden ensisijaisuuden ja se määrää tyydyttämään sanakirjamaisesti ensimmäisen periaatteen ennen kuin voimme siirtyä tarkastelemaan tai tyydyttämään toista tai ottamaan esiin kolmannen periaatteen. Vapausperiaatteeseen sisältyvät perusvapaudet (uskonnonvapaus, sananvapaus, poliittiset oikeudet ja niin edelleen) menevät puolestaan sanakirjaperiaatteen mukaisesti aina EP:n edelle ja näin sen piirissä huono-osaisten resursseja voidaan parantaa vain, mikäli kaikkien mahdollisuudet tavoitella erojen suomia asemia ovat yhtäläiset. Mahdollisuuksia ei voida parantaa, eli resursseja jakaa uudelleen niin, että vapausperiaate kärsisi. Näin ollen epäoikeudenmukaisuus on tämän määritelmän mukaan ”eriarvoisuutta, joka ei ole kaikille hyödyksi. (Rawls 1988, 47)”

Näin ollen periaatteiden soveltaminen etenee tarkasti sovitussa järjestyksessä. Vapautta voidaan rajoittaa vain vapauden itsensä takia ja yksilön vapaus nostetaan koskemattomaan asemaan. Jos vapautta kavennetaan, sen täytyy (a) vahvistaa ”vapauden kokonaisjärjestelmää” tai jonkin eriarvoisen vapauden tulee olla vähemmälle vapaudelle jäävien hyväksyttävissä. Toinen ensisijaisuussääntö määrittää oikeudenmukaisuuden ensisijaisuuden suhteessa tehokkuuteen ja hyvinvointiin. VP:n kannalta olennaista ”vapauden” käsitettä Rawls luonnehtii seuraavaan tapaan:

“Oletankin yksinkertaisesti vapauden aina olevan selitettävissä viittaamalla kolmeen seikkaan: toimijoihin, jotka ovat vapaita, esteisiin ja rajoituksiin, joista he ovat vapaita, ja siihen mitä he ovat vapaita tekemään tai jättämään tekemättä. (Rawls 1988, 121)”

Kulloinenkin asiayhteys, jossa vapaus nousee ongelmaksi selventää Rawlsin mukaan vapauden luonnetta ilman että tyhjentävä - tai edes täyteläisempi - selitys olisi tarpeellinen tai edes kovin hyödyllinen. On tärkeää huomata Rawlsin käsittelevän itse vapautta lähinnä suhteessa perustuslaillisiin instituutioihin ja lakeihin, joiden piirissä vapaus on yksinkertaisesti näiden instituutioiden rakenneominaisuus.

Kokonaisonnellisuuden⁴ sijaan Rawlsin teoriassa rakentuvan poliittisen apparaatin päämääränä on maksimoida huonompiosaisen sosiaaliset odotukset riippumatta yhdenkään yksilön rationaalisen elämänsuunnitelmaan sisältyvistä *satunnaisiksi* mielletyistä yksityiskohdista (kuten uskonto, ryhmäjäsenyys, sukupuoli tai etninen tausta). Alkutilassa kukaan ei tiedä esimerkiksi kuuluuko valtaväestöön vai johonkin etniseen vähemmistöryhmään. Reiluuden kannalta tällaiset luonnonlotossa määräytyvät seikat ovat irrelevantteja aivan kuten reiluuutta koskevia periaatteita valitessa yksilöiden erilaisuudet tai asemat ovat irrelevantteja.⁵ Koska alkutilasta ulos astuttaessa kuka tahansa saattaa löytää itsensä mistä tahansa yhteiskunnallisesta asemasta on varmuuden vuoksi parasta ja rationaalisinta valita järjestely, jossa huonoimman asema on paras mahdollinen eli hän saa itselleen mahdollisimman paljon ensisijaisesti hyviä asioita. Näin käsitettynä rationaalisuus vaatii järjestämään yhteiskunnan sellaiseksi, että yksilön asema olisi mahdollisimman hyvä on hän sitten ”tyhmä tai viisas, rikas tai köyhä, onnekas tai huono-onninen.” (Sihvola 2004, 185) Tietämättömyyden verhon tarkoituksena on siis pakottaa valitsijat ottamaan omasta

⁴ Suhteessa utilitaristeihin on tärkeää huomata että kansalaisten kokonaisonnellisuuden kasvu ei ole Rawlsille ensisijainen päämäärä. Rawlsin (1988, 62) mukaan utilitaristien keskeinen ongelmakohta yhteiskuntaa järjestävänä periaatteena piilee mahdottomuudessa vertailla eri ihmisten kokemia tyydytyksiä keskenään. Tällaiseen vertailuun vaadittaisiin yhteisesti hyväksytty arvopohja, jota arvostelmat heijastaisivat. OT:ssa yksilöiden asemia voidaan kyllä vertailla (suhteessa ensisijaisiin hyviin) mutta vain, jotta huonommassa asemassa oleva voitaisiin osoittaa.⁴ Utilitaristiset teoriat näyttäisivät myös olevan ristiriidassa moraalisien intuitioidemme kanssa. Utilitaristinen logiikka saattaisi oikeuttaa intuitioidemme vastaisen tilanteen, jossa kaikkein huono-osaisimman (tai kaikkein hyväosaisimman) auttamisen sijaan tämän julkinen kiduttaminen sallittaisiin, mikäli tästä toimituksesta yhteiskunnan kokonaisonnellisuuden uskottaisiin lisääntyvän.

⁵ Rawlsin lähtökohdana on siis kaikkien ihmisten tasa-arvoisuus mutta joidenkin kriitikoiden mukaan ongelmaksi muodostaa se, ettei tätä periaatetta ole valitsemassa aito persoona kaikessa epätäydellisyydessään vaan jonkinlainen kuviteltu rationaalinen olento, josta kaikki kontingentit inhimilliset ominaisuudet on redusoitu pois. TV:n takana olevat eivät tiedä mihin he pystyvät tai mitä he haluavat *mutta* samalla he ovat tietoisia pystyvänsä ja haluavansa *sekä* arvostavansa yksilöllistä vapauttaan yli kaiken. Lisäksi (tai kriitikkojen mielestä tästä huolimatta) nämä olennot ovat ‘rationaalisia.’

pyyteellisestä perspektiivistä riippumaton toisen henkilön näkökulma sekä oman aseman riippuvaisuus toisista. Samalla kaikki luovuttavat omat erityislahjansa yhteiskunnan käyttöön. Yksilö ei tavallaan ansaitse eikä omista näitä onnenkaupalla saamiaan ominaisuuksia. Vastaavasti huono-onnisia ei tule rankaista huonosta onnesta.

Jos Rawlsia kuunneltaisiin oikeassa elämässä niin vain rikkaus, joka hyödyttää yhteiskunnan kaikkia jäseniä olisi sallittu. Esimerkiksi ylenmääräiset yritysjohtajille jaettavat optiot eivät kenties tulisi kyseeseen. Tästä näkökulmasta Rawlsia on luonnollisesti kritisoitu. Ylenmääräisen rikkauden oikeudenmukaisuuden sijaan on pyritty todistamaan että alkutilan kuvauksessa mukana olevat arvot eivät tosiasiallisesti ole hyväksyttävissä tai kuvaus johtaa toisenlaisiin periaatteisiin kuin Rawls väittää. (ks. Räikkä 1994, 54) Voidaan myös väittää etteivät ihmiset todellisuudessa pelaisi Rawlsin edellyttämällä tavalla varman päälle. Jonkinlainen riskin ottaminen kuuluu monien mielestä ihmisarvoiseen elämään. Kaikki kuitenkin arvostavat turvallisuutta ainakin jonkin verran.

Rawlsin alkutila näyttää heijastavan länsimaisen ihmisen sielunmaisemaa. Sen sijaan vähemmän individualismiin taipuvaisissa yhteiskunnissa tai heimoyhteiskunnissa saatettaisiin viitata kintaalla sovinnaiselle ensisijaisten hyvien luettelolle tai oikeudenmukaisuuden periaatteille. Rawlsin kuvausta ei voi pitää tässä mielessä universaalina. Räikän (1994, 53) mukaan Rawlsin kuvaus saattaisi kuitenkin sopia pääosaan maailman yhteiskunnista. Ainakin jos näistä yhteiskunnista löytyy tarpeeksi suuri keskiluokka.

Voidaan myös väittää, että ihmiset eivät pidä omia ominaisuuksiaan (rotu, ihonväri tai sukupuoli, lahjakkuus) moraalisesti irrelevantteina ominaisuuksina. Intuitio näyttäisi edellyttävän myös sitä, että lahjakas työntekijä saa enemmän palkkaa kuin lahjaton ihonväristä tai sukupuolesta piittaamatta. Räikän (1994, 56) Rawlsin kannattajien on ollut vaikea vastata kysymykseen siitä, miksi lahjakkuudesta ei pitäisi saada erityispalkkiota. Yksi tapa vastata tähän on olettaa, että Rawls vaatii ainoastaan tiettyä tolkkisuutta palkitsemisen suhteen.

2.2 Rawlsin kulttuurien markkinapaikka ja keskinäinen solidaarisuus

Rawlsin ihannevaltio pyrkii puolueettomuuteen. Oikeudenmukaisuusteoriassa tunnustuksellinen valtio hylätään ja kansalaisten ”omantunnonvapautta rajoittaa [...] julkisen järjestyksen ja turvallisuuden yleinen intressi (Rawls 1988, 127).” Valtio puolestaan tulee ymmärtää *yhtäläisten kansalaisten muodostamaksi yhteisöksi*. Pursiaisen (1997, 87) sanoin jokainen täysikäinen ja vastuuntuntoinen toimija on ”oman elämänsä toimitusjohtaja” ja huolehtii siitä, että hänen tarpeensa tulevat tyydytetyksi. Tämä edellyttää ensisijaisten hyvien hankkimista mutta epäilemättä myös kuulumista johonkin yhteisöön tai erilaisiin yhteisöihin. Kokoontumisenvapauden ja sananvapauden mukaisesti minkäänlaisia rangaistuksia tai epäkelpoisuuksia ei tule liittää johonkin uskonnolliseen tai filosofiseen yhteisöön kuulumiseen tai kuulumattomuuteen. Rawlsin mukaan erilaiset uskonnolliset ja filosofiset opit muodostavan sen ”kulttuurisen taustan” (*background culture*), jonka Rawls (1993, 14) nimeää ”jokapäiväiseksi kulttuuriksi” tai ”sosiaalisesti kulttuuriksi” ja jonka hän myöhemmin teoksessa *Political Liberalism* erottaa poliittisesta kulttuurista.

Hyvää elämää koskevien käsitysten pluralismi vallitsee, mutta vain yhteiskunnan yksityisellä tasolla missä oman elämänsä toimitusjohtajat voivat itse organisoida haluamiaan erikoisyhteisöjä. Kaikilla ryhmillä on joukko oikeuksia, joiden suojaaminen on julkisen vallan tehtävä. Nämä ryhmät eivät ole olemassa pelkästään monimutkaistaakseen oikeudenmukaisuus-periaatteiden toteuttamista vaan jokapäiväisellä kulttuurilla on korvaamaton roolinsa ja se tarjoaa yksilölle kasvualustan ja merkityshorisontin, joiden varassa luovan ja vapaan toiminnan ilo voi päästä valloilleen.

Tästä ulottuvuudesta valtion olisi paras pitää Rawlsin mielestä ”näppinsä erossa” kunhan pysytään yleisen turvallisuuden intressin määrittämässä rajoissa. Näille ryhmille yksilön kannalta normatiivisena rajoituksena on vain se, että jokaisella tulee olla *mahdollisuus erota* näistä yhteisöistä halutessaan eli vaihtaa elämänsuunnitelmaansa tai olla jäsenenä useassa eri yhdistyksessä yhtä aikaa. Moraalisella toimijalla voi myös olla yhtäaikaisesti useita eri virkoja tai jäsenyyksiä. Liberaaleissa demokratioissa yksilöllä tulee olla periaatteellinen oikeus erota esimerkiksi uskonnollisesta ryhmittymästä.

Yleisemmällä tasolla solidaarisuuden ylläpitämiseksi taloudellisiin tuloeroihin perustuvat ylisuuret erot pyritään poistamaan ja näin vähentämään epäluuloisuutta ja vihamielisyyttä, jotka ”houkuttelevat ihmisiä toimintaan, jota he muutoin kaihtaisivat. (Rawls, 1988, 17). Brian Barryn (2001, 80) mukaan kansalaisten ei ainoastaan pidä olla valmiita tekemään itse uhrauksia vaan heillä pitäisi olla myös vahva uskomus siitä, että myös toiset ovat sitoutuneet antamaan rahaa, vapaa-aikaansa tai jopa elämänsä yhteisen edun nimissä mikäli tällainen tilanne tulee vastaan. EP:lle rakentuvan yhteisen kansantalouden jakavilta ihmisiltä epäilemättä vaaditaan keskinäistä suopeutta, joka tarkoittaa sitä, että mieluummin toivoisimme lähimmäisillämme olevan enemmän sitä mitä hän haluaa. ”Vapaamatkustajuus” ja kateus ovat olennaisia ongelmia.

Eroperiaatteen määräämä tulonjaon erojen pienentäminen toimii vahvana solidaarisuutta lisäävänä tekijänä koska se yhdenmukaistaa ihmisten kokemisen tapaa ja lisää näin keskinäisen empatian kykyä (ks. Barry 2001, 79). Turvallisuus vähentää pelkoa nurkan takana aina odottavasta epäonnesta, lisää luottamusta sekä vähentää kateutta ja ahneutta. Samalla tullaan oletettavasti kasvattaneeksi demokraattiselta yhteisöltä vaadittua kapasiteettia ja halua tarvittaessa kollektiivisesti puolustaa reiluksi koetun järjestelmän periaatteita. Tämä näyttää ilmiselvältä. Ihmiset ovat valmiimpia puolustamaan järjestelmää, jonka kaatumisesta heille koituisi enemmän haittaa kuin hyötyä.

“Meihin kehittyi halu soveltaa oikeudenmukaisuuden periaatteita ja toimia niiden mukaisesti, kun oivallamme että niitä vastaavat yhteiskunnalliset järjestelyt ovat edistäneet omaa hyväämme ja niiden ihmisten hyvää, joihin olemme liittyneet (Rawls 1988, 267)”

Syvästi monimuotoisessa yhteiskunnassa on selvää, että kansalaisen statuksen suhteen pelkkä muodollinen yhdistävä tekijä kuten yhteisesti jaettu passi tai sosiaaliturvatunnus ei vielä riitä alkuunkaan takaamaan eroperiaatteen vaatimaa suopeutta. Jotta eroperiaate voisi siis käytännössä toimia ja saada kaikkien jäsenten jakaman hyväksynnän on kaikkien oltava sekä halukkaita ottamaan osaa ”yhteisen hyvän” tavoitteluun mutta samalla seuraamaan omia päämääriään ja omaa käsitystään hyvästä elämästä. Rawls lähtee liikkeelle oletuksesta, että kaikki haluavat ensisijaisia hyviä niin paljon kuin mahdollista. Mitä enemmän ihminen kokee oman elämäntapansa elämisen arvoiseksi ja ymmärtää sen yhteyden laajempaan yhteiskunnalliseen kontekstiin, sitä epätodennäköisempää on että hän kadehtisi toisten saamaa arvostusta ja on valmis hyväksymään eroperiaatteen vaatimukset.

Seuraavan kappaleen lopussa käsittelen tarkemmin itsekunnioituksen dynamiikkaa, joka on olennainen oikeudenmukaisuuden periaatteiden noudattamisen ja yleisemmin periaatemoraalin kehittymisen kannalta.

Rawlsin (1988, §72) usko periaatemoraaliin on vahva. TV:n neuvottelijoiden neuvotteluasema kuvaa hyvin periaatemoraalia, joka ainakin etäisesti muistuttaa kristillistä lähimmäisen rakkautta. Rawls näkeekin periaatemoraalin estävän yksityisten moraaliasenteiden sitoutumisen mihinkään tiettyihin yksilöihin tai kulttuurisiin ryhmiin. Näin ”[m]oraalitunteissamme tulee ilmi riippumattomuutemme satunnaisista olosuhteista.”

Yhteisömoraalin satunnaisuuksista johtuvat moraalitunteet saavat kuitenkin niille kuuluvan välttämättömän ja perustavan aseman myös periaatemoraalia vahvistavina: “Luontaisen ystävyuden ja molemminpuolisen luottamuksen siteet kuitenkin voimistavat moraalitunteita.”(Rawls 1988, 268) Yhteisömoraalin läheiset ihmissuhteet siis voivat tukea periaatemoraalin kehittymistä mutta samalla periaatemoraalin avulla pääsemme eroon yhteisömoraalin kapeasta näkökulmasta ja kykenemme näkemään reiluuden ehtojen merkityksen kokonaisuuden kannalta. Joka tapauksessa toista tuskin olisi ilman toista. Periaatemoraalin näkökulmasta ja jaetun oikeudenmukaisuuskäsityksen alaisuudessa aktuaalisissa yhteiskunnallisissa konfliktitilanteissa voidaan päästä tyydyttävään yhteisymmärrykseen.

Nähdäkseni periaatemoraalin ja yhteisömoraalin suhde voi olla ongelmallinen jos otetaan huomioon yksilön identiteetin ja itsekunnioituksen riippuvaisuus yhteisöstä. Näin varsinkin jos yhteisöt toimivat itsekunnioituksen olennaisina lähteinä. On luullakseni epätodennäköistä, että kaikilla kansalaisilla olisi edes yhtä tällaista yhteisöä vaikka jotkut kykenevät olemaan samanaikaisesti jäsenenä useissa eri yhteisöissä ilman, että identiteetin integriteetti olisi täysin riippuvainen yhdestäkään niistä. Kosmopoliittinen identiteetti ja kaksikielisyys ja kaksoiskansalaisuus ovat mahdollisuuksia, mutta toisilla itsekunnioituksen perustat ovat vahvemmat kuin toisilla. Periaatemoraalin soveltaminen on riippuvaista yksilön autonomian tasosta ja kyvystä nähdä oman yhteisönsä ulkopuolelle tai ottaa kolmannen persoonan perspektiivi. Mikäli jonkin yhteisön jäsenyys on kuitenkin ainoa, josta koen saavani tunnustusta ja johon vähäinen autonomiani tukeutuu ja jossa kykenen toteuttamaan vapaan ja omaehtoisen toiminnan nautintoa on epätodennäköistä,

että läheskään aina haluaisin tai kykenisin tinkimään yhteisöni eduista yleisen edun nimissä. Näin varsinkin jos siitä olisi hintana jäsenyyden ja itsekunnioituksen menetys.

2.3 Yhteiskunnalliset ensisijaiset hyvät

Toisin kuin uudenajan alun yhteiskuntasopimusteoriat, Rawls katsoo oikeudenmukaisuuden edellyttävän muutakin kuin yksityisomistuksen suojaamista. OT:ssa Rawls uskoo, että elämän päämääriä ja tarpeita koskevasta näkökulmien moninaisuudesta huolimatta voidaan päästä yhteisymmärrykseen tietyistä ensisijaisista hyvistä (*primary goods*), joita ihmiset tavoittelevat itselleen niin paljon kuin vain saavat henkilökohtaisista kyvyistään ja tavoitteistaan huolimatta. *Pluralistisessa yhteiskunnassa kaikkien hyväksymien ensisijaisten hyvien listaaminen ei ole helppoa*. Olennaista on, ettei lista perustu millekään kaiken kattavalle doktriinille vaan sen perustana olisi jaettu käsitys oikeudenmukaisuudesta ja yksilöstä. (ks. Sarhimaa 1997, 67) Kuten edellä on käynyt ilmi, niitä ensisijaisia hyviä, jotka Rawls uskoo TV:n takana valittavan, ovat oikeudet, vapaudet, toiminnan ja itsekunnioituksen perustat sekä rahassa mitattavat varat ja resurssit. Seuraavassa luvussa tarkastelen Will Kymlickan ehdotusta kulttuurisen jäsenyyden ottamisesta ensisijaisten hyvien luetteloon.

TV:n takana siis voidaan Rawlsin mukaan myös olettaa, että jokaisen ihmisen oma elämänsuunnitelma kaipaa tukea, jota valtio voi antaa jakamalla ensisijaisia hyviä. Rawlsilla perustuslaki sekä taloudelliset ja sosiaaliset järjestelyt ovat niitä pääinstituutioita, jotka osaltaan määrittävät yksilön elämännäkymiä ja kontrolloivat hyödykkeiden jakoa. Niitä voidaan kutsua Rawlsin oikeudenmukaisuuden päätoimijoiksi. (ks. Sarhinmaa 1997, 9) Niiden kansalaisille jakamat yhteiskunnalliset ensisijaiset hyvät ovat yhteiskunnan kontrolloitavissa olevia asioita (erotuksena luonnollisista hyvistä), joita jokaisen elämänsuunnitelman toteuttaminen oletettavasti edellyttää. Näin pyritään muodostamaan tietynlainen formaalin liberalismiin tavoittelema kaikille ”yhtäläinen toimintakenttä”.

Ensisijaiset hyvät jakautuvat kuitenkin käytännössä eriarvoisesti. Esimerkiksi erilaisissa yhteiskunnallisissa asemissa olevien kyky käyttää vapauksiaan kuten sananvapautta vaihtelee henkilökohtaisten erojen tai koulutustason mukaan. Perusvapaudet, kuten liikkumavapaus, sananvapaus, uskonnonvapaus ja poliittisen osallistumisen vapaus jaetaan mahdollisimman tasaisesti kaikkien kansalaisten kesken, mutta on selvä, että vaikkapa

maahanmuuttajat, pitkäaikaistyöttömät tai mielenterveyspotilaat nousevat muita kansaryhmiä harvemmin eduskunnan puhujapönttöön. Tällaiset epäkohdat tulisi ottaa luonnollisesti huomioon ja realistiset mahdollisuudet tulisi pyrkiä takaamaan. Rawlsin kannattaman universalimin hylkääminen tarkoittaa kuitenkin helposti ajautumista loputtomien poikkeuksien suohon. Stuart Hall (2003, 267-268) esimerkiksi kuvaa Ison Britanian ajautumista ”monikulttuurisen ajalehtimisen” tilaan. Monikulttuuriset ryhmäoikeudet on usein säädetty enemmän tai vähemmän umpimähkäisinä reaktioina etnistyneiden yhteisöjen kasvavaan näkyvyyteen.⁶ Sitoutuminen sekä yhteisöllisesti määrittyneeseen kulttuuriseen pluralismiin että yksilösubjektin varaan rakentuvaan liberaaliin käsitykseen johtaa helposti lainsäädännön tasapainon horjumiseen. Luvussa 3 tarkastelen Will Kymlickan yritystä ratkaista tätä jännitettä liberaalista näkökulmasta käsin.

2.4 Aristoteelinen periaate ja itsekunnioitus ensisijaisena hyvänä

Edellä olen kuvannut, millä tavalla OT:ssa tietyt yhteiskunnalliset ensisijaiset hyvät ovat olennaisessa osassa. Myös uskoa oman elämänsuunnitelman toteutumiseen ja tästä seuraavaa itsekunnioituksen kasvua voidaan välillisesti tukea jakamalla yhteiskuntajärjestelmän puitteissa sellaisia yhteiskunnallisia perushyviä, jotka Rawls (1988, 62-63) olettaa kelpaavan kaikille rationaalisille ihmisille riippumatta yksilöllisestä elämänsuunnitelmasta. Seuraavaksi tarkastelen *aristoteelista periaatetta*, jonka Rawls muotoilee apuvälineeksi TV:n takaisille neuvottelijoilla ensisijaisten hyvien valitsemiseksi. Se toimii ihmisen toiminnan vaikuttimena sekä kuvaa monia tärkeimpiä halujamme selittäen samalla miksi ohjaamme toimintaamme ja teemme mieluummin toisia kuin toisia asioita. Rawlsin aristoteelisen periaatteen yksi muotoilu kuuluu näin:

“silloin kuin asianhaaroista ei muuta johdu, ihmiset nauttivat toteutuneiden kykyjensä (syntynneiden tai harjoiteltujen taitojensa) harjoittamisesta. Tämä nautinto kasvaa sitä suuremmaksi, mitä perusteellisemmin kyky toteutuu tai mitä monimutkaisempi se on. (1988, § 65)”⁷

⁶ Hall (2003, 268) mainitsee Sikhien oikeuden käyttää turbaaneja työpaikoilla (pakollisen kypärän sijaan) ilman, että työntekijät vapautettaisiin terveys ja turvasäädöksistä ja yhteisymmärrykseen perustuvien järjestettyjen avioliittojen hyväksymisen kunhan ne eivät perustu pakotukseen.

⁷ ks. myös Aristoteles *Nikomakhoksen etiikka* (kirja VII, luvut 11-14) Aristoteles (*NE* 1153a13-18) määrittelee nautinnon ‘aistittavan syntymisen’ sijaan ‘luonnonmukaisen toimintavalmiuden aktuaaliseksi toiminnaksi’.

Aristoteelisen periaatteen mukaan ihmisen nauttivat omien taitojensa kehittamisestä ja valitsevat useimmiten kahdesta yhtä hyvin suorittamastaan taidosta sen, joka vaatii hienostuneempaa ja vaikeampaa erottelukykä tai toimintaa sekä vastaa kunkin lahjakkuutta. Periaate kuvaa kehityspyrkimyksen eli tendenssin mutta ei niitä sisältöjä, jotka toiminnalle valitaan.⁸ Tendenssi ei välttämättä aina toteudu erilaisten riskien, sosiaalisen ympäristön tai huonon lykästämisen takia. Ihminen on aina altis myös epäonnelle. Näitä riskitekijöitä koskevat pelot voivat joskus olla suurempia kuin alkuperäinen taipumus. Olennaista kuitenkin on, ettei ympäristö pyri väen väkisin poistamaan näitä ulkoisia riskitekijöitä ja samalla määräämään toiminnan suunnan liian vahvasti edeltä minkään tietyn toimintakulttuurin mukaiseksi: yhteiskunnan instituutioiden tulee jättää Rawlsin (mt., 243) mukaan tilaa myös sattumanvaraisille tekijöille VP:n maksimaalisen vapauden vaatimuksen mukaisesti. Kyse on tavallaan kulttuurisesta pelistä, jossa tuomari ei saa olla liian vahvasti määräämässä yksityiskohdista ja lykästämällä tulee olla oma tärkeä roolinsa. Jos jonkun yksilön lahjakkuuteen perustuva taipumus on tarpeeksi voimakas, se tulee kyllä aikanaan tavalla tai toisella esiin ja murtautuu odottamattomienkin esteiden läpi.

Aristoteelisen periaatteen voisi kenties lukea Rawlsin kulttuurisen markkinapaikan yksilötason abstraktina kuvauksena. Kyse on yksilötason luovuudesta ja luovuuden vaatimista laajemmista olosuhteista. Jos tästä varauksesta ei pidetä huolta ja sorrutaan liialliseen hoivaamiseen tai ohjailuun on vaarana kulttuurisen pelin muuttuminen tylsäksi ja tyhjäksi ja Rawls puhuukin “luontaisen ja vapaan toiminnan nautinnosta” jolle

⁸ Rawlsin vastauksessa kansalaisten motivaatiota ja integraatiota koskevaan ongelmaan jollakin vapaan markkinatalouden kaltaisella systeemillä on olennainen osansa. *EP* määrittää talouden kannustuselementin, jonka tulee *maksimoida* vähempiosaisen sosiaalitaloudellinen asema ja mahdollisuudet. Terho Pursiaisen (1997, 29-30) tulkinnan mukaan tämän kaltainen sosiaalinen kannustaminen on kannustamista toimimaan talouden tarkoituksen hyväksi. Yksilöt saadaan toimimaan talouden hyväksi kannustamalla eli lupaamalla palkintoja ja *kannustaminen on ainoa oikeudenmukaisuuden tarjoama ehto hyvinvoinnin jakautumisen eroille*. Kyvykkäitä tulee palkita siitä, että he suostuvat käyttämään kykyjään yhteisesti tarpeellisten hyödykkeiden tuottamiseen. Verojen jälkeen kyvykkäille täytyy jättää tuloista osuus, joka kannustaa heitä yrittämään lisää myös tulevaisuudessa. Tällä tavalla voidaan kerätä mahdollisimman suuri määrä veroja huono-osaisimmille ja näin syntyvä eriarvoisuus kääntyy heikompiosaisen hyödyksi. Toimintaa ei siis utilitaristien tapaan katsota hyväksi mikäli se on kokonaisuonnellisuuden kannalta positiivista vaan katse käännetään toiminnan vaikutuksiin huonompiosaisen asemaan. Näin Rawls uskoo vastaavansa utilitaristeja paremmin moraalista intuitiotamme. Esimerkiksi orjuus tulee kieltää, koska yksilöillä tulee olla vapaus valita oma elämänsuunnitelmansa. Myös liiallinen hyväntahtoinen holhoaminen vähentää tämän vapauden määrää. Motivaatiota koskevaan ongelmaan Rawls pyrkii vastaamaan ensisijaisten hyvien kannustavalla vaikutuksella..

yhteiskunnan instituutioiden tulisi jättää tilaa ja joiden sisältöön niiden tulisi pyrkiä olemaan liiemmin puuttumatta.⁹

Aristoteelisen periaatteen kunnioittamisen kautta erilaiset kulttuurit voivat kehittyä yhä haastavammaksi ja hienostuneemmaksi ja tässä piilee inhimillisen toiminta-motivaation ja itsekunnioituksen yksi keskeinen ydin. Vastapuolena on turhautuminen kun liika ulkoapäin tapahtuva ohjaileminen tyrehtyttää elinvoimaisen energian ja lupaavasti alkanut leikki tyrehtyy tai ulkoa ohjattu toiminta vie yksilöä väärään suuntaan ottamatta huomioon tämän yksilöllisiä taipumuksia. Optimaalisissa olosuhteissa mahdollistuva vapaa ja omaehtoinen toiminta on ennen kaikkea hyväksi yksilön omanarvontunnon. Ei vähiten sen takia, että sillä on myös olennaisen tärkeä *yhteisöllinen ulottuvuus* koska se saa meidät kysymään läheistemme reaktioita, tukea ja kritiikkiä toiminnallemme. Rawls siis hahmottelee jonkinlaista luovan yhteiskunnan ehtoja, jotka mahdollistavat kansalaisten autonomian ja itsekunnioituksen.

OT:n esipuheessa Rawls kertoo David Diamondin kritisoineen kirjan tapaa käsitellä tasa-arvoa ja statuksen merkityksen jättämistä vaille käsittelyä. Diamondin arvostelun takia Rawls lisäsi kirjaan kuvauksen itsekunnioituksen perustoista ja sen tärkeästä asemasta perushyvien joukossa. Yhteiskunnallisen statuksen merkitystä ei voi jättää huomioitta mikäli halutaan rakentaa kelvollinen teoria oikeudenmukaisuudesta.¹⁰ Kysymys on merkityksellinen myös seuraavan luvun Will Kymlickan monikulturalismin legitimoinnin sekä kolmannen luvun tunnustus-tematiikan kannalta.

Vaikka statusten käsitteleminen oli jäädä Rawlsilta alun perin tyystin käsittelemättä, niin OT:n pykälässä 67 Rawls nimeää itsekunnioituksen mahdollisesti kaikkein tärkeimmäksi ensisijaiseksi hyväksi ja ottaa siihen kaksi mahdollista näkökulmaa. Ensinnäkin itsekunnioitus

⁹ Rawls puhuu kulttuurisen, henkisen ja käytännön tason kehityksen välttämättömyydestä: "Elämän jäädessä väsyttäväksi rutiiniksi heiltä loppuu elinvoima ja elämänhalu. Sen sijaan elämänmuodot, jotka imevät itseensä ihmisten energian, olivatpa ne uskonnon menoja tai puhtaasti käytännön asioita, jopa pelejä tai ajanvietemuotoja, ovat taipuvaisia kehittymään lähes loputtomasti yhä haastavammiksi ja hienostuneemmiksi. Monien yksilöjen mielikuvituksen yhdessä rakentamina sosiaalisena käytäntönä ja yhteistoimintamuotona ne vaativatkin yhä monimutkaisempaa kykyjen varastoa ja uusia tekemisentapoja (Rawls 1988, 243)"

¹⁰ Terho Pursiainen (1997, 80) kuitenkin näkee Rawlsin korjausliikkeestä seuraavan sauman jäävän hataraksi.

“sisältää ihmisen tajun omasta arvostaan, hänen varman vakaumuksensa siitä, että hänen käsityksensä hyvästä, hänen elämänsuunnitelmansa, maksaa vaivan toteuttaa.”

“Toiseksi itsekunnioitus sisältää luottamuksen omaan kykyyn täyttää omat aikomukset siinä määrin kuin se itsestä riippuu.”

Rawlsin muotoilut ovat nähdäkseni erinomaisia. Ilman itsekunnioitusta kaikki muut ensisijaiset hyvät, olivat ne sitten luonteeltaan materiaalisia tai oikeuksia ja vapauksia saattavat valua hukkaan. Näin ollen itsekunnioitus on perustavin perushyvistä ja “sen puuttuessa mikään ei ehkä näytä vaivan arvoiselta. (Rawls 1988, 249)”

Ikävä kyllä ensisijaiset hyvät jakautuvat lopulta elämässä eriarvoisesti, varsinkin koska hyvät ”ovat taipuvaisia takertumaan toisiinsa” (Ks. Rawls 1988. 64). Huonompiosaisten kannalta eriarvoisuus ei kuitenkaan ole välttämättä pitkällä tähtäimellä huono asia, mikäli sen voidaan todistaa olevan kaikille hyödyksi. Rawls siis saattaisi ajatella, että mikäli yritysjohtajien jättämäisen optiot hyödyttävät lopulta myös köyhää yksinhuoltajaäitiä ne voidaan hyväksyä. Eriarvoisuus ei kuitenkaan koske ainoastaan taloudellisia resursseja vaan myös toimintamahdollisuuksia ja mahdollisuutta saavuttaa sosiaalista arvostusta ja itsekunnioitusta. Yleisemmällä tasolla oikeudenmukaisuuden periaatteiden julkinen tunnustaminen kuitenkin tukee ihmisten itsekunnioitusta mutta itsekunnioitus on ennen muuta riippuvaista myös toisten antamasta kunnioituksesta. Itsekunnioituksen kannalta rationaalisen elämänsuunnitelman on täytettävä kaksi vaatimusta: meillä on oltava aristoteelisen periaatteen täyttävä elämänsuunnitelma ja toiseksi “havaitsemme, että muut ihmiset, joita niin ikään arvostetaan ja joiden seurasta nautitaan, arvostavat ja hyväksyvät henkilöämme ja tekemme. (Rawls 1988, 249)”

Nähdäkseni on mahdollista, ettei kulttuurisesti ja etnisesti pluralistisessa yhteiskunnassa tällaisia ehtoja voida täyttää yleisesti. Ei ole mahdollista rakentaa poliittisilla toimenpiteillä kaikille kestäväää ja koko yhteiskunnan laajuista itsekunnioituksen perustaa. Kulttuurinen markkinapaikka sisältää myös itsetunnon lähteiden vapaat markkinat. Monet elävät jatkuvassa häpeässä ja kokevat menettäneensä otteen näihin arvostettuihin asioihin. Rawls kuitenkin sanoo, että olisi riittäväää jos kutakin ihmistä varten olisi edes yksi yhteisö, josta yksilö saa palautetta ja vahvistusta toiminnalleen. “*Tällä tavoin hankimme tunnon siitä, että arkielämämme tekemisillä on merkitystä.* (1988, 249.)” Monien tällaisten ryhmien

toiminta saattaa näyttää ulkopuolisista naurettavalta ja toisen mielestä kiinnostava toiminta on toisen mielestä tylsää mutta “mitä väliä sillä on?” – Rawls (mt.,) kysyy. Jokaisen yhteisön sisäinen elämä (vaikkakin kuinka banaali tai banaalilta ulkopuolisesta vaikuttava) on sovittanut jäsentensä kyvyt ja tarpeet harmoniseksi kokonaisuudeksi niin, että mahdollisimman varma omanarvontunnon perusta mahdollistuu. On kuitenkin paikallaan kysyä, *riittääkö ryhmän sisäisen kunnioituksen antama tunnustus itsekunnioituksen lähteeksi. Entä jos valtakulttuurin silmissä jonkin ryhmän toiminta on esimerkiksi naurettavaa tai moraalitonta?*

Myös henkilökohtaisia ominaisuuksia jakava luonnonlotto on armoton. Saamatta jääneiden lahjojen kuten terävän älyn puutteen tai oman ulkonäön häpeäminen eivät ole moraalisesti moitittavia asioita koska ne eivät ole asianomaisen vallassa olevia asioita. Niillä tuntuu kuitenkin olevan valtava vaikutus itsekunnioitukselle ja elämä saattaa tuntua jäävän vaille todellista täyttymystä. Tässäkin suhteessa Rawls uskoo yksilön kykenevän löytämään omilla *valinnoillaan* tasapainoisen tilanteen. Hän uskoo, että oma elämänsuunnitelmamme on osaltaan määräämässä sen mistä olemme häpeissämme ja Rawlsin mukaan “häpeän tunteet liittyvät siihen, mitä toivoisimme osaavamme ja keiden seuraa kaipaisimme. (mt., 251)” Epämusikaalisuus on puute muusikkona itseään pitävälle mutta palomiehelle musikaalisuuden puutteesta ei välttämättä ole mitään haittaa.

Rawlsilainen ihminen voi olla onnellinen kun hänen harkintarationaalisuuden avulla tekemänsä elämänsuunnitelma ainakin jotenkin toteutuu ja antaa toiveita myös tietystä jatkuvuudesta tulevaisuudessa. Yhteiskunnasta tulisi löytyä mahdollisimman paljon yhteisöjä, joissa erilaiset ihmiset voisivat kokea onnistumisen tunnetta ja jokaisella tulisi olla mahdollisuus kuulua ainakin yhteen yhteisöön, joka mahdollistaa itsekunnioituksen.

Voi olla, että moniulotteinen itsekunnioituksen käsite karkaa luonteeltaan liian kauas Rawlsin yhteiskunnallisista perushyvistä, joita voitaisiin poliittisen tason järjestelyin säädellä. Kenen näkökulmasta itsekunnioituksen ehdot määritellään? Voiko valtakulttuurin silmissä täysin arvoton tai naurettava toiminta tarjota jäsenelle pitkäaikaisen perustan, jolle itsekunnioituksen voi rakentaa? Voimme määritellä perushyvien edellyttämällä tavalla toimeentulon alarajan, koulutuksen ja negatiivisen vapauden kaltaisia asioita mutta myöhemmin lisäämensä itsekunnioituksen suhteen Rawls saattaa joutua ongelmiin vaikka sittemminkin nimeää sen kaikkein tärkeimmäksi ensisijaisista hyvistä. Yhteiskunnallisiksi

perushyviksi soveltuvat kuitenkin vain hyvät, jotka ovat ainakin teorian tasolla määriteltävissä (ks. Pursiainen 1997, 83).

2.5 Konfliktit ja poliittinen liberalismi

Rawlsilaisten kansalaisten joukko ei siis sitoudu yhteen pelkkien jaettujen toveritunteiden avulla vaan sitoutumalla harkintarationaalisuutensa avulla maallisten periaatteiden varaan rakennettuihin yhteiskunnallisiin järjestelyihin. Näyttää siltä, että näin rakentuvassa yhteiskunnassa vallitsee sekä auvoinen moraalinen ykseyden tila että erilaisten elämänsuunnitelmien ja oikeudenmukaisuuskäsitysten harmonia sillä Rawlsin mukaan

“[o]ikeudenmukaisuuden periaatteet ja niiden toteuttaminen yhteiskunnallisissa muodoissa määrittävät harkintamme liikkumavaran. Käsitys oikeasta on jo olennaisella tavalla johtanut ykseytymiseen. Järjestäytyneessä yhteiskunnassa sitä paitsi kaikilla on sama ykseys; jokaisen käsitys oikeasta, jonka ilmaisee hänen rationaalinen suunnitelmansa, on laajemman kattavan suunnitelman alasuunnitelma; kattava suunnitelma määrittelee yhteiskuntaa, joka käsitetään sosiaalisten liittojen sosiaalisiksi liitoksi.” (Rawls 1988, 314)

”Sosiaalisilla liitoilla” Rawls viittaa siis kaikenlaisiin ja kaiken kokoisiin ryhmiin, jotka jakavat julkisen oikeudenmukaisuuskäsityksen. Nämä ryhmät ”tarjoavat määriteltyjä elämänihanteita ja –muotoja” joita sukupolvien ajan suuri määrä erilaisia yksilöitä on laittanut kokeeseen. Rawls ei kuitenkaan ota hyppyä, jossa yleiset moraaliperiaatteet ottavat tunteemme palvelukseensa, itsestään selvänä. Periaatemoraalin kautta rakentuva riippumattomuutemme erilaisista sisäpiirietujen siteistä ymmärretään alkuaseman kuvauksen kautta. Instituutioiden oikeudenmukaisuutta arvioidaan sen perusteella miten ne turvaavat erilaisten päämäärien toteutumista ja “toiseksi oikeudenmukaisuuden taju liittyy saumattomana jatkona ihmiskuntaan kohdistuvaan rakkauteen” (Rawls 1988, 268). Rawlsin oletama altruistinen rakkaus ihmiskuntaan saa ihmisen ”reippaasti ylittämään” yhteisömoraalin asettamat luontaiset velvollisuutemme ja velvoitteemme ja silti tämä itsensä hallitsemisen moraalit on yksinkertaisimmassa muodossaan ”ilmeinen.”

Kriitikot kuitenkin muistuttavat, että rakenteeltaan monimutkaiset länsimaiset yhteiskunnan sisältävät elämäntavoiltaan kulttuuriltaan ja etniseltä taustaltaan moninaisia ryhmiä ja yhteisöjä jotka eivät näytä saavuttavan yksimielisyyttä hyvää koskevissa asioissa tai hyvää koskevassa intuitioissa. Kun näkemykset hyvästä elämästä eroavat tarpeeksi on

syitä olettaa, että myös näkemykset kaikille kuuluvista perushyvistä ovat erilaisia. Eikö esimerkiksi uskonnollisen argumentaation rajaaminen kansalaiskeskustelun ulkopuolelle saata tuntua liian voimakkaalta rajaukselta? Sitä paitsi miten abstrakti premissi ”vapaus on hyvä asia” lopulta eroaa informatiivisuudessaan uskonnollisista premisseistä? Kenties joidenkin keskustelijoiden mielestä vapautta ei voi ymmärtää ilman uskonnollista kontekstia.

On siis syytä kysyä pystyvätkö liberaalien demokratioiden kansalaiset todella noin vain ylittämään yhteisömoraalin, kulttuurisen, uskonnollisen ja etnisen taustansa vaatimukset ja astumaan julkiseen tilaan keskustelemaan esimerkiksi abortista, eläinten oikeuksista, seksuaalisten vähemmistöjen oikeuksista? Miksi he edes haluaisivat tehdä näin? Onko kaikille jaettavissa olevia maallisia perusteluja edes olemassa? Juha Räikän (2004, 122) mukaan kun kysytään ” onko vapaiden maiden kansalaisilla sellaisia yhdenmukaisia arvoja, että heidän myös tulisi olla yhtä mieltä myös soveliaista ratkaisuista poliittisiin ongelmiin, etsitään itse asiassa vastausta siihen, voiko niin sanottu poliittinen oikeuttaminen olla menestyksekkäs hanke.” Rawlsillahan liberaalin politiikan legitimointi problematisoituu pluralismin takia. Uskonnollisen ja metafysisen pluralismin lisäksi mahdolliset ongelmat kehkeytyvät siitä tosiasiasta, että meillä on moraalisen identiteetin lisäksi myös konkreettinen identiteetti. Rawls kuitenkin uskoo, että hänen oikeudenmukaisuuskäsityksensä moraalinen ydin voidaan yleisesti oikeuttaa konkreettisten identiteettien pluralismista huolimatta. (ks. Seglow 1998) Esimerkiksi uskonnollisten opinkappaleiden poistaminen kansalaiskeskustelusta perustuu kuitenkin oletukselle siitä, että kaikki hyväksyvät tietyt liberaalit olettamukset. Näin ollen ihmisten ei tulisi esittää kansalaiskeskustelussa puhtaasti esimerkiksi uskonnollisia väitteitä. Eroperiaate on pikemminkin seurausta henkilöiden arvostuksista kuin rationaalisesta valinnasta. Political Liberalism-teoksessa poliittisuus nouseekin Rawlsin vastaukseksi yhteiskunnassa kamppailevien hyvän elämän käsitysten sovittamiseksi keskenään ja eettinen liberalismi vaihtuu poliittiseksi liberalismiksi.

”Poliittisessa liberalismissa oletetaan, että ryhmät voivat kunnioittaa toisiaan ja tunnustaa toistensa oikeuden olemassaoloon. Samalla ne kuitenkin voivat pyrkiä järkevästi neuvotellen tekemään sopimuksen keskinäisten suhteiden järjestämisestä.” (Sihvola 2004, 195)

Poliittisella tasolla kaikki voivat olla yhtä mieltä kuitenkin samalla säilyttäen oman erityisen käsityksensä hyvästä elämästä vaikka tämä tarkoittaisikin yksilön omaehtoista vapauden ja itsehallinnan uhraamista perinteisemmille elämänmuodoille. Rawlsilaista yhteiskuntaa määrittää toisaalta moninaisuus ja toisaalta ”tolkullisuuden” käsite (reasonable). ”Julkisen järjestyksen ja turvallisuuden yleinen intressi” ohjaa erilaisten kulttuurien keskinäistä yhteiselämää. Poliitiikan kentällä kohtaavien on jätettävä tietyt asiat (kuten orjuuden kannattaminen) pois argumentaatiovarannostaan. Myöskään raamatulla tai koraanille ei saa lyödä vastustajaa. Intuitiivisesti tämän kaltainen sääntö vaikuttaa vetoavalta. Fundamentalistien on yksinkertaisesti hyväksyttävä uskonnon ja valtion toisistaan erottaminen ja hyväksyä kaikille seksuaalisille ryhmille tasa-arvoinen mahdollisuus toteuttaa elämänmuotoaan. Tämä rajaus on ongelmallinen, mikäli uskonnollinen fundamentalisti ajaa juuri näiden arvojen vastustamista synnillisinä. Voisiko tässä auttaa fundamentalistin kutsuminen tietämättömyyden verhon taakse vai pikemminkin pitkä julkinen keskustelu ja yhteisten arvostusten paikantaminen? Entä kuinka eroperiaatteen vaatima kansalaisystävyyys, voisi aktualisoitua? Sarhimaan (1997, 101) mukaan Rawls ei missään vaiheessa näe kilpailevia hyvän elämän käsityksiä politisoituneina ja luonnollisesti ja välttämättä syntyvän hedelmällisen konfliktin syntyminen jää toteutumatta ja erilaiset kulttuuriset näkemykset pussitetaan pois poliittisen alueelta. Tästä seuraa kysymys siitä, tulisiko liberaalin demokratian sisällä sallia myös kulttuurisia vähemmistöjä, jotka eivät noudata yleisiä ihmisoikeuksia ja toimivat länsimaista moraalista käsitystä vastaan? Kenties Rawlsin tarjoama saattaa olla liian kankea näiden ongelmien suhteen. Rawls haluaa erottaa toisistaan *yleisesti jaetut moraaliperiaatteet*, joiden noudattamista vaaditaan jokaiselta kansalaiselta *arvostuksista*, joiden suhteen kaikilta vaaditaan joustamista, jotta harkintaan perustuva tasapainopiste (*reflective equilibrium*) voitaisiin saavuttaa. Juha Sihvolan (2004, 233) mukaan Rawls saattoi tehdä virheen olettaessaan, että kaikkien jakamat peruseriaatteet olisivat oikeudenmukaisuuseriaatteita (VP ja EP) ja arvostukset hyvää koskevia käsityksiä. Neljännen luvun lopussa käsittelem Charles Taylorin käsitystä ”horisonttien fuusiosta” pyrkimyksenä luoda käsitteellisiä edellytyksiä dialogille, jossa myös osapuolten arvostukset ovat mukana keskustelussa.

Shane O’Neill (1996, 39) toteaa, että poliittisen moraalin erottaminen perustavista moraalisisistä näkemyksistä on jatkuvat keskustelun alainen asia ja monet kiistat kyseenalaistavat liberaalien valtioiden neutraaliuden. Pelkkä suvaitsevaisuuteen,

järkevyyteen, reiluuteen, järjestykseen tai turvallisuuteen vetoaminen ei riitä. Mutta jos nämä liberaalit perustelut hylätään, voidaan keskusteluun ottaa myös muunlaisia moraalisia suosituksia. Huolestuttavalta kuulostava vaihtoehto olisi argumentaatio, joka vetoaisi esimerkiksi uskonnollisiin perusteluihin joista ei voida sen enempää keskustella tai joiden kyseenalaistaminen voi olla hankalaa. Toisaalta voidaan kysyä kuinka paljon tällaista (usein tieteellisiin tosiasioihin vetoavaa) argumentaatiota käytetään myös tämän päivän politiikassa.

Kuten edellä yritin osoittaa, myös OT:ssa yksityinen moraalit ja julkinen tai poliittinen moraalit edellyttävät toisensa. Saavuttaakseen erilaisten näkemysten keskinäisen konsensuksen Rawls olettaa, että tietystä periaatteesta (kuten poliittiselle keskustelulle soveliaista aiheista) on sovittu jo ennen julkiseen tilaan astumista. Näin ei aina ole. Eikö olisi parempi yleisen oikeudenmukaisuusteorian muotoilemisen myötä päättää kaikista kysymyksistä avoimen poliittisesti ja pyrkiä pitämään tasapaino yllä Montesquieun suosittamalla tavalla?

2.6 Liberalismi ja kulttuurien tuki

Ennen kuin siirryn tarkastelemaan Kymlickan monikulturalistista teoriaa tarkastelen vielä Ronald Dworkinin näkemyksiä ”sivistökoituneesta paternalismista”. Dworkin argumentin mukaan ”kulttuurisen rakenteen” tukeminen voidaan oikeuttaa Rawlsin muotoileman liberaalin antiperfektionistisen viitekehyksen sisällä. Kymlicka siirtää Dworkinin ”kulttuurin rakenteen” käsitteen omaan monikulturalistiseen teoriaansa. Tarkastelen tätä edempänä tarkemmin luvussa 3.5.1. Dworkinin näkemyksiä voi tulkita myös siltana Rawlsin ja Kymlickan monikulturalistisen teorian välillä.

Rawls (1993, 150) uskoo, että yhteiskunta joka sitoutuu johonkin tiettyyn elämäntyyliin tai tyyliin samalla vähentää yksilöiden henkilökohtaista autonomiaa. Myös ajatus siitä, että yhteiskunta voisi lähtökohtaisesti tukea ja tunnustaa kaikkia (alati lisääntyviä ja erilaistuvia) kulttuurisia elämäntyyliä lienee mahdoton. Asian selventämiseksi voidaan ajatella uskontoja. Uskonnon vapaus riittää takaamaan jokaiselle oikeuden tunnustaa haluamaansa oppia. Suurin osa ihmisistä kunnioittaa tätä oikeutta eikä kulje kaduilla kyseenalaistamassa toisten uskonnon järjettömyyttä. Sama pätee kulttuureihin ja etnisiin identiteetteihin. Lähtökohdaksi ei tarvitse olettaa molemminpuolista yhtäläistä kunnioitusta vaan vapaus

harjoittaa omaa elämäntyyliä ja uskoa siihen, että muut kunnioittavat tätä vapautta. Tosin sananvapaus, joka mahdollistaa myös toisten uskonnon tai uskonnon kannattajien arvostelun saattaa tehdä periaatteen soveltamisesta monimutkaisen. Rushdien tapaus on tästä yksi tunnettu esimerkki.

Rawlsin kulttuurisessa markkinapaikassa “ihmiset kerääntyvät yhteen edistääkseen kulttuuri- ja taideharrastuksiaan, niin kuin he myös muodostavat uskonnollisia yhteisöjä.” Tässä suhteessa *perfektionismia ei hyväksytä poliittisen tason periaatteeksi*. Siitä huolimatta että täydellisyyden tavoittelu olisikin yksi tärkeistä motivaation lähteistä, se ei kelpaa perusteluksi poliittisista menettelytavoista päätettäessä. Tämä liittyy myös ihmisten perusoikeuteen elää juuri niin banaalia “taviksen” elämää kuin he itse haluavat ilman (viralliselta taholta tulevaa) elitistisen tai uskonnollisen moralisoinnin uhkaa. Kriitikot (kuten Taylor 1985b, 206 ja Joseph Raz) kuitenkin väittävät, että jättämällä kulttuurisen markkinapaikan oman onnensa nojaan liberalismi estää pluralismin elinehdot ja tuottaa ainoastaan latteaa yhtenäiskulttuuria. Will Kymlicka on puolestaan huolissaan tiettyjen yksilöiden autonomian toteutumisen ehdoista.

OT: ssa Rawls (1988, 19) kuitenkin hyväksyy erilaisia elämäntyyliä, taiteita, tieteitä tai kulttuureja tukevat poliittiset toimenpiteet mikäli tuettava tyyli edistää suoraan tai epäsuoraan yhteiskunnallisia oloja, jotka varmistavat yhtäläisiä vapauksia, ja että ne edistävät huono-osaisimpien pitkän aikavälin etuja.

Seuraavassa luvussa käsiteltävää Kymlickan monikulturalistista ohjelmaa voidaan tarkastella tästä näkökulmasta. *Kymlicka (1998, 123) näkee tiettyjen monietnisten (polyethnic) oikeuksien olevan mahdollisena luonnollisena jatkona tietyille olemassaoleville kulttuuripoliittisille toimenpiteille*, joilla pyritään vaalimaan esimerkiksi taiteiden, museoiden tai riippumattoman median kaltaisia kulttuurin osa-alueita. Kulttuuristen vaihtoehtojen moninaisuuden ja perfektionismin ongelma voidaan ylittää jättämällä näiden vaihtoehtojen arviointi valtiokoneiston ulkopuolelle kansalaisyhteiskunnan huoleksi. (ks. Kymlicka 2002, 247)

Ronald Dworkin (1986, luku 11) käsittelee teoksessaan *A Matter of Principle* taiteen tukemisen ekonomisen ja perfektionistisen legitimaation tuttua problematiikkaa. Dworkinin mukaan on selvää, ettei kulttuurisen markkinapaikan arvostuksia – sitä mitä

ihmiset todella haluavat – voi jättää pelkästään markkinoiden vapaan kysynnän ja tarjonnan testattavaksi. Ekonominen analyysi ei kykene vastaamaan siihen pitäisikö taidetta tukea julkisesti ja millä tasolla. Myös perfektionistinen analyysi on käyttökelvoton määrittämään kulttuuripoliittisia käytäntöjä. Kuitenkin sellainen argumentti, jonka mukaan meidän tulisi avustaa kulttuuria, jotta ihmisten elämä tai onnellisuus paranisi näyttää Dworkinista ”pimeään ampumiselta” tai uskon asialta. Emme voi varmasti tietää mikä todellisuudessa olisi meille ihmisille parhaaksi tai mitä todella haluamme. Dworkin ehdottaakin seuraavanlaista ratkaisua:

“We should identify the structural aspects of our general culture as themselves worthy of attention. We should try to define a rich cultural structure, one that multiplies distinct possibilities or opportunities of values, and count ourselves trustees of protecting the richness of our culture for those who will live their lives in it after us.” (Dworkin 1985, 229)

Dworking ei vetoa perfektionismiin vaan mahdollisten vaihtoehtojen moneuden paremmuuteen, joka on yhteensopivan Rawlsin aristoteelisen periaatteen kanssa. Tällainen kulttuurinen rakenne tukee jäsentensä avomielisyyttä ja itsetuntoa. Monimutkainen tai moniulotteinen maailma on parempi kuin yksiulotteinen ja tämän ominaisuuden arvo tulee esille varsinkin kielessä. Kielet voivat erilaisista syistä köyhtyä ja on parempi siirtää jälkipolville mahdollisimman rikas kielellinen struktuuri, joka ainakin mahdollistaa monipuolisen ja syvän maailmasuhteen. Näyttää siltä, että esimerkiksi rikkaan kielen säilyttäminen on yhteiskunnan tehtävä siinä missä puhtaan ja monimuotoisen luonnonkin vaaliminen. Mutta missä kulkee paternalismin raja?

Dworkin puolustaa sofistikoitunutta paternalismia, joka ottaa huomioon jo olemassa olevat preferenssit eikä pyri niitä poistamaan vaan luo toivottavia ja välttää haitallisia mahdollisuuksia. Primitiivinen paternalismi sen sijaan vastustaa jo olemassa olevia arvostuksia. Esimerkiksi kielen suojeleminen rakenteelliselta rappeutumiselta ei Dworkinin määritelmän mukaan ole primitiivistä vaan sofistikoitunutta paternalismia ja tässä mielessä se saattaisi käydä esimerkiksi Rawlsin hyväksymästä kulttuurin tukemisen tavasta, joka edistää suoraan tai epäsuoraan yhteiskunnallisia oloja, jotka varmistavat yhtäläisiä vapauksia, ja että ne edistävät huono-osaisimpien pitkän aikavälin etuja. (ks. Rawls 1988, 191)

Mikäli ymmärrämme inhimillisen ilmaisun kielet niiden mahdollisimman laajassa mielessä voidaan vaihtoehtojen monipuolisuus-argumenttia käyttää kulttuurisen rakenteen tukemiseen kunhan ei sorruta perfektionistiseen paternalismiin. Kulttuurinen jatkuvuus tulee demokraattisessa kulttuurissa perustua tradition lisäksi ”innovaatiolle”, jotta toisiaan seuraavat sukupolvet voisivat nähdä, kokea ja innostua siitä mikä on uutta. Ainoastaan näin – paternalismin ja elitismin rajoilla tasapainoillen - voidaan välttää valahtaminen saman kokemukselliseen toistoon eli tunnustettuihin kaavoihin, joihin kulttuurien konservointipyrkimykset saattavat johtaa. Dworkin uskoo argumenttinsa tukevan kulttuurin rakenteen tukemisen ottamista yhdeksi viralliseksi päämääräksi muiden joukossa. Tämä ei kiellä sitä, että niillä yksityisillä ihmisillä, joiden kulttuuripyrkimyksiä valtio tukee, ei saisi olla perfektionistisia motiiveja toiminnalleen. Poliittinen perusrakenne ei saa sisältää sisällöllisiä kannanottoja, jotka voisivat johtaa primitiiviseen paternalismiin ja esimerkiksi nationalististen vaikuttimien nousemista muiden motiivien yläpuolelle. Seuraavassa luvussa (3.5) tarkastelen Dworkinin esittelemää ”kulttuurisen rakenteen” asemaa Kymlickan monikulturalistisessa teoriassa.

3 MONET KULTTUURIT - YKSI KANSALAISUUS

Tässä luvussa tarkastelen Will Kymlickan monikulturalistista¹¹ teoriaa. Kymlicka pyrkii tuomaan heterogeenisten vähemmistökulttuurien ja etnisten identiteettien ilmiön liberaaliin viitekehyksen määrittämään keskusteluun, jossa aiheeseen on suhtauduttu hänen mielestään liian välinpitämättömästi. Hän argumentoi, että loogisesti johdonmukainen liberalisti edellyttää polyetniset vähemmistöoikeudet poliittiseen perusrakenteeseen kuuluviksi. *Kymlickan ontologisen väitteen mukaan yksilön autonomia on riippuvainen siitä kontekstista joihin heillä on syvät sitoumukset.* Kymlickan universalistisen teorian kannalta on olennaista, että hän pyrkii legitimoimaan kulttuurisen jäsenyyden osaksi Rawlsin ensisijaisten hyvien luetteloa. Kymlickaan kohdistuneen kritiikin mukaan kulttuurisen jäsenyyden määrittelemine jää liian epäselväksi. Silti Kymlickan näkemykset ovat tärkeitä ja huomionarvoisia mutta hän joutuu ongelmiin yrittäessään yhdistää Rawlsin universalistisen metodin aina partikulaarisiin ja muuttuviin kulttuureihin. Erityisesti näen siirtymän kulttuurin substantiivisesta ulottuvuudesta (eksistentiaalis-symbolinen taso) Dworkinin kuvaamaan kulttuurin rakenteelliseen ulottuvuuteen ongelmallisena. Varsinkin identiteetin käsitteen kautta nouseva ongelmakenttä jää vaille riittävää huomiota.

3.1 Kansakunta, etnisyys ja monikulttuurisuus

Nykyään poliittisten teoreetikkojen piirissä näyttää vallitsevan laaja yhteisymmärrys siitä, että pelkkä poliittisen perusrakenteen kuvaus ilman jonkinlaista erilaisten arvojen laadullisia erotteluja ja Rawlsia vahvempia sisällöllisiä kannanottoja ei riitä

¹¹ On syytä tehdä muutama huomio tavastani käyttää käsitettä ”monikulturalismi.” Puhuessani Kymlickan yhteydessä ”monikulturalismista” viittaan käsitteellä nimenomaan Kymlickan teoriaan. Stuart Hallin (2003, 234) mukaan englanninkielisen termin ”*multiculturalism*” ismipääte kantaa mukanaan kuitenkin ongelmallisia konnotaatioita. Monikulttuurisuus kääntyy ikään kuin poliittiseksi opiksi ja jähmettää ilmiön muodolliseksi yksilöllisyydeksi. Myös tässä yhteydessä käyttäessäni Kymlickan teoriasta adjektiivia monikulturalistinen sisältyy käsitteeseen hienoinen kriittinen elementti. Kymlickaa laajemmassa yhteydessä substantiivin ”monikulttuurisuus” alle voidaan laskea suuri joukko erilaisia poliittisia strategioita, joista ei voida muotoilla minkäänlaista yhtä poliittista oppia tai edes salamyhkäistä tapaa edistää utooppisen ihannevaltion kehittymistä. Termillä pluralismi viitataan vastaavalla tavalla olosuhteisiin, joihin nämä ”sosiaaliset artikulaatiot” pyrkivät reagoimaan.. Monikulttuurisuus on kiistanalainen ja ristiriitaisia tunteita herättävä ajatus. Haluan korostaa Stuart Hallin tavoin, että ”aivan samoin kuin on olemassa erilaisia monikulttuurisia yhteiskuntia, on olemassa myös keskenään hyvin erilaisia ’monikulttuurisuuksia’.” (Hall 2003, 234) Samansuuntainen huomio on epäilemättä paikallaan tehdä myös liberalismien suhteen.

oikeudenmukaisen yhteiskunnan lähtökohdaksi. Yksi sisällöllisiä kannanottoja koskeva keskustelun aihe on *kansalaisuuden* käsite.

Valtiot konstruoivat subjektinsa kansalaisiksi ja pyrkivät usein korostamaan kielellistä, etnistä, uskonnollista ja kulttuurista tasalaatuisuutta. Kansallisvaltioiden pyrkimys yhdenmukaisuuteen vaatii myös jonkinlaista identiteettien ja identiteettiryhmien tietoista tai tiedostamatonta vakiinnuttamista. Tehdään eroa ”meihin” ja ”muihin” ja pohditaan ”meidän”eroa rajanaapureihin myös identiteetin kannalta. Toisaalta korostetaan samankaltaisuuksia kuten ”eurooppalaisuutta.” Myös erilaiset kansalliset vähemmistöt rakentavat valtakulttuurin käsitystä itsestään. Kuviteltu normaali suomalainen eroaa jollain tavoin saamelaisesta tai romaanista. Tuulentien (2001, 61) mukaan esimerkiksi saamelaiset ja romaanit on usein mielletty esimerkiksi nomadeiksi ja me suomalaiset rakennamme pysyvämmät asumukset. Kaikkien näiden ryhmien identiteetit kuitenkin kietoutuvat toisiinsa. Sosiologiassa tätä on kuvattu sisäryhmän ja ulkoryhmän erottamattomalla dialektiikalla. Universaalista näkökulmasta näistä eroista huolimatta kaikilla kansalaisilla ajatellaan olevan kansalaisuuden status eli periaatteellinen oikeus osallistua valtion toimintaan ja lain ja järjestyksen määrittelyyn ja toteuttamiseen.

Will Kymlicka (2002, 328) viittaa 1950-luvulla kansalaisuuden klassisen määritelmän kehittäneeseen sosiologiin T.H. Marshalliin, joka teoriassaan muotoili kansalaisuuden ”kaksoissidettä.” Kaksoisside muodostuu tietyistä kansalaisoikeuksien takaamasta laillisesta statuksesta sekä identiteetistä, joka ilmentää tietyn poliittisen yhteisön jäsenyyttä. Marshallin mukaan kansalaisuus rakentuu laajoista kansalaisoikeuksista, joiden piiriin kuuluisi esimerkiksi julkinen terveydenhuolto. Rawlsin ajattelutavan mukaisesti ja aikaisempaan (klassisen liberalismiin) ajattelutapaan verrattuna tässä oli *sosiaalisten oikeuksien tuominen siviili- ja poliittisten oikeuksien rinnalle*.¹² Kaikkien yhteiskuntaluokkien mutta aivan erityisesti työväenluokan tuli sitoutua myös yhteisesti jaettuun kulttuuriseen perintöön ja kansallisen kulttuurin toteuttamiseen.

“He [Marshall] was particularly concerned to integrate the English working classes, whose lack of education and economic resources excluded them from enjoying of this national culture – e.g from

¹² Kaikille tasapuolisesti tarjolla olevien sosiaalisten palvelujen oletettiin lisäävän uskollisuutta ”omia” kohtaan ja vähentävän riskiä kommunistisen ideologian leviämisestä.

knowing and enjoying Shakespeare, John Donne, Dickens, The King James Bible, Cromwell, The Glorious Revolution, and cricket.” (Kymlicka 2002, 328)

Marshall näyttää olleen kehittämässä jonkinlaista kansallisesti jaettua affektiivisen identiteetin ajatusta, joka näyttäisi olevan luonteeltaan pikemminkin kommunitaristinen kuin Rawlsilaisessa mielessä puhtaan liberalistinen tai kosmopoliittinen. Kansalaisyhteiskunnan rakentaminen perustui sisäryhmän rakentamiseen ulkoryhmää vastaan. Välttämättömäksi ulkoiseksi uhkaksi kylmän sodan aikana maalattiin työläisiä viekoitellut kommunismi.

Kuten edellisessä luvussa kävi ilmi, myös Rawlsin edustaman liberalismien taustalta löytyy kuitenkin yhtenäisen kansalaisuuden idea jonka Rawls muotoilee myöhemmässä teoksessaan *Political Liberalism* seuraavaan tapaan: “Thus, we say that a person is someone who can be a citizen, that is, a normal and fully cooperating member of society over a complete life.” (Rawls 1993, 18)

Rawlsin päämääränä on löytää yhteisesti hyväksyttävissä olevat institutionaaliset olosuhteet kaikkien erilaisten yksilöiden ja ryhmien väliselle yhteiselolle. Valtion suhde kansalaisiin ei kuitenkaan todellisessa elämässä ole näin neutraali. Konkreettiset valtiot on pyritty yhdistämään ajatukseen *kuvitellusta kansakunnasta*. Kansakuntaa voi yhdistää yhteinen omaleimainen kieli. Se voi vaikuttaa luonnolliselta tai luonnollisesti kehittyneeltä kieleltä mutta usein kyse on nationalistisista ja kiistellyistä valtaeliitin tekemistä päätöksistä. Usein yhtä kielen murretta on alettu tietyn eliitin toimesta ajaa virallisena puhumisen tapana. Myöhemmässä vaiheessa varsinkin koulutuspolitiikka mutta myös ”kaikkialle ulottuva joskin hajanainen kulttuurinen paine sekä valtion sanelemat käyttäytymismallit lisäävät viehtymystä ”kansalliseen jäsenyyteen” liitettyyn elämäntapaan. (Bauman 1999, 215) Kyse ei ole pelkästään laillisesta statuksesta vaan ryhmäjäsenyydestä.

Kuten tiedetään, valtaa pitävät ovat harvoin osoittaneet oikeudenmukaisuutta tai reilua hallitsemiensa rajojen sisältä löytyvää kulttuurista erilaisuutta kohtaan. Esimerkiksi nationalismien aate on poikanut suuren joukon ”kulttuurisia ristiretkiä,” joissa vieraita tapoja on alitettu tietyn kulttuurisen auktoriteetin kannattaman mallin valtaan. Kansakunnat on usein synnytetty verellä ja kärsimyksellä kulttuurisen tai rodullisen lähetystehtävän nimissä. Termi ”etnisyys” viittaa alun pitäen kreikan kielen sanaan *ethnos* joka merkitsi outoa tai

vierasta ihmisten tai eläinten joukkoa. Outouden tunteen lähde paikantui antiikin kreikkalaisen totunnaisen elämänpiirin ulkopuolelta.¹³

Edellinen, valtiota, nationalismia, kansalaisuutta, kansakuntaa ja etnisyyttä koskeva historiallinen tematiikka täytyy ottaa huomioon, jotta voisimme ymmärtää käsitteen ”monikulttuurisuus” ilmaantumista yleiseen kielenkäyttöön. Etnistä tai kulttuurista ryhmää ei mielletä tietynlaiseksi siksi että se eroaisi muista ryhmistä joidenkin mitattavien tai havaittavien erojen perusteella. Päinvastoin ”se on etninen ryhmä sen vuoksi, että ihmiset sen sisä- ja ulkopuolella tietävät, että se on oma ryhmänsä.” (Tuulentie 2001, 62) Kwame K. Appiah kuvaa Yhdysvaltojen monikulttuurista tilannetta ja erilaisten ryhmien kontrastista luonnetta seuraavalla tavalla:

“These cases bring out the ways in which ethnic and racial identities are contrastive: it is central to being African-American that you are not Euro-American or Asian-American; mutatis mutandis, the same goes for being Euro-American or Asian-American. And these distinctions matter because (some) people think it appropriate to treat people differently depending on which of these categories they fall into; and these ways of treating people differently lead to patterns of domination and exploitation. Racial and ethnic identities are, in this way, like genders and sexualities. To be female is not to be male; to be gay is not to be straight: and these oppositions lead some to treat people differently according to their gender or sexuality, in asymmetrical ways that usually privilege men or straight people.” (Appiah, 1994b, 13)

Onkin väitetty, että etnisyydessä kyseessä on siis ennen muuta ryhmärajan ylläpitäminen. Kyse ei ole niinkään jonkinlaisesta kulttuurisesta aineksesta, jonka tuo ryhmä sulkisi sisäänsä. Erilaiset ryhmäidentiteetit muodostavat monimutkaisen, toisiinsa monin tavoin kytkeytyneen ”verkoston.” Vastaava väite sopii myös kansakunnan käsitteeseen, joskin sen ulkorajat määrittävät kansalaisille tietyn maantieteellisen liikkuma-alan. Antropologiassa painotetaan, että ryhmärajan ylläpito on luonteeltaan ennen muuta päämääräorientaatioon ja poliittiseen päätöksentekoon liittyvä asia. Antropologien mukaan kyse ei ole muuttumattomista kulttuurisista ominaisuuksista, joita ryhmä kantaisi sisällään.

¹³ Tuulentien (2001, 61) mukaan uudessa testamentissa sana liitettiin eri uskontoa tunnustaviin ei-kristittyihin ja ei-juutalaisiin. 1800-luvulla sana omaksuttiin tieteelliseen kielenkäyttöön tarkoittamaan ryhmää, jolla on yhteisiä ominaisuuksia.

3.2 Kulttuuristen ja etnisten vähemmistöjen mahdollisista oikeuksista

Rawlsin mukaan itsekunnioituksen käsite sisältää ihmisen tajun omasta arvostaan sekä vakaumuksen oman elämänsuunnitelman arvosta. Rawlsilla itsekunnioitukseen kuului myös luottamus omiin kykyihin omien aikomusten toteuttamiseksi. Vapaus ei näin ollen ole pelkästään negatiivista vapautta tehdä ja valita mitä mieleen juolahtaa. Se toimii jonkinlaisena itsekunnioituksen lähteenä. Yksilön kyky tehdä moraalisia valintoja ja ohjata omaa elämäänsä on edellytyksenä itsekunnioituksen kehittymiselle. Elämänsuunnitelma ei kuitenkaan synny tyhjästä tai putoa taivaasta. Nyky-yhteiskunnassa esimerkiksi ammattia tai asuinpaikkaa ei enää peritä suoraan omilta vanhemmilta. Jaetussa kielessä ja kulttuurissa kulkevat tarinat enemmän tai vähemmän valitsemisen arvoisista elämäntavoista, joita vasten jokainen omia kykyjään peilaa. Voidaan olettaa, että kulttuurinen jäsenyys antaa tietynlaista tärkeyttä niille vaihtoehdoille, joita kullakin on mahdollista valita. Will Kymlickan mukaan tietyt ryhmäsidonnaiset oikeudet voivat tukea tasa-arvoa vähemmistöjen ja enemmistön välillä kuitenkin niin, että pysytään uskollisena liberaaleille premisseille.

Kymlickan mukaan ilman erityisoikeuksia vähemmistökulttuurien jäsenet voivat suurella todennäköisyydellä joutua kärsimään enemmistön tekemien taloudellisten tai poliittisten päätösten vuoksi. Voidaan myös väittää, ettei Rawlsin oikeudenmukaisuusteoriasta seuraavan kulttuurisen markkinapaikan silleen jättäminen tuota autonomisen valinnan edellyttämää kulttuurista monimuotoisuutta markkinatalouden ylivoimaisen paineen alla. Molemmat väitteet ovat nähdäkseni tärkeitä. Rawlsin oletus siitä, että kulttuurisen markkinapaikan jättäminen oman onnensa nojaan johtaisi näkymättömän käden johdatuksella tilanteeseen, jossa arvokkaat kulttuuriset ilmentymät pärjäisivät ja ei-arvokkaat häviäisivät, on yksinkertaisesti liian optimistinen.

Tästä ei kuitenkaan seuraa, että Kymlickan ehdottamat kulttuurisidonnaiset oikeudet olisivat joka tilanteessa paras mahdollinen ratkaisu ongelmiin. Vaikka ilman tällaisia oikeuksia vähemmistöjen jäsenten valinnanvapaus ei välttämättä kunnolla toteutuisikaan, saattavat näistä oikeuksista seuraavat odottamattomatkin kustannukset olla suurempia, kuin

saavutettu hyöty. Kymlicka on hyvin tietoinen, että useimmissa tapauksissa perinteinen liberaali lähestymistapa on parempi vaihtoehto.¹⁴

Kymlickan (1989) mukaan Rawlsin puolustamista kansalaisvapauksista seuraa käsitys yhteiskunnan julkisesta tilasta kulttuurisena markkinapaikkana. Esimerkiksi sananvapaus ja kokoontumisen vapaus tekee erilaisille ryhmille mahdolliseksi omien etujensa ajamisen ja uusien jäsenten hankkimisen. Tästä seuraa välttämättä yhteisöjen ja toimintakulttuurien keskinäistä kilpailua. Osa ryhmistä vähitellen häviää tai sekoittuu toisiin ryhmiin ja se osa, joka on saanut kerättyä huomiota ja arvostusta jää eloon. Valinnan- ja sananvapauten perustuvassa kulttuurisessa markkinapaikassa ja sen kilpailullisessa ilmapiirissä toiset elämänmuodot kukoistavat ja toiset häviävät. Tapahtuu eräänlaista evoluutiota. Ajatellaan, että ne kulttuurit jotka ”kulttuurien markkinoilla” onnistuvat hankkimaan uusia jäseniä ovat ne myös ansainneet. Jos jonkin kulttuurisen vähemmistön olemassaolo näyttää uhatulta sen katsotaan johtuvaksi siitä, että sen jäsenet eivät enää näe sen ylläpitoa vaivan arvoiseksi eikä se onnistu houkuttelemaan uusia jäseniä. Tähän ”kulttuurien evoluution” prosessiin valtiovallan ei perinteisestä liberaalista näkökulmasta tulisi puuttua. Tämä on myös Rawlsin muotoilemaa aristoteelista periaatetta tukeva näkökanta. Liika ulkoapäin tapahtuva ohjaileminen saattaa tappaan vapaan toiminnan ilon. Ei voida myöskään olettaa, että muiden tulisi omilla varoilla tukea toisten valintoja itse siitä hyötymättä. Kuten edellä yritin osoittaa, Rawlsin kohdalla tämä ei suinkaan tarkoita kulttuurisen siteen arvon väheksymistä vaan pikemminkin yksilölle pyritään takaamaan mahdollisuus kulttuuriseen muutokseen hänen sitä halutessaan. Liberaalista näkökulmasta tällä on myös yksilön itsekunnioituksen kannalta tärkeä merkitys. Näin voidaan John Stuart Mill’n tavoin liberalismiin hengessä olettaa, että erilaisten elämänmuotojen arvo tulee todistetuksi käytännöllisellä tavalla (ks. mt., 884). Oletus on monien mielestä liian optimistinen.

Esimerkiksi Kymlicka (*Multicultural Citizenship*) näkee kulttuurisen markkinapaikan täydellisen ”silleen jättämisen” vääräksi lähestymistavaksi. Hän puolustaa erityisesti

¹⁴ “In so far as this is so, group-differentiated rights that protect minority cultures can be seen, not only as consistent with liberal values, but as actually promoting them. This does not mean that every measure that contributes to the stability of minority cultures is justified. In some cases, measures to protect cultural membership may be unnecessary, or come at too high a price in terms of other liberal goals. If measures to protect minority cultures are either unnecessary or too costly, then a policy of ‘benign neglect’ may be justified in certain circumstances.” (Kymlicka 1998, 106)

kansallisille ja etnisille vähemmistöille kuuluvia ryhmäsidonnaisia oikeuksia.¹⁵ Syvästi monikulttuurisessa yhteiskunnassa oikeudenmukaisuus ei voi Kymlickan mukaan perustua pelkästään universaaleille ihmisoikeuksille koska pelikentällä olevien lähtökohdat eivät ole tasa-arvoiset. Esimerkiksi sananvapaus ei kerro millä kielellä voi tulla ymmärretyksi julkisissa virastoissa. Tasa-arvo vaatii valtakulttuurin tietynlaista mukautumista vähemmistöryhmien vaatimuksiin ja tarpeisiin. Maahanmuuttajilta on reilua odottaa integroitumista vallitsevan yhteiskunnan olosuhteisiin, mutta heidän ”kulttuuriset siteet” tai ”juuret” täytyy ottaa huomioon. Kymlicka (1995, 96) kysyykin, kuinka varmistaa että valtakulttuuri on vieraanvarainen uusille tulijoille ja näiden tavalle ilmaista etnistä erilaisuuttaan (*ethnic difference*)? Entä kuinka varmistaa, että alakulttuurit kohtelevat jäseniään liberaalien periaatteiden edellyttämällä tavalla? Sekä yksilön universaalit oikeudet että yksilön spesifit kulttuuriin liittyvät oikeudet tulisi ottaa huomioon.

Kymlickan mukaan hänen argumenteillaan voidaan puolustaa sellaisten ryhmien erityisoikeuksia, joiden kulttuuria enemmistö uhkaa ja erityisoikeudet jotka ovat hyväksyttäviä, ovat luonnollisesti kulttuuria suojaavia: territoriaalisia oikeuksia, veto-oikeuksia lainsäädännössä, kielioikeuksia ja esimerkiksi autonomiaoikeuksia. Käyn edempänä läpi erilaisia mahdollisia oikeuksia ja poliittisia toimenpiteitä. Sekä ryhmäsidonnaisten oikeuksien nimissä esitettyjä vaatimuksia.

Mahdolliset kulttuurisille ja etnisille ryhmille annettavat ryhmäsidonnaiset oikeudet kompensoivat erilaisia epätasa-arvoisia olosuhteita, joihin vähemmistöjen jäsenet joutuvat kulttuurisessa kanssakäymisessä. Esimerkiksi yleisesti hyväksytty liikuntavammaisen oikeus pysäköidä autonsa erityisesti heille varatuille paikoille on tällainen

¹⁵ Artikkelissaan *Multicultural Policies* Kymlicka (2003, 63) listaa monikulturalistisiksi laskettavat menettelytavat seuraavalla tavalla: (1) perustuslaillinen monikulturalismin vahvistaminen (2) hallinnollisen ministeriön tai asiamiehen olemassaolossa etnisten yhteisöjen kanssa kommunikointia varten (3) monikulturalismin soveltaminen koulun opetussuunnitelmaan (4) etnisyyden representaatio tai sensitiivisyys sitä kohtaan julkisessa mediassa (5) poikkeukset pukeutumissäännöissä ja muut etnisyyttä koskevat lainsäädännölliset poikkeukset (6) kaksoiskansalaisuuden salliminen (7) etnisten organisaatioiden tai aktiviteettien rahoittaminen (8) kaksikielisen koulutuksen tai äidinkielen opettaminen (9) rohkaiseva (*affirmative*) toiminta epäedullisessa asemassa olevia maahanmuuttajia kohtaan. Kymlicka mittaa kunkin yhteiskunnan 'monikulttuurisuus-astetta' näiden yhdeksän kohdan toteutumisen kannalta. Toiseksi kategoriaksi hän erottaa maat, joissa kansallisille vähemmistöille on annettu autonomisia oikeuksia (Suomi/ Ahvenanmaa, Espanja/Katalonia ja Baskimaa) ja maista, joissa ei ole tällaisia oikeuksia ei vaatimuksista huolimatta ole myönnetty (Ranska/ Korsika, Kreikka/ makedonialainen vähemmistö).

ryhmäsidonnainen oikeus.¹⁶ Yleisesti ollaan sitä mieltä, että liikuntavammaisille kuuluvat samat palvelut kuin kaikille muillekin kansalaisille. Mahdollisia erityisoikeuksia ei kuitenkaan perustella heidän ryhmäjäsenyydellään vaan tietyllä vammalla, jonka kanssa eläminen vaatii erityistä julkista tukea. Kyse on selkeällä tavalla yksilöille suunnatuista oikeuksista, joita jaettaessa jokaista tapausta tarkastellen henkilökohtaisesti vaikka kyse onkin ryhmäsidonnaisesta oikeudesta.

Toisten ihmisten valintojen tukeminen tapahtuu toisten kustannuksella ja aina vaatimuksiin ei voida suostua. Tällöin on liberaalissa perinteessä syytä turvautua erilaisten ryhmien suhteen hellään heitteillejättöön (*benign neglect*). Periaatteen mukaisesti erilaisten ryhmien tukeminen katsotaan tarpeettomaksi ja epäreiluksi.

Monet vähemmistökansallisuuksille kuuluvat ryhmäsidonnaiset oikeudet¹⁷ joita Kymlicka puolustaa ovat jo voimassa monissa valtioissa mutta Kymlickan mukaan liberaalin poliittisen teorian tulisi entistä paremmin ottaa huomioon näiden yhteiskunnallisten kulttuurien elinkykyisyys (*viability*) ja sen merkitys yksilölliselle vapaudelle. *Turvallisen ja vakaan valintakontekstin pitäisi olla jokaisen ihmisen perusoikeus ja mukana Rawlsin kuvaamassa ensisijaisten hyvien luettelossa. Jokaisella tulee olla oikeus olettaa, että hänen kulttuurinen yhteisönsä pysyy kasassa ja on tarpeeksi vankka, jotta sen piirissä kykenee elämään inhimillistä elämää. Kymlicka näyttäisi ajattelevan seuraavalla tavalla: koska OT:ssa tietämättömyyden verhon takana yhteiskunnallisista ensisijaisista hyvistä päättävät neuvottelijat haluaisivat hinnalla millä hyvänsä estää kansalaisten itsekunnioituksen rapautumisen tulisi myös kulttuurinen jäsenyys olettaa yhteiskunnalliseksi ensisijaiseksi hyväksi, jota kaikkien oletetaan haluavan.*

Monien teoreetikoiden mielestä (esim. John Tomasi 1995, 586-7; Seglow, 1998) Kymlickan teoria jää kuitenkin hieman epäselväksi teorian kannalta olennaisen tärkeän ensisijaisen hyvän (*primary good*) suhteen. Kymlicka on saanut kritiikkiä nimenomaan

¹⁶ Juha Räikän (1998, 150 alaviite 3) mukaan liikuntarajoitteisilla on ensinnäkin *oikeus* saada palveluita yhtä helposti kuin muillakin kansalaisilla mutta lisäksi erityisoikeus tiettyihin erikoispaikkoihin. Erityisoikeuden moraalinen perustelu on, että liikuntarajoite on moraalisesti relevantti ominaisuus, jolla tietty ryhmä eroaa enemmistöstä.

¹⁷ Esimerkiksi Suomen perustuslain mukaan (2000, 17 §, 3 momentti): "Saamelaisilla alkuperäiskansana sekä romaneilla ja muilla ryhmillä on oikeus ylläpitää ja kehittää omaa kieltään ja kulttuuriaan." Vastaavat oikeudet voidaan johtaa myös Rawlsilta.

abstraktiksi jäävästä kulttuurin käsitteestä, jolla ei pysty saamaan todellista otetta aktuaalisista kulttuureista, jotka pikemminkin näyttävät pakenevan Kymlickan normatiivisia määreitä tai kumoavan ne. On sanottu, että Kymlickan teorian keskeiseksi ongelmaksi muodostuu yritys käsitellä reaalista kulttuurista moninaisuutta universalististen periaatteiden avulla (ks. Seglow 1998, 968). Tarkastelen seuraavaksi lähemmin Kymlickan argumenttia ja sen jälkeen siihen sisältyvää käsitystä kulttuurin ja yksilön suhteesta.

3.3 Ryhmäsidonnaisten oikeuksien luokittelu

Kymlicka (1995, 27, vrt. Tuulentie 2002, 248) on jakanut mahdolliset ryhmäsidonnaisia oikeuksia koskevat vaatimukset seuraavalla tavalla. (1) Itsehallinnolliset oikeudet (2) kulttuurista erityisyyttä painottavat oikeudet (3) erityiset edustusoikeudet. Esimerkiksi Suomessa saamelaiset ovat vaatineet kategoriaan 1 kuuluvia maanomistusoikeuksia. Kategoriaan 2 kuuluvien oikeuksien tarkoituksena on helpottaa maahanmuuttajien integraatiota ja taata integraation ajatukseen sisäänkirjoitettu ”kaksisuuntaisuus”. Myös saamelaisten kielilain pohjana on kulttuurinen erityisyys. Suomenruotsalaisilla ja saamelaisilla on puolestaan kategoriaan 3 kuuluvia opiskelupaikkakiintiöitä yliopistoissa.

Multicultural Citizenship -teoksessa Kymlicka tekee teoriansa kannalta olennaisen erottelun kansallisiin vähemmistöihin, joilla on oma yhteiskunnallinen kulttuurinsa (societal culture) ja maahan myöhemmin muuttaneisiin etnisiin vähemmistöihin. Jako vaikuttaa ensi näkemältä yksinkertaiselta sillä lähtiessään vapaaehtoisesti kotimaastaan maahanmuuttajat luopuvat lähtömaansa kansalaisoikeuksista ja sitoutuvat integroitumaan uuden kotimaansa yhteiskunnalliseen kulttuuriin. Maahanmuuttajien tekemät oikeudet vaatimukset eivät saisi viettää olosuhteita suuntaan, jossa tietty ryhmä vaatiikin asemaa kansallisena vähemmistönä tai erillistä itsehallintoa. Näyttää siis nousevan kahdenlaisia oikeuksia koskevia vaatimuksia: ”kansallisena vähemmistönä vaadimme että...” tai ”etnisenä vähemmistönä vaadimme että...”

Oletus vapaaehtoisesti maahan tulleiden ulkomaalaisten integraatiosta ei ole Kymlickan mukaan epäreilu niin kauan kuin maahanmuuttajalla on ollut mahdollisuus jäädä alkuperäiseen kotimaahansa ja valita yksilöllisesti liittyä uudelleen yhteiskuntaan. Vaikka tietyllä etnisellä maahanmuuttajaryhmällä ei olekaan oikeutta vaatia omia

yhteiskunnallisia instituutioitaan heille täytyy Kymlickan mukaan taata oikeus oman identiteettinsä ilmaisemiseen:

“On the contrary, if we reject the option of enabling immigrants to re-create their societal culture, then we must address the issue of how to ensure that the mainstream culture is hospitable to immigrants, and to the expression of their ethnic difference.” (Kymlicka 1995, 96)

Kymlicka on siis huolissaan sekä instituutioiden että valtakulttuurin kyvystä osoittaa vieraanvaraisuutta etnistä ja kulttuurista erilaisuutta kohtaan. Perinteisten suoraa ja epäsuoraa syrjintää koskevien lakien lisäksi täytyy kiinnittää huomiota siihen miten maahanmuuttajia esitetään koulujen oppikirjoissa, hallinnon dokumenteissa ja mediassa (symbolinen ulottuvuus). Kymlicka lähestyy etnisyyttä myös symbolisen tason ilmiönä, jossa yksilön yhteiskunnallisella eksistentiaalisella asemalla on suuri merkitys tasa-arvon kannalta.

Kymlickan nostama kysymys siitä, miten varmistaa valtakulttuurin kapasiteetti vieraanvaraisuuteen erilaisia vähemmistöjä kohtaan on epäilemättä polttava.¹⁸ Integraatio on kaksisuuntainen prosessi, jossa myös kulttuurin valtavirta joutuu sopeutumaan uuteen ja erilaiseen. Maahanmuuttajilta voidaan vaatia uuden äidinkielen oppimista mutta tämä ei saa välttämättä tarkoittaa oman kulttuuriperinnön tai oman äidinkielen hylkäämistä. Kymlicka (1995, 97) ymmärrettävästi vastustaa jyrkästi politiikkaa, jossa maahanmuuttajista pyritään väenväkiselle tekemään yksikielisiä ilman oman kulttuuriperinnön vaalimisen mahdollisuutta, jolloin sekä aiheutetaan turhaa kärsimystä että hukataan niitä resursseja joita kulttuurinen pluralismi ja erilaiset etniset yhteydet voivat globaalissa taloudessa kamppailevalla yhteiskunnalle tarjota. Nähdäkseni täytyy ymmärtää myös lisääntyvän maahanmuuton laajemmat taloudelliset syyt, jotka löytyvät useimmiten varallisuuden epätasa-arvoisesta jakaantumisesta globaalilla tasolla sekä jatkuvaan talouskasvuun sitoutuneiden länsimaiden tarpeesta saada lisää halpaa työvoimaa. Tarjolla on erityisesti matalapalkkaisia työtehtäviä, joihin kantaväestö ei suostu.

¹⁸ Maahanmuuttajat Kymlicka (1995, 99) erottaa vahvasti maahanmuuttajia usein huono-onnisemmista pakolaisista, jotka eivät ole lähteneet vapaaehtoisesti omasta maastaan: “The best that refugees can expect is to be treated as immigrants, with the corresponding polyethnic rights, and hope to return to their homeland as quickly as possible.” Kymlicka kuitenkin ymmärtää että näiden välistä rajaa on nykyisessä maailmassa lähes mahdotonta vetää kovin selvästi

3.4 Argumentit ryhmäsidonnaisten oikeuksien legitimoimiseksi

Tarkastelen seuraavaksi Kymlickan neljää argumenttia ryhmäsidonnaisten oikeuksien legitimoimiseksi:

1) *Tasa-arvon periaate* vaatii erilaisten identiteettien keskinäistä yhteensovittamista. Yhteensovittamisen prosessissa ryhmäsidonnaiset oikeudet¹⁹ ovat Kymlickan mukaan tarpeellisia, jotta esimerkiksi alakynnessä oleva kansallinen vähemmistö voidaan suojata enemmistön tekemiltä poliittisilta ja taloudellisilta päätöksiltä. Tällaiset oikeudet ovat Kymlickan (1995, 108) mukaan yhteensopivia Rawlsin ja Dworkinin kaltaisten teoreetikkojen näkemyksien kanssa. Molemmat painottavat ei-valittujen epätasa-arvoisuuksien kompensoimista. “Indeed inequalities in cultural membership are just the sort which Rawls says we should be concerned about, since their effects are ‘profound and pervasive and present from the birth’.” (mt., 109)

Kymlicka ei näe välttämättömänä, että uskonnollisesti ei-tunnustuksellinen valtion jättää myös erilaiset etniset ryhmät vaille minkäänlaista tunnustusta. Vaikka esimerkiksi Suomen hallitus ei olisikaan sitoutunut mihinkään tiettyyn uskontunnustukseen sen toiminta tapahtuu aina jollain kielellä. Monia kansallisuuksia sisäänsä sulkevassa valtiossa on välttämätöntä päättää tällä tavalla vallan jakautumisesta (päätös virallisista kielistä on tässä suhteessa merkittävä) ja nämä päätökset ovat välttämättä myös päätöksiä siitä, mitkä kansalliset kulttuurit saavat ”valtaa” oman kulttuurinsa ylläpitämiseen.

“Government decisions on languages, internal boundaries, public holidays, and state symbols unavoidably involve recognizing, accommodating, and supporting the needs and identities of particular ethnic and national groups.” (Kymlicka 1995, 115)

Kymlickan ehdottamaa monikulturalismia tukevan liberaalin valtiomiehen tai naisen ei kuitenkaan tarvitse hävetä tällaisten tekijöiden (virallisen kielen, lipun, joulun tai juhannuksen) olemassaoloa mutta hänen täytyy olla huolissaan tai varmistaa etteivät ne anna jollekin alaryhmälle muita suurempia etuoikeuksia.²⁰ Tämä ei kuitenkaan tarkoita

¹⁹ Esimerkiksi territoriaalinen autonomia, veto-oikeudet ja kieleen liittyvät oikeudet. (Ks. Kymlicka 1995, luku 6)

²⁰ Viralliset juhlapyhät määräytyvät suomessa pitkälti kristillisen perinteen mukaisesti ja vastaavat näin tietyn ryhmän tarpeisiin toisia enemmän. Tukeeko valtio siis kristinuskoa muiden uskontojen kustannuksella?

Kymlickan (1995, 113) mukaan kulttuurisen markkinapaikan ideaalin täydellistä hylkäämistä. Esimerkiksi jonkin yhteiskunnallisen kulttuurin X suojelemisen jälkeen markkinapaikan voidaan antaa taas säädellä kulttuurien kehitystä Rawlsin määrittelemällä tavalla.

2) Kymlickan *historiallinen argumentti* voi johtaa saman lopputulokseen kuin tasa-arvo-argumentti mutta sen lähtökohta on erilainen:

”On the historical argument, the question is not how should the state treat ‘its’ minorities, but rather what are the terms under which two or more peoples decided to become partners?” (Kymlicka 1995, 118)

Toisen argumentin näkökulmasta kysymys ei koske sitä, miten valtion tulisi reilusti hallita vähemmistöjään vaan sitä missä menee hallinnon oikeus hallita niitä.²¹ Valtioiden tarinat ovat verisiä ja tapahtuneita epäoikeudenmukaisuuksia täytyy lähestyä historiallisesta perspektiivistä. Yksi ongelmallinen rajanveto koskee ”isien syntien” vanhentumisaikaa. Kymlickan historiallisen perspektiivin lisäys lienee huomion arvoinen lisä Rawlsin epähistorialliseen oikeudenmukaisuuskäsitykseen nähden. Tämän ”hermeneuttisen” argumentin toimivuus varsinkin kansallisten kieli-vähemmistöjen suhteen on ilmeinen mutta lisääntyvästä maahanmuutosta aiheutuvien modernien haasteiden suhteen tästä ei ole suurta apua. Myös ensimmäisen kohdalla (esimerkiksi saamelaisten tai suomenruotsalaisten erityisasemien suhteen) historiallisten argumenttien tulkinnanvaraisuus on välttämätön paha. Molemmat argumentit 1 ja 2 vetoavat tavallaan valtaväestön velvollisuuden tuntoon. Jos esimerkiksi suomalaisten ja saamelaisten historiallista suhdetta tarkastellaan tasa-arvon toteutumisen kannalta näyttää siltä, että viime vuosisadalle tapahtuneita epäoikeudenmukaisuuksia (kulttuurin suoranainen hävittämispyrkimys) on syytä korvata. Ilman historiallista perspektiiviä koko saamelaisen kulttuurin kategoria jäisi abstraktiksi.

3) *Kulttuurisen monimuotoisuuden arvo (the value of cultural diversity)* perustuu argumenttina liberalistien tapaan ylistää useiden elämäntyylien sisältymistä yhteen

Epäilemättä. Luvussa 4 tarkastelen Charles Taylorin näkemyksiä ei-proseduraalisesta tai ”kompleksisesta liberalismista”, joka mahdollistaa tiettyjen valtiollisen hyvää elämää koskevien sitoumusten tekemisen.

²¹ Tavallaan kyse on kahden itsenäisen alueen suhteesta.

kulttuuriin. Liberaalista näkökulmasta kulttuurisen kontekstin turvallisuuden lisäksi erilaisten vaihtoehtojen lisääntymisellä on tärkeä rooli. Jos Kymlickan ryhmäsidonnaiset oikeudet pyrkivät takaamaan kahden tai useamman kulttuurin sisällyttämisen samaan valtioon, näyttäisi liberalistien piirissä paljon kaivattu monimuotoisuus lisääntyvän entisestään. Tämän argumentin näkökulma on selvästi ”holistisempi” suhteessa kahteen edelliseen:

“ Whereas the first two arguments appeal to the obligations of the majority, this third argument appeals to the interests of the majority, and defends rights in terms of self-interest not justice.”
(Kymlicka 1995, 121)

Traditionaalisten kulttuurien elämäntyyli saattaa ”opettaa” esteettisen rikkauden lisäksi modernin ajan asukeille jotain ihmisen suhteesta luontoon ja tarjota muille arvokkaita elämismalleja ja opastusta. Toisaalta, varsinkin talouselämän tietyt sektorit (matkailu) saattavat hyötyä kulttuurisen symboliikan ja etnisten identiteettien kirjon lisääntymisestä vaikkakin usein kulttuurin välineellistäminen ja esineellistämisen hinnalla. Vaikka tämä argumentti ei kahden edellisen tavoin vetoakaan yksilöiden ”oikeuksiin” vaan kaikkien yhteiseen etuun Kymlicka (1995, 122) näkee sen painoarvon näitä vähäisemmäksi. Todellisuudessa kansallisten vähemmistöjen suojeleminen ryhmäsidonnaisin oikeuksin ei välttämättä lisää valtakulttuurin jäsenten valinnanvaihtoehtoja – pikemminkin se tuottaa kuluja ja vähentää näiden valinnan vaihtoehtoja. Sen sijaan maahanmuuton lisäämisen puolesta puhuvana argumenttina kolmas argumentti vaikuttaa toimivalta ja puhuu monietnisten oikeuksien puolesta.²² Voidaan kuvitella tilanne, jossa Jyväskylän kaupunginvaltuutettu kannattaa maahanmuuttajien vastaanottamisen lisäämistä jyväskyläläisen kulttuuri-ilmapiiirin rikastamiseksi.

4) *Valtio-analogia*: Valtioiden olemassaolo ja niiden oikeus säädellä maahanmuuttoa on liberalismien kannalta paradoksaalinen ilmiö koska näitä teorioita yleensä puolustetaan nimenomaan koko ihmiskuntaa koskevien universaalien ihmisoikeuksien kautta. Valtiot kuitenkin rajoittavat rajojensa yli tapahtuvaa liikettä ja kansalaisuuden statuksen myöntäminen on hankalaa. Miljoonat ihmiset jäävät vaille kansalaisoikeuksia vaikka he niitä haluaisivat ja heidät karkotetaan maasta. Kymlicka nostaa esiin *kansalaisuuden*

²² “Indeed, certain polyethnic policies can be seen as natural extensions of state policies regarding the funding of the arts, museums, educational television, etc. (Kymlicka 1995, 123)

ryhmäsidonnaisen luonteen. Jos liberalistisiin periaatteisiin sitoutuneiden maiden välisiä rajoja ei avata täytyy liberalistienkin myöntää että kansalaisoikeudetkin ovat luonteeltaan ryhmäsidonnaisia oikeuksia eli ihmisiä kohdellaan (universaaleista ihmisoikeuksista huolimatta) eriarvoisesti riippuen näiden ryhmäjäsensyydestä. *Siirtymä ihmisten universaalista tasa-arvosta kansalaisten tasa-arvoon on liberaaleille kieltämättä ongelmallinen.* 1990-luvulta eteenpäin poliittisen teorian piirissä onkin kasvavassa määrin käsitelty kansalaisuutta, identiteettiä ja kansalaisten toimintaa ja vapaudesta ja oikeuksista puhumisen rinnalle on noussut puhe velvollisuuksista, uskollisuudesta ja rooleista (Ks. Kymlicka 2002, 286).²³

3.5 Kulttuurin käsite ja jäsenyys

Kymlickan argumentti (Multicultural Citizenship, Chapter 6)) näyttää rakentuvan seuraaville premisseille²⁴:

Liberalistinen premissi tarkoittaa yksilöiden oikeutta päättää omasta elämänsuunnitelmastaan ja omista päämääristään ja muokata ja vaihtaa näitä päämääriä autonomisina yksilöinä oman valintansa mukaan. *Valinta* taas on riippuvainen sosiaalisista elinolosuhteista, joihin kuuluu myös ”kulttuuri”, jonka kautta autonomiset valinnat saavat sisältönsä. *Kulttuuri = jäsenyys kulttuurisessa yhteisössä eli etnisessä ryhmässä tai kansakunnassa (nation).* Empiirisen väitteen tietyt etniset ryhmät ja kansakunnat ovat epäedullisessa asemassa ja tarvitsevat erityisoikeuksia turvatakseen jäsentensä valinnanvapauden.

Kymlickan teorian legitimoinnin kannalta keskeinen kysymys koskee sitä, mitä tarkoitetaan ensisijaiseksi hyväksi vaaditulla kulttuurin jäsenyydellä? Liberalistisesta näkökulmasta katsottuna pelkkä jonkin ryhmän jäsenyys sinänsä ei voi oikeuttaa muusta

²³ Vielä 1970-luvun lopulla kansalaisuuden käsite loisti poissaolollaan sen ajan poliittisessa keskustelussa mutta viimeiset parikymmentä vuotta se on ollut kuuma peruna kaikissa poliittisen keskustelun suuntauksissa (Ks Kymlicka 2002, 284). Muutokseen ei ole ollut vaikuttamassa pelkkä teoreettisen keskustelun kehitys vaan ennen muuta demokraattisissa kansallisvaltioissa ilmenneet tietyt vahvat ilmiöt kuten alhainen äänestysintto, nationalististen liikkeiden paluu poliittiselle kentälle varsinkin Itä-Euroopassa, monikulttuurisen ja moniroituisen väestöpohjan lisääntyminen Länsi-Euroopassa, hyvinvointivaltio-mallin suosion alamäki Thatcherin ajan Englannissa, vapaaehtoiseen kansalaisjärjestötoimintaan perustuvien ympäristöpolitiikkojen epäonnistuminen, epäluottamus maapalloistumiseen tai tästä seurannut tunne kansallisen suvereenisuuden menettämisestä.

²⁴ Katso Räikkä (1998) ja Piper (2002)

väestöstä poikkeavaa kohtelua. Juha Räikän (2004, 137) mukaan jokaisen ryhmäsidonnaisia oikeuksia puolustavat argumentit tulisi määritellä jokin moraalisesti relevantti kriteeri, jonka suhteen vähemmistön ja enemmistön jäsenet eroavat. Erottelevan kohtelun tulee olla oikeudenmukaista tai muuten kyse on syrjinnästä. Olennaista on kysyä mitkä asiat kuuluvat kulttuurin ja mitkä eivät? Kulttuurisidonnaisten oikeuksien keskinäinen hallinnointi ei voi jäädä Dworkinin sanoin ”pimeään ampumisen” varaan ja nimenomaan kulttuurin käsitteen avaamasta ja sen kautta tulkituttavasta empirisistä ilmiökentästä riippuu Kymlickan monikulturalistisen ohjelman yhteensopivuus proseduraalisen liberalismien kanssa ja yleisemmin koko teoreettisen projektin mahdollinen sisältö.

Kuinka etninen tai kulttuurinen raja tulisi vetää? Sekä postmoderni identiteettien konstruktivisuuden liiallinen painottaminen että niiden liiallinen konkretisointi johtavat ongelmiin. Yhteisön olemuksellistamisen kiusaus ja taantumuksellisten etnisten sulkeumien luomisen vaarat ovat olemassa. Stuart Hallin (2003, 270) mukaan myös käsitys ”kuulumisesta” saa usein liaksi yksinkertaistetun käsityksen. Usein erilaiset sitouksemme puhuttelevat meitä kaikkein vahvimmin sillä hetkellä kun yritämme rimpulla niistä irti tai ajattelemme niihin nähden ”vastakarvaan”. Eron korostamisen viimekätinen logiikka on Hallin (mt.) mukaan apartheidin logiikkaa, jossa erilaisuudet eristetään toisistaan. Hall (2003, 270) näkee ”sisältä päin” ohjautuvan ihmisen ideaalin levinneen myös läntistä liberaalia traditiota pitemmälle. Ihmisillä on yhä laajemmin sisäistynyt toive elää omaa elämää uskollisena omalle sisäiselle äänelleen. Tähän ideaaliin, jota käsittelemme tarkemmin luvussa 4.2 nimellä ”autenttisuuden ihanne” on kutoutunut myös kulttuurisen kuulumisen (etnisyyden) ideaali, joka nimenomaisessa erityisyydessään on muuttunut paradoksaalisesti ”konkreettiseksi universaaliksi”. Kaikilla tulee olla oikeus omaan kulttuuriseen erityisyyteensä ja tämä ajatus on levinnyt kulttuurista toiseen.

Toisaalta postmoderni identiteetin konstruktivisuuden liika painottaminen voi hälventää liikaa etnisyyden ja kulttuurisen elementin todellista *kokemuksellista* merkityksellisyyttä. Jacob T. Levyn mukaan: ”Too much emphasis on the constructedness of identity and cultures perhaps leads some postmodernists to forget how real they can feel and how much they matter in the decisions people make, the actions they take.” (Levy 2000, 9) Esimerkiksi tietoisuuteni siitä, että kansallinen tai etninen identiteetti X on kuviteltu ja osin

tietoisesti rakennettu projekti ei kuitenkaan välttämättä vähennä X:n merkitystä. Puhumattakaan, että tietoisuus sen kuvittelusta luonteesta saisi minut vaihtamaan sen toiseen kuviteltuun identiteettivaihtoehtoon Y. Jotkut kuitenkin ehdottavat Kymlickan käsittelemille ongelmille ratkaisuksi etnisten identiteettien ja tuntemusten ylittämistä. Jacob T. Levyn (2000, 10) mielestä ehdotus on analoginen sille, että materiaalistien tarpeiden poistamista ehdotettaisiin ratkaisuksi köyhyiden ongelmaan.²⁵ Ranskankielinen ihminen saattaa kauhistella kun hänelle kerrotaan, että hänen puhumansa kieli on vain yksi murre muiden joukossa ja tietoisesta poliittisesta manipuloinnista tulosta. Silti on epätodennäköistä, että hän olisi valmis vaihtamaan kieltään mihinkään toiseen kieleen.

Kulttuurit ja ihmiset muuttuvat ja kulttuuriset ideat, vaikutteet, maut, hajut, värit ja kielet sekoittuvat toisiinsa. Niiden liiallinen konkretisointi ja idealisaatio on valheellista. Eikö ole niin, että erilaiset kulttuurit ovat olleet tekemisissä toistensa kanssa niin että yhden kulttuurin ulkorajoja on mahdotonta vetää niin selkeästi että puhe kulttuureista olisi yleensä mielekästä? Puhe monikulttuurisuudesta näyttää vievän ajatuksen väärään suuntaan eli takaisin toisistaan erotettavissa oleviin kulttuureihin. Kymlicka tiedostaa ongelman ja käsittelee kysymyksen yhteydessä Jeremy Waldronin näkemystä, jonka mukaan erilaisten valinnanvaihtoehtojen mielekkyys riippuu kulttuurisesta kontekstista ja kulttuurisista merkityksistä. Vaikka Waldron on tässä kohtaa Kymlickan kanssa samaa mieltä, hän erityisesti vastustaa näkemystä, jonka mukaan yksilölle olemassa olevien vaihtoehtojen mielekkyyden täytyisi tulla mistään tietystä kulttuurista tai tietystä ryhmäjäsenyydestä. Waldron väittääkin että kulttuurien yksilöiminen estää kulttuurisen lainaamisen prosessia ja painottaa liikaa esimerkiksi kulttuurin integriteetin vaalimista varsinkin koska ainoa ei-triviaali tapa yksilöidä kulttuureja on niiden määrittäminen yhteisen *etnisen lähteen* kautta. (Kymlicka 1995, 103) Ja etnisyyden kategoria on liian virtaava, jotta sen perustalta voitaisiin tehdä yksilöiden välisiä erotteluja. Parempi olisi siis olla sokea tällaisille eroille ja pyrkiä kiinnittämään huomio perinteisiin epätasa-arvoisiin olosuhteisiin kuten liikunta-rajoitteisten olosuhteiden parantamiseen.

Kymlicka näkee Waldronin olevan aivan aiheellisesti huolissaan esimerkiksi kulttuurinationalistisen umpimielisyyden lisääntymisestä mikäli kulttuureista aletaan puhua

²⁵ Ja vastaavasti kulttuuristen tai etnisten identiteettien korostaminen ei saa myöskään olla ratkaisuyritys materiaalsiin ongelmiin.

Kymlickan ehdottamalla tavalla. Mutta tästä huolimatta hän ei näe suoraa yhteyttä halussa pitää yllä erillistä yhteiskunnallista kulttuuria ja halussa kulttuuriseen eristäytymiseen. Kulttuurit muuttuvat niiden jäsenten tekemien valintojen myötä mutta Kymlicka uskoo, että voidaan erottaa Dworkinin tavoin jonkinlainen ”*kulttuurin rakenne*,” joka säilyy valinnoista huolimatta.

3.5.1 Kulttuuri = kulttuurin rakenne

“It is natural, and desirable, for cultures to change as a result of the choices of the members. We must therefore, distinguish the existence of a culture from its ‘character’ at any given moment.”
(Kymlicka 1995, 104)

Kymlickan tärkein argumentti Waldronia vastaan on nähdäkseni argumentti kulttuurien oikeudesta pitää kiinni omasta erilaisuudestaan ilman, että alakulttuurin ulkopuolella tehtävät päätökset voisivat liian helposti uhata sen olemassaoloa. Näin esimerkiksi saamelaisten halussa säilyttää saamelainen kulttuuri ei automaattisesti ole tärkeimpänä motivaationa kulttuurisen tai etnisen puhtauden säilyttäminen vaan yksinkertaisesti yksilön oikeus sekä säilyttää oma jäsenyytensä tietyssä omassa kulttuurissaan että kehittää tätä kulttuuria eteenpäin aivan kuten valtakulttuurinkin piirissä tapahtuu. *Kysymys koskee sitä mikä säilyy karaktäärin muuttuessa eli mitä pitää suojella tai siitä minkä pitää olla turvallinen.*

Jotta puhe monikulttuurisuudesta tulisi ymmärretyksi on kulttuurilla²⁶ tarkoitettava nimenomaan *etnisiä ja kansallisia ryhmiä*: Kymlickan monikulturalistisessa näkökulmassa kulttuurin käsite eroaa siis esimerkiksi laajemmasta ”modernista” tai ”länsimaisesta kulttuurista” mutta myös usein alakulttuureiksi toisissa yhteyksissä²⁷ määritellyistä marginaaliryhmistä.

“I am using culture (and multicultural) in a different sense. My focus will be on the sort of ‘multiculturalism’, which arises from national and ethnic differences. As I said earlier, I am using ‘a

²⁶ Kymlicka tekee kaksi erottelua tässä suhteessa liian kapean ja liian laajan kulttuurin käsitteen välille. Jos kulttuuri ymmäretään lokalisoituneina tapoina ja tottumuksina voidaan jopa etnisesti homogeenistä Islantia kutsua monikulttuuriseksi valtioksi. Toisaalta ‘länsimaisen kulttuurin’ kaltainen käsite tekee puheen monikulttuurisuudesta epärelevantiksi.

²⁷ Kymlicka (1995, 198 alaviite 10) tekee eron esimerkiksi Iris Marion Youngin tapaan käsitellä kaikkia kulttuurisia ja alakulttuurisia ryhmiä marginalisoituneina. Näin tulkittuna monikulttuurisuuden muodikkuus saattaa olla haitallinen marginalisoituneiden ryhmien (homot, lesbot tai vammaiset..) kamppailuille tai päinvastoin. Kymlickan mukaan Young asettaa nämä kaikki yhden ja saman käsitteen alle.

culture' as synonymous with 'a nation' or 'a people.' – that is, as an intergenerational community, more or less institutionally complete, occupying a given territory or homeland, sharing a distinct language and history. And a state is multicultural if its members either belong to different nations (a multination state), or have emigrated from different nations (a polyethnic state), and if this fact is an important aspect of personal identity and political life” (Kymlicka 1995, 18).

Yksilön autonomian takaamisen kannalta keskeistä on siis yksilön jäsenyys tietyssä etnisessä tai kansallisessa kulttuurissa. Kymlickan mukaan kulttuurinen rakenne on jotain, mikä säilyy vaikka itse kulttuurisen yhteisön normeissa, arvoissa ja näitä ylläpitävissä instituutioissa tapahtuisikin muutoksia. Kymlicka lainaa ”kulttuurisen rakenteen” käsitteen Dworkinilta (ks. luku 2.6), joka analysoi kulttuurin vaikutuksen meihin kahtalaiseksi:

“It [culture] provides the particular paintings, performances, and novels, designs, sports, and thrillers that we value and take delight in; but it also provides the structural frame that makes aesthetic values of that sort possible that makes them value for us.” (Dworkin 1985, 229)

Dworkinin (mt.,) mukaan ”rakenteellinen näkökulma” täytyy hyväksyä sinänsä huomion arvoiseksi, jotta meidän ei tarvitsisi kulttuurista rakennetta tukeaksemme vedota puhtaasti ekonomisiin argumentteihin. Dworkinin näkemys on kaikkea muuta kuin atomistinen tai monologinen. Kulttuurin takaama rakenteellinen kehys (structural frame) tekee tietyt esteettiset arvostuksemme mahdolliseksi. Tämän rakenteen järkkäminen on uhka sekä noille kulttuuristen arvojen muuttumiselle että identiteetin integriteetille. Koska Rawlsilla yleisen turvallisuuden intressi rajoitti kulttuurisen markkinapaikan toimintaa, tietämättömyyden verhon takana varmasti ajateltaisiin, että yhteiskunnan vakauden kannalta turvattomuuden ja epävakauden tunne ovat vaaraksi yhteiskunnalliselle vakaudelle. Toisaalta aristoteelinen periaate edellytti, että liiallinen holhoaminen voi muuttaa kulttuurisen pelin tylsäksi. Toisin sanoen liian turvallinen tai ennalta arvattava toimintaympäristö tekee ihmisten kokeilunhalulle perustuvan kulttuurisen muutoksen mahdottomaksi. Molempia vaatimukset tulisi täyttää. Vapaus ja tasa-arvo ovat kuitenkin vaikeasti yhdistettävissä.

Kymlickan ja Dworkinin näkökulmasta yhteiskunnan tulisi kyetä käymään läpi tiettyjä syvällisiäkin olosuhteiden muutoksia (sodat, luonnonkatastrofit tai taloudelliset lamat) ilman, että sen tarjoama kulttuurinen rakenne hajoaisi. Tämän seurauksena kulttuurinen orientaatio eli kulttuurin sisällä vaalitut normit ja arvot siis voivat muuttua ilman, että

kulttuurinen rakenne muuttuu. Tämä on Kymlickan argumentin kannalta olennainen erottelu, koska yksilöt ovat erilaisten ryhmäjäsennyksiensä perusteella eriarvoisissa suhteissa kulttuurin rakenteeseen. Kuitenkin myös yhden kulttuurin sisällä muutokseen vastaamisen halu ja kyky vaihtelee. Nuoret omaksuvat helpommin uusia asioita kuin heidän vanhempansa. On usein myös niin, että toiset sukupolvet joutuvat myös sietämään enemmän vastoinkäymisiä kuin toiset, koska ovat sattuneet olemaan tietyssä elämänvaiheessa jonkin kriisin tapahtuessa. Jotta kulttuurin integriteetti voisi säilyä ja sitä voitaisiin kutsua mielekkäästi kulttuuriksi, täytyy kai olla jotain näitä sukupolvia yhdistäviä tekijöitä, jotka säilyvät muutoksista huolimatta? Tätä Kymlickan täytyy tarkoittaa kulttuurin rakenteella, eli *kielellä, historialla ja kulttuurilla itsellään*.

3.5.2 Tapaus Länsman

Yritän konkretisoida ajatusta seuraavan esimerkin kautta. Saamelaiset ovat suomessa arvostettu ja hyväksytty vähemmistö. Ryhmäsidonnaisten oikeuksien suhteen suhtautuminen ei kuitenkaan ole ollut ainakaan yksiselitteisen myönteistä. Tässä suhteessa vuonna 1990 annettu ehdotus saamelaislaista on merkittävä. Siinä ehdotettiin, että saamelaisalueen pohjoiset valtionmaat annettaisiin takaisin alkuperäiskansalle eli saamelaisille. Seija Tuulentien (2001, 30) mukaan ehdotus sai kahtalaisen vastaanoton. Toiset näkivät, että saamelaisten aikaisempi epäoikeudenmukainen kohtelu edellytti tämän kaltaista korjausta. Toiset taas vetosivat kaikkien kansalaisten tasa-arvoiseen kohteluun. Sisäministeriö jätti ehdotuksen hyllylle. Sen sijaan *kulttuuri-itsehallintolaki* astui vuonna 1995 voimaan. Sen mukaan saamelaisille kuuluu omalla aluellaan kulttuurinen itsehallinto. Aikaisempi määritelmä perustui olennaisesti kieleen ja saamelaisena pidettiin henkilöä, joka piti itseään saamelaisena edellyttäen että hänellä oli ainakin vanhempi tai isovanhempi, joka oli oppinut tämän kielen ensimmäisenä kielenään. Kulttuuri-itsehallintolain myötä saamelaisuus alkoi koskea myös ns. lappalaisten jälkeläisiä. (ks. Tuulentie, 2001, 32)

Vuonna 1992²⁸ Ilmari Länsman ja puolisen sataa muuta Muotkatunturin paliskunnan ja Angelin kyläyhteisön jäsentä väittivät valituksessaan YK:n ihmisoikeustuomioistuimelle Suomen loukanneen kansalaisoikeuksia ja poliittisia oikeuksia koskevan yleissopimuksen 27. artiklaa ja olevansa itse tämän loukkauksen uhreja (valitus no. 511/1992). Väitetty

²⁸ 3 vuotta ennen kulttuuri-itsehallintolain voimaan astumista.

loukkaus koski ennen muuta heidän oikeuttaan nauttia omasta kulttuuristaan ja tässä tapauksessa siihen olennaisesti liittyvästä poronhoidosta, jota poronhoitoalueilla harjoitettu kivenlouhinta haittaa. Poronhoito on tunnustetusti saamelaiselle kulttuurille enemmän kuin pelkkä elinkeino koska sen ympärille rakentuu suuri osa saamelaista itseilmaisua, saamen kieltä ja taidetta. (ks. Tuulentie, 2001, 89)

Nähdäkseni Länsmanin vetosi valituksessaan nimenomaan kulttuurinsa pysyvyyden perään, joka tässä tapauksessa tarkoitti (ei pelkästään taloudellisesti merkityksellisen) poronhoidon elinehtoja valtakulttuurin edustamien kilpailevien elinkeinojen joukossa. Tällaisessa tapauksessa puhtaasti muodollinen tasa-arvo ei pystyisi näkemään poronhoidon kulttuurista merkitystä ja sen mahdollisen loppumisen vaikutusta paliskunnan kulttuurille. Kyseessä ei ole pelkästään yksi ammattikunta muiden joukossa vaikka poronhoidon kytkeytymisestä saamelaisuuteen voidaan epäilemättä myös kiistellä. Poronhoito on kulttuurista identiteettiä tukeva elinkeino. ”Porosaamelainen taloudellinen vauraus ja riippumattomuus ovat näkyvämmiin sellaisia piirteitä, jotka saamelaisalueella ovat säilyneet ja jotka voisivat [...] tukea sekä saamelaisten etnistä identiteettiä että saamen kieltä (Tuulentie 2001, 89) Epätasa-arvoa lisää myös muuan historiallinen seikka. Yksi saamelaisuuteen ja yleensä luonnonkansoille liittyvistä huomionarvoisista erityispiirteistä on yksityisen maanomistuksen vierastaminen. Saamelaiselle itseymmärrykselle maanomistus on ollut vierasta eikä yksityisen maanomistuksen ajatukselle ole ollut tarvetta.

Länsmanin tapauksessa “kulttuuria” käytetään argumenttina vähemmistösidonnaisten oikeuksien nauttimiseksi. Poronhoitoa tulisi lähestyä eri tavoin kuin mitä tahansa muita kilpailevia elinkeinoja. Kannatan ajatusta, mutta Kymlickan lähestymistapa ei välttämättä johda toivottuun lopputulokseen. Koska Kymlickan mukaan kulttuurinen rakenne säilyy vaikka itse kulttuurisen yhteisön normeissa, arvoissa ja näitä ylläpitävissä instituutioissa tapahtuisikin muutoksia saamelaisten historialliseen argumenttiin “olemme tehneet tätä niin pitkään” voitaisiin aina vastata “no, sittenhän teidän olisi korkea aika lopettaa se ja siirtyä muihin hommiin koska maailma ympärillänne on radikaalilla tavalla muuttunut.” Tällainen luonteeltaan ääri-liberaali argumentti vetoaa taloudellisiin koviin arvoihin mutta myös realiteetteihin, jotka pakottavat yksilön sopeutumaan modernille ajalle välttämättömään kulttuuriseen muutokseen ennemmin tai myöhemmin.

Rawls voisi ajatella, että kulttuurin mahdollinen jämähtäminen tietyn rakenteellisen ratkaisun ympärille uhkaa aristoteelisen periaatteen toteutumisen ehtoja ja näin kulttuurin jäsenten itsekunnioitusta. Poronhoito tai edes Suomessa harrastettava maanviljelys eivät nykyisessä tilanteessa ja nykyisessä muodossaan ole välttämättä kannattavia elinkeinoja joten joku voisi väittää, että ne tulee puhtaasti taloudellisin (tehokkuus, kannattavuus) perustein lopettaa. Nythän myös maatalouden tukemiseksi on alettu nostaa esiin kulttuurisia argumentteja. Maataloudesta yritetään tehdä poronhoidon tavoin myös kulttuurimatkailullinen ilmiö. Kulttuurihistoriallinen argumentti vetoaa molempien elinkeinojen kulttuuri- arvoon, joka tulee säilyttää myös jälkipolville vaikka niiden säilyminen vaatisikin julkista tukea. Onko tällainen konservointipyrkimys liberalistisen premissin vastainen vaikka se olisikin yhteensopiva tai jopa välttämätön pluralismin ihanteen kannalta?

Aivan kuten monikulturalistit vaativat kaikkien etnisten ryhmien jäsenille yhtäläisen kapasiteetin kulttuurin luomiselle ja ylläpitämiselle, Brian Barry (2001, 256) vaatii vastakkaisena lähtöoletuksena kaikille ihmisille yhtäläisen kapasiteetin *kulttuuriseen muutokseen* sopeutumiselle. Jos ympärillä olevan maailman muuttumisen seurauksena on syytä olla tekemättä jotain (esim. olla harjoittamatta poronhoitoa Lapissa tai maataloutta liian koleissa olosuhteissa) kyseisen kulttuurin rakennetta ei voi pitää tekosyynä tämän tekemisen jatkamiselle vaikka jokin elinkeino tosiasiaassa olisikin tämän tai tuon kulttuurin “ekologisen perinteen” olennainen rakenneosaa.

Tämä ei tietenkään estä sitä, että esimerkiksi poronhoidon tukemiselle keksitään muita perusteluja kuin kulttuurisen status quon tukeminen. Ajatus siitä, että ihmiset voivat kukoistaa vain esi-isiensä kulttuurissa johon ovat sattuneet syntymään on Barryn mukaan 1800-luvulla kehitetyn romanttisen nationalismin tuotetta. Kulttuurinen hybridi-identiteetti ei ole koskaan kuulunut nationalistien työkalupakkiin. Romanttisten nationalistien mielestä jonkin toimintatavan arvo voidaan todistaa osoittamalla sen keskeinen asema juuri tässä tietyssä kulttuurissa.

Kymlicka (1995, 198 alaviite 10) haluaa kuitenkin olla kaikkea muuta kuin romanttinen nationalisti ja hän selkeällä tavalla erottaa oman kulttuurin käsitteensä ja kulttuuristen

oikeuksien tavoittelun romanttisesta nationalismista, ”autenttisuudesta”²⁹ tai ”traditiosta”. Kymlicka pyrkii kytkemään oikeudet yksilön autonomiaan (VP) ja sosiaaliseen tasaveroon (EP) ja pysymään uskollisena rawlsilaisen liberalismien antoperfektionismille, joka kuitenkin Rawlsin kohdalla tarkoittaa nähdäkseni kulttuurien lähestymistä hyvin älyllisestä näkökulmasta uskonnollisille tai filosofisille periaatteille rakentuvina elämänmuotoina. Kulttuurissa on kyse paljon muustakin.

Mitä tietämättömyyden verhon takana tulisi siis ajatella turvallisesta tai vakaasta valintakontekstista ensisijaisena hyvänä? Kymlicka ei anna selkeää vastausta. Uusien vaihtoehtojen ilmaantuminen uhkaa traditionaalisia uskomuksia tai ainakin niiden kykyä tarjota vakaa valintakonteksti. Uhka ei kohdistu pelkästään kulttuurin luonteeseen (arvoihin ja uskomuksiin) vaan myös kulttuurin rakenteeseen itseensä (kulttuuriin, kieleen, historiaan). John Tomasin tulkinnan mukaan Kymlickan ensisijaiseksi hyväksi tarkoitettu turvallinen valintakonteksti on tilanne, jossa tällainen tilanne vältetään: “the primary good in question is a situation where cultural instability of this sort is avoided. (Tomasi 1995, 590)” Esimerkiksi uraanikaivoksen rakentaminen poronhoitoalueen läheisyyteen olisi epäilemättä kulttuurisen epätasapainon lähde Ilmari Länsmanille. *Mutta mitä tarkalleen ottaen pitäisi välttää ja mitä ei*, jotta itsekunnioituksen ja eheän identiteetin perustat voitaisiin taata kaikille tasa-puolisesti?

Rawlsiin aristoteeliselle periaatteelle nojaavasta näkökulmasta Kymlickan teoriaa koskeva ongelma on siinä, että joillekin nämä uhkat voivat merkitä pikemminkin *haasteita* joihin oma itsekunnioitus perustuu. Vähemmistökulttuurien jäsenten näkökulmat ovat tuskin identtisiä vaikka heidät etnisesti määritettäisiin samaan kategoriaan. Entä jos alkuperäiskansojen jäsenet kokevat nimenomaan olevansa jäseniä ryhmässä, joka on tällaisen haasteen edessä? He eivät välttämättä koe itseään Kymlickan ajattelemalla tavalla modernisaation uhreina vaan pikemminkin ymmärtävät itseään tästä nousevan haasteen kautta. Haasteessa piilee aina myös mahdollisuus ja Rawlsin terävän huomion mukaan ihminen on rakennettu ”haasteita kaipaavaksi.”

Onko niin, että pysyvät ryhmäsidonnaiset oikeudet voivat tällöin olla pikemminkin vaaraksi itsekunnioitukselle. Kenties uraanikaivoksesta voisi löytyä monelle poromiehelle

²⁹ Seuraavassa luvussa tarkastelen Charles Taylorin tarjoamaa autenttisuuden näkökulmaa ryhmäoikeuksiin.

mahdollinen työpaikka. Esimerkiksi yhteisen kielen ylläpitämiseen on olemassa uusia keinoja, jotka mahdollistavat kommunikaation ilman, että ihmiset asuisivat samassa paikassa. Ryhmäsidonnaiset oikeudet saattaisivat johtaa konservatiiviseen tilanteeseen, jossa ylläpidetään toimintamallia, joka ei enää vastaa todellisuuden vaatimuksia tai jättää uusia vaihtoehtoja vaille huomiota. Kulttuurisen rakenteen turvaamisen näkökulmasta ryhmäsidonnaisten oikeuksien painottaminen näyttää helposti johtavan tilanteeseen, jossa vaarannetaan ryhmän kyky vastata kulttuurin muutokseen ja toteuttaa omia aristoteeliselle periaatteelle rakentuvia elämänsuunnitelmiaan.

3.5.3 Yhteiskunnallinen kulttuuri

Itse asiassa Multicultural Citizenship-teoksessa Kymlicka itse arvostelee kulttuurisen rakenteen käsitteen formaaliksi jäävää muotoa ja hyväksyy nyky-antropologien käsityksen jonka mukaan: *“Cultures do not have fixed centres or precise boundaries. (1995, 83)”* Samalla hän toteaa, että kulttuurisen rakenteen käsite voi olla tässä suhteessa harhaanjohtava. Kymlickan korjaus on seuraavanlainen: *“The availability of meaningful options depends on access to a societal culture, and on understanding the history and language of that culture.” (Kymlicka 1995, 83)*

Autonomian vaatima mielekäs sanavarasto, traditio ja konventiot mahdollistuvat siis nyt jaetussa yhteiskunnallisessa kulttuurissa (societal culture), joka saa seuraavanlaisen määritelmän: *”an intergenerational community, more or less institutionally complete, occupying a given territory or homeland, sharing a distinct language and history.” (Kymlicka 1995, 18)*

Länsmanin esimerkki oli tässä suhteessa kuvaava. Poronhoitajat vetosivat oikeuteensa säilyttää oman yhteiskunnallisen kulttuurinsa, joka tässä tapauksessa tarkoitti tiettyä ”moderniksi” vähitellen muuttunutta elinkeinoa. Kymlickan monikulturalismin ja tähän sitoutuneet liberaalin demokratian kannalta onkin olennaista, että ”yhteiskunnallinen kulttuurin” on oltava modernisaation tuote. Näyttää ilmeiseltä, että jokaista kulttuuria joka ei ole moderni yhteiskunnallinen kulttuuri tai sitoudu tätä vastaaviin päämääriin ja vaatimuksiin uhkaa marginalisaatio:

“The capacity and motivation to form and maintain such a distinct culture is characteristic of ‘nations’ or ‘peoples’ (i.e. culturally distinct, geographically concentrated, and institutionally complete societies). Societal cultures then tends to be national cultures.” (mt., 80, kurs.lis.)

Yhteiskunnallisilla kulttuureilla on siis taipumus muuttua kansallisiksi kulttuureiksi mutta tämä ei ole välttämätöntä. Siirtymä kulttuurisesta rakenteesta yhteiskunnalliseen kulttuuriin näyttää kuitenkin jonkinlaiselta silmänkääntötempulta tai vähintäänkin se tekee jälleen liian abstraktiksi identiteetin ja kulttuurin suhteen. Laurence Piper (2002, 184) tulkitsee Kymlickan ongelmallisesti vahvistavan historiallisesti kontingenttia autonomisen identiteetin ja yhteiskunnallisen kulttuurin linkkiä kahdesta suunnasta. Kymlicka (1995, 70) ensinnäkin antaa yhteiskunnallisen kulttuurin käsitteelle syvyyttä sisällyttämällä siihen inhimillisen toiminnan koko kirjon (‘the full range of human activities, encompassing both public and private life’). Toiseksi hän (mt.,76-7) pumppaa käsitteeseen lisää tehoa sanomalla, että koko moderni maailma rakentuu yhteiskunnallisista kulttuureista, jotka ovat rakentuneet erityisesti tiettyinä reaktioina (jaettu kieli, oppivelvollisuus, kansalaisuus) elinkeinoelämän haasteisiin. Historiallisesti katsoen taloudelliset funktiot ovat vaatineet yhtenäistä kulttuuria ja toiseksi tarve syntyi demokratian herättämästä keskinäisen solidaarisuuden vaatimuksesta. “The sort of solidarity essential for welfare state requires that citizens have a strong sense of common identity and common membership, so that they will make sacrifices for each other.” (mt., 77)

Myös ”yhteiskunnallinen kulttuuri” on käsitteenä, jos ei liian abstrakti niin toimialaltaan aivan liian laaja, jotta sillä voitaisiin ymmärtää mistä Kymlickan ensisijaisessa hyvässä on lopulta kyse. Entä mitä tarkoittaa *pääsy* (access) omaan yhteiskunnalliseen kulttuuriin ensisijaisena hyvänä? Minusta se vaikuttaa olevan kiertoilmaus ryhmäjäsennydelle. Rawlshan painotti yksilön mahdollisuutta jättää mikä tahansa ”sosiaalisen liiton” jäsenyys mikäli yksilö näin haluaa. Kymlicka sitoutuu selkeästi tähän vaatimukseen. On kuitenkin vaikea ymmärtää kuinka poliittisen koneiston avulla voitaisiin taata kenellekään pääsyä johonkin kulttuuriseen yhteisöön tai yhteiskunnalliseen kulttuuriin mikäli yksilö on tuon yhteisön syystä tai toisesta joutunut jättämään. Liberaalin valtion sisällä yhteisöillä on lähtökohtainen oikeus valita omat jäsenensä ilman mitään erityisiä ryhmäsidonnaisia oikeuksia. Valtio voi pyrkiä takaamaan kaikille tasa-arvoisen kansalaisuuden statuksen.

Entä etnisyyden merkitys? Vaikka Kymlicka olisi oikeassa siinä, että kulttuuri on henkilökohtaisen valintakontekstin kannalta olennaisen tärkeä, tämä ei tarkoita sitä, että etnisellä tai kansallisella elementillä olisi tämän kulttuurin syntymisen kannalta läheskään aina kaikkein ratkaisevin merkitys. Piperin (2002) mukaan esimerkiksi Etelä-Afrikassa modernit instituutiot ovat edelleen tulemisen tilassa mutta ne ovat luonteeltaan ei-etnisiä tai ei-kansallisia. Kasvava modernisaatio sitoo Etelä-Afrikan etnisesti lukuisia eri ryhmiä edustavia kansalaisia globaalien kuluttaja-identiteetin kautta osaksi yhtä suurta maailmanlaajuista kulutusyhteisöä. Laurence Piper (2002) näkeekin Kymlickan hypyn kulttuurin substantiivisesta ulottuvuudesta (eksistentiaalis-symbolinen taso) kulttuurin rakenteelliseen ulottuvuuteen olevan ongelmallinen, koska se sivuuttaa ”identiteetin” käsitteen kautta nousevat ongelmat.

Kymlicka kiinnittää liian suorasukaisesti partikulaariset kulttuuriset attribuutit partikulaareihin kulttuurisiin identiteetteihin ja jättää liian vähälle käsittelylle teorian kannalta olennaisen yhteyden identiteetin ja kulttuurin suhteesta. Siis suhteesta, joka on äärimmäisen kompleksinen ja vaatii hienovaraista ymmärrystä. Jos oletamme, että jokin kulttuurisen rakenteen tai struktuurin kaltainen systeemi on olemassa voidaanko silti lähtökohtaisesti olettaa sillä olevan kovinkaan suoraa vastaavuutta identiteetin kanssa? En usko. Etnisyys on Stuart Hallin (2003, 270) termein ”naturalisoidussa suhteessa” yhteisöön. Hallin mielestä kosmopoliittiset monikulttuurisuuden kriitikot ovat oikeassa korostaessaan, että sosiaalinen todellisuus ei jakaudu siististi erillisiin ja erityisiin kulttuureihin, ”joita olisi yksi kutakin yhteisöä kohden.” Edellä käsitelty Waldronin näkökulma on syytä ottaa vakavasti.

Jacob T. Levy (2000, 118 – 121) puolestaan näkee kahdenlaisia ongelmia Kymlickan valitsemassa tavassa lähestyä kulttuurisia oikeuksia ensisijaisina tai julkisina hyvinä. Ensinnäkin, mistä voidaan tietää että jonkin kulttuurisen tai etnisen ryhmän jäsenet todella haluavat pitää kulttuurinsa säilyttämistä ensisijaisena hyvänä? Niitä mahdollisia hyötyjä, joita assimilaatiosta kulttuurin säilyttämisen sijaan voisi seurata, on mahdotonta ennakoita testata. Entä tilanteet joissa ihmiset haluavat aidosti jättää jonkin kulttuurisen piirin? ”If there is no way to differentiate between exit being driven by a cultural collective goods problem and exit being driven by a genuine desire to leave, then attempts to solve the collective action problems risk unjustly discouraging the latter kind of exit.” (Levy 2000, 119)

Kymlickan ei-paternalistiset, kulttuuria suojelevat liberaalit argumentit näyttävät pitävän varmana etteivät yksilöt halua jättää kulttuuriaan. Joutuvatko saamelaisen elämänpiirin jättäneet yksilöt kokemaan huonoa omatuntoa (kenties myös aitoa saamelaisuutta ihannoivien etelän ihmisten katseiden alla) koska ovat hylänneet omat ”autenttiset juurensa”? Tästä päästään toiseen eli sukupolvien väliseen ongelmaan. Mistä voidaan tietää, että myös seuraava sukupolvi haluaa oman nauttia edellisen sukupolven tavoin ensisijaisesta hyvästä? ”That is, even if the living generation prefers to be coerced into preserving its culture, the interests of the next generation might be in the rapid assimilation.” (Levy 2000, 120)

Lapsia on toisaalta tähän argumenttiin vedoten otettu hallinnon antamin oikeuksin pois vanhemmiltaan. Seuraavan sukupolven vapauteen vedoten heidät on revitty juuriltaan ja assimiloitu valtakulttuurin tapoihin ja kielletty puhumasta äidinkieltään. On vaikea tietää miten milloinkin tulisi toimia. Molemmat Levyn nostamat ongelmat kertovat tietynlaisen *hankalasti hankittavan informaation tarpeesta*. Ajaako kulttuurinsa jättäviä yksilöitä julkisen tunnustuksen ja tuen puute vai aito halu tarttua toisen kulttuurisen viitekehysten tarjoamiin mahdollisuuksiin? Entä onko kulttuurinen viitekehys todella sopiva sukupolvien väliseksi ryhmäsidonnaiseksi oikeudeksi? Tällaista tietoa olisi varmasti mahdollista jossain rajoissa hankkia.

Kritiikin perusteella Kymlickan teorian kannalta on olennaista pyrkiä vastaamaan syvemmin identiteetin ja kulttuuristen rakenteiden välistä suhdetta koskevaan ongelmakenttään. Kymlicka ei nähdäkseni onnistu vastaamaan Waldronin väitteeseen siitä, että identiteetti koostuu useista kulttuurisista rakenteista erottamalla pysyvän kulttuurisen rakenteen kulttuurisista sisällöistä. Muutenkin Kymlickan tekemä käsitteellinen siirtymä, jossa kulttuuri yhdistetään etnisen ja kansallisen ryhmän jäsenyyteen on ongelmallinen monikulturalismin kannalta. Lisäksi voidaan lisätä, että aina vain lukuisimmat ei-etniset ryhmät ovat kollektiivisen identiteetin autonomian ja itsekkyyden lähteitä ja ne voivat yhtä lailla tulla uhatuksi ulkopuolelta. (ks. Seglow 1998, 968)

On kenties myös paikallaan kysyä, kuinka usein etnisyys nostetaan esiin vaikka kiistojen taustalta löytyvät uskonnolliset motiivit. Näihinän myös Rawls yritti varautua. Kymlickan teoria keskittyy erityisesti kansallisten vähemmistöjen asemaan mutta monikulttuurisuus

ymmärretään usein nimenomaan pakolaisiin liittyvänä poliittisena ohjelmana. Kansallisten vähemmistöjen asemaa koskevat ongelmat ovat alkusyiltään itse liberalismia vanhempia ja saattavat vaatia myös liberalistista yksilökeskeisistä periaatteista tinkimistä, jotta oikeudenmukaisuus toteutuisi. Ryhmäsidonnaisia oikeuksia ei kenties ole välttämätöntä pakottaa ensisijaisten hyvien muottiin vaan jokainen tapaus vaatii erilaisen lähestymisen, jotta oikeudenmukainen ratkaisu voisi löytyä.

3.6 Yhteenveto

Kymlickan esiin nostama ajatus kansalaisoikeuksien ryhmäsidonnaisuudesta on olennaisen tärkeä. Se osoittaa huomion kohti liberalististen demokratioiden omaa kansalaisuuden käsitettä. Kymlickan avaamasta näkökulmasta monikulturalimia (kansallisiin vähemmistöihin tai etnisiin vähemmistöihin kohdistuvina poliittisina toimenpiteitä) ei voi ymmärtää ilman modernisaatiota ja siihen kuuluvaa nationalististen kansallisvaltioiden kehitystä ja sitä välttämätöntä inklusion ja eksklusion prosessia, joka jokaisen kansallisvaltion jäsenyyden ulkorajoja piirrettäessä syntyy. Kymlickan teoriaa jää kuitenkin epäselväksi vähemmistön tunnustukseen kuuluvien normatiivisten, ontologisten ja symbolisten elementtien keskinäisissä suhteissa ja saattaa näin ajautua puhumaan hyvää tarkoitustaan vastaan.

Puhuessaan välttämättömyydestä omata pääsy omaan yhteiskunnalliseen kulttuuriin Kymlicka ei esimerkiksi Morag Patrickin (2000) mukaan ota tarpeeksi huomioon tämän vaatimuksen kompleksisuutta. Kymlicka asettaa kysymyksen seuraavanlaisella tavalla: Onko vähemmistökulttuureilla tai vähemmistöryhmillä oikeus omaan kulttuuriinsa vai pelkästään turvattu pääsy osaksi valtakulttuuria? (ks. Kymlicka 1995, 84). Muotoillessaan kysymyksen tällä tavoin *Kymlicka erehtyy toistamaan liberaalin taipumuksen painottaa yksilösubjektin ensisijaisuutta ja sivuuttamaan symbolisen ja eksistentiaalisen ulottuvuuden*. Tähän näkökulmaan sisältyy oletus, että voimme tehdä erottelun vähemmistö- ja enemmistökulttuurien välille koska kaikkiin näihin ”kulttuureihin” sisältyy itseriittoisen identiteetin aito mahdollisuus. Tämä oletus tuskin pitää paikkansa kaikkien vähemmistöryhmien suhteen.

Patrickin (2000, 40) mukaan Kymlicka jättää hämäräksi poliittisen representaation ja itseilmaisun olennaisen ja äärimmäisen kompleksin roolin demokraattisessa prosessissa.³⁰ Kenties ”pääsyn” korostaminen ryhmäjäsenyyden sijaan näyttää olevan toinen tapa korostaa yksilön kykyä valita oma kulttuurinen ryhmänsä. Kuinka monella lopulta on mahdollisuus tällaiseen valintaan? Voisin kuvitella, että yleisempää on taistella jonkin etnisen stigman mukanaan tuomia halveksivia katseita vastaan kuin olla huolissaan pääsystä johonkin omaan kulttuuriinsa. Tällaiset kamppailut ovat jatkuvia ja politiikan kenttä ei koskaan ole lähtökohdiltaan tasainen vaan muodostuu erilaisista asemista.³¹ Rawlsin kuvaaman tietämättömyyden verhon takana näistä yhteiskunnallisista asemista ja niihin sisältyvistä stigmoista ollaan vielä autuaan tietämättömiä.

Kritiikin perusteella Kymlicka jää alttiiksi syytökselle biljardipallomaisesta kulttuurin käsitteen määrittelystä. Todellisuudessa tunnustuksen puute tai vääränlainen tunnustus määrittää usein jo edeltä ne mahdollisuudet, joita kulttuurien välisessä keskustelussa voidaan nostaa esiin. Saamelaisuutta ei voida lähestyä käsittelemättä suomalaisuutta ja suomalaisuuteen liittyviä ennako-oletuksia. Tässä mielessä monikulturalismi paljastaa tärkeällä tavalla myös liberaalin neutraaliuden rajallisuuden. Kamppailu itsekunnioituksen perusteista on jatkuva prosessi, jossa puhe selvärajaisista kulttuureista helposti sotkee ilmiön todellisen kompleksisuuden. Todellisessa maailmassa se mikä toiselle tarkoittaa pääsyä tarkoittaa toiselle joutumista muunlaisten vaihtoehtojen puuttuessa. Rawlsin näkemys hyvinvointiyhteiskunnasta puhuu valinnan tekemisen vaatimien edellytysten tasarvoisen jakautumista. Monikulturalismi saattaa olla tässä suhteessa sekä hyödyksi että haitaksi.

³⁰ ”It is as if the fields of politics were already clearly defined, as if comprised various pre-given clusters of interests and norms that exist independently of any process of formation. (Patrick 2000,40)”

³¹ Teoksessaan *The Multiculturalism of Fear* (2000) Jacob. T. Levy pyrkii väistämään perinteiset monikulttuurisuutta koskevat kysymykset toisarvoisina ja suuntaamaan huomion identiteettien ja ryhmien sijaan kohti etnisen väkivallan tai valtioiden aikaansaamien vääryyksien ennaltaehkäisemistä. Tällainen pelkoihin ja riskeihin suuntautuva monikulturalismi väistää Kymlickan teorian ongelmalliset kohdat sekundäärisinä ja voi keskittyä esimerkiksi rasismien erilaisten ilmentymien analyysiin. Monikulttuuristen keskustelujen taustalla on usein menneisyydessä tapahtuneet epäoikeudenmukaisuudet, joiden uusiutuminen tulisi pyrkiä estämään.

4 NÄKÖKULMIA KULTTUURIIN JA IDENTITEETTIIN

Tässä luvussa pyrin tarkastelemaan kulttuurin ja identiteetin välistä dynamiikkaa Charles Taylorin tuotannon ja valossa. Taylorin näkemykset identiteetin dialogisesta muodostumisesta, tunnustuksesta ja autenttisuuden ihanteesta syventävät toivoakseni ymmärrystä identiteetin ja kulttuurin suhteesta. Aluksi käsittelen kulttuurisen yhteisön ontologiaa, joka täydentää kriittisesti Rawlsin ja Kymlickan vastaavaa ontologiaa. Väitän, että Rawlsin edellyttämällä universaaleilla ihmisoikeuksilla on myös tietty “fenomenologinen” perustansa. Silti tätä universaalia mutta ohutta lähimmäisyyttä vahvempi ja erilaisia eksklusiivisia kulttuurisia määritelmiä kannatteleva moraalinen sisäpiiri on usein periaatemoraalia vahvempi. Nykymaailmassa tämä ei kuitenkaan tarkoita toisistaan erillään olevien saarimaisten yhteisöjen rakentumista vaan pikemminkin keskenään lomittain virtaavien “eksistentiaalisten ehtojen” pluralismia. Taylorin kulturalistiset käsitykset dialogisesta identiteetistä, tunnustuksesta, vahvoista arvostuksista sekä autenttisuuden etiikasta täydentävät tätä käsitystä. Taylorin näkemykset voivat nähdäkseni kriittisesti täydentää Rawlsin ja Kymlickan teorioita syventämällä ymmärrystä niiden taustaoletuksista. Taylor esittää myös kritiikkiä liberalismiin universalistisia ja akulturaalisia periaatteita sekä välineellistä yhteiskuntakäsitystä kohtaan. Kritiikki on nähdäkseni tärkeää. Taylorin luonnostelema gadamerilainen metafora horisonttien fuusiosta kutsuu kulttuuriset ryhmät raottamaan Rawlsin tietämättömyyden verhoa ja paikantamaan yhteisiä arvostuksia ja kriteereitä niin että molempien osapuolten eksistentiaaliset ehdot ovat avoimen dialogin kautta pelissä. Pluralismin olemassaolon edellytysten kannalta olennaista on säilyttää liberaali dialoginen asenne ja pyrkiä estämään eksklusiivisten jaettujen arvostusten syntyminen. Silti Taylorin kannattamat näkemykset koskien Quebecin asemaa osana Kanadaa näyttävät kääntyvän hänen omia periaatteitaan vastaan.

Ruth Abbey (2002, 151) on kategorisoinut Taylorin osaksi post-liberaalia ajatteluhaaraa. Muita postliberaaleja (mm.. Micheal Sandel, Michael Walzer) yhdistää John Rawlsin kritisoinnin ohessa pyrkimys sekä säilyttää liberaalia traditiota että nousta sen yläpuolelle liittämällä siihen kommunitaristisia elementtejä. Sen sijaan esimerkiksi Will Kymlicka tai

Brian Barry kuuluvat Abbeyn mielestä suorasukaisemmin liberaaliin traditioon. Kymlicka jopa vahvemmin kuin Rawls. Olen Abbeyn kanssa samaa mieltä. Post-liberaalilla Taylorilla on siis vahva ambitio sekä ylittää että säilyttää liberaalia perinnettä. Tämä tulee hyvin esille Taylorin poliittiseen fragmentaatioon vastaamaan pyrkivässä ”*Deep diversity*” - mallissa, jolla Taylor pyrkii samanaikaisesti painottamaan sekä suvaitsevaisuutta että tiiviin yhteisöllisyyden arvoa, tunnustamaan erityisyyttä ja yhtenäisyyttä.

4.1 Kulttuurisen identiteetin moraalisesta luonteesta

Usein näyttää siltä, että ihmisten välisen kunnioituksen määrä on rajallinen ja sitä ei riitä kaikille. Ihmisillä on pääsääntöisesti taipumuksena identifioitua omaan ryhmäänsä ja mikäli konflikteja syntyy, asettua omiensa puolelle ja toimia sitoumuksensa mukaisesti. Tämän kaltaisen ”mustavalkoisen logiikan” mukaan ihmiset ovat joko puolellamme tai meitä vastaan. Tällaisesta asetelmasta seuraava ”heimouskollisuus” muuttuu moraaliseksi kun annamme tuntemuksillemme ja motiiveillemme *kulttuurisia määritelmiä* (ks. Pursiainen 1998, 60). Näillä määritelmillä vastaamme kysymykseen siitä, miksi joku ansaitsee moraalisen kunnioituksemme ja toinen joku ei. Tapahtuu jako meihin ja heihin, sisäryhmään ja ulkoryhmään. Usein tämä tarkoittaa sisäryhmän moraalisen arvokkuuden ja ylemmyyden korostamista muiden kustannuksella.

Ajatus universaaleista ihmisoikeuksista määrittää puolestaan yleisen ihmisyyden kunnioittamisen velvoitteen. Tässäkin on kyseessä kulttuurinen määritelmä, joka perustuu ajatukselle ihmiskunnan laajuisesta kansasta tai sisäryhmästä. Taustalla on universaalille ihmisyydelle rakentuva lähimmäisyyden ohut tulkinta. Ajatus ei välttämättä ole niin radikaali kuin äkkiseltään saattaisi tuntua. Useimmiten pidättäydymme oman lajin edustajien tappamisesta tai kiduttamisesta aivan kuten muillakin eläimillä on tapana pidättäytyä oman lajinsa jäsenten tappamisesta. Pääteoksessaan *Sources of the self* (1989) Charles Taylor puolustaa tällaisten yleisinhimillisten moraalisten reaktioiden olemassaoloa. Luonnollinen moraalituntomme tai viskeraalinen (sana viittaa sisäelimiin) moraalimme vaatii meiltä toisten moraalisten toimijoiden elämän, koskemattomuuden, hyvinvoinnin ja kenties jopa jonkinlaisen kukoistamisen huomioon ottamista ja kunnioittamista.

Myös Rawls ottaa altruismin yhtenä lähtöoletuksena oikeudenmukaisuusteoriassaan. Moraalisen todellisuuden universaaliuden vaatimus velvoittaa nousemaan paikallisesti

jaetun yhteisen moraalin yläpuolelle ja soveltamaan sen eettisiä ja moraalisia periaatteita päteviksi kaikkina aikoina ja kaikissa paikoissa. Vaatimus on kova.³² Rawls (1988, 249) huomioi kuitenkin myös pienyhteisöjen yksilölle tärkeän merkityksen. Tällaiset elämän perustana toimivat yhteisölliset sidokset muun muassa vahvistavat empatiakyvyn lisäksi omanarvontuntoamme. Pienryhmä ei välttämättä ole ristiriidassa altruisimin kanssa vaan voi vahvistaa kykyämme tuntea empatiaa ohi kulttuuristen määritelmien. Läheisten muodostamassa yhteisössä saamme palautetta toiminnastamme ja voimme olla ylpeitä, mikäli toimimme tavoitteidemme mukaisesti. Vastaavasti tunnemme toisten katseiden alla häpeää mikäli toimintamme ei vastaa sitä elämänsuunnitelmaa, johon itsearvostuksemme perustuu. Moraalinen häpeä tulee mahdolliseksi yhteisöllisten siteiden kautta ja pelkäämme toisten hylkäävän meidät ja “alkavan meille halveksien naureskella (Rawls 1988, 251).”

Hyvin vastaavalla tavalla Taylor kuvaa yhteisesti jaettua julkista tilaa potentiaaliseksi tilaksi kunnioituksen ja halveksunnan tai kunnian tai häpeän tunteille. Taylorin (1989, 5) mukaan *moraalinen reaktio on ihmistä määrittävän ontologian vahvistamista käytännössä*. Tapamme kävellä, liikkua tai puhua muotoutuvat siten, että olemme äärimmäisen tietoisia olevamme lähimmäistemme katseiden alaisena. Ontologinen uskomus jää kuitenkin useimmiten ääneen artikuloimatta tai se nousee esille vasta ulkopuolelta tulevan kyseenalaistamisen tai itsereflektion myötä. Kyse on tiedostamattomasta uskosta ja rationaalisen harkinnan rajat ylittävistä kulttuurisista uskomuksista. Taylorin (1985a, 232) mukaan Herderin ja Humboldtin teorioiden valossa *kielestä* tulee jotakin, jota emme täysin kykene dominoimaan. Tästä näkökulmasta kieli on:

”A pattern of activity, by which we express/realize a certain way of being in the world, that of reflective awareness, but a pattern which can only be deployed against a background which we can never fully dominate; and yet a background that we are never fully dominated by, because we are constantly reshaping it.” (Taylor 1985a, 232)

Näin emme voi käyttää kieltä hyväksemme ottamatta huomioon sen laajempaa taustaa, jota emme kuitenkaan kykene täysin hallitsemaan tai jonka yläpuolelle emme kykene nousemaan. Kieli ja elämismailman aina tapahtumallisena aukeamana ilmenevä

³² Esimerkiksi Ruandassa tapettiin 1994 reilun kolmen kuukauden aikana lähes 800000 ihmistä YK-sotilaiden katsoessa vierestä. Kansainvälinen yhteisö ryhtyi konkreettisiin toimenpiteisiin ainoastaan ‘omiensa’ evakuoimiseksi pois kriisialueelta. Puhe ihmisoikeuksista kääntyy helposti tyhjäksi sanahelinäksi mikäli teot eivät vastaa korkeita ja jaloja päämääriä.

kokonaisuus kuuluvat yhteen eikä tästä erillisiä käsitteitä voi irrottaa välineellisiin tarkoituksiin ilman, että tätä kokonaisuutta muutetaan. Tällaisen kielikäsitteilyksen kautta on myös helppo ymmärtää miksi yhteisölliset uskomukset perustuvat usein “mahtisanoille”, jotka pahimmillaan saavat ihmisjoukon lähes pakottavaan valtaansa ja yksittäiset ihmiset toimimaan tavalla, joka ei välttämättä mitenkään liity heidän järjelliseen elämänsuunnitelmaansa. Intensiteetti, jolla nämä uskomukset meitä ohjaavat vaihtelee yksilöstä ja kontekstista riippuen. Liberalismi perinteisesti painottaa yksilön oikeutta jättää tai vaihtaa yhteisöään vapaasti mikäli hän näin haluaa. Tulisi olla mahdollisuus ottaa etäisyyttä mahtisanoihin ja arvioida niitä myös yhteisöllisen kontekstin yläpuolelta tai suhteessa muihin konteksteihin. Liberalismin oletamaa kykyä vaihtaa yhteisöllistä kontekstia ei kuitenkaan pitäisi liioitella. Suhde läheisiin muuttuu iän myötä aina vain tärkeämmäksi ja siteiden katkeaminen aiheuttaa kärsimystä. Ihminen on sosiaalinen olento. Taylor (*Sources of the Self*) lähestyy moraaliteoriassaan ihmistä *vahvoja arvostuksia* (strong evaluations) tekävänä olentona. Ihmiset näyttävät arvostavan joitain asioita niiden itsensä takia ja tällä on keskeinen merkitys identiteettimme integriteetille ja toimintamme mielekkyydelle. Taylorin mukaan:

“Our identity is [...] defined by certain evaluations which are inseparable from ourselves as agents. Shorn of these we would cease to be ourselves, by which would lose the very possibility of being an agent who evaluates; that our existence as persons, and hence our ability to adhere as persons to certain evaluations, would be impossible outside the horizon of these essential evaluations, that we would break down as persons, be incapable of being persons in the full sense.” (Taylor 1985a, 34-35)

Oletetaan, että universaalinen ihmisarvon ajatus on meille yksi tällainen vahva arvostus, jonka koemme olevan arvokas sen itsensä takia. Tällainen aate oletettavasti muovaa identiteettiämme ja sen hylkääminen saattaisi olla tuskallista mikäli haluamme säilyttää käsityksemme itsestämme. Voimme kysyä itseltämme missä tilanteessa olisimme valmiita luopumaan tästä arvostuksesta? Tuskin vaihtaisimme sitä tikkukaramelliin mutta on jo aivan eri asia olisimmeko valmiita puolustamaan arvostusta hengellämme? Vahvat arvostukset eivät siis ole pelkästään mukava lisä ihmisyyteen vaan ne ovat identiteettiämme konstituivia uskomuksia ja artikuloituvat kielessä. Teemme erilaisten halujemme ja arvostustemme välillä laadullisia erotteluja ja suuntaamme toimintaamme näiden uskomusten perusteella. Pluralismi tarkoittaa tällaisten vahvojen arvostusten pohjalle rakentuvien itsearvostusten pluralismia.

On silti myös mahdollista olla jäsenenä useissa erilaisissa yhteisöissä samanaikaisesti. Myös vahvat arvostuksemme voivat olla enemmän tai vähemmän keskenään ristiriitaisia. Pursiaisen (1997, 72) mukaan yhden moraalisen sisäpiirin sijaan olisi parempi puhua ”sisäpiirien konfiguraatiosta.” Teemme valintoja näiden erilaisten sitoumusten välillä ja yhden ihmisen sitoumukset voivat muodostaa mielivaltaisen asetelman sisäkkäisiä ja limittäisiä piirejä. On kuitenkin luultavaa, että kaikki erilaiset mahdolliset piirit vastaavat enemmän jossain määrin syvimpiä vahvoja arvostuksiamme kun taas pelkät mieltymyksemme voivat olla enemmänkin ristiriidassa. Voin juoda tänään kahvini mustana ja huomenna maidon kera ilman että koen asian olevan millään tavoin ristiriidassa arvostusteni kanssa. Esimerkiksi eläinoikeuksien puolesta taisteleva vegaani tuskin haluaa löytää itseään teurastamon palkkalistoilta. Tietyt ristiriidat saattavat uhata eksistenssimme integriteetin kokemusta. Taylor viittaa myös tiettyihin elämäntyyliin ja olemisen tapoihin. Moottoripyöräjengin jäsenen ruumiin kieli ja eleet voivat olla itsevarmuutta uhkuvaa ilmausta tietystä syvistä ja tiedostamattomista vahvoista arvostuksista. ”Habitus” ilmaisee tiettyä asemaa osana yhteisöä mutta on samalla myös yksilön autenttisuuskäsityksen ilmausta.

Tällaisina yhteisöllisinä toimijoina toimintaamme vaikuttaa myös pelko siitä, että meidät suljetaan jonkin moraalisen kömmähdyksen seurauksena luottamuspiirin ulkopuolelle ja meille aletaan halveksien naureskella. Naurua voisi yrittää lähestyä yhtenä esimerkkinä universaalista moraalista ruumiinreaktiosta ja samalla *moraalin ja kulttuurin ruumiillisuudesta*. Olemme sekä naurajia että mahdollisia naurun kohteita. Lapsi helposti nauraa nähdessään jotain erilaista. Juuri tämän huvittuneen reaktion seurauksena ”kulttuurinen totuus” saattaa artikuloitua välittömän lapsen suusta. Lapsen kasvaessa ja sosialisoinnin syventyessä naurureaktioiden kohteet vaihtuvat mutta ruumiillinen reaktio pysyy samanlaisena. Tajuamme, että olemme myös itse mahdollisia naurun kohteita.³³ Nauru paljastaa kulttuurin ulkorajan ja liittyy läheisesti kunnian ja häpeän dynamiikkaan. Korkeimmalla tasolla pystymme ehkä silloin tällöin nousemaan omien kulttuuristen piirimme yläpuolelle ja nauramaan itse itsellemme.

³³ Henri Bergson toteaa teoksessaan *Nauru* (2000, 104) komediasta seuraavaa: ”Kaiken kaikkiaan olemme todenneet samantekeväksi, onko henkilö hyvä vai huono: jos hän on yhteisöstä vieraantunut, hänestä voi tulla koominen. Näemme nyt, että tapauksen vakavuudella ei ole yhtään sen suurempaa merkitystä: vakava tai vähäpätöinen, se saa meidät nauramaan, kun asiat on järjestetty niin, ettei tapaus liikuta meitä. Henkilön sopeutumattomuus, katsojan välinpitämättömyys, siinä kaksi olennaista edellytystä.”

Nauru (kuten muutkin kulttuurisen itseilmaisun muodot) sekä yhdistää että erottaa. Saatamme oleskellessamme jossain vieraassa sosiaalisessa ja kielellisessä ympäristössä ymmärtää kerrotun vitsin sanallisen rakenteen - siis kielen objektiiviset sanaoliot - mutta emme niiden relevanssia. Emme yksinkertaisesti ymmärrä miksi jokin kerrottu juttu olisi hauska vaikka tajuaisimmekin sen kielellisen rakenteen sisäisen mielekkyyden tai järkevyyden. Tällaisessa tilanteessa keskeistä ei ole niinkään se, että ”olet väärässä” kuin se että ”missaat pointin.” Vitsit eivät voi olla missään kulttuurissa julkisesti verifioitavia, tämän paljastuu viimeistään siinä surkeassa tilanteessa kun joku yrittää selittää eli pukea kertomansa vitsin loogiseen muotoon. Vitsiä ei voi palauttaa kielen sanojen syntakstiin. Kielen looginen rakenne on relevantti ainoastaan suhteessa kielen loogiseen rakenteeseen - ei tunneperäiseen virittyneisyyteen tai sanojen vahvistamiseen. Martin Heideggerin (2000, 209) mukaan ”[a]inoastaan silloin kun puheen ja kuulemisen eksistentiaaliset mahdollisuudet on annettu, joku voi kuunnella.” Se, että emme ole kuuliaisia johtuus siis siitä, ettemme yhteisten kokemusten puuttuessa osaa kuunnella tietyllä tavalla. Nauruesimerkin suhteen meille ei ole annettu vitsin edellyttämiä eksistentiaalisia ehtoja. Toisin sanoen meiltä puuttuu lähtökohtaisesti kulttuurinen yhteisymmärrys ja jaettu ymmärryshorisontti. *Jaetut eksistentiaaliset ehdot yhdistävät ihmisiä.* Mutta jos ”kulttuuri” käsitetään edellä kuvatulla tavalla jaetuiksi eksistentiaalisiksi ehdoiksi alkaa sekä kulttuurin rajojen että kulttuurin ja identiteetin välisen rajan vetäminen näyttää entistä enemmän veteen piirretyltä viivalta.

Zygmunt Baumanin mukaan sekä (multi-)kommunitaristinen että multikulturalistinen projekti lähtee liikkeelle samasta ongelmasta. Kummatkin olettavat useiden ”kulttuurien” yhtäaikainen olemassaolo samassa yhteiskunnassa. Hän näkee kuitenkin diagnoosin lähtökohtaisesti vääränä:

“The most prominent feature of contemporary life is cultural variety of societies, rather than variety of cultures in society [...] Even if cultures were once complete systems in which all units were crucial and indispensable for the survival of all the others, they most certainly have ceased to be such. Fragmentation has affected all fields of life, and culture is not an exception.” (Bauman 1999, xliii)

Baumanin huomio on mielenkiintoinen. Kulttuurien moninaisuuden sijaan olisi syytä puhua kulttuurisesta moninaisuudesta. Toisin sanoen myös kulttuurien kautta saadut eksistentiaaliset ehdot ovat fragmentoituneet. Kulttuuriset vaikutteet leviävät ja hajaantuvat eikä mikään kulttuuri ole systeeminä riippuvainen mistään yhdestä tekijästä. Silti tällainenkin ajattelutapa perustuu Baumanin mukaan käsitykselle kulttuurista systeeminä. Assimilaatio ja mukauttaminen ovat mahdollisia ainoastaan systemaattisena rakenteena käsitettävien kulttuurien välillä. Monikulturalismi menee askeleen liian pitkälle tähän suuntaan voidakseen kunnolla saada otetta tämän päivän kulttuurisesta todellisuudesta. Kymlickan käsitys kulttuurista ajautuu tahtomattaan liian "biljardipallomaiseksi." Kulttuurit ovat kyllä liikkeessä mutta ne näyttävät säilyttävän jonkinlaisen liian selkeästi analysoitavissa olevan rakenteen. Sisä- ja ulkopuoli jaetaan liian selkeästi erilleen. Tämä ei silti tarkoita Baumanin mielestä kulttuuristen identiteettien käsitteen totaalista hylkäämistä.

"Motility, non-rootedness and global availability/accessibility of cultural patterns and products is now the 'primary reality' of culture, while distinct cultural identities can only emerge as outcomes of a long chain of 'secondary processes' of choice, selective retention and recombination."
(Bauman 1999, xlv)

Baumanin mielestä metafora pyörteestä (*eddy*) sopii kuvaamaan nykyistä kulttuuria paremmin kuin esimerkiksi saari. Pyörteiden välinen kommunikaatio vaatii ilmaisukielten kääntämistä tavalla joka muistuttaa molemminpuolista itsensä uudelleen luomista (*self-creation*) ja vastavuoroista luomista. Tässä kääntämisen prosessissa molempien osapuolten eksistentiaaliset ehdot ovat pelissä ja välttämättä muuttuvat.

4.2 Autenttisuuden ihanne ja proseduralismin kritiikki

Teksteissään *Politics of Recognition (1994)* sekä teoksessa *Autenttisuuden etiikka (1998)* Taylor nostaa esiin autenttisuuden ihanteen merkityksen modernien identiteettien tunnustuskamppailuissa. Autenttisuuden ihanne kuuluu osaksi "eron politiikkaa", joka on kehittynyt rinnan ihmisolemuksen universaaleja piirteitä korostaneen politiikan kanssa. Universaaliuden politiikka joka perustuu kansalaisten tasa-arvoiseen kunnioittamiseen on Taylorin mukaan yleisesti hyväksytty periaate jolla ratsastamalla tosin voidaan ajaa ja on ajettu mitä erilaisimpia päämääriä. Vaihtelevat tulkinnat siitä mitä kansalaisten oikeuksiin kuuluu vaihtelevat kärjistetyksi pelkästä äänioikeudesta tietyn sosioekonomisen perusturvan takaamiseen ja näin jyrkkien luokkaerojen syntymisen estäminen.

Universaaliuden *politiikaksi* voidaan kutsua näkemystä jonka mukaan kaikki ihmiset ovat kunnioituksen arvoisia ja omaavat tietynlaisen statuksen rationaalisina toimijoina, jotka pystyvät ohjaamaan elämäänsä tiettyjen periaatteiden pohjalta. (ks. Taylor 1995, 235) Tämä näkemys on myös yhteneväinen autenttisuuden ihanteen kanssa. Arvokasta ihmisessä on jonkinlainen *universaali inhimillinen potentiaali* jonka kaikki ihmisyyksilöt jakavat ja tältä perustalta ansaitsevat tietynlaista kunnioitusta ja kohtelua. Nykyinen retorinen puhe monimuotoisuudesta tai erilaisuudesta kuuluu Taylorin mukaan selvästi olennaisena osana nykyiseen autenttisuuskulttuuriin. Länsimaiseen kulttuurin ”mielikuvastoon” syvälle juurtuneen autenttisuuden ihanteen korostamista ei kuitenkaan Taylorin mukaan tarvitse nähdä ristiriidassa perinteisemmin korostetun universaaliuden etiikan ja *autonomian* kanssa. Autenttisen erilaisuuden merkitystä korostava ”eron politiikka” näyttää pikemminkin kumpuavan autonomisuutta painottavan universaaliuden politiikasta jonkinlaisena lisäulottuvuutena, joka muuttaa kuitenkin radikaalisti käsitystämme universaaliuden luonteesta.

“The *politics of difference* grows organically out of the *politics of universal dignity* through one of those shifts with which we are long familiar, where a new understanding of the human social condition imparts a radically new meaning to an old principle.” (Taylor 1995, 234 kurs. lis.)

Sekä universaaliuden politiikka että eron politiikka perustuvat Taylorin näkemyksen mukaan tasa-arvon periaatteelle mutta niiden yhtäaikainen tarkasteleminen näyttää johtavan konfliktiin. Tasa-arvoisen kunnioituksen vaatimus vaatii meitä katsomaan ihmisiä tietyllä tavalla tai tietynlaisten lasien läpi sokeina eroavaisuuksia kohtaan. Rakentavan asenteena on keskittyä siihen mikä kaikissa on yhteistä. Sen sijaan eron politiikkaan perustava ajattelutapa taas vaatii meitä tematisoimaan ja jopa tukemaan tietynlaisia eroja. Ensimmäisessä lähestymistavassa rakennetaan sen varaan mikä on kaikissa yhteistä ja jälkimmäisessä pyritään ammentamaan erilaisuuden pohjalta. Ensimmäinen periaate näyttää toisen periaatteen perustalta johtavan homogeenisoivaan muottiin. Mikäli tällainen muotti olisi neutraali (”jokamiehen ja jokanaisen muotti”) yhtäläillä kaikkia kulttuureja kohtaan ongelmaa ei olisi. Näyttää kuitenkin siltä, että tältä perustalta ajaututaan moraalisiin kustannuksiin kun näihin muotteihin sopeutumattomat identiteetit pakotetaan assimiloitumaan tiettyyn kvasiuniversaaliin malliin. Assimilaatio on kardinaalisynti autenttisuuden ihanteen asettamaa vaatimusta kohtaan.

Taylorin (1995, 228) mukaan ennen 1700-lukua ei kukaan osannut ajatella, että ihmisten välisissä eroissa voisi piillä tämän kaltaista moraalista merkityksellisyyttä. Jokaiselle kuuluvan sisäisen eettisen vaiston ajatuksella pyrittiin tuolloin vastustamaan ajatusta siitä, että oikea ja väärä olisivat laskettavissa teon seurauksista. Autenttisuuden kulttuurin kuuluu olennaisena osana tällaisen intuitiivisen moraalisen vaiston löytäminen. Tämän romanttisen ajattelutavan mukaan “kunkin ihmisen sisäisellä äänellä on jotakin sanottavaa. (Taylor 1998, 59)”

Taylor nostaa Rousseau'n rinnalle Herderin, joka sai runsaasti vaikutteita Rousseaulta mutta vei autenttisuuden idean laajemmalle tasolle koskemaan kokonaisia kulttuureita ja kansakuntia. Myös Herderin ohjelmaan kuului ajatus kansalaisten ja koko ihmiskunnan keskinäisestä tasa-arvosta ja hierarkisen yhteiskunnan ylittäminen. Ihmiskunta muodosti Herderille yhden lajin eikä ole arvotettavissa esimerkiksi erilaisten rotujen perusteella. Lähtökohtaisesti tasa-arvosta huolimatta yksilöiden mutta myös kokonaisten kansakuntien on kuunneltava omaa ääntään tai omaa kansanhenkeään. Kuitenkin lähtökohtaisesti – aivan kuten yksilöilläkin - kaikilla kulttuureilla saattaa olla jotain tärkeää sanottavaa tai annettavaa kokonaisuuden kannalta katsottuna. Myös kulttuurit voivat olla uskollisia omalle äänelleen.

“I should note here that Herder applied his conception of originality at two levels, not only to the individual person among other persons, but also to the culture-bearing people among other peoples. Just like individuals, a Volk should be true to itself, that is, its own culture.” (Taylor 1994, 31)

Ympäristön ja oman itsen suhdetta tarkkanäköisesti huomioiva taiteilija³⁴ on paradigmaattinen ja näkyvä esimerkki omaa autenttista tietään etsivästä yksilöstä. Taiteilijalta odotetaan aitoutta ja rehellisyyttä kun tavalliset ihmiset voivat kenties olla tässä suhteessa ”joustavampia”. Autenttisuuden ihanne yhdistää taiteilijan toiminnan myös laajempaan yhteiskunnalliseen kontekstiin. Herderin mukaan kansan tulisi olla uskollinen omalle tielleen kuten taiteilijan omalleen. Taiteilijoiden suhde omaan kansaansa ja kulttuuriinsa on saanut eri aikoina hyvin erilaisia ilmauksia. Jean Sibelius, kosmopoliitti Salvador Dali, Kalle Päätalo, James Joyce tai Aretha Franklin antavat töissään omanlaisensa ilmauksen viimevuosisadan kansallisista autenttisuuskäsityksistä. Taiteilija

³⁴ Pyrin taitelijuus-esimerkillä ainoastaan konkretisoimaan autenttisuuden ihannetta taiteilijuuden ilmiön kautta. Taustalla lienee foucaultlainen ajatus elämästä taideteoksen kaltaisena jatkuvana prosessina.

antaa joka tapauksessa usein tahtoen tai tahtomattaan laajemman tason ilmauksen yhteisöllisille tunteille ja saattaa aina kylvää myös radikaalin muutoksen siemenen. Jos dominoiva kulttuurinen ilmapiiri resonoi huonosti taiteilijan omien tuntemusten kanssa on taiteilijan tehtävänä antaa näille tunteille yleisemmän tason ilmaus. Taiteilijan ei tule pelkästään seurata ja hyväksyä ympäröivät arvoja vaan suhteuttaa ne oman sisäisen äänensä kanssa.

Kun Aretha Franklin vuonna 1967 lauloi “R-E-S-P-E-C-T / Find out what it means to me R-E-S-P-E-C-T Take care . . . TCB”³⁵ hän epäilemättä kosketti afro-amerikkalaisen kansanosan syviä tunteita. ”Respect” toimi jonkinlaisena yhdistävänä ilmauksena afroamerikkalaiselle “Volkille”. Samalla se kyseenalaisti vallitsevan valtahierarkian, joka oli perustunut valkoiselle ja miehelle järjestykselle sekä ajatukselle toisten rotujen alemmuudesta. Autenttisuuden näkökulmasta voitaisiin väittää, että Afro-amerikkalaisuuden *autenttisuus* ja afro-amerikkalaisen musiikin ja identiteetin olemassaolo oli vähitellen pakko tunnustaa osaksi yhteistä kulttuurikaanonia soulin vyöryessä myös valkoisille radioasemille. Tällä murroksella oli myös vahva moraalinen merkityksensä. Tullakseen laajemmin hyväksytyksi, afro-amerikkalaisen musiikin ei tarvinnut enää apinoida valkoista kulttuuria vaan se saattoi ammentaa vaikutteita afrikkalaisesta perinteistään.

Kuten Franklinin esimerkistä käy ilmi, autenttinen olemus ei saa olla pelkästään sosiaalisesti annettu vaan jokaisen tulee olla rehellinen omalle sisäiselle äänelleen. Jokaisella on oma mittansa jota täytyy seurata. Taylorin mukaan länsimaiseen tietoisuuteen syvälle juurtunut autenttisuuden ihanne tai eetos merkitsee myös asenteellista herkkyyttä toisia ja heidän autenttisuuttaan kohtaan: “each of our voices has something unique to say. Not only should I mold my life to the demands of external conformity; I can’t even find the model by which to live outside myself. I can only find it within.” (Taylor 1995, 228-9)

Ihanteeseen sisältyvien mahdollisuuksien lisäksi Taylorin viesti on, että autenttisuuden ihanteelle perustuva kulttuuri voi kuitenkin myös rappeutua. Näin näyttää tapahtuneenkin. Esimerkiksi instrumentaalinen suhtautuminen omaan itseen uhkaa hävittää kapasiteetin

35 Franklinin laulussa käyttämä lyhenne TCB viittaa sanoihin “Taking care of Business”, joka oli tuohon aikaan paljon käytetty fraasi afro-amerikkalaisen kulttuurin piirissä. Valkoihoisten piirissä sitä ei juuri ymmärretty.

kuunnella omaa sisäistä ääntä tai nähdä omaa egoismin ahtaita rajoja laajemmalle. Välineellinen järki on uhka autenttisuuden eetoksen kehittymiselle. Taylorin näkemyksen mukaan neutraalin liberalismiin kanta hyvän elämän sisällöllisiin kysymyksiin johtaa helposti tilanteeseen, jossa erilaisuudesta tulee lopulta merkityksetöntä.³⁶ Taylor (1995, 185-7) tulkitsee Michael Sandelin (1982) Rawlsiin kohdistuneen kritiikin arvon nimenomaan sen artikuloimissa yhteisöä ja identiteettiä koskevissa *ontologisissa kysymyksissä*. Ontologiasta piittaamaton ja puhtaasti byrokraattisiin menettelytapoihin keskittyvä liberalismiin malli on sokea olennaisille kysymyksille jotka koskevat identiteettiä ja yhteisöä.

Proseduraalisen liberalismiin käsitteen Taylor (1995, 245) johtaa Dworkinin tekemästä eroista kahdenlaisten moraalisten sitoumustemme välille. Meillä on hyvää elämää koskevat henkilökohtaiset näkemyksemme joihin pyrimme mutta olemme myös tietoisia velvollisuudestamme kohdella muita reilusti ja tasa-arvoisesti *huolimatta* siitä minkälaisiksi miellämme omat päämäärämme. Moraalisen kyvyn omaavina yksilöinä voimme ”menetellä” toisia kohtaan reilusti ja erottaa nämä menettelytavat omista henkilökohtaisista (substantiivisista) päämääristämme.

“The reason that the polity as such can espouse no substantive view - say that one of the goals of legislation should be to make people virtuous - is that this would involve a violation of its procedural norm.” (Taylor 1995, 245)

Proseduraalisen arvovapauden ideaali on validi sekä yksilö- että julkisella tasolla ja sillä on epäilemättä tärkeä rooli oikeudenmukaisuuden saavuttamisessa mutta myös rajoituksensa. Taylor nostaa esiin huolensa *poliittisen kansalaisuuden* asemasta, jota välineellinen suhtautuminen uhkaa:

³⁶ Taylorin mukaan *pehmeä despotismi* luonnehtii modernin institutionaalisen tason rappeutumista. Taylorin (1985, 132) mukaan länsimaisessa politiikassa instrumentalismiin ylivaltaa on tähän mennessä tasapainotettu *kansalaisten poliittisen osallistumisen periaatteella*. Uhka tämän tasapainon menettämisestä on hänen mukaansa yksi länsimaisen politiikan suurista kriiseistä. Samalla kun vain harvat enää osallistuvat aktiivisesti muutenkin kuin vain äänestämällä itsehallintoon niin suurin osa kansalaisista jää mieluummin kotiin ’nauttimaan yksityiselämästä.’ Tällainen valtio on ’lempeä ja holhoava’ mutta ”kun osallistuminen pääsee heikkenemään, kun sen välineinä toimineet yhdistykset kuihtuvat pois, yksittäinen kansalainen joutuu kohtaamaan jättiläismäisen byrokraattivaltion yksin ja tuntee itsensä syystäkin voimattomaksi.” (Taylor 1998, 41)

“Välineellinen suhtautuminen yhteiskuntaan merkitsee yhteiskunnallisen vastuun suoranaista kiistämistä. Erityisesti poliittinen kansalaisuus, joka sisältää velvollisuuden tunteen yhteiskunnan poliittista järjestelmää kohtaan, uhkaa käydä yhä merkityksettömämmäksi.” (Taylor 1998, 71)

Taylorin mukaan olisi syytä muistaa, että autenttisuuden ihanteeseen sisältyy aina myös käsitys yhteiskunnasta ja siitä miten ihmisten tulisi elää yhdessä. Yksilönvapauden yksisilmäinen korostaminen ilman yhteiskuntaetiikkaa johtaa Rawlsin hahmottamaan tilanteeseen, jossa kaikkien toimintaa ja omaatuntoa rajoittaa vain yhteisen turvallisuuden intressi. Kaikki mikä ei ole erikseen kiellettyä on sallittua. Syvästi pluralistisessa yhteiskunnassa tämä ei riitä estämään poliittisen kansalaisuuden sirpaloitumista. Silti Taylorin kuvauksesta on mielestäni kovin vaikea hahmotella normatiivista tai järjestelmällistä autenttisuuden moraalia, josta voisi olla suoraa apua esimerkiksi poliittisen perusrakenteen suhteen. Autenttisuuden ihanteesta voi olla apua nimenomaan symbolisten tunnustuskamppailujen analyysissa.

Edellä käsitelty (luku 2.4) Rawlsin aristoteelinen periaate kuvasi luontaisen ja vapaan toiminnan nautinnon keskeistä roolia. Nämä kaksi periaatetta voivat nähdäkseni täydentämässä toisiaan yksilön vapauden ja sille välttämättömän yhteisöllisen ulottuvuuden sisältävinä periaatteina. Rawlsin kuvaamaa ”ilmavaa” käsitystä vapaudesta voi olla hyödyllistä tarkastella autenttisuuden ihanteen lävitse. Molemmat periaatteet kannustavat vapaaseen ja omaehtoiseen toimintaan, joka on hyväksi yksilön itsekunnioitukselle. Tämä toiminta saattaa suuntautua myös vallitsevaa hegemoniaa vastaan ja on tähän jännitteisessä suhteessa. Tässä mielessä molemmat periaatteet ovat demokraattista eetosta tukevia.

4.3 Yhtäläinen arvostus ja dialoginen identiteetti

Taylorin mukaan terveen demokratian ominaispiirre on kansalaisten nauttima yhtäläinen arvostus. Demokraattiseen yhteiskuntaan kuuluu oikeus tasa-arvoiseen kohteluun yhteiskunnallisten instituutioiden edessä. Kyse on tietyn tasa-arvoisen statuksen antamisesta kaikille kansalaisille.

“Ei vain nykyinen feminismi vaan myös rotukysymysten järjestelyt ja monikulttuurisuutta koskevat keskustelut pohjautuvat premissiin, että arvostuksen evääminen voi olla sorron muoto.” (Taylor 1998, 78)

Vaikka premissin soveltamisessa on Taylorin mukaan menty usein ”liian pitkälle” on identiteettiä ja autenttisuutta koskeva keskustelu luonut uuden ulottuvuuden yhtäläisen arvostuksen politiikkaan. Nyt kun sääty-yhteiskuntaan kuuluneet tittelit eivät enää kuulu vallalla oleviin jokapäiväisiin puhuttelutapoihin on alettu vaatia myös sukupuolten tasa-arvoista statusta ja eri kulttuurien statuksen tasa-arvoa.

Demokraattinen yhteiskuntajärjestys ei Taylorin mukaan automaattisesti saa ihmisiä lopettamaan oman arvonsa määrittelyä sosiaalisen asemansa perusteella. Sen sijaan yksilöllisen autenttisuuden ihanne voi näin tehdä.

Edellä kuvatusta näkökulmasta modernit liberaalit, kuten Rawls ja Kymlicka työskentelevätkin tuohon tuomitun projektin parissa yrittäessään löytää pelkästään oikeuksiin vetoamalla yhteisiä moraalisia pelisääntöjä tilanteessa, joka vaatisi pikemminkin partikulaarisen yhteisöllisen todellisuuden parempaa huomioon ottamista. Kymlicka kyllä pyrkii yhteisöllisen todellisuuden huomioonottamiseen, mutta en ole täysin vakuuttunut pystyykö hän teoriallaan tuottamaan tähän sopivia välineitä. Taylor pyrkii poliittisella teoriallaan luomaan itseymmärrystä lisääviä käsitteellisiä edellytyksiä kulttuurista moninaisuutta lisäävälle avoimuudelle sekä samalla artikuloimaan yhteisiä päämääriä yhteiskunnan koheesio-ongelman voittamiseksi. Taylorin tavoitteena on löytää keskitie homogenisoivat tai epäautenttisen tunnustuksen (”sinä olet hyvä koska olet aivan kuin minä”) ja etnosentrisen sulkeutuneisuuden välillä.

“There must be something midway between the inauthentic and homogenizing demand for recognition of equal worth, on the one hand, and the self-immurement within ethnocentric standards, on the other. There are other cultures, and we have to live together more and more, both on a world scale and commingled in each individual society.” (Charles Taylor, 1994, 72)

Taylorin suhde Rawlsin edustamaan perinteiseen poliittiseen liberalismiin on ambivalentti. Samaan aikaan kun Taylor puolustaa liberaalia suvaitsevaisuutta ja yksilön autenttisuuden keskeistä merkitystä hän väsymättömästi arvostelee liberaalia traditiota monista eri suunnista (ks. Redhead 2002, 83; Abbey 2002). Poliittista teoriaa käsittelevien kirjoitustensa osalta Taylorin punaisena lankana on kulkenut poliittisen sirpaloituminen (*political fragmentation*) ongelma ja tästä nouseva kysymys kulttuurisesti monimuotoisten yhteiskuntien reilun ja tasa-arvoisen elämän ehdoista. Sirpaloitumisen taustalla on jännite

joka nousee jaettujen kansallisten identiteettien vaalimisesta ja yhä lisääntyvistä alakulttuurien tai alaryhmien tunnustusvaatimuksista omille partikulaareille identiteeteilleen. Taylorin (1998 , 144) määritelmän mukaan

“[s]irpaloituneeksi on katsottava yhteiskunta, jonka jäsenien on yhä vaikeampi kokea yhteiskuntansa poliittista järjestelmää omaksi yhteisökseen. Samaistumisen heikkeneminen saattaa johtua atomistisesta asennoitumisesta, joka saa yksilöt suhtautumaan yhteiskuntaansa puhtaan välineellisesti.”

Taylorin analyysin mukaan nykyisten kansallisvaltioiden politiikat törmäävätkin uudenlaiseen haasteeseen vastata useilla eri yhteiskunnan tasoilla nouseviin tunnustusvaatimukseen tai tunnustuskamppailuihin. Tunnustuskamppailujen tärkeimpänä motiivina voi nähdä oletuksen kaikille kuuluvasta yhtäläisestä ihmisarvosta. Säätöyhteiskunnan romahtamisen jälkeen kehittynyt universaaliuden politiikka rakentuu käsitykselle kaikkien ihmisten yhtäläisestä arvosta ja uskosta siihen, ettei kenelläkään ole luonnostaan (esimerkiksi sukupuolensa tai syntyperänsä antamaa) oikeutta käyttää pakottavaa voimaa toista kohtaan. Taylorin hahmottelema moderni identiteetti on siis luonteeltaan poliittinen ja alituisessa tulemisen tilassa eli sitä ei ole peritty tai se ei ole jonkin valmiin hierarkian tai luonnollisen tosiasian automaattisesti määräämä (ks. Thiebaut 1997, 96).

Identiteetit rakentuvat dialogisesti tärkeiden läheistemme kuten perheen ja ystäväpiirin kautta mutta myös laajemmassa yhteiskunnallisessa kontekstissa. Taylorin fenomenologisesta näkökulmasta nimenomaan dialogisesti rakentuvan identiteetin koettu arvokkuus tai arvottomuus riippuu tunnustetuksi tulemisesta. Toisinaan hyväksymme mielihyvin meihin asetut luokittelut kun taas toisia luokitteluja vastaan kamppailemme:

“The thesis is that our identity is partly shaped by recognition or its absence, often by misrecognition of others, and so a person or a group of people can suffer real damage, real distortion, if the people or society around them mirror back a confining or demeaning or contemptible picture of themselves.” (Taylor 1995, 225)

Identiteetin rakentumisen näkökulmasta vääränlaisessa tunnustamisessa (misrecognition) kyse on valheellisen, rajoittuneen, nöyryyttävän, halventavan tai halveksivan asenteen tai katseen heijastamisesta ihmiseen tai ryhmään. Tällä tasolla identiteetit muodostuvat

avoimen julkisen keskustelun kautta. Taylor (1995, 231) ei suinkaan väitä, ettei aikaisemmissa hierarkisessa yhteisömuodoissa olisi ollut vastaavaa dialogista riippuvaisuussuhdetta. Sen sijaan hän väittää, ettei identiteetti vielä tällöin muodostunut ongelmaksi koska tietyt tunnustussuhteet tai henkilöiden väliset katsomisen tavat ja tyyli olivat olemassa *a priori*.

Modernina aikana tunnustuksesta täytyy sen sijaan kamppailla ja arvostavat katset täytyy voittaa. Identiteettipelissä voi aina myös hävitä ja joutua naurun alaiseksi. Pelin sisällöstä on kuitenkin hankala sanoa mitään yleismaailmallista. Eri kulttuureissa ja alakulttuureissa kulttuurin jäseniä arvostetaan tai ollaan arvostamatta eri syistä. Yhteistä kaikille kulttuureille lienee kuitenkin Taylorin (*Sources of the self*) kuvaaman moraalisen katseen ote jäseniinsä sekä jaetun inhimillisen ilmaisukielen keskeinen merkitys. Tiedostamme elävämme toisten katseiden alla mutta kuinka koemme yhteisöllisen paineen, vaihtelee kenties suurestikin sekä yksilöiden että eri kulttuureiden välillä. Eksistentiaaliset ehdot syntyvät ja kehittyvät dialogisesti. Jaetut ilmaisukielet mahdollistavat mielekkään itseilmaisun ja arvostukset.

“We become full human agents, capable of understanding ourselves, and hence of defining our identity, through our acquisition of rich human languages of expression. [...] But we learn these modes of expression through exchanges with others. [...] The genesis of human mind is in this sense not monological, not something each person accomplishes on his or her own, but dialogical.”
(Taylor 1994, 32)

Taylorin ajatuksista saattaa olla apua Rawlsin ja Kymlickan teorian kannalta tärkeän itsekunnioituksen problematiikan ymmärtämisessä. Millä tavoin itsekunnioitus on riippuvainen laajemmasta kulttuurisesta kontekstista? Afroamerikkalainen nationalisti saattaisi sanoa: ”totta, identiteettini on rakentunut keskustelussa tärkeiden läheisten kanssa mutta kyse on dialogista mustan kulttuurin sisällä!” Koska valkoiselta kulttuurilta ei ole saatu arvostavia katseita, ei niitä anneta myöskään takaisin päin. Dialogi katkeaa. Taylor kuitenkin saattaisi sanoa, että käsitys on liian monologinen. Afro-Amerikkalainen identiteetti on muotoutunut myös erottamattomana osana laajempaa yhteiskuntaa ja tunnustuksen verkkoa. Tässä tapauksessa tunnustus on ollut vääränlaista. Esimerkiksi ihonvärillä ja etnisyydellä on jollakin hetkellä merkitystä koska sillä on merkitystä sekä alakulttuurille että valtakulttuurille. Tästä seuraa myös, että Rawlsin eroperiaatteen

mahdollistama vapauksien ja mahdollisuuksien tasaverta ei välttämättä vielä riitä oikeudenmukaiseen yhteiskuntaan. Tästä yksi esimerkki on Wall Streetilla kättään heiluttava pörssimeklari, joka ei saa takseja pysähtymään astetta liian tumman ihonvärinsä takia. Yksilön konkreettisella identiteetillä saattaa olla tärkeä merkitys. Kulttuurin valtavirraksi mielletyt ja valtavirrasta poikkeavat vähemmistöryhmien jäsenet ovat usein eriarvoisessa asemassa ja itsetunnon perustat ja rakennusaineet voivat olla kulttuurin valtavirran edustajille usein luonnostaan helpommin saavutettavissa.

Tunnustuksen logiikan soveltamisessa on kuitenkin oltava tarkkana. Esimerkiksi Nancy Fraser (2000, 107) näkee identiteetin logiikalle perustuvassa tunnustuspolitiikassa kaksi huomion arvoista ongelmaa. (1) Hyvinvoinnin uudelleenjaon korvaaminen tunnustuspuheella johtaa helposti tilanteen jossa epäoikeudenmukaisuus paikannetaan liian yksipuolisesti vääränlaiseen julkisuuskuvaan eikä nähdä sen yhteiskunnallis-sosiaalisia ehtoja. Kulttuurinen perspektiivi saattaa peittää alleen epäoikeudenmukaisen ensisijaisten hyvien jakautumisen. (2) Ryhmäidentiteettien liiallinen konkretisointi johtaa tilanteeseen, jossa tiettyjen autenttisuuskäsityksen seuraamisesta tehdään normi ja muunlaiset identiteettikäsitykset jäävät alisteiseen asemaan. Vääränlainen tunnustamisen korjaaminen liaksi konkretisoiduilla ryhmäidentiteeteillä johtaa tilanteeseen, jossa tullaan sokeiksi ryhmien sisäisten erojen rikkaudelle ja lähtökohtana ollut identiteettien dialoginen muodostuminen tulee mahdottomaksi tietynlaisen paternalismin ja jäseniään alistavien ryhmien suhteen. Fraserin (2000, 114) mukaan näiden ongelmien estämiseksi ensisijainen huomio tulisiikin ryhmäidentiteettien sijaan suunnata yhteiskunnallisten instituutioiden rakenteisiin sekä tunnustaa kansalaisten tasa-arvoisen osallistumisen oikeuden status. Fraser näkee silti tunnustus-tematiikan olennaisen tärkeyden oikeudenmukaisen yhteiskunnan rakentamista silmälläpitäen. Hän ei kuitenkaan halua antaa ryhmäidentiteeteillä minkäänlaista *a priori*-asemaa suhteessa muihin tunnustuksen muotoihin. Olen Fraserin kanssa samoilla linjoilla.

Lisäksi autenttisuuden ja autonomisuuden moraalisten periaatteiden keskinäinen riippuvuus on syytä ottaa huomioon (näiden käsitteiden keskinäisen eron ruotiminen olisi myös tarpeen). Jos autenttisuuskäsitys on jotain muuta kuin vallitsevien konservatiivisten käsitysten toistaminen on se aina *artikuloitava* autonomisuuden kautta tietynlaisesta irtaantuneesta perspektiivistä kuten Carlos Thiebaut (1997, 101) asian esittää. Tässä

suhteessa autenttisuus uskollisuutena omalla totuudellisella tiellä on riippuvainen autonomiasta. Käsittelem Taylorin saamaa kritiikkiä tarkemmin luvussa 4.5.

4.4 Tapaus Quebec

Taylor haluaa siis nostaa identiteettejä koskevan keskustelun politiikan ja kulttuurin kentälle. Amy Gutmann tiivistää tunnustusvaatimusten kaksijakoisen luonteen:

”The demand for recognition, animated by the ideal of human dignity points in at least two directions, both to the protection of the basic rights of individuals as human beings and to the acknowledgement of the particular needs of individuals as members of specific cultural groups.”
(Gutmann 1994, 8)

Taylor ottaa vakavasti molemmat vaatimukset. Normaalisti ongelma paikannetaan kulttuuristen ryhmien keskinäisiin konflikteihin. Liberalismin periaatteen mukaan valtion ei tule itse syyllistyä syrjivään toimintaan ja sen tulee taata jokaiselle yhtäläinen turva kulkea omaa tietään. Hallinto siis kunnioittaa (1) jokaisen yksilöllistä identiteettiä sukupuoleen, rotuun tai etnisyyteen katsomatta. Toisaalta kuitenkin (2) vaaditaan kunnioitusta sellaisille elämäntavoille, aktiviteeteille ja näkökulmille jotka yhdistetään epäedullisessa asemassa olevien ryhmien jäseniin. Pluralismin ja oikeudenmukaisuuden suhteen kysymys koskee erilaisten kulttuuristen ryhmien statusta ja selviytymisen ehtojen takaamista liberaalin viitekehyksen sisällä. Taylorin mukaan (1) ja (2) voivat olla ristiriidassa keskenään. Kollektiivisten identiteettien suojaaminen ei mahdollistu universalismin liiallisen painottamisen takia.

Taylorin (1994, 44) mukaan Rawlsin kantilainen *A Theory of Justice*³⁷ on yksi esimerkki liberalistisesta universaalista teoriasta, jossa ajatellaan, että pluralismista huolimatta voidaan löytää kaikkia yhdistäviä periaatteita niin, että hallinto pysyy eettisesti neutraalina. Taylor syyttää tällaista lähestymistapaa kuitenkin vääränlaisesta universalismista, joka on sokea oman kulttuurisen näkökulmansa homogenisoivalle vaikutukselle: “The charge levelled by the most radical forms of the politics of difference is that ‘blind’ liberalism is themselves the reflection of particular cultures. (Taylor 1994, 44)”

³⁷ Lisäksi Taylor mainitsee Dworkinin teokset *Taking rights seriously* (1977), *A matter of Principle* (1985) sekä Habermasin *Theorie des kommunikativen aktion* (1981)

Taylorin käytännön vastaesimerkkinä toisenlaisesta lähestymistavasta tai parannellusta liberalismista toimii Quebec ja sen ”kompleksinen liberalismi.” Taylor on muotoillut Quebecia tilannetta koskevan kysymyksen näin: “Does Quebec as a society in Canada have the right to step outside what others might consider the normal way of dealing with language and legislation or ought it to be kept in certain bounds? (Taylor, 2002, 178).”

Kanada on liittovaltio joka koostuu kymmenestä provinssista ja kolmesta territoriosta. Maahanmuuttopolitiikka on ollut vapaamielistä ja tulijoita on otettu vastaan joka toisesta maailman maasta. Tämän kaltaisessa syvästi monikulttuurisessa yhteiskunnassa erilaisten moninaisuutta sitovien tunnustus-muotojen kehittäminen on oletettavasti tärkeää, jotta liittovaltio voisi taata toimivan julkisen ympäristön, jossa identiteetiltään erilaisten kansalaisten kirjo voisi kukoistaa (ks. Redhead 2002, 164). Reilut 20 % Kanadan väestöstä on ranskankielisiä, joista suurin osa asuu Quebecin alueella. Lisäksi maassa on laskettu asuvan 34 yli sadantuhannen hengen kansanryhmää. Yhdysvaltojen läheisyyden ja englanninkielisen enemmistön takia ranskankieliseen kulttuuriin kohdistuva paine sulautua englanninkieliseen kulttuuriin lienee huomattava.

Kanadan Quebecissa asuva ranskankielinen vähemmistö haluaa turvata kulttuurinsa integriteetin ranskankielen ensisijaisuutta painottavalla lainsäädännöllä. Taylorin puolustamassa esimerkissä kyse on tietynlaisista ranskankielistä identiteettiä turvaavista ryhmäoikeuksista, jotka kirjattaisiin poliittiseen agendaan. Näitä toimenpiteitä Taylor puolustaa. Quebecin kollektiivinen sitoutuminen tiettyihin kulttuurisiin päämääriin sotii Taylorin tulkinnan mukaan kuitenkin perinteisen liberalismiin universaaleja yksilöoikeuksia vastaan. Poliitiikka edellyttäisi ranskankielisten ja englanninkielisten kanadalaisten erottelevaa kohtelua.

Jako ei välttämättä käytännössä ole näin mustavalkoinen. Michael Walzerin (1994, 100) mukaan suurin osa liberaaleista kansallisvaltiosta muistuttaa loppujen lopuksi enemmän Quebecia kuin Kanadaa. Niiden hallinnon piirissä vaalitaan melko avoimesti joitain valtakulttuurin arvostamia etuja kuten kieltä, historiaa tai kirjallisuutta.³⁸ Kuitenkin samaan

³⁸ Yhdysvalloissa englanninkieltä ei edelleenkään ole määritetty viralliseksi hallinnonkieleksi vaikka se on kiistatta tässä asemassa.

aikaan osoitetaan suvaitsevaisuutta ja kunnioitusta myös etnisille ja uskonnollisille eroavaisuuksille.

“they don’t claim to be neutral with reference to the language, history, literature, calendar, or even the minor mores of the majority. To all these they accord public recognition and support.[...] All nation-states act to reproduce men and women of a certain sort: Norwegian, French, Dutch, or whatever.” (Walzer 1994, 100-1)

Esimerkiksi Kanadassa ja Yhdysvalloissa tilanne on historiallisesti toinen. Walzerin tulkinnan mukaan kumpikaan ei ole kansallisvaltio vaan eri kansallisuuksista rakentuva valtio (nation of nationalities). Kansalaisuuden luonne on oletettavasti toisenlainen. Walzer (1994, 99) kiteyttää Taylorin analyysin kahdeksi tulkinnaksi liberalistisista periaatteista:

”The first kind of liberalism (“liberalism 1”) is committed in the strongest possible way to individual rights and, almost as a deduction from this, to a rigorously neutral state, that is, a state without cultural or religious projects or, indeed, any sort of collective goals beyond the personal freedom and the physical security, welfare and of its citizens.”

”The second kind of liberalism (Liberalism 2) allows for a state committed to the survival and flourishing of a particular nation, culture, religion, or of a (limited) set of nations, cultures and religions – so long as the basic rights of citizens who have a different commitments or no such commitments at all are protected.”

Jälkimmäinen ”liberalismi 2” siis mahdollistaa kulttuuriset tai jopa uskonnolliset projektit myös valtion toimesta kunhan toisella lailla ajattelevien perusoikeuksista ei tingitä. Quebecin tapauksessa kyse on ennen muuta kieli projektista, jossa pyritään turvaamaan ranskankielisen kulttuurin olemassaolo tai kukoistaminen Kanadan sisällä erillisenä kulttuurina. Liberalismi 1 tekee mahdottomaksi yhteisen affektiivisen identiteetin hahmottelemisen jos mikään autenttisuuskäsitys ei saa olla ohjaamassa kulttuurisen markkinapaikan vapaata vaihtoa. Liberalismi 2 tunnistaa oman näkökulmansa yhdeksi näkökulmaksi muiden joukossa ja voi samalla olla paremmin tietoinen omista vajeavuuksistaan ja mahdollisuuksistaan. Samaan aikaan sen tulee kuitenkin kunnioittaa vähemmistöjään ja kansalaistensa etnisiä ja uskonnollisia eroavaisuuksia perinteisten liberaalien periaatteiden mukaisesti.

Nähdäkseni on mielenkiintoista, että Seija Tuulentie (2001, 252) tulkitsee Suomessa saamelaisten oikeuksista käytävissä keskustelussa olleen käytössä kummankin liberalismien tulkinnan. Ensimmäisen liberalismien tulkinnan mukaan saamelaisille annettavat erityisoikeudet uhkaavat “tehdä kansalaisista eriarvoisia ja rikkoa alueeseen perustuvan yhtenäisen identiteetin.” Argumenttien mukaan saamelaiset ovat suomalaisia, jolle kuuluu perustuslakiin kirjatut suomen kansalaisille kirjatut oikeudet. Suomalaisuus puetaan tässä kuitenkin jonkinlaiseen neutraaliuden kaapuun. Saamelaisten kulttuuri on yhteistä kulttuuria ja saamelaisten yhteiskunnalliset olot kulkevat käsikädessä Suomen yhteiskunnallisten olojen kanssa. Lapissa syntyneillä tulee olla tasa-arvoiset mahdollisuudet luoda elinmahdollisuutensa. Lisäksi “Saamelaislakiesitys itsehallintopyrkimysvivahteineen on silkkaa humpuukia – ei kenellekään saa antaa demokratian vastaista ylivaltaa.” (Tuulentie 2000, 253). Tuulentien mukaan eduskunnan keskusteluissa tuotiin esiin valtion rooli jonkinlaisena ”ristiriitojen yläpuolella olevana instituutiona.” Ongelma on siinä, että *valtioinstituution neutralisointi johtaa kuitenkin helposti historiallisen perspektiivin ja koko ”saamelaisuuden” hälvemiseen ja jopa sen olemassaolon kieltämiseen*. Voidaan vedota saamelaisten kulttuuriseen epäyhtenäisyyteen ja saamen kirjakielen ja lukuisten murteiden takia voidaan kysyä onko koko vähemmistöryhmää edes olemassa ja jääkö koko asiasta jäljelle pelkkä vähemmistöryhmän subjektiivinen toive säilyttää kulttuuriaan? Jotta voitaisiin tunnustaa kulttuurisesti tai etnisesti erillisen ryhmän olemassaolo tarvitaan *aina* kulttuurinen ”toinen.”

Tilanteesta voidaan kenties päästä ainakin pieni askel eteenpäin liberalismien toisen tulkinnan avulla. Tällöin esimerkiksi eduskunnassa ryhmäsidonnaisia oikeuksia koskevaa keskustelua ei käydä hyviä asioita jakavan värisokean enkelin näkökulmasta vaan tunnustetaan suomalaisten ja saamelaisten yhteinen historia. Edellisissä tasa-arvoon vetoavissa argumenteissa oltiin huolissaan suomalaisten yhtenäisyydestä mutta tämä intressi verhottiin neutraalin liberaaliin sävyyn. Lakien ja politiikan eettinen mahdollinen neutraalius nousee tästä näkökulmasta pluralismin haasteen keskeiseksi kysymykseksi. Kaikenlainen tunnustaminen on aina riittämätöntä tunnustamista jo sen takia että identiteetit ovat aina ”tulemisen tilassa.” Taylor aloittaa *Politics of Recognition* tekstin hyvin vahvalla tulkinnalla tunnustuksen merkityksestä: tunnustus ja varsinkin tärkeiltä läheisiltä saatu tunnustus on elintärkeä tarve (*vital need*). Esseen lopussa tunnustuksen

ohuessa tulkinnassa tunnustus sisältää enää lähtökohtaisen oletuksen toisen arvosta. Toisilla kulttuureilla saattaa olla meille jotain tärkeää sanottavaa ja päinvastoin.³⁹ Näin on syytä olettaa. Mutta tästä oletuksesta ei välttämättä ole suurta apua kulttuurien välisissä kiistoissa, jotka usein perustuvat nimenomaan vastavuoroisen kunnioituksen kadottamiseen.

4.5 Kulttuurien selviytyminen ja yhteiset päämäärät

Taylorin Quebecin suhteen kannattamat kollektiivisen päämäärät vastaavat *kulttuurien selviytymisen* tarpeeseen. Nämä päämäärät oikeuttavat tiettyjä poliittisia toimenpiteitä, joiden tarkoituksena on varmistaa kielen virallisen aseman lisäksi kenties hankalammin oikeutettavissa olevia päämääriä:

“It is not just a matter of having the French language available for those who might choose it. [...] But it also involves making sure that there is a community of people here in the future that will want to avail itself of the opportunity to use the French language. Policies aimed at survival actively seek to create members of the community, for instance, in their assuring that future generations continue to identify as French-speakers.” (Taylor, 1994, 59)

Taylor näyttää kannattavan vahvaa puuttumista Rawlsin kulttuurisen markkinapaikan vapaaseen vaihtoon, jotta ranskankielinen kulttuuri voitaisiin säilyttää. Tässä suhteessa täytyy olla varovainen. Vaatiessaan ryhmäoikeuksia Quebecilaiset haluavat muodostaa tietynlaisen kulttuurisesti erillisen itsehallinnollisen alueen Kanadan sisälle. Itsehallintoalueen valtakulttuuri voi koulutuspolitiikalla ”varmistaa” että sen tulevat jäsenet puhuvat haluttua kieltä. Vastaavalla tavallahan Suomessa syntyneet oppivat varmasti myös suomenkielen. Tämä ei kuitenkaan tarkoita automaattisesti kaikkien muiden vähemmistöjen syrjimistä. Esimerkiksi suomenruotsalaisilla on vähemmistönä myös mahdollisuus säilyttää ruotsi ensimmäisenä kielenä.

Pienen kielialueen edustajan on luultavasti helpompi ymmärtää Taylorin näkemyksiä. Suomalainen tai Katalonialainen kulttuuripolitiikka on syystäkin erilaista kuin Yhdysvalloissa. Suomessa kulttuuripolitiikan tai koulutuspolitiikan täydellinen neutraalius

³⁹ “Puhtaasti inhimillisellä tasolla voitaisiin argumentoida että on järkevää (reasonable) olettaa, että kulttuurit jotka ovat tarjonneet merkityshorisontin suurelle joukolle eriluontoisia ja temperamenttisia ihmisiä pitkän ajanjakson kuluessa ja jotka ovat toisin sanoen artikuloineet heidän tuntemuksensa hyvästä, pyhästä ja ihailtavasta, ovat melkein varmasti jotain, joka ansaitsee ihailumme ja kunnioituksemme, vaikka ne pitäisivätkin sisällään monia asioita joita halveksomme ja vastustamme. (Taylor 1995, 256)”

suomen kieleen tai suomalaiseen kulttuuriperintöön kuulostaisi oudolta vaatimukselta. Taylorin mielestä kulttuurin eloonjäämisen tavoite eli tietyt ryhmäoikeudet tulisi voida myös joissain tilanteissa asettaa yhdenmukaisuusperiaatteen edelle. “A society like Quebec can’t but be dedicated to the defence and promotion of French culture and language, even if this involves some restrictions on individual freedoms.” (mt., 203)

Tällainen liberalismien malli ei olisi puhtaasti proseduraalinen vaan perustuu ”hyvin vahvasti” käsitykselle hyvän elämän edellytyksistä – “judgements in which the integrity of cultures has an important place.” (Taylor, 1994, 61) Taylorin näkemyksiä on filosofisesti hankala puolustaa varsinkin jos otetaan huomioon hänen käsityksensä identiteetin dialogisesta muodostumisesta. Tarkoittaako kulttuurin integriteetin vaaliminen vapaan dialogin ehtojen rajoittamista? Taylor on valitettavasti huomattavasti Kymlickaa vaitonaisempi näkemystensä käytännön sovellutuksista.

4.6 Taylorin saamaa kritiikkiä

Taylor on saanut näkemyksistään kosolti kritiikkiä. Esimerkiksi Brian Barryn (2001) mukaan Taylorin kannattama ”Quebec-politiikka” juontaa juurensa ajatuksesta, jonka mukaan syntymä tiettyyn sosiaaliseen ympäristöön on *kohtalo* ja velvoittaa seuraamaan esi-isien asettamaa polkua. Tämä ajattelutapa johtaa Barryn mielestä hyvin pian etniseen nationalismiin joka on täysin liberaalin ajattelutavan vastaista. Rawlsin näkemyksiä puolustava Barry kääntää myös Taylorin proseduraalisen liberalismien kritiikin pääläelleen:

“I agree with Taylor that ‘this form of liberalism is guilty as charged by the politics of difference’ on a number of counts.’ But this is a virtue: it is ‘different-blind’ liberalism that gets the right answers and the politics of difference that should be rejected. (Barry 2002, 65)”

Liberalismi voi mukautua vaatimukseen, jonka mukaan jotain vähemmistökieltä puhuville on tarjottava mahdollisuus tuon kielen opiskeluun tai jopa tuolla kielellä opiskeluun niille, jotka tätä kieltä haluavat käyttää. Esimerkiksi suomenruotsalaisten vähemmistöasema antaa mahdollisuuden opiskella ruotsinkielisessä koulussa ainakin joissain osin Suomea mikäli lapsen vanhemmat näin haluavat. Mutta mikäli jollekin kielelle ei enää löydy puhujia ei liberalistinen hallinto voi Barryn mukaan *pakottaa* ketään näihin kouluihin, jotta uhanalainen kieli selviytyisi. Tässä mielessä Taylor onkin liberalismien kritiikissään oikeassa. Liberalistisiin premisseihin sitoutunut ei millään käytännöillä voi varmasti *taata*

jonkin kulttuurin selviytymistä. Kulttuurit kuolevat ja uusia syntyy. Quebecissa tarkoituksena on tietyllä kielipolitiikalla luoda tähän vähemmistöön uusia jäseniä ja turvata kulttuurin jatkuvuus englanninkielen vahvan painostuksen alla. Taylorin (1995, 246) mukaan poliittinen yhteisö ei voi olla neutraali suhteessa niihin jotka haluavat säilyttää esisiltään saamansa kulttuurin ja niihin, jotka ovat valmiita uhraamaan tämän perinnön jonkin individualistisen päämäärän takia. *Tässä mielessä ranskankieliseen perheeseen syntyneillä ei pitäisi olla yksilöllistä vapautta valita englanninkieliseen kouluun menemisestä.* Yksilön vapautta rajoitetaan. Hallituksen tulee näin Taylorin mukaan luoda ranskankieliseen yhteisöön ranskankieleen ja kulttuuriin identifioituneita jäseniä. Näitä toimenpiteitä ei voida Taylorin mukaan toteuttaa ainoastaan ottamalla huomioon tässä hetkessä elävät ihmiset, vaan katse on suunnattava tuleviin sukupolviin ja näiden luomiseen. Samalla tulee määritellyksi quebecilainen näkemys hyvästä elämästä, johon kaikkien yhteisöön syntyvien on mukauduttava. Yhteisön kollektiivinen päämäärä menee yksilönvapauksien edelle. En voi ymmärtää Taylorin näkemyksiä kuin vahvana nationalistisena ohjelmana. Tästä kertoo myös Taylorin vaitonaisuus Quebecilaisten ja kanadalaisten suhteista.

Jos Quebec sen sijaan ajatellaan virallisesti *erilliseksi* itsehallintoalueeksi, on selvää että sen alueella syntyviä lapsia ohjataan koulutuksen kautta ranskankielisiksi. Habermasin (1994, 132-3) mielestä julkisen vallan kautta annettuja laillisia takeita kulttuurin säilymisestä voidaan perustella ainoastaan mikäli toimenpiteet lisäävät tätä yksilöiden kriittistä kykyä suhteuttaa omaa asemaansa ympäristöön. Myös itsenäinen Quebec on pluralistinen. Taylorin ekologinen perspektiivi uhanalaisten kulttuurien suojelemiseen on Habermasin mukaan virheellinen koska se lisää fundamentalismin kehittymisen riskiä. Kulttuurit eivät ontologiansa takia sovi suojeltavien asioiden kategoriaan. Vaarana on kansalaisuuden ”etnistäminen.”

Kritiikin mukaan Taylor tulee (analyttisellä tasolla) tavallaan siirtäneeksi kritisoimansa atomistisen individualismin kulttuurien tasolle. Dialogisen identiteettikäsitteen mukaan subjektiiviset identiteetit ovat intersubjektiivisia joten kulttuuri-identiteetit ovat kai myös ”inter-kulttuurisia?” Quebecin kaltaisessa tilanteessa kyse on myös ihmisten jakautuneesta sitoutumisen tunteesta sekä Kanadan että Quebecin välillä. Tällaisissa tilanteissa fanaatikot ovat aina valmiita tekemään valinnan muiden puolesta omien tunteidensa mukaisesti. Kulttuuristen ja moraalisten määritelmien tekeminen ryhmän

ulkorajan vetämiseksi kuuluu tähän prosessiin. Fanaatikon mukaan sinun tulee olla joko serbi tai kroaatti *huolimatta* aviopuolisostasi tai vanhempiesi etnisyydestä. Nationalististen projektien sisältämä ideologia tuskin kestää tarkempaa filosofista tarkastelua ja niitä ei voida oikeuttaa liberaaleilla periaatteilla.

Kwame K. Appiah (1994a, 163) epäilee mentävän askeleen liian pitkälle mikäli Quebecin hallinto määräisi, että *etnisesti* ranskankielisten vanhempien on pakko laittaa lapsensa ranskankieliseen kouluun. Vastaava askel otetaan, jos erinäisiä toimenpiteitä luokitellaan rodun, etnisyyden tai seksuaalisuuden perusteella ilman, että kysytään haluaako yksilö tätä. Joku saattaa haluta pitää tumman ihonväriinsä tai seksuaalisuutensa yksityisasiana. Tähän liittyen Appiah kritisoi Taylorin yritystä yhdistää yksilötason autenttisuus ryhmäidentiteetin autenttisuuteen:

“If what matters about me is my individual and authentic self, why is so much contemporary talk of identity about large categories—gender, ethnicity, nationality, “race,” sexuality—that seem so far from individual? What is the relation between this collective language and the individualist thrust of the modern notion of the self? How has social life come to be so bound up with an idea of identity that has deep roots in romanticism with its celebration of the individual over against society?”
(Appiah 1994b, 16)

Appiah (1994a) uskoo, että hän on vähemmän tyytyväinen tarjolla oleviin kollektiiviin identiteetteihin kuin Taylor. Tunnustamisen ja pakottamisen raja saattaa olla häilyvä.

Taylorin näkemyksiä voidaan ehkä puolustaa ottamalla laajemmin huomioon Taylorin filosofian muita elementtejä. Uskon, ettei Taylor halua teeseillään olla tukemassa fundamentalismin tai muidenkaan epäliberaalien liikkeiden kehittymistä mutta jää helposti kritiikille alttiiksi varsinkin Quebecin suhteen puolustamiensa ryhmäoikeuksien suhteen. Jos Quebecia lähestytään puhtaasti itsenäisyydestään kamppailevana valtiona valtiossa, täytyisi Taylorin vastata kysymykseen siitä milloin itsenäisyyspyrkimykset voisivat olla oikeutettuja.

Glen Lehman (2006, 348) yrittää puolustaa Taylorin näkemyksiä ja näkee, että Taylorin poliittinen strategia on sitoutunut *moraalisen kehityksen aitoon mahdollisuuteen*. Lehman viittaa tässä suhteessa nimenomaan autenttisuuden ihanteeseen. Hän näkee autenttisuuden esiin nostamisen keskeisenä motiivina pyrkimyksen avata liberalismia ja proseduraalisen

etiikan suhdetta ja sen kyvyttömyyttä nähdä dialogisen ja ekspressiivisten mallien mahdollisuuksia. Rawlsin ja Habermasin kannattama moderni näkemys kommunikaatiosta jättää nämä ulottuvuudet vaille tarpeellista huomiota.

”For Taylor, the common good reflects that political space where agreement is the fruit of democratic interchange and discourse; namely, it is that space where people’s strong values are articulated, expanded and sometimes challenged in the quest of justice.” (Lehman 2006, 349)

Lehmanin näkemystä saattaa olla vaikea puolustaa tarkastelematta tämän laajemmin Taylorin näkemyksiä autenttisuudesta, kielestä ja vahvoista arvostuksista. Mikäli ongelmallinen Quebecin tapaus hetkeksi unohdetaan, Taylorin pyrkimys on nähdänseni seuraavanlainen: erilaisten kulttuuristen näkemysten törmäyksessä osapuolten tulisi aidon dialogin mahdollistamiseksi löytää jonkinlaisia kaikkien kesken yhteisesti jaettuja kriteerejä joiden avulla reilusta ja kaikkia osapuolia tyydyttävästä ”tunnustuksesta” päästään yhteisymmärrykseen. Tätähän identiteettien dialogisuus suorastaan vaatii. Käytännöllisen järjen ja jaettujen kriteerien avulla mahdollistuu ”toiseuden ymmärtämisen eetos” ja moninaiset ryhmät voivat tulla julkisessa tilassa aidosti kuulluksi kuitenkin säilyttäen tunteen omasta autenttisuudestaan.

4.7 Horisonttien fuusio

Oikeudenmukaisuus vaatii Rawlsilla valtion erottautumista metafysisistä tai uskonnollisista doktriineista. Jos valtio sitoutuu johonkin yhteisesti jaettuun sisällölliseen käsitykseen kansakunnan hyvästä se helposti kumoo kansalaisten yhdenvertaisuusperiaatteen. Taylorin (1998, 79) mielestä tällainen tarkastelu on kuitenkin liian yksinkertainen ja täytyy kysyä mitä erilaisuuden oikeuden todelliseen tunnustamiseen sisältyy?

“Näimme edellä, ettei pelkästään se seikka, että ihmiset valitsevat omikseen erilaisia elämisen muotoja, tee heistä yhdenvertaisia niin kuin ei sekään, että he huomaavat kuuluvansa eri sukupuoliin, rotuihin tai kulttuureihin. Pelkkä erilaisuus ei voi itsessään olla yhdenvertaisuuden perustelu.” (Taylor, 1998, 80)

”Pelkän erilaisuuden” lisäksi tarvitaan Taylorin mukaan yhteisiä arvokriteerejä, jotta todellinen tunnustaminen olisi mahdollista. Se, että joidenkin kulttuurien annetaan

selviytyä, ei Taylorin mukaan ole vielä tarpeeksi. Nykyisissä olosuhteissa tällaiset kriteerit mitä ilmeisimmin ovat kadoksissa tai vielä löytämättä, joten meidän tulee Taylorin mukaan lähestyä erilaisuutta niin, että oletamme lähtökohtaisesti tällaisen arvon kaikille kulttuureille. Tämä on siis jonkinlainen monikulttuurinen työhypoteesi, jota lähdetään kommunikaation myötä testaamaan. Se voidaan osoittaa oikeaksi ainoastaan horisonttien fuusion tapahduttua. Mark Redheadin (2002, 167) tulkinnassa Taylorin hahmottelemassa horisonttien fuusiossa

“[o]ne experiences ‘a gain in understanding’ through an encounter with an other, because the values or common goods that the other seeks to have recognized in a given public sphere are ones that a subject [...] agrees has worth and should be part of an adequate moral horizon.”

Tässä tilanteessa hyvän elämän päämäärien suhteen neutraali proseduraalinen liberalismi saattaa jäykkyytensä takia osoittautua epäkäytännölliseksi koska se ei tue horisonttien fuusion tapahtumista. Kulttuurit jäävät irralleen toisistaan ja vaille yhteisiä kriteereitä. Tosin tälle jäykkyydelle on usein myös hyvät syynsä, kenties horisonttien fuusio ei ole onnistunut mutta toivottavasti edes Rawlsin kuvaama kohtuullisen erimielisyyden tila vallitsee. Horisonttien fuusiossa toisten arvostukset hyväksytään osaksi jaettua moraalista horisonttia ja kenties joitain omia arvostuksia joudutaan hylkäämään. Taylor ei kuitenkaan itse sovelle ajatusta Quebecilaisten ja Kanadalaisten välisiin suhteisiin. Pikemminkin kyse on englanninkielen luomasta uhkasta, joka edellyttää tietynasteista separatismia. Jää epäselväksi onko anglo-kanadalaisella kulttuurilla mitään annettavaa quebecilaisille vai onko siitä eroaminen edellytyksenä quebecilaisten aidolle moraalille kehitykselle?

Näyttää siltä, että kulttuurisen ja etnisen eron tekeminen ei ainakaan aivan lähitulevaisuudessa ole katoamassa maapallolla käytävistä keskustelusta. Esimerkiksi serbien ja albaanien välillä vallitsee täydellinen erimielisyyden tila pitkän väkivallan historian seurauksena. Toive horisonttien fuusiosta on toistaiseksi epärealistinen ja rauhanomainen rinnakkaiselo edes kohtuullisen erimielisyyden tilassa vaikuttaa epätodennäköiseltä. Baumanin (1999, li) mukaan jaettujen arvojen vaara ei piile sinänsä sitoutumisessa niihin tai näihin yhteisöllisiin arvoihin vaan niiden arvojen mahdollisessa eksklusiivisessa luonteessa. Horisonttien fuusion mahdottomuus kielii osapuolten arvojen monologisuudesta. Liberaali ja demokraattinen suhtautuminen tarkoittaa puolestaan dialogista mielialaa vaikka näiden aatteiden nimissä voidaan aivan yhtä hyvin tehdä myös

monologisia ristiretkiä. Taylorin kaipaamat yhteiset kriteerit voivat syntyä ja kehittyä ainoastaan dialogin kautta, jossa molempien osapuolten eksistentiaaliset ehdot ja sosiaaliset mielikuvastot vaikuttavat toisiinsa.

Kuten edellä kävi ilmi Taylor (2002, 170) näkee liberaaleilla yhteiskunnilla olevan liiallisen taipumuksen painottaa yksilöllisiä oikeuksia sen sijaan että keskusteltaisiin inhimillisen elämän ja keskinäisen solidaarisuuden ehdoista. Toisaalta tämän lisäksi erilaiset kulttuuritraditiot ja identiteetit on otettava huomioon ja niistä on neuvoteltava. Vastaus tähän kysymykseen on tietenkin eri yhteiskunnissa erilainen. Joka tapauksessa Taylorin mukaan vääränlainen tunnustaminen mutta myös tunnustamatta jättäminen aiheuttaa ihmisille harmia tai suoranaista kärsimystä. Liberaalin poliittisen perusrakenteen ja toimenpiteiden tulee siis ottaa huomioon erilaiset kulttuuriset identiteetit, vaalia ja edistää näiden kukoistamista. Tässä prosessissa kaikkien osapuolien keskinäinen kunnioitus on otettava lähtöoletuksena, jotta tiettyjen alakulttuurien syrjäytymiseltä voitaisiin välttyä. Kuitenkin lopullinen arvio siitä, onko jokin toinen kulttuuri kunnioituksen arvoinen vai ei, voidaan tehdä vain ennakkoluulottoman ja lähtökohtaiselle tasa-arvolle perustuvan dialogin pohjalta. Toisin sanoen lähtökohtainen kunnioitus edellyttää, että näin syntyvässä molemmat osapuolet asettavat omat arvostuksensa puntariin. Kyse on siis avomielisyyden vaatimuksesta.

Se mitä Taylor tarkoittaa tunnustamisella on ainakin osaksi riippuvainen kohdan kaksi konkreettista sisällöstä eli siitä mitä Taylor voisi tarkoittaa niillä poliittisilla toimenpiteillä, mitkä vastaavat syntyneeseen tunnustustarpeeseen. Tämän suhteen Taylor on hyvin vaitelias mutta voisi olettaa, että edellä käsitellyt Kymlickan kannattamat toimenpiteet sopisivat myös Taylorin syvän monimuotoisuuden ohjelmaan. Taylor on yksi niitä harvoja poliittisia filosofi, jotka ovat todellisuudessa olleet mukana käytännön politiikassa. Tästä huolimatta tai juuri tämän takia hän ei kuitenkaan sano paljoakaan siitä normatiivisesta sisällöstä tai johtopäätöksistä mitä oletetusta tunnustuksen keskeisestä asemasta voisi seurata.

5 PÄÄTÄNTÖ

Rawlsin jalanjalkia omalla tavallaan seuraillen sekä Kymlicka että Taylor pyrkivät hahmottamaan liberalistisen mutta kulttuurisesti syvästi monimuotoisen yhteiskunnan periaatteita. Nämä kaksi kanadalaista teoreetikkoa sitoutuvat liberalistisiin periaatteisiin mutta korostavat Rawlsia voimakkaammin yhteisöllisten merkityshorisonttien perustavaa merkitystä yksilön vapaudelle ja autonomialle. Kymlicka pyrkii pysyttelemään liberaalin neutraalin hallinnoinnin näkökulmassa ja kannattaa kulttuurien suhteen antiperfektionistista kantaa. Tällöin kulttuurit kuitenkin muuttuvat sosiologisiksi hallinnoinnin objekteiksi. Taylor lähestyy modernin pluralismin ongelmaa moraalisesta näkökulmasta. Liberaalina pelinrakentajana Taylorin voi nähdä täydentävän Kymlickan identiteetin ja kulttuurisen jäsenyyden suhdetta. Taylorin näkökulmasta kulttuurissa on kyse nimenomaan arvostuksista sekä inklusion ja eksklusion prosesseista. Nämä prosessit ovat moraalista todellisuuttamme, jonka yläpuolelle emme voi nousta menettämättä tuosta todellisuudesta jotain olennaista. Horisonttien fuusiota tavoittelevassa dialogissa on aina pelissä enemmän kuin vain yhteisten etujen balansointi.

Rawlsin teoria ei vastaa kysymykseen kulttuurisen moninaisuuden edellytyksistä mikäli näitä edellytyksiä ei kyetä luomaan lainsäädännöllisin keinoin oikeuksia takaamalla. Rawlsilaisessa yhteiskunnassa erilaisten ryhmien välinen *todellinen tasa-arvo* helposti hämärtyy ja pinnallinen tasapäistäminen peittää alleen rakenteellista epätasa-arvoa, jota ei kyetä välttämättä huomioimaan akulturalistisesta näkökulmasta. Syntyy ”kulttuurista heikompiosaisuutta” ja joidenkin kansalaisten autonomian taso ajatellaan suuremmaksi kuin se onkaan. Myös valtioon latautunut symbolinen potentiaali saattaa olla vahva vaikka se haudataankin proseduralimin kaavun alle. Rawlsin (1988, 17) mukaan “yhteiskuntamallin oikeudenmukaisuus riippuu olennaisella tavalla siitä, kuinka perusoikeudet ja velvollisuudet jaetaan ja mitkä ovat yhteiskunnan eri lohkojen taloudelliset mahdollisuudet ja sosiaaliset olot.” Tässä Rawls on aivan oikeassa mutta yhteiskuntamallin oikeudenmukaisuus riippuu myös muista tekijöistä.

Silti Rawlsin tavoittelemassa kohtuullisen erimielisyyden tilassa on oma viisautensa. Ja usein syrjimisen välttämiseksi riittää se että vähemmistöryhmien sallitaan edustaa omaa kulttuuriaan, puhua omaa kieltään ja tunnustaa omaa uskontoaan. Tämän hetkinen maailma näyttäisi kaipaavan ennen kaikkea tällaista suvaitsevaisuutta. Horisonttien fuusio on vielä kaukana ja Rawlsin tavoittelema kohtuullisen erimielisyyden tilakin saattaa usein olla hankalasti saavutettavissa. Nähdäkseni sekä Kymlicka että Taylor osoittavat omalla tavallaan Rawlsin näkökulman myös riittämättömäksi. Silti molempien omia näkemyksiä tarkastellessa voi havaita myös Rawlsin tekemän selkeän rajauksen vahvuuksia. Kulttuurinen ja etninen ulottuvuus on hankalasti paikannettavissa ja hallinnoitavissa ilman, että sille tullaan tehneeksi hallaa.

Toisin kuin Taylor, Kymlicka ei halua lähestyä kulttuurien moninaisuutta moraalisenä ongelmana vaan yrittää pysytellä Rawlsin teorian proseduraalisissa rajoissa. Jos olen oikeassa, Kymlickan teorian keskeiseksi ongelmaksi muodostuu kuitenkin identiteetin ja kulttuurisen jäsenyyden suhteen artikuloimattomuus. Tasa-arvon pyrkimys jää liian ”muodolliseksi”. Kymlickan osalta keskeinen ongelma paikantuu etnisten ja kulttuuristen ryhmien luonteeseen. Kulttuurisen ryhmäjäsenyyden määrittelemättömyys nostaa enemmän kysymyksiä kuin antaa vastauksia (mikä toisaalta voi olla myös positiivinen asia!). Siitä ei nähdäkseni ole mielekäästä pyrkiä tekemään universaalia ensisijaista hyvää. Monikulttuurinen yhteiskunta näyttäisi pikemminkin kyseenalaistavan liberaalisiin kirjoitetun käsityksen muodollisesti samanarvoisesta kansalaisuudesta. Jos identiteetin dialoginen muodostuminen otetaan vakavasti on Kymlickan hahmottelema monikulturalismi ainakin analyttisellä tasolla ongelmassa. Analyttisen tason ongelmista huolimatta ryhmäsidonnaisia oikeuksia on olemassa ja niillä ajatellaan olevan omat oikeutuksensa. Uskon, ettei niiden oikeuttamiseksi kannata yrittää löytää universaaleja periaatteita liian tiukasti liberalismiin periaatteita noudattaen. Aika tekee tehtävänsä ja kotoutuminen vaatii aikaa. Suomalaiset ja saamelaiset ovat jo tottuneet toisiinsa mutta dialogi jatkuu.

Maahanmuuttajien suhteen Kymlickan kannattamien monietnisten oikeuksien tulee taata vähemmistöryhmille mahdollisuus ilmaista identiteettiään haluamallaan tavalla. Mutta miksi tämä olisi ongelma? Eikö liberaalissa valtiossa saa pukeutua melkein miten tahansa kuten kirjava nuorisomuoti osoittaa. Miten on päädytty tilanteeseen, jossa pelkän mustan kaavun pitäminen voi aiheuttaa valtavan kohun? Symbolisella tasolla voi olla valtava

merkitys. Tällaisten eroavaisuuksien ylikorostaminen (julkinen kieltäminen tai salliminen) saattaa olla yksi monikulturalismin ongelma. Vaikka Kymlicka vetoaa kulttuuriseen jäsenyyteen ensisijaisena hyvänä jää ensisijainen hyvä valtakulttuurin edustajille helposti etäiseksi.

Johdannon alussa olevan Samiran kommentin perusteella suomalaisessa yhteiskunnassa on tilausta jonkinlaiselle monikulturalistiselle ohjelmalle. Täytyy kuitenkin kysyä perustuisiko Kymlickan mallin mahdollinen menestys ihmisten jo olemassaolevalle avoimelle asenteelle vai saako monikulturalistinen valistus ihmiset sitoutumaan monikulturalismin edustamiin arvoihin? Ainakin jälkimmäinen vaihtoehto tuntuu epätodennäköiseltä jos otetaan huomioon Kymlickan teorian abstrakti käsitys kulttuurisesta jäsenyydestä. Monikulturalismi saattaa jäädä helposti etäiseksi mantraksi.

Tunnustuksen ja autenttisen identiteetin teemoilla Taylor pyrkii avaamaan legalistisen liberalismiin ulkopuolelle jäävää harmaata aluetta, joka koskee merkityksellisten identiteettien rakentumisen prosessia. Eri kulttuurien välinen 'horisonttien fuusio' ei voi perustua pelkästään neutraaleiksi mielletyille poliittisille malleille tai käytännöllisen tason prosesseille - pelissä ovat osallisina kokonaisvaltaiset ihmiset Taylorin kuvaamalla tavalla. Taylorin monikulturalistinen malli on tässä mielessä realistisempi. Voi olla, että myös suomalaisessa yhteiskunnassa pelätään Quebecin tapaan kulttuurisen integriteetin tai jopa "selviytymisen" puolesta. Monikulttuurisuus koetaan uhkana ja ulkomaalaiset jäävät ulkomaalaisiksi pitkästä oleskelusta huolimatta. Näitä tuntemuksia ei voi sivuuttaa pelkästään julistamalla suomalaisen yhteiskunnan noin vain "monikulttuuriseksi" ja vaatimalla avomielisyyttä. Etnisyyden ylikorostaminen saattaa tuottaa väkivaltaa ja jähmettää rodullisia kahtiajakoja ja lisätä erilaisten erojen pahansuopaa valvontaa. Liioiteltu etnisen eron korostaminen saattaa siis lisätä polarisaatiota ja estää yhteisten arvojen paikantamisen. Näiden uhkakuvien tai monikulttuurisuuden vaarojen paikantamisessa liberaalit periaatteet voivat olla hyödyllisiä korostaessaan oikean ja vääränlaisen paternalismin eroa. On kuitenkin selvää, että yhteiskuntaa ei voi "ohjelmoida" monikulturalistiseksi sosiologisten objektien keskinäiset oikeudet ja velvollisuudet balansoimalla. Tarvitaan horisonttien kenties tuskallistakin fuusioitumista. Kuten Stuart Hall (2003, 276) on sanonut, minkäänlainen yksilöllisen valinnanvapauden "kommunitaristinen pintakiillottaminen" ei riitä palvelemaan tunnistamisen, vastavuoroisuuden ja keskinäisessä yhteydessä olemisen siteitä, jotka ovat

ihmisen elämän merkityksellisyyden ytimessä. Tarvitaan yhteisiä horistontteja. Konkreettisenä esimerkkinä kansallisten identiteettien radikaali uudelleenkirjoitus ilman että suomalaiset tai brittiläiset tunsivat, että heiltä ollaan salakavalasti vetämässä mattoa jalkojen alta.

Kuten Taylor halua nähdäkseni näkökulmallaan painottaa, jaettu kulttuuri voi parhaimmillaan olla myös positiivisessa ja ei assimiloivassa mielessä samanlaisuuden runsaudensarvi. Taide, tiede tai urheilu voi olla luomassa yhteisiä institutionaalisia toimintaympäristöjä, joissa aristoteelisen periaatteen kuvaama vapaan toiminnan ilo voi toteutua. Kulttuuri joka aina myös kykenee ”ylittämään” etniset rajat niitä kuitenkin alistamatta tai assimiloimatta on parempi kuin kulttuuri joka jää korostamaan niiden eksklusiivisuutta. Tämän takia myös Taylorin kulttuurien selviytymisen vaatimus on eksklusiivisuuden kiellon vastainen. Jos ihmiset ovat valmiita sitoutumaan kulttuurin eksistentiaalisiin ehtoihin, kulttuuri kukoistaa ja pysyy hengissä. Tätä ei kuitenkaan voida poliittisin toimenpitein *varmistaa* vaan korkeintaan tukea Dworkinin kuvaaman sofistikoituneen paternalismin hengessä.

Kulttuurin kehityksen kannalta on olennaista, että myöskään dialogi ei saisi muuttua pelkäksi välineeksi eikä pysähtyä. Identiteettiä tai ryhmäidentiteettejä ei pidä yrittää nostaa ”kuivalle maalle” tarkasteltavaksi pois jatkuvasta dialogin virrasta. Identiteetit ovat jatkuvassa tulemisen tilassa ja kaikenlainen tunnustus (myös negatiivinen) jää aina näkökulmaltaan vajaaksi. Tämä koskee myös ryhmien tunnustamista. Ja eikö nimenomaan jatkuva mielekäs dialogi ole itsessään elämisen arvoisen elämän tärkeimpiä päämääriä ja elämän merkityksellisyyden ehto? Kenties katsetta ei pitäisi suunnata niinkään tunnustuksen negatiivisuuteen tai positiivisuuteen kuin jatkuvaan dialogiin. Nimenomaan jatkuva dialogi on elintärkeä tarve ja *merkki molemminpuolisesta arvostuksesta*. Myöskään pluralismi tai monikulttuurisuus eivät saisi toimia syynä dialogin välineellistämiseen jonkin sosiaalisen tasapainotilan tai itsenäisyyden saavuttamiseksi. Monikulturalismin tulee olla etnistä eroa ylittävää ja uusia siltoja rakentavaa toimintaa eikä pelkkä ongelma, joka tulisi pikaisesti ”hoitaa” luomalla universaali monikulturalistinen poliittinen ohjelma. Tähän ei välttämättä tarvita valtiota, joka aktiivisesti yrittää tuottaa tietynlaisia identiteettejä vaan valtiota joka luo edellytykset kaikkien kansalaisten tasa-arvoiseen pääsyyn poliittiseen julkiseen tilaan.

LÄHTEET

- Abbey, R (2002): Charles Taylor as a Postliberal Theorist of Politics. In Perspectives on the philosophy of Charles Taylor. 149-164. Toim. Arto Laitinen & Nicholas Smith, Helsinki: Acta Philosophica Fennica. Vol. 71.
- Abu-Laban, Y (2002): Liberalism, Multiculturalism and the problem of essentialism. In Citizenship studies, Vol 6, No 4, 459-482
- Appiah, K.A (1994a): Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction. In Multiculturalism and "The politics of recognition", pp. 149-164, Ed. by Amy Guttmann, Princeton: Princeton.
- Appiah, K.A (1994b) : Indentity Against Culture. Julkaisussa: Avenali Lecture, September 12. [online], saatavilla www-muodossa: URL: <http://townsendcenter.berkeley.edu>.
- Alatuuli, S (2001): Meidän vähemmistöimme. Helsinki: SKS, Hakapaino.
- Barry, B (1989): Theories of Justice. California: Harvester-Wheatsheaf.
- Barry, B (2001): Culture and Equality. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z (1998): Culture as Praxis. Open University / Sage, Milton Keynes-Bucks.
- Bauman, Z (1999): Sosiologinen ajattelu. Alkuteos: Thinking sociologically (1990), Suom. Jyrki Vainonen, Tampere, Vastapaino.
- Delanty, G (2000): Citizenship in a global age. Buckingham, Philadelphia: Open university press.
- Doppelt, G (1998): Is there a multicultural liberalism. Inquiry, Vol:41 No. 2, 223-248.
- Dworkin, R (1985): A Matter of Principle. Cambridge: Harvard University Press,
- Fraser, Nancy (2000): Rethinking Recognition. New Left Review 3, May Jun 2000, 107.
- Forsander, A (ed.) (2002): Immigration and Economy in the Globalisation process. The Case of Finland. Sitra Reports series.
- Fukuyama, F (2006): Identity and migration. Journal of Democracy vol 17, number 2.
- Guttmann, A (1994): "Introduction." In Multiculturalism and "The politics of recognition", pp. 3-24, Ed. by Amy Guttmann, Princeton: Princeton.
- Habermas, J (1994): "Struggles for recognition in the Democratic Constitutional State." in Multiculturalism and "The politics of recognition", pp. 107-148, Ed. by Amy Guttmann, Princeton: Princeton.

- Habermas, J (1996): Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. (Trans. William Rehg), Cambridge UK: Polity Press.
- Hall, Stuart (2003): Monikulttuurisuus. teoksessa: Erilaisuus, toim. Lehtonen, M & Löytty, O, Tampere, Vastapaino
- Heidegger, M (2000): Oleminen ja aika. Tampere:Vastapaino.
- Jones, P (2006): Toleration, recognition and identity. The Journal of political philosophy, vol 14, number 2, june 2006.
- Kasulis, T (2002): Intimacy or Integrity. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Kukathas, C & Pettit, P (1990): Rawls, A Theory of Justice and its Critics. Cambridge: Polity Press.
- Kukathas, C (1998) Liberalism and multiculturalism. Political Theory vol 26, no5, 692.
- Kymlicka, W: (2002) Contemporary Political Philosophy. Oxford University Press.
- Kymlicka, W: (1989) Liberal Individualism and Liberal neutrality. Ethics, Vol99, No4, 883-905.
- Kymlicka, W: (1995) Multicultural Citizenship, Clarendon Press. Oxford.
- Kymlicka, W & Banting, K (2003): Multiculturalism and welfare. Dissent, Fall, 59-66.
- Lehman, G (2006): Perspectives on Charles Taylor's reconciled society. In Philosophy & Social Criticism, Vol. 32, No. 3, 347-376.
- Laitinen, Arto (2003) Strong Evaluations Without Sources. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- Laitinen A & Smith, N (eds) (2002): Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor. Helsinki: Hakapaino Oy.
- Levy, J.T. (2000): The Multiculturalism of Fear. Oxford: Oxford University Press.
- O'Neill, S (1996): Tensions in Rawls's Liberal Holism. Philosophy and social criticism, vol 22, number 1.
- Patrick, M. (2000): Liberalism, rights and recognition. In Philosophy & Social Criticism.
- Piper, Laurence (2002): South African Journal of Philosophy. Vol. 21 Issue 3, 180-189.
- Pursiainen, Terho (1997) Isänmaallisuus. Tampere: Gaudeamus.
- Rawls, John: (1971) A Theory Of Justice. Cambridge: Harvard University Press
- Rawls, John: (1988) Oikeudenmukaisuusteoria. (Suom. Terho Pursiainen) Porvoo: WSOY.
- Rawls, John: (1993) Political Liberalism. New York: Columbia University Press.
- Redhead , M (2002): Charles Taylor, Thinking and Living Deep diversity. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Räikkä, J (1998): Moraalin kanssa, Esseitä hyvästä yhteiskunnasta. UNIpress Oy Ab.

- Räikkä, J (1994): Oikeudenmukainen yhteiskunta. Helsinki: Painatuskeskus Oy.
- Sarhinmaa, J (1997) John Rawls, oikeudenmukaisuusteoriasta poliittiseen liberalismiin. Jyväskylä: Valtio-opin pro-gradutyö.
- Sandel, M (1982): Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge: Cambridge University Press,
- Seglow, J (1998): Universals and Particulars: The Case of Liberal Cultural Nationalism. In Political Studies, vol 46, issue 5, 963-977.
- Sidorkin, A (1997): "Authenticity-Dialogicality-Recognition: An Improbable Journey," in Philosophical Studies in Education, 1997, number 36, 83-90.
- Sihvola, J (2004): Maailmankansalaisen etiikka. Keuruu: Otava.
- Simola, S & Heikkinen, K (toim.) (2003): Monenkirjava rasismi. Joensuu University Press
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1996): Maailmasta kolmanteen. Tampere:Vastapaino.
- Taylor, Charles: (1985a) Human Agency and language, Philosophical Papers I, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles: (1985b) Philosophy and Human Sciences, Philosophical Papers II, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles: (1989) Sources of the Self. Cambridge: Harvard University press.
- Taylor, Charles: (1991). "Language and Society." pp. 23-36, In Communicative Action, Eds. Honneth, A. & Joas, H, Cambridge: Massachusetts, MIT Press.
- Taylor, Charles: (1994) "The Politics of recognition". pp. 25-74, In Multiculturalism and The politics or recognition, (Toim.) A. Gutmann Princeton: Princeton.
- Taylor, Charles: (1995) Philosophical Arguments, Cambridge: Harvard University Press
- Taylor, Charles: (1998) Autenttisuuden Etiikka, Alkuteos: The ethics of authenticity. Suom. Timo Soukola. Jyväskylä: Gaudeamus.
- Taylor, Charles: (2004) Modern Social Imaginaries. Durham: Duke University Press.
- Thiebaut, C. (1997): Autonomy and authenticity, Philosophy and social criticism vol 23, no3, pp. 93- 108.
- Tomasi, John (1995): Kymlicka, Liberalism, and Respect for Cultural Minorities. In Ethics, Vol. 105, No. 3 (Apr., 1995), pp. 580-603.
- Walzer (1994): "Comment." In Multiculturalism and "The politics of recognition", pp. 99-104 Ed. by Amy Guttman, Princeton: Princeton.