

JULKISUUS DEMOKRATIA-TEOREETTISENA KÄSITTEENÄ  
NANCY FRASERIN AJATTELUSSA

Heini Kinnunen  
Pro gradu -tutkielma  
Naistutkimus  
Yhteiskuntatieteiden ja  
filosofian laitos  
Jyväskylän yliopisto  
syksy 2007

## TIIVISTELMÄ

# JULKISUUS DEMOKRATIAATEOREETTISENA KÄSITTEENÄ NANCY FRASERIN AJATTELUSSA

Heini Kinnunen  
Naistutkimus  
Pro gradu -tutkielma  
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos  
Jyväskylän yliopisto  
Ohjaaja: Tuija Pulkkinen  
syksy 2007  
sivumäärä: 104 sivua

Tässä tutkielmassa tavoitteenani on artikuloida Habermasin julkisuuden käsitteen rooli Nancy Fraserin työssä. Keskityn yhtäältä erittelemään sitä, miten Fraser käyttää Habermasin julkisuuden käsitettä ja toisaalta kriittisesti arviomaan niitä ulottuvuuksia, joita julkisuuskäsite tuo Fraserin demokrateoreettiseen projektiin.

Habermas esittelee julkisuuden käsitteensä *Strukturwandel der Öffentlichkeit* -teoksessaan vuodelta 1962. Tässä teoksessa Habermas esittelee julkisuuden käsitteen historiantulkinnallisessa kontekstissa. Analyysini mukaan Habermas kuitenkin viittaa julkisuuteen paitsi historiallisena kategoriana myös poliittisnormatiivisena käsitteenä.

Analyysini mukaan avoimuuden yhdenvertaisuuden ja järjenmukaisuuden ihanteet nousevat keskeisiksi Habermasin julkisuuden käsitettä kommentoivassa feministisessä keskustelussa. Lisäksi feministisessä teoriassa on pohdittu Habermasin julkisuuden käsitteen sisältämiä emansipatorisia mahdollisuuksia.

Työssäni tuon esiin sen, että kritiikistään huolimatta Fraser nojaa Habermasin julkisuuden käsitteeseen, ja pitää käsitettä demokrateoreettisesti hyödyllisenä. Fraserin mukaan Habermasin julkisuuden käsite, joka pohjautuu ajatukseen homogeenisestä poliittisesta yhteisöstä ja statusvapaasta julkisesta neuvottelusta, ei tarjoa toimivaa erittelyperspektiiviä käytännön poliittisen elämän eriarvoisuuteen ja ulos sulkemisiin liittyvien ongelmien ratkaisemiseen. Fraser päätyy esittämään, että julkisuuden käsite tulisi perustua ajatukseen monista limittäisistä ja vuorovaikutuksessa olevista julkisuuksista. Samalla Fraser kuitenkin pitää Habermasin julkisuuden käsitettä hyvänä normatiivisena lähtökohtana poliittiselle toiminnalle. Fraser ajattelee, että Habermasin julkisuuden käsite on hyvä ohjenuora niin yksittäisten kansalaisliikkeiden kuten naisliikkeen politiikalle kuin myös kaikkien kansalaisten yhteiselle oikeudenmukaisuuden tähtäävälle kamppailulle.

**Avainsanat:** julkisuuden käsite, Jürgen Habermas, Nancy Fraser, demokrateoria, feminismi

# SISÄLLYS

JOHDANTO.....	1
---------------	---

## I JÜRGEN HABERMASIN JULKISUUDEN KÄSITE...

1. JULKISUUS KANSALAISSYHTEISKUNNAN KATEGORIANA.....	5
2. JULKISUUDEN KÄSITE FEMINISTISESSÄ KESKUSTELUSSA.....	20
2.1 Yhdenvertainen ja avoin julkisuus.....	20
2.2 Järkeilevä julkisuus.....	29
2.3 Julkisuus ja emansipaatio.....	37

## II ...NANCY FRASERIN AJATTELUSSA

3. NANCY FRASERIN POLIITTINEN AJATTELU.....	47
4. JULKISUUDEN KÄSITE NANCY FRASERIN AJATTELUSSA.....	61
4.1 Ulos suljettujen historia.....	61
4.2 Naisliike vai feministinen vastajulkisuus?.....	71
4.3 Julkisuus ja oikeudenmukaisuus.....	83
PÄÄTELMÄT.....	93
LÄHTEET.....	98

## JOHDANTO

Tutkin työssäni julkisuuden käsitettä osana Nancy Fraserin feminististä demokratiateoriaa. Fraser nojaa tarkastelussaan Jürgen Habermasin julkisuuden käsitteeseen, joka on ollut keskeinen osa Habermasin demokratiateoriaa ja sitä koskevia teoriakeskusteluja aina 1960-luvulta lähtien. Tässä tutkielmassa tavoitteenani on artikuloida Habermasin julkisuuden käsitteen rooli Fraserin työssä. Keskityn yhtäältä erittelemään sitä, miten Fraser käyttää Habermasin julkisuuden käsitettä ja toisaalta kriittisesti arviomaan niitä ulottuvuuksia, joita julkisuuskäsite tuo Fraserin demokratiateoreettiseen projektiin. Habermasin julkisuuskäsitteen merkitystä Fraserin teoriassa ei ole kokonaisvaltaisesti tutkittu. Korostan työssäni, ettei julkisuuden käsite ole pelkkä kuriositeetti Fraserin demokratiateoriassa. Pikemminkin julkisuuden käsite on keskeinen osa Fraserin teorian normatiivisia muotoiluja. Habermasin julkisuuskäsitteen analysoiminen osana Fraserin työtä avaa mahdollisuuden arvioida Fraserin teoreettisia taustatoumuksia ja niiden vaikutuksia hänen demokratiateoriaansa.

Olen jakanut työni kahteen osaan, joissa kummassakin on kaksi lukua. Ensimmäisessä osassa esittelen ensin Jürgen Habermasin julkisuuden käsitteen. Sitten erittelen niitä feministisiä teoriakeskusteluja, joissa on otettu kantaa Habermasin julkisuuden käsitteen eri ulottuvuuksiin. Toisen osan ensimmäisessä luvussa esittelen Nancy Fraserin poliittisen ajattelun keskeisimmät teemat. Toisessa luvussa erittelen yksityiskohtaisesti sitä, mitä Fraser tekee julkisuuden käsitteellä demokratiateoriassaan, ja arvioin Fraserin tapaa ottaa kantaa ja vedota Habermasin julkisuuden käsitteeseen teoreettisissa pohdinnoissaan.

Luvussa 1. *Julkisuus kansalaisyhteiskunnan kategoriana* tarkastelen julkisuuden käsitettä Habermasin tuotannossa. Habermas esittelee julkisuuden käsitteensä *Strukturwandel der Öffentlichkeit* -teoksessaan vuodelta 1962. Tässä teoksessa Habermas esittelee julkisuuden käsitteen historiantulkinnallisessa kontekstissa, jota erittelen ensimmäisessä luvussa. Analyysini mukaan Habermas kuitenkin viittaa julkisuuteen paitsi historiallisena kategoriana myös poliittis-normatiivisena käsitteenä. Habermas ilmaisee demokratiadeaalinsa julkisuuskäsitteensä avulla: demokratiassa poliittisten päätösten tulisi perustua julkiselle mielipiteelle, joka on syntynyt

kriittisen median välityksellä vapaassa, avoimessa ja järjenumukaisessa kansalaisten välisessä keskustelussa.

Luvussa 2. *Julkisuuden käsite feministisessä keskustelussa* tarkastelen sitä, millä tavalla feministisissä demokrateoreettisissa keskusteluissa on kommentoitu Habermasin julkisuuden käsitettä. Monet merkittävät feministiset demokrateoretikot ovat pohdinnoissaan nojanneet Habermasin julkisuuskäsitteeseen tai sen kritiikkiin. Tarkastelussani ovat mukana Seyla Benhabib, Iris Marion Young, Chantal Mouffe, Anne Phillips ja Nancy Fraser. Analyysini mukaan avoimuuden yhdenvertaisuuden ja järjenumukaisuuden ihanteet nousevat keskeisiksi Habermasin julkisuuden käsitettä kommentoivassa feministisessä keskustelussa. Lisäksi feministisessä teoriassa on pohdittu Habermasin julkisuuskäsitteen sisältämiä emansipatorisia mahdollisuuksia.

Tutkimani feministiset demokrateoretikot ovat huomauttaneet, ettei Habermas ota huomioon sitä, että avoimuutta lupaava julkisuus on kaiken aikaa sulkenut valtavan määrän ihmisiä, esimerkiksi naisia, ulkopuolelleen. Kuitenkin siinä missä eräät tutkimani teoretikot luottavat järjenumukaisuuden ihanteeseen julkisen elämän avoimuuden ja yhdenvertaisuuden takeena, pitävät toiset tarkastelemistani teoretikoista järjenumukaisuutta jopa avoimuutta ja yhdenvertaisuutta uhkaavana ihanteena. Teoretikot, jotka luottavat Habermasin julkisuuden käsitteen tarjoamiin emansipatorisiin mahdollisuuksiin, ajattelevat, että naisten vapautuminen edellyttää sellaista feminististä politiikkaa, jossa lähtökohdaksi otetaan julkisen eli avoimen, yhdenvertaisen ja järjenumukaisen poliittisen toiminnan ihanne. Kriittisimmin suhtautuvat teoretikot katsovat, että sellainen demokrateoria, jossa julkisen keskustelun toivotaan päätyvän lopulliseen oikeudenmukaisuutta koskevaan konsensuseseen, tukahduttaa poliittisen toiminnan, täten myös feministisen politiikan, tyystin. Sijoitettuna tähän feministisen keskustelun kontekstiin Fraser kuuluu niihin ajattelijoihin, jotka kritiikistään huolimatta luottavat Habermasin julkisuuden käsitteen demokrateoreettiseen potentiaaliin.

Luvussa 3. *Nancy Fraserin poliittinen ajattelu* esittelen sen Nancy Fraserin feministissosialistisen ajattelun kokonaisuuden, jonka yhteydessä julkisuuskäsite tulee relevantiksi. Fraserin tuotannossa korostuvat sekä feministiset että sosialistiset kysymyksenasettelut. Fraserin tar-

kastelun keskiössä ovat kansalaisliikkeet, joiden toiminnan Fraser katsoo olevan edellytys yhteiskuntien demokraattiselle kehitykselle. Fraserin tuotannossa keskeistä ovat myös oikeudenmukaisuutta koskevat luokittelut ja teoreettiset rakennelmat.

Luvussa 4. *Julkisuuden käsite Nancy Fraserin ajattelussa* siirryn tarkastelemaan sitä, mikä osuus habermasilaisella julkisuuden käsitteellä on Fraserin demokratiateoriassa. Olen jakanut luvun kolmeen alalukuun. Ensimmäisessä luvussa erittelen *Julkisuuden rakennemuutos*-teoksen tiimoilla virinnyttä feminististä historiantutkimuksellista keskustelua, johon Fraser on ottanut kantaa. Toisessa alaluvussa tarkastelen Fraserin vastajulkisuuskäsitettä. Kolmannessa alaluvussa tartun jälleen Fraserin koko tuotannossa keskeisesti esillä olevaan oikeudenmukaisuuden teemaan ja tarkastelen sitä, miten julkisuuden käsite ja oikeudenmukaisuutta koskevat teoretisoinnit kohtaavat toisensa Fraserin ajattelussa.

Fraserin mukaan Habermas ei anna totuudenmukaista kuvaa porvarillisen julkisuuden historiasta. Fraser tukee tässä väitteessään Mary Ryanin, Joan Landesin ja Geoff Eleyin historiantutkimukseen. Fraser päättelee historiantutkimuksellisen katsauksen perusteella, että Habermasin julkisuuden käsite perustuu taustaoletuksille, jotka pitää purkaa käsitteen emansipatorisen potentiaalin säilyttämiseksi. Oman erittelyni perusteella historioitsijoiden tutkimukset antavat kuitenkin monimuotoisemman kuvan modernin julkisuuden historiasta kuin Fraser antaa ymmärtää. Esitän, että Fraserin tulkintoja ohjaavat hänen omat normatiiviset olettamuksensa.

Fraser arvelee, että erilaiset vastajulkisuudet edesauttavat sitä, että kaikilla yhteiskunnan jäsenillä on mahdollisuus saada äänensä kuuluviin eriarvoisessa poliittisessa julkisuudessa. Rita Felskiin nojaten Fraser ajattelee, että vastajulkisuudet ovat hallitsevassa julkisuudessa alistettujen ihmisten muodostamia vetäytymisen ja ryhmittymisen alueita. Analyysini mukaan vastajulkisuuden käsite on osa Habermasin julkisuuden käsitteeseen kohdistuvaa kritiikkiä Fraserin teoriassa. Samalla korostan kuitenkin sitä, että Fraser tuo vastajulkisuuden käsitteen avulla tietyn normatiivisen perspektiivin naisliikkeen tarkasteluun.

Habermasin julkisuuden käsite on keskeinen osa Fraserin oikeudenmukaisuutta koskevaa teoriaa. Julkinen mielipide, jossa kuuluu kaikkien yhteiskunnan jäsenten ääni, onkin Fraserin

mukaan oikeudenmukaisten poliittisten päätösten perusta. Fraser myös esittää, että se, mitä pidetään oikeudenmukaisena ja mitä epäoikeudenmukaisena, on poliittinen kysymys ja aina uudelleen neuvoteltavissa julkisessa keskustelussa. Habermasin julkisuuden käsitteeseen vedoten Fraser pyrkii arvioni mukaan kuitenkin myös perustelemaan omia oikeudenmukaisuutta koskevia arvostelmiaan. Erityisesti yhdenvertaisuus ja järjenumukaisuus näyttäisivät Fraserin mukaan olevan paradoksaalisesti sekä julkisen keskustelun ennakkoehtoja että poliittisen toiminnan ainoita oikeita päämääriä.

Analyysini keskeisin tulos on se, että kritiikistään huolimatta Fraser nojaa Habermasin julkisuuden käsitteeseen, ja pitää käsitettä demokrateoreettisesti tärkeänä, ja teoreettisilta lähtökohdiltaan suhteellisen ongelmattomana. Tämä väite tulee perustelluksi eritellessäni ja arvioi-  
dessani Fraserin tapaa käyttää julkisuuden käsitettä teoriassaan. Fraserin mukaan Habermas on rakentanut julkisuuden käsitteensä sellaisten käytännön poliittista elämää koskevien oletusten varaan, jotka feministinen analyysi paljastaa perusteettomiksi. Fraserin mukaan Habermasin julkisuuskäsite, joka pohjautuu ajatukseen homogeenisestä poliittisesta yhteisöstä ja statusvaapaasta julkisesta neuvottelusta, ei tarjoa toimivaa erittelyperspektiiviä käytännön elämän eriarvoisuuteen ja ulos sulkemisiin liittyvien ongelmien ratkaisemiseen. Fraser päätyy esittämään, että julkisuuden käsite tulisi perustua ajatukseen monista limittäisistä ja vuorovaikutuksessa olevista julkisuuksista. Samalla Fraser kuitenkin pitää Habermasin julkisuuden käsitettä normatiivisena lähtökohdana poliittiselle toiminnalle. Fraser ajattelee, että Habermasin julkisuuden käsite on hyvä ohjenuora niin yksittäisten kansalaisliikkeiden kuten naisliikkeen poliitikalle kuin myös kaikkien kansalaisten yhteiselle oikeudenmukaisuuteen tähtäävälle kamppailulle.

# 1. JULKISUUS KANSALAISSYHTEISKUNNAN KATEGORIANA

Jürgen Habermasin (s.1929) laaja tuotanto ulottuu aina 1950-luvun lopusta tähän päivään. Ensimmäisenä varsinaisena yhteiskuntateoreettisena tutkimuksena pidetään vuonna 1962 ilmestynyttä *Strukturwandel der Öffentlichkeit* -teosta, jonka suomenkielinen käännös *Julkisuuden rakennemuutos* ilmestyi vuonna 2004<sup>1</sup>. Tämä teos on myös keskeisin Habermasin julkisuuden käsitteen tarkastelun kannalta. Myös kaksiosainen *The Theory of Communicative Action* -teos<sup>2</sup> sekä *Between Facts and Norms* -teos<sup>3</sup> ovat olennaisia tarkastellessani tässä luvussa Habermasin julkisuuden käsitettä demokrateoreettisten kysymystenasettelujen näkökulmasta. Pyrin tuomaan esiin julkisuuden käsitteen keskeiset ulottuvuudet feministisen demokrateoreettisen ajattelun kannalta. Habermasin yhteiskuntateoriassa keskeistä on aktuaalisen demokratian arvioiminen normatiivisten poliittista toimintaa koskevien modernien ihanteiden kriteerein. Tämä demokrateodellisuuden ja demokrateaideaalin välinen kriittinen jännite korostuu Habermasin tuotannossa kautta linjan. Ihanteita, joiden perusteella yhteiskuntatodellisuutta arvioidaan, ovat avoimuus, yhdenvertaisuus ja varsinkin järjenumukaisuus. Nämä ihanteet tiivistyvät Habermasin julkisuuden käsitteessä.

*Julkisuuden rakennemuutos* -teos on tutkimus yhdestä porvarillisen yhteiskunnan kategoriasta<sup>4</sup>. Habermas käyttää teoksessaan porvarillisen yhteiskunnan käsitettä, jolla hän tarkoittaa perheen ja valtion ”väliin” jäävää vapaan taloudellisen ja poliittisen toiminnan aluetta. Habermasin mukaan porvarillinen julkisuus rakentui julkisen viestinnän ja yhdistystoiminnan varaan eurooppalaisessa porvarillisessa yhteiskunnassa 1600-luvulta lähtien. *Julkisuuden rakennemuutos* -teoksessa on sekä poliittisnormatiivinen että historiantutkimuksellinen puoli. Yhtäältä Habermas kuvaa, kuinka porvarillinen julkisuus institutionalisoitui osaksi 1600–1700-lukujen englantilaista, ranskalaista ja saksalaista yhteiskuntaa, ja kuinka nämä julkisuuden instituutiot

---

<sup>1</sup> Habermas 1962; 2004/1962.

<sup>2</sup> Habermas 1987/1981.

<sup>3</sup> Habermas 1997/1992.

<sup>4</sup> Habermas 2004/1962.



alkoivat 1800-luvun puolivälin jälkeen olosuhteiden pakosta rappeutua. Toisaalta normatiivis-poliittiselta kannalta katsottuna Habermas luo teoksessaan synkän vision demokratian nykytilasta, lähinnä toisesta maailmansodasta 1960-luvulle, ja pyrkii etsimään ratkaisua ongelmiin historiaan hautautuneista poliittisen toiminnan ihanteista. On syytä huomata, että Habermasin tutkimuksellinen lähtökohta näyttäisi olevan ennemminkin poliittisnormatiivinen kuin historian tutkimuksellinen. Habermas upottaa julkisuusideaalinsa 1600–1800-lukujen modernin Euroopan historiaan tavalla, joka johtaa kritiikin mukaan porvarillisen julkisuuden idealisointiin<sup>5</sup>.

Habermasin tutkimuksen mukaan porvarillinen julkisuus kehittyi yhtäaikaudessa prosessissa porvarillisen yhteiskunnan kanssa. Ranskassa, Saksassa ja Englannissa porvarillinen yhteiskunta muodostui 1700-luvulle tultaessa autonomiseksi työn ja talouden alueeksi, joka asettui valtiota eli julkista valtaa vastaan.<sup>6</sup> Porvarillinen yhteiskunta kuuluu Habermasin tarkastelussa yksityisalueeseen, mutta toisin kuin perheen intiimillä alueella porvarillisella yhteiskunnalla oli myös erityistä julkista merkitystä. Ensinnäkin markkinoiden ja kaupan vapautumisen yhteydessä kehittyi lehdistö, jonka levikki ja yleisö laajenivat sitä mukaa, kun esivalta alkoi käyttää tätä julkaisukanavaa omiin hallintapyrkimyksiinsä. Toiseksi työstä ja taloudesta tuli julkisia siinä prosessissa, jossa kotitaloudet tulivat riippuvaisiksi kodin ulkopuolisista talousehdoista ja tavarankierrosta. Samalla taloudellisesta toiminnasta tuli yleisen intressin kohde laajenevilla kaupallisilla markkinoilla. Kolmanneksi porvarillinen julkisuus ymmärrettynä julkisesti keskustelevalle joukokselle muodostui nimenomaan porvarillisen yhteiskunnan vapaista ja riippumattomista jäsenistä, joiden huolenaiheeksi muodostui porvarillisen yhteiskunnan autonomisuuden vaaliminen suhteessa kuninkaan kontrolliin.<sup>7</sup>

Porvarillinen yhteiskunta nähdään Habermasin demokratiateoriassa autonomisena ja yksityisen alueeseen kuuluvana sfäärinä. Valtio puolestaan hahmottuu yhteiskunnasta erilliseksi instituutioksi, joka pyrkii kontrolloimaan porvarillisen yhteiskunnan alueella tapahtuvaa toimintaa. Habermasin teoriaa koskevissa demokratiateoreettisissa nykykeskusteluissa käytetään termin porvarillinen yhteiskunta sijaan termiä kansalaisyhteiskunta, joka liberaalissa teoriassa

---

<sup>5</sup> Eley 1992, 307; Koivisto & Väliaverron 1987, 37–46.

<sup>6</sup> Habermas 2004/1962, 34–35.

<sup>7</sup> Emt. 40, 44–47, 50.

suurelta osin vastaa Habermasin käyttämää porvarillisen julkisuuden käsitettä. Näkemys, jonka mukaan kansalaisyhteiskunta hahmotetaan vastakkaisuhteessa valtioon, yhdistää Habermasin liberaalin poliittisen ajattelun perinteeseen.<sup>8</sup> Poliittisen julkisuuden avoimuus perustuu Habermasin ajattelussa pitkälti kansalaisyhteiskunnan autonomiseen asemaan suhteessa valtioon. Julkisten kommunikaatiovirtojen vapaus sekä kansalaisyhteiskunnan alueella tapahtuvan järjestäytymisen autonomisuus takaavat sen, että poliittinen mielipiteenmuodostus on avointa kaikille ihmisille ja asioille.

Habermas katsoo, että vasta modernin valtion ja porvarillisen yhteiskunnan eriytyminen toisistaan saattoivat nostaa yksityisen ja julkisuuden kreikkalaisperäiset käsitykset hyödylliseen käyttöön. Myös avoimuuden ja yhdenvertaisuuden arvot, jotka Habermas liittää helleeniseksi nimeämäänsä politiikkaihanteeseen, pääsevät hänen mukaansa jälleen kukoistamaan porvarillisessa julkisuudessa.<sup>9</sup> Habermas nojaa ideaan, jonka mukaan kaikki ihmiset ovat yhdenvertaisia siitä syystä, että he kaikki ovat ihmisiä. Universaaliin ihmisyyteen perustuva yhdenvertaisuus on eräänlainen luonnollinen tosiasia, eikä ihmisen vapaus ole riippuvainen hänen syntyperästään.<sup>10</sup> Toisaalta Habermas painottaa, että porvarillisen julkisuuden poliittiseen keskusteluun osallistuminen edellytti tiettyjä statusattributteja, nimittäin omaisuutta ja sivistystä. Omaisuus oli ensinnäkin keskustelijan autonomisuuden osoitus. Toisekseen omistajilla oli suurin piirtein samat intressit ts. kaikki halusivat pitää kiinni omaisuudestaan ja kasvattaa sitä. Sivistys, joka kulki kyllä käsi kädessä omistamisen kanssa, puolestaan takasi keskustelun laadun. Habermasin mukaan olennaista on, että vaikka kaikki ihmiset eivät täyttäneetkään julkisen keskustelun omaisuus- ja sivistysvaatimuksia, kaikilla oli *periaatteessa* mahdollista saavuttaa tämä vaatimustaso.<sup>11</sup>

Järkevä keskustelu oli Habermasin mukaan yksi porvarillisen julkisuuden tärkeimmistä piirteistä. Jo ennen kuin porvarillinen julkisuus sai poliittista merkitystä, harjoiteltiin järjen julkista käyttöä porvariskodissa erilaisten kirjallisten tuotteiden välityksellä. Porvariskodeissa alkunsa saanut sivistynyt keskustelukulttuuri levisi 1600-luvulta lähtien kodin ulkopuolelle jul-

---

<sup>8</sup> Pulkkinen 1998, 33, 67.

<sup>9</sup> Habermas 2004/1962, 24.

<sup>10</sup> Emt. 84, 121.

<sup>11</sup> Emt. 71, 172.

kisiin tiloihin kuten kahvihuoneisiin ja seuratiloihin.<sup>12</sup> Habermas painottaa, että keskusteluun osallistuminen edellytti statuksen sivuuttamista. Pelkkien ihmisten välinen keskustelu oli Habermasin mukaan yhdenvertaisen tahdikasta, ja arvovaltaa oli vain hyvillä argumenteilla. Yhdenvertaisuuden lisäksi kahvila- salonki- ja pöytäseurakulttuurin erityispiirre oli se, että keskustelussa nostettiin esiin ja problematisoitiin sellaisia asioita, joita aikaisemmin oli pidetty itsestäänselvyyksinä. Kaiken lisäksi keskustelut olivat periaatteessa avoimia kaikille, koska keskustelijat ymmärsivät olevansa osa suurempaa yleisöä, johon kaikki yhteiskunnan jäsenet kuuluivat.<sup>13</sup>

Habermas katsoo, että porvarillisen julkisuuden idea saavuttaa täyden kypsyytensä Immanuel Kantin julkisuusperiaatetta koskevissa pohdinnoissa. Habermasin mukaan Kant tarkoittaa julkisuusperiaatteella julkisen, vapaan järjenkäytön periaatetta.<sup>14</sup> 1700-luvun valistusajattelijoille kuten Kantille oli tyypillistä usko järkeen, sivistykseen ja yksilönvapauteen. Kantin tarkoittaa valistuksella vapautumista itse aiheutetusta alaikäisyydestä, ja vaatii uskallusta käyttää omaa järkeään.<sup>15</sup> Habermas muotoilee kuvaamansa porvarillisen julkisuuden ideaalityypin Kantin ajatuksiin nojaten. Habermas katsoo Kantin julkisuusperiaatteen idean mukaisesti, että porvarillisessa ihannejulkisuudessa ajattelu on ääneen ajattelua ja järjenkäyttö sen julkista käyttöä. Habermasin mukaan julkisuusperiaatteen mukaisen porvarillisen julkisuuden jäsenet katsovat, että kaikilla on mahdollisuus käyttää järkeään julkisesti, ja vapautua näin itse aiheutetusta alaikäisyydestä eli epäautonomisuudesta. Ideaalin mukaan kaikilla ihmisillä on myös mahdollisuus saavuttaa mielipiteenmuodostukseen vaadittava taloudellinen riippumattomuus. Kuten kuitenkin Habermas porvarillista julkisuutta koskevassa historiankatsauksessaan huomaa, julkisuusideaali ei koskaan täysin toteutunut. Kaikilla ihmisillä ei lopultakaan ollut yhtäläisiä mahdollisuuksia hankkia omaisuutta ja saavuttaa näin porvariskansalaisen statusta, mikä puolestaan johti toimijoiden välisiin ristiriitoihin taloudellisen toiminnan ja tavarankierron alueella.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> Emt. 64–66.

<sup>13</sup> Emt. 68–71.

<sup>14</sup> Emt. 162–166.

<sup>15</sup> Kant 2006/1784.

<sup>16</sup> Habermas 2004/1962, 162–179, 188–189.

Habermas puolustaa kuitenkin universaaliin järkeen vedoten mahdollisuutta paitsi yksilön autonomiaan myös poliittisen yhteisön ykseyteen ja poliittisten toimijoiden väliseen yhteisymmärrykseen. Habermas katsoo, että juuri järjen avulla julkisuuden jäsenten on mahdollista ylittää yhteiskunnallisiin valtasuhteisiin ja epätasa-arvoisuuteen liittyvät erimielisyydet, ja saavuttaa poliittinen yhteisymmärrys. Habermasin mukaan myös Kantin pohdinnoissa julkisuusperiaatteen mukainen julkinen järkeily nähdään yhteiskuntarauhan edellytyksenä, koska järkeilemällä saavutetut moraalipoliittiset päätelmät ovat automaattisesti kaikkia ihmisiä koskevia ja tyydyttäviä<sup>17</sup>. Habermasin julkisen keskustelun on määrä johtaa */voluntas ratioksi, joka on yhtä kuin yksityisten argumenttien julkisessa kilpailussa syntyvä yhteisymmärrys siitä, mitä yleisen edun nimissä on käytännössä välttämätöntä tehdä*<sup>18</sup>. Habermasin mukaan julkisen, järjenumukaisen keskustelu edellyttää, että osallistujat ovat puolueettomia ja kyseenalaistavat henkilökohtaiset taustaoletuksensa. Tämänlaisen järkeilevän julkisuuden toteutuminen on Habermasin mukaan taattava lainvoimalla. Lainvoiman on kuitenkin saatava oikeutuksensa julkisuudelta.<sup>19</sup>

Habermasin ajatuksen mukaan järkeilemällä saavutettu yhteisymmärrys on eräänlainen poliittisen yhteisön ykseyden toteuma. Oleelliseksi Habermasin julkisuuskäsityksessä muodostuu kin poliittisen yhteisön idea. Julkisuus viittaa paitsi julkisen *alueeseen/sfääriin* myös julkisuuden toimijajoukkona, tiedostavana ja poliittisesti toimivana yleisönä (engl. public). Poliittisen yhteisön korostaminen yksittäisten poliittisten toimijoiden sijaan yhdistää Habermasin ajattelun hegeliläis-marxilaiseen poliittiseen ajatteluperinteeseen<sup>20</sup>. Vaikka julkisuus Habermasin ajattelussa koostuu yksittäisistä autonomisista yksilöistä, on julkisuus silti toimija yksikössä. Julkinen mielipide on tämän yhteisötoimijan tahdonilmaus. Tämä ajatus näyttäisi olevan lähellä Rousseau'n yleistahdon käsitettä.<sup>21</sup> Rousseau'n mukaan yhteiskuntasopimuksen vallitessa ihmisten vapautta ei rajoita enää yksilön voimat, vaan yleistahdo, joka puolestaan ohjaa yhteiskuntaa yhteisen edun mukaisesti.<sup>22</sup> *Julkisuuden rakennemuutos* -teoksessa Habermas kir-

---

<sup>17</sup> Emt. 167, 168.

<sup>18</sup> Emt. 131.

<sup>19</sup> Emt. 388.

<sup>20</sup> Pulkkinen 1998, 10.

<sup>21</sup> Rousseau 1988/1762.

<sup>22</sup> Emt. 59, 63.

joittaa, että julkisuudessa muodostuva mielipide on ideaalimuodossaan kansantahdon ilmaus, joka suunnataan lopulta kansaan itseensä, jolloin kansa ikään kuin hallitsee itse itseään.

Habermasin historiankatsauksen mukaan poliittinen julkisuus nousi kukoistukseensa 1700–1800-luvun Ranskassa, Englannissa ja Saksassa. Seuraelämä politisoitui, mielipidelehdistö vahvistui ja kamppailu mielipiteen vapaudesta sensuuria vastaan voimistui. Avoimessa, yhdenvertaisessa ja rationaalisessa keskustelussa muodostettiin julkinen mielipide, jonka oli määrä velvoittaa hallitsijaa. Porvariston hallitsijan valtaan kohdistuvat valvonta ja kritiikki alkoivat saada yhä enemmän vaikutusvaltaa. Tämän kehityksen huipentuma oli Habermasin mukaan modernin parlamentin ja oikeusvaltion synty.<sup>23</sup> Oikeusvaltiossa valtio takasi porvarillisen yhteiskunnan autonomian myöntämällä kansalaisille sanan-, yhdistymis- ja kokoontumisvapauden. Julkiseen valtaan kohdistuvat julkisuusvaatimukset avasivat poliittisen päätöksenteon instituutiot kansalaisille. Habermasin mukaan kyse oli poliittisen julkisuuden muuttumisesta itse itseään ohjaavaksi periaatteeksi. Julkinen mielipide syntyi vapaassa ja rationaalisessa keskustelussa, ja toteutui poliittisesti modernin avoimen parlamentin lainsäädännössä ja lakien hallinnollisessa toimeenpanossa.<sup>24</sup>

Habermasia on arvosteltu porvarillisen julkisuuden idealisoinnista. Kritisoijien mukaan Habermas on mm. liioitellut porvarillisen julkisuuden järkeileviä puolia. Samalla arvostelijat ovat huomauttaneet, ettei julkisuus ollut avoin kaikille alun alkaenkaan, vaan perustui pikemminkin ulos sulkemisille. Poliittisen julkisuuden ulkopuolelle suljettiin muun muassa naiset ja työläiset. Parlamentista puhumattakaan kerhoihin, yhdistyksiin ja kokoontumisiin oli tiukat pääsyvaatimukset. Kolmanneksi yhdenvertaisuus ei toteutunut. Toisin kuin Habermas olettaa tutkimuksessaan, osallistujien statuksilla oli merkitystä julkisessa keskustelussa, ja ihmisten mielipiteitä arvioitiin heidän statuksiensa perusteella.<sup>25</sup> Habermas on myöntynyt historian tutkimukseensa koskevaan kritiikkiin, mutta ei silti katso kritiikin olevan uhka tutkimuksen perusidealille. Habermasin mukaan toteutumattominakin porvarillisen julkisuuden ideaalit jatkavat elä-

---

<sup>23</sup> Habermas 2004/1962, 99–119, 126.

<sup>24</sup> Emt. 132–133.

<sup>25</sup> Eley 1992, 297–298, 309–311;  
Landes 1988, 23–31, 146–148; Ryan 1992, 266–270

määnsä eräänlaisena utooppisena voimavarana<sup>26</sup>. Mielestäni on kuitenkin syytä huomata, että Habermas ottaa jo alkuperäisessä käsittelyssään esiin porvarillisen julkisuuden ideaalin ja sen toteutumisen välille jääneen kuilun, ja huomauttaa, ettei julkisuus ollut avoin valtaosalle yhteiskunnan jäsenistä. Omistamaton, sivistymätön ja nk. epäitsenäinen joukko ihmisiä jäi porvarillisen julkisuuden ulkopuolelle niin muodollisesti kuin epämuodollisestikin. Tässä tilanteessa esiin nousee Habermasin mukaan kysymys siitä, onko tämänlainen harvojen ja valittujen julkisuus lainkaan julkisuus. Sotiko porvarillinen julkisuus omaa avoimuusperiaatettaan vastaan? Oivatko avoimuuden, yhdenvertaisuuden ja järjenmukaisuuden ihanteet sittenkin vain osa porvarillista ideologiaa, tarkoituksenmukaista silmänlumetta, jolla porvaristo pystyi perustelemaan oman yhteiskunnallisen valta-asemansa?<sup>27</sup>

Habermasin mukaan poliittinen julkisuus, jossa porvarillisen julkisuuden ihanteet eivät enää kohdanneet todellisia yhteiskunnallisia olosuhteita, koki uskottavuuskriisin 1800-luvulla. Habermasin mukaan Marx katsoi, että julkinen mielipide oli väärää tietoisuutta. Kritiikki, joka kohdistui klassisen taloustieteen olettamuksiin, hävitti Habermasin mielestä kaikki porvarillisen julkisuuden ideaa tukevat kuvitelmat<sup>28</sup>. Habermasin mukaan Marx myös huomasi, että porvarillinen julkisuus soti omaa kaikille sisäänpääsyn lupaavaa ideaansa vastaan. Julkisuus, siis julkisesti keskusteleva joukko, ei voinut enää väittää olevansa yhtä kuin kansakunta.<sup>29</sup> Demokratiaideaalin vastapuolena Habermas esittää tutkimuksessaan synkän vision julkisuuden rakennemuutoksesta, siis prosessista, jossa julkisuus valtion ja kansalaisyhteiskunnan jännitekenttänä alkoi muuttaa muotoaan näennäispoliittiseksi ei-julkiseksi tilaksi. Tämän prosessin laukaisi julkisuuden yhteiskunnallisten edellytysten kyseenalaistuminen. Liberaalin taloustieteen olettamukset vapaan kilpailun tarjoamista yhdenvertaisista mahdollisuuksista autonomisen yhteiskunnallisen aseman saavuttamiseen paljastuivat Habermasin mukaan paikkansapitämättömiksi. Valta ei suinkaan ollut jakautunut tasapuolisesti markkinoilla vaan keskittyi pikemminkin harvojen omistajien käsiin. Herruuden kumoaminen ylipäätään osoittautui Haber-

---

<sup>26</sup> Habermas 2004/1962, 380–381.

<sup>27</sup> Emt. 179.

<sup>28</sup> Emt. 187–188.

<sup>29</sup> Emt. 188.

masin mukaan luultua vaikeammaksi tehtäväksi.<sup>30</sup> Tällä tosiasialla oli radikaaleja vaikutuksia poliittiseen julkisuuden ja sen ideaaliin perustuvan demokratian toteutumisen kannalta.

Herruuden kumoaminen oli Habermasin mukaan porvarillisen julkisuuden utooppinen päämäärä. Habermasin mukaan julkisuus oli ennen porvarillista poliittista muotoaan ollut näytösluontoista eli edustavaa julkisuutta. Kansa oli passiivinen yleisö julkisille näytöksille, joilla ruhtinas hoveineen pyrki näyttämään ja lujittamaan valta-asemaansa. Ruhtinaan valta alkoi kuitenkin Habermasin mukaan horjua uuden porvarikerrostuman vaikutusvallan kasvaessa, ja näytösluontoisen julkisuuden tilalle alkoi muodostua porvarillinen julkisuus.<sup>31</sup> Habermas katsoo, että porvarillisen julkisuuden oli määrä kumota herruus ja muuttaa se järjen herruudeksi. Porvarillisen julkisuuden vapaassa ja rajoittamattomassa keskustelussa syntyi julkinen mielipide, johon valta ei vaikuttanut, koska se kumpusi universaalista järjestä. Julkisen mielipiteen oli tarkoitus vaikuttaa poliittiseen päätöksen tekoon. Kansalla olisi oltava päätösvalta itseään koskevilla asioilla, mutta lopulta kansan valtakina olisi parhaan argumentin valtaa.<sup>32</sup>

Se, ettei valta ollutkaan noin vain kumottavissa porvarillisen julkisuuden historiassa, muodostaa keskeisen tekijän *Julkisuuden rakennemuutos* -teoksessa kuvattua yhteiskunnallista muutosprosessia. Ensinnäkin 1800-luvulta nykyaikaan jatkuneessa yhteiskunnan rakennemuutoksessa mediasta, joka Habermasin mukaan oli ollut neutraali julkisen keskustelun välittäjä, tuli manipulatiivista. Mainonta valtasi alaa sivistyneeltä lehtikirjoittelulta ja passiivisia lukijoita käytettiin hyväksi erilaisissa valtatarkoituksissa. Toiseksi valtion toimenpiteet kansalais-/porvarillisen yhteiskunnan alueella lisääntyivät. Tämä johti Habermasin mukaan yksityisen ja julkisen välisen rajan hämärtymiseen. Erilaiset sosiaalipoliittiset tunkeutumiset perheen alueelle asettivat yksityisen alueen autonomisuuden vaaraan.<sup>33</sup> Yhdenvertaisuusoikeuksien lisääminen puolestaan lisäsi poliittisen julkisuuden osallistujamäärää, mutta samaan aikaan julkisuus kävi koko ajan voimattommaksi. Poliittisen yhteisön eriytyminen teki yksimielisen julkisen mielipiteen muodostamisen mahdottomaksi. Mielipiteenmuodostus oli muuttunut eri

---

<sup>30</sup> Emt. 136–139.

<sup>31</sup> Emt. 28–33.

<sup>32</sup> Emt. 130–131, 195.

<sup>33</sup> Emt. 214.

intressien taistelutantereeksi, jossa myös valtiolta operoi omine valtaintresseineen.<sup>34</sup> Tässä kehityksessä mediasta oli tullut manipulaatioväline, oikeusvaltiosta sosiaalivaltio, kansalaisesta kuluttaja ja julkisesta mielipiteestä tehtailtu massan mielipide.

Habermasin kommentoijat ovat kuitenkin huomauttaneet, että valta oli läsnä porvarillisen julkisuuden historiassa alusta alkaen. Porvarillinen julkisuus syntyi osana yhteiskunnallista statuskampailua, jossa porvarikerrostuma nousi esittämään itseään universaalina luokkana. Kritiikin mukaan myös Habermasin käsitys median luonteen radikaalista muuttumisesta on liioiteltu; mediassa on aina vaikutettu ja pyritty vaikuttamaan yleisöön. Puheessaan yhdenvertaisuusoikeuksien laajentamisesta ja julkisuuteen tunkeutuvista ristiriitaisista intresseistä, Habermas unohtaa vastajulkisuuksien emansipatorisen roolin poliittisen kansalaisyhteiskunnan muotoutumisen historiassa. Tällaisiksi vastajulkisuuksiksi voidaan esimerkiksi sanoa työväen- ja feminististä julkisuutta. Päinvastoin kuin Habermas olettaa porvarillinen julkisuus ei ollut ainoa julkisuus, eikä poliittinen yhteisö koskaan ollut homogeeninen vaan alusta alkaen moninainen.<sup>35</sup>

Kritiikin valossa porvarillisen julkisuuden ja julkisuuden nykyisen tilan välille rakennettu vastakkainasettelu näyttää liioitellulta. Näyttäisikin siltä, että tutkimuksessa rakennetut vastakkainasettelut ovat osa Habermasin normatiivisteoreettista projektia. Erilaiset jännitteet ovat merkittävä osa Habermasin demokrateoriaa ja poliittisen julkisuuden kuvattua dynamiikkaa. Ehkä silmiinpistävin jännite muodostuu juuri Habermasin kuvaamien porvarillisten ihanteiden ja todellisuuden välille. Yhdenvertaisuuden, avoimuuden ja järjenmukaisuuden ideaalit muodostavat toteutumattoman horisontin, jota kohden poliittisen toiminnan pitäisi suuntautua.<sup>36</sup> Tähän liittyen jännite rakentuu myös nykydemokratiaa rasittavien mainonnallisten markkinoiden ja niitä vastaan asettuvien erilaisten järkeistämisen keinojen välille. Juuri järkeistämisen teoria muodostuu keskeiseksi osaksi Habermasin Julkisuuden rakennemuutoksen jälkeistä yhteiskuntatutkimusta.

---

<sup>34</sup> Emt. 334.

<sup>35</sup> Crossley & Roberts 2004, 11–12; Eley 1992, 304, 306, 322–324; Koivisto & Väliverronen 1987, 39–42.

<sup>36</sup> Hoffrén 1999, 286.



Habermas pitää kieltä neutraalina, yhteiskunnallisista toimijoista erotettavissa olevana ilmiönä. Tämänlainen suhtautuminen kieleen jatkuu läpi koko Habermasin tuotannon, ja sillä on vaikutusta myös hänen julkisuuskäsitykseensä. Vaikka Habermas kuvailee runsassanaisesti poliittisen julkisuuden pirstoutumista ja toimijoiden välisten erimielisyyksiin liittyviä ongelmia, hän näyttää silti luottavan kansalaisyhteiskuntaan jonkinlaisena poliittisen toiminnan tyyssijana. Habermas pitää kiinni demokraatiahanteesta, jossa julkisuusperiaate järkeistäisi kansalaisyhteiskunnan poliittisen toiminnan. Muun muassa teoksessaan *Legitimation Crisis of Late Capitalism* Habermas pohtii mahdollisuutta yhdistää toiminta ja ajattelu rationaalisesti toisiinsa, ja painottaa, että demokratia poliittisen päätöksenteon muotona on ennen kaikkea sitä, että julkisen diskurssin periaate eliminoi kaiken vallan ja jättää jälkeensä vain parhaan argumentin voiman<sup>37</sup>. Kansalaisyhteiskunta, jota Habermas nimittää myös elämismailmaksi, on autenttinen lähde moninaisille mielipiteille, jotka julkisen kommunikaation on määrä järkeistää.

*The Theory of Communicative Action. The Critique of Functionalist Reason* -teoksessa Habermas käsittelee laajasti elämismailman kolonisaatiota, jota kuvaa elämäntyylien yksipuolistuminen ja julkisen alueen taantuminen kasvavan byrokraatisoitumisen vuoksi. Yhteiskunnalliset ”orientaatio-ongelmat”, jotka johtavat julkisen mielipiteen legitimitiivisuuden laskuun, johtuvat siitä, että systeemipakoilla kyllästetty elämismailma on tyhjentynyt moraaliskäytännöllisistä elementeistään. Kyse on spontaanien julkisen mielipiteen muodostamisprosessien vähentymisestä, ja niiden korvaantumisesta tehtaillulla massauskollisuudella. Näin poliittinen päätöksenteko etäännyy yhteiskunnan konkreettisista konteksteista.<sup>38</sup> Tätä kehitystä jarruttamaan tarvittaisiin Habermasin mukaan kansalaisyhteiskunnan uudelleen yhtenäistymistä ja orientaatio-ongelmien ylittämistä. Poliittisen yhteisön yhtenäisyys toteutuisi Habermasin mukaan vain kommunikatiivisen yhteisön yhtenäisyytenä, toisin sanoen eri toimijoiden välinen yhteisymmärrys on mahdollista saavuttaa ainoastaan julkisessa keskustelussa.<sup>39</sup>

Habermas pyrkii tuomaan esiin valtiosta vapaan ja kaikille avoimen poliittisen toiminnan merkitystä demokratialle. Toisaalta poliittisen julkisuuden kannalta oleellista on nimenomaan val-

---

<sup>37</sup> Habermas 1975, 7.

<sup>38</sup> Habermas 1987/1981b, 323–325.

<sup>39</sup> Emt. 82.

tion ja kansalaisyhteiskunnan jännitteinen vastavuoroisuus; porvarillinen julkisuus on poleemisessa suhteessa valtioon nähden, mutta toisaalta julkisuuden on järkeistettävä elämismailmasta kumpuavia hajanaisia ja irrationaalisia diskursseja. Mielestäni Habermasin teoretisoinnissa syntyykin ristiriitoja poliittisen julkisuuden kantavien ihanteiden välille. Avoimuus ja yhdenvertaisuus ovat ristiriidassa järjen ideaalin kanssa. Tätä ristiriitaa kuvaa *Julkisuuden rakennemuutos* -teoksessa esitetty huoli omistamattomien massojen vyörymisestä poliittiseen julkisuuteen, joka toisaalta laajensi julkisuuden piiriä, mutta joka toisaalta johti erilaisten eturistiriitojen kärjistymiseen<sup>40</sup>. Järjenmukaisen julkisuusperiaatteen vaaliminen olisi Habermasin mukaan keino poliittisen konsensuksen saavuttamiseksi ja poliittisen yhteisön yhtenäisyyden takaamiseksi yhteiskunnallisen hajaannuksen tilanteessa.

Kysymys moninaisen kansalaisyhteiskunnan ja poliittisen yhteisymmärryksen, erityisesti yhteisen hyvän, yhdistämisestä on askarruttanut myös muita demokratiateoreetikkoja. Muun muassa angloamerikkalaisessa demokratiateoriassa on pohdittu kansalaisyhteiskunnan alueen poliittisten toimijoiden välisen yhteisymmärryksen saavuttamisen mahdollisuuksia habermasilaisen diskurssietiikan avulla. Samalla pyritään kuitenkin pitämään kiinni moni näkökulmaisen demokratian ihanteesta.<sup>41</sup> Habermasilaisesta julkisuuskäsityksestä ollaankin oltu kiinnostuneita erityisesti kansalaisliikkeitä koskevassa yhteiskuntateoriassa, jossa keskustellaan erojen politiikasta. Moninaisuutta korostavassa kansalaisliikkeiden teoriassa nykyiset yhteiskunnat ja poliittiset yhteisöt niin kansallisella kuin globaalillakin tasolla nähdään monimutkaisina, ja (kollektiivisten) toimijoiden poliittiset tavoitteet toisistaan eriytyneinä ja keskenään ristiriitaisina. Kansalaisyhteiskunnassa toimii erilaisia kansalaisliikkeitä, joiden poliittinen toiminta ei ole niputettavissa yhteen.<sup>42</sup> Muiden muassa Joshua Cohen kutsuu Habermasin demokratiateoriaa deliberatiiviseksi demokratiateoriaksi. Deliberatiiviseen demokratiaideaaliin vetoavan Cohenin mukaan poliittisten päätösten tulisi pohjata avoimelle yhteiskunnalliselle keskustelulle. Keskustelussa pitäisi olla kuuluvilla kaikkien niiden toimijoiden ääni, joita päätökset tulevat koskemaan.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> Habermas 2004/1962, 191, 198, 199.

<sup>41</sup> Cohen J.L. & Arato 1994, 21.

<sup>42</sup> Ks. Esim. Cohen J.L. & Arato 1994.

<sup>43</sup> Cohen 1989, 21–23.

Habermas itse erottaa toisistaan deliberatiivisen, liberaalin ja republikaanin demokratiakäsityksen. Habermasin mukaan liberaalista näkökulmasta katsottuna julkinen mielipide on kansalaisten yksityisintressien summa. Julkisuus ikään kuin välittää kansalaisten poliittiset vaatimukset valtiolle, jonka oletetaan suojelevan kansalaisten oikeuksia. Liberaalista käsityksestä poikkeava republikaani demokratiakäsitys painottaa julkisen mielipiteen muodostuksen poliittista merkitystä sinänsä. Julkisessa toiminnassaan kansalaiset muodostavat poliittisen yhteisön, jonka yhdenvertaiset jäsenet saavuttavat yhteisymmärryksen koskien yhteistä hyvää. Kuten republikaanissa ajattelussa myös deliberatiivisessa, tai proseduraalisessa politiikkakäsityksessä painotetaan Habermasin mukaan julkisen järjelyn merkitystä. Habermas kuitenkin arvioi, että republikaanissa julkista keskustelua koskevassa teoretisoinnissa julkisen mielipiteen ajattellaan perustuvan valmiiksi määräytyville eettisille uskomuksille, kun taas deliberatiivisen näkemyksen mukaan mielipiteen muodostusta ehdollistavat vain avoimen ja järjennmukaisen keskustelun takaavat säännöt.<sup>44</sup>

Seyla Benhabibin mukaan deliberatiivisessa demokratiateoriassa on pohdittava myös sitä, miten yhteiskunnassa, jossa toimijoiden arvostukset poikkeavat toisistaan, voidaan päästä poliittiseen yhteisymmärrykseen koskien yhteistä hyvää. Benhabibin mukaan yksilöiden perusoikeudet ovat vaarassa, mikäli yhteisen hyvän oletetaan perustuvan kaiken kattavaan moraalijärjestykseen. Benhabib myös katsoo, että yhtäältä intresseihin liittyvät erimielisyydet ja toisaalta erimielisten toimijoiden välinen yhteistyö tulevat kuulumaan yhteiskunnalliseen elämään. Mikäli erimielisyydet ratkaistaan sellaisissa neuvotteluissa, joissa kaikki neuvottelun osallistujat ovat sitoutuneet noudattamaan yhteisesti sovittuja, ja neuvoteltavissa olevia keskustelun sääntöjä, ei neuvottelussa syntyvä mielipide loukkaa tärkeitä yksilön vapauden ja autonomian ihanteita.<sup>45</sup> Keskeinen osa deliberatiivista demokratiaa koskevia teoreettisia pohdiskeluja näyttäisikin olevan pyrkimys yhdistää yksilön autonomisuuden ihanne kaikkia koskevan oikeudenmukaisuuden ihanteeseen. Mielestäni se, että Habermasin julkisuuden käsityksessä poliittinen toimija on ennemminkin koko yhteisö eikä yksittäinen toimija, on kuitenkin otettava tarkasti huomioon. Miten näkemysten moninaisuuden ja poliittisen keskustelun avoimuuden vaatimus on sovittavissa yhteen universalistisen yhteisötoimijan korostamisen kanssa?

---

<sup>44</sup> Habermas 1994, 1–4.

<sup>45</sup> Benhabib 1994, 34–39.

Se, kuinka Habermas onnistuu yhdistämään avoimen ja yhdenvertaisen poliittisen keskustelun ja poliittisen yhteisön ideaalin onkin mielenkiintoinen kysymys. Habermasia seuraten demokratiassa poliittisten päätösten tulisi saada legitimitteettinsä kansalaisilta, ja julkisen mielipiteen pitäisi olla koko kansan avoimessa ja tasa-arvoisessa keskustelussa muodostettu yhteinen tahto. William Outhwaiten mukaan mm *Student und Politik* -teoksessa vuodelta 1957 Habermasia vaivaa kysymys, kuinka on mahdollista, ettei julkinen mielipide lopultakin olisi vain poliittisen valtataistelun tulos, ja miten on estettävissä se, ettei yhteisen tahdon nimissä perustella totalitääristä valtajärjestystä.<sup>46</sup> *Julkisuuden rakennemuutos* -teoksessa Habermas pyrkii tekemään pesäeroa Rousseauin yleistahdon käsitteeseen korostamalla sitä, ettei yhteinen kansan tahto ole luonnollinen, ihmisyyden perustalla oleva totuus, vaan yleinen mielipide ja poliittinen yhteisymmärrys rakentuvat keskustelussa.<sup>47</sup>

*Between Facts and Norms* -teoksessaan Habermas muotoilee uudelleen Julkisuuden rakennemuutos -teoksen julkisuusideaalin. Julkisuus on Habermasin mukaan erilaisia näkökulmia ja informaatiota koskevan keskustelun avoin ja muuttuva kommunikaatioverkosto. Kuten koko elämismailma, julkisuus uusinnetaan luonnolliselle kielelle perustuvassa kommunikatiivisessa toiminnassa. Kommunikaatio rakenteet perustuvat säännöille, jotka takaavat julkisen mielipiteen järjenumukaisuuden ja täten myös laadun. Habermasin uudelleen muotoilema julkisuus on alkuperäisversiotaan huomattavasti abstraktimpi. Julkisuus ei ensisijaisesti viittaa mihinkään konkreettisiin tilanteisiin tai ihmisiin kuten kokouksiin tai julkisesti keskustelemaan joukkoon. Habermas katsookin, että poliittisen julkisuuden kommunikaatorakenteet vapauttavat yleisön päätöksen teon taakasta.<sup>48</sup>

Näkemyksistä, että yleisö tulee vapauttaa päätöksenteon taakasta, liittyy Habermasin pyrkimykseen eliminoida valta julkisen mielipiteen muodostamisesta. Habermas tekee eron poliittisen vallan ja vaikuttamisen välillä. Poliittinen vaikuttaminen, joka perustuu julkiseen mielipiteeseen, voidaan muuttaa poliittiseksi vallaksi poliittisten instituutioiden, kuten parlamentin

---

<sup>46</sup> Outhwaite 1994, 6–7.

<sup>47</sup> Habermas 2004/1962, 385.

<sup>48</sup> Habermas 1997, 360–362.

kautta. Mieliapiteen valta on vaikuttamista, kun taas poliittisesta vallasta voidaan puhua vasta, kun mieliapide on saatettu voimaan poliittisten instituutioiden välityksellä.<sup>49</sup> Sen ongelman, että eri yhteiskunnallisilla toimijoilla näyttäisi olevan eriarvoiset mahdollisuudet vaikuttaa julkiseen mieliapiteeseen, Habermas ratkaisee sillä, että julkisen mieliapiteen pitää aina saada oikeutus perusyleisöltä, joka on luonnollisesti tasa-arvoinen. Habermas toteaa, ettei poliittinen julkisuus voi olla olemassa ilman koko yhteiskunnan jäsenistä koostuvaa yleisöä. Habermasin mukaan poliittinen julkisuus ja sen kaikupohjana oleva yleisö ovat itsenäisiä ja tuottavat itse itsensä. Tämän Habermas katsoo estävän mahdollisuuden manipuloida julkista mieliapidettä.<sup>50</sup>

Näyttääkin siltä, että Habermas luottaa elämismailmaan ja siihen kuuluvaan poliittiseen julkisuuteen jonkinlaisena itsenäisenä alueena. Habermas toteaa poliittisen julkisuuden yleisön olevan tasa-arvoinen ilman perusteluita, ja luottaa siihen, että yhteiskunnan mieliapiteenmuodostusprosessit ovat suojassa vallan vaikutuksilta. Tämä ei paljoa eroa siitä *Julkisuuden rakennemuutos* -teoksessa esitetystä näkemystä, joka koskee porvarillisen julkisuuden avoimuuden ja yhdenvertaisuuden rakentumista pelkän ihmisyyden perustalle, ja jossa kansalaisyhteiskunta esitetään autonomisten yksilöiden vallasta vapaana alueena. Habermasin luottamus kansalaisyhteiskunnan poliittisiin voimavaroihin vaikuttaa vahvistuneen sitten vuoden 1962 *Strukturwandel* -teoksessa maalailtujen uhkakuvien. Habermas on muun muassa luopunut jyrkästä vastakkainasettelustaan kultaisen menneisyyden ja rappioituneen nykyisyyden välillä. Toisaalta Habermas on muuttanut pessimististä näkemystään ihmisistä kulttuurista kulluttavana massana toiveikkaampaan, toimijuutta korostavaan suuntaan.<sup>51</sup> Kuitenkin tämä luottamus näyttäisi olevan lukuisten eri turvajärjestelyiden tulos. Poliittinen julkisuus erotetaan Habermasin teoriassa ihmisistä erilliseksi kommunikaatioalueeksi, jossa vallitsevat järjennukaisuuden säännöt varjelevat julkista mieliapidettä vallan vaikutuksilta. Miten erilaiset näkökulmat lopultakaan pääsevät esiin kaikkia koskevassa julkisessa neuvonpidossa? Entä mitä on poliittinen toiminta, josta on eliminoitu valta?

---

<sup>49</sup> Emt. 363.

<sup>50</sup> Emt. 364.

<sup>51</sup> Habermas 2004/1962, 376–377, 397.

*Julkisuuden rakennemuutos* -teoksen englanninkielinen käännös *The Structural Transformation of the Public Sphere*<sup>52</sup> ilmestyi vasta vuonna 1989, siis lähes 30 vuotta alkuperäisteoksen jälkeen. Käännöksen pohjalta virinneessä angloamerikkalaisessa akateemisessa keskustelussa keskiöön nousi teoksen panos normatiiviselle demokratiateorialle. Englanninkielisen käännöksen ilmestymistä pidettiin ajankohtaisena aikakauden maailmanpoliittisten mullistusten vuoksi. Neuvostoliiton hajoamista pidettiin jonkinlaisena viestinä kriittiselle demokratiateorialle, jonka tulisi ottaa uudelleen tarkasteluun demokratiaihanteet ja niiden käytännön toteutuminen sekä pohtia kansalaisyhteiskunnan potentiaalia poliittisen toiminnan alueena, poliittisena julkisuutena. Habermasin ihanteita avoimuutta, yhdenvertaisuutta ja järjelmukaisuutta, mutta myös emansipaatiollista politiikkaa peräänkuuluttavaan demokratiateoreettiseen keskusteluun osallistui myös feministisiä kirjoittajia, heidän joukossaan Nancy Fraser.

---

<sup>52</sup> Habermas 1989/1962.

## 2. JULKISUUDEN KÄSITE FEMINISTISESSÄ KESKUSTELUSSA

Habermasin julkisuuden käsite on keskeisesti esillä feministisessä teoriakeskustelussa. Kiinnittän analyysissäni huomiota erityisesti sellaisten teoreetikkojen kuin Seyla Benhabib, Iris Marion Young, Anne Phillips, ja myös Nancy Fraser tapaan kommentoida Habermasin julkisuuden käsitettä heidän demokratiateoreettisissa pohdinnoissaan. Jaan käsitteen tiimoilla käytävät keskustelut kolmeen eri osa-alueeseen, jotka kukin kietoutuvat Habermasin julkisuuden käsitteen normatiivisten ulottuvuuksien ympärille. Ensiksi analysoin avoimen ja yhdenvertaisen julkisuuden ideaalin tiimoilta käytyä feminististä keskustelua. Toiseksi tarkastelen feministisiä pohdintoja, joissa on otettu kantaa järjenmukaisen julkisen keskustelun ideaaliin. Kolmanneksi tutkin emansipatorisen julkisuuden ideaalia kommentoivaa feminististä teoretisointia.

### 2.1 Yhdenvertainen ja avoin julkisuus

Demokratiaihanne, jonka mukaan mahdollisimman suuren joukon pitäisi pystyä osallistumaan yhteiskunnalliseen päätöksentekoon, on keskeinen osa *Julkisuuden rakennemuutos* -teoksen virittämiä demokratiateoreettisia pohdintoja. Näissä pohdinnoissa keskeistä on ajatus siitä, että poliittiset päätökset ovat oikeutettuja vain, jos ne ovat saaneet kaikkien niiden ihmisten tuen, joita päätökset tulevat koskemaan. Liberaalia edustuksellista demokratiaa ei ole koettu täysin tyydyttäväksi ratkaisuksi laajan osallistumisen takaamiseksi. Vaikka kansan valitsevat edustajat ovatkin tilivelvollisia valitsijoilleen poliittisia päätöksiä tehdessään, on itse poliittinen toiminta parlamentaariseksi päätöksenteoksi typistyessään elitististä ja ylhäältä päin ohjaavaa, eikä tue kansalaisten omaa poliittista toimijuutta.<sup>53</sup> Tarkastelemani feministiset teoretikot nojaavat poliittisen toiminnan ideaaliin, jossa painotetaan kansalaisten suoraa osallistumista poliittiseen prosessiin. Poliittista julkisuutta pidetään tarkastelemassani keskustelussa areenana, joka tuo poliittisen prosessin lähemmäksi yhteiskunnan jäseniä, ja mahdollistaa näin laajan osallistumisen poliittiseen toimintaan. Tarkastelemani demokratiateoreettisen keskustelun kes-

---

<sup>53</sup> Ackerly 2000, 181–194; Marx Ferree Et. Al. 2002, 289–324; Dietz 1998, 381–390.

kiöön nousee yhteiskunnalliseen oikeudenmukaisuuteen liittyvät kysymykset sekä kaikille avoimen ja yhdenvertaisen julkisuuden ihanne.<sup>54</sup>

Habermasin demokratiaa ja julkisuutta koskevassa teoretisoinnissa on keskeistä ajatus siitä, että poliittinen osallistuminen on ennen kaikkea osallistumista kaikkia koskevaan, julkiseen neuvotteluun. Neuvottelun tulee olla avointa ja yhdenvertaista kaikille yhteiskunnan jäsenille. Tarkastelemassani demokratiateoreettisessa pohdinnassa kansalaisyhteiskunta ja poliittinen julkisuus ovat yhteen kietoutuneita käsitteitä. Kansalaisyhteiskunnasta kirjoitetaan erilaisten valtion ulkopuolella olevien vapaaehtoisten yhteenliittymien piirissä, joihin kuuluu niin yhdistyksiä, seuroja, järjestöjä kuin kansalaisliikkeitäkin. Näillä vapaaehtoisilla yhteenliittymillä katsotaan olevan olennainen merkitys nimenomaan demokratian toteutumisen kannalta. Vireää kansalaistoimintaa pidetään merkinä hyvinvoivasta demokratiasta. Pohdinnassa korostuu myös sellaisen poliittisen yhteisön idea, joka ei sulje ketään ulkopuolelleen. Poliittinen julkisuus kokoaa kansalaiset yhteisen hyvän ympärillä käytävään neuvotteluun, jossa mikään aihe ei ole rajattu keskustelun ulkopuolelle eikä kenenkään ääni jää kuulumattomiin.

Mary Ryan kuvaa, kuinka Habermasin vain hieman ennen *The Structural Transformation of the Public Sphere* -teosta ilmestynyt artikkeli ”The Public Sphere: An Encyclopedia Article”<sup>55</sup> alkoi kiertää feministisissä tutkijapiireissä. Erityisesti artikkelin toinen lause: ”Access is guaranteed to all citizens.”, herätti feministisen mielenkiinnon Habermasin artikkelia kohtaan, jonka mukaan kokoontumis-, yhdistymis- ja mielipiteen julkaisuvapaus ovat keskeiset poliittisen toiminnan avoimuuden takeet.<sup>56</sup> Nämä liberaalin demokratian tunnetut ihanteet viittaavat ajatukseen kansalaisyhteiskunnan ja valtion välisestä suhteesta, jossa korostetaan kansalaisyhteiskunnan vapautta valtiosta. Poliittisen aluetta ovat demokraattisessa yhteiskunnassa nimenomaan vapaa kansalaisyhteiskunta, jossa poliittinen toiminta voi olla myös valtiota kritisovaa.<sup>57</sup> Yhdistymis-, kokoontumis- ja mielipiteenvapaus esitetään keskeisinä poliittisen toiminnan avoimuuden takeina myös *Julkisuuden rakennemuutos* -teoksessa. Nämä juridiset vapau-

<sup>54</sup> Fraser 1992a, 109-142; Benhabib 1992b, 73-98; Landes 1998, 1-17, 135-163; Young 1990, 119-121; 2000, 167-180.

<sup>55</sup> Habermas Et. Al. 1974, 49-55.

<sup>56</sup> Ryan 1992, 259-288.

<sup>57</sup> Fraser 1992a, 110-111.



det ovat Habermasin mukaan tulosta kansalaisyhteiskunnan alueella, poliittisessa julkisuudessa, tapahtuvasta poliittisesta toiminnasta. Habermas katsoo, että julkisen mielipiteen muodostuksen ulos sulkemattomuuden takaa kaikkia ihmisiä yhdistävä humanisuus, johon kuuluu kokemus riippumattomuudesta.<sup>58</sup>

Feministisessä pohdinnassa esiin nousee epäilyksiä sen suhteen, onko poliittisen julkisuuden yhdenvertaisuus ja avoimuus näin yksiselitteisesti saavutettavissa. Miten julkisen keskustelun tasa-arvoisuus voi toteutua yhteiskunnassa, jossa ihmiset ovat joko etuoikeutettuja tai syrjittyjä mm. ryhmästatustensa perusteella? Habermasia kritisoivat historiantutkijat ovat tuoneet esiin, kuinka myös historiallinen porvarillinen julkisuus oli kaikkea muuta kuin avoin ja yhdenvertainen kaikille. Porvarillisen julkisuuden ulkopuolelle suljettiin valtaosa yhteiskunnan jäsenistä, kuten naiset ja köyhät. Valkoisen yläluokkaisten miesten dominoima porvarillinen julkisuus suorastaan perustui ulos sulkemiselle. Kyse oli sekä muodollisesta että epämuodollisesta ulos sulkemisesta.<sup>59</sup> Muun muassa ranskalaisten naisten jättäminen kansalaisuuden ulkopuolelle vuoden 1789 vallankumouksen vapauden ja tasa-arvoisen kansanvallan julistuksessa oli osa vyyhteä, jossa erilaisten enemmän tai vähemmän hienovaraisten erottelumekanismien avulla vain harvat ja valitut pääsivät nauttimaan poliittisista vapauksista.<sup>60</sup>

Iris Marion Youngin mukaan amerikkalaisen republikaanin julkisuuden yleisyyteen pyrkiminen johti naisten ulos sulkemiseen julkisen elämän ulkopuolelle. Tällä tavoin naisten irratiionalisuuteen ja heidän asioidensa yksityiseen luonteeseen vetoamalla republikaaninen julkisuus pyrki suojaamaan ykseyttään/yhtenäisyyttään. Myös köyhät ja työläiset jäivät amerikkalaisen republikaanin kansalaisuuden ulkopuolelle. Tämä johtui Youngin mukaan siitä, että heidän katsottiin olevan liian riippuvaisia tarpeistaan omaksuakseen yleisen näkökulman käsiteltäviin asioihin. Young jatkaa, että yleisen edun hajoamisen pelko oli syynä myös siihen, etteivät erilaiset etniset ryhmät, kuten intiaanit, mustat, ja myöhemmin myös meksikolaiset ja kiinalaiset saaneet minkäänlaista mahdollisuutta osallistua yhdenvertaisina jäseninä julkiseen elämään. Myöskään Youngin mielestä julkisuuden ulos sulkevuus ei ollut sattumanvaraista,

---

<sup>58</sup> Habermas 2004/1962, 67–69.

<sup>59</sup> Landes 1998, 141–144; Eley 1992, 289–339; Ryan 1992, 259–288.

<sup>60</sup> Eley 1992, 309.

eivätkä ulos sulkemiset liioin olleet riippumattomia universaalien kansalaisuuden ideasta, jonka peitti alleen sen tosiasian, etteivät läheskään kaikkien ihmisten katsottu täyttävän kansalaisstatuksen vaatimia kriteerejä.<sup>61</sup>

Habermasin mukaan porvarillinen julkisuus ei enää 1800-luvulla kyennyt puolustamaan avoimuuden, yhdenvertaisuuden ja järjenumukaisuuden periaatteitaan, koska periaatteiden edellyttämät kansan yhtenäisyys ja tasa-arvoiset kilpailuedellytykset työn ja talouden alueella olivat kyseenalaistuneet.<sup>62</sup> Feministinen historiantutkimuksellinen kritiikki on kuitenkin osoittanut, etteivät Habermasin oletamat yhdenvertaisuuden ja avoimuuden edellytykset, kuten yhteiskunnallisten statusten jättäminen julkisen keskustelun ulkopuolelle, ihmisten kohtaaminen toisensa pelkkinä ihmisinä ja kyseenalaistamaton yksityisestä kumpuava ymmärrys yhteisestä hyvästä toteutuneet alun alkaenkaan. Feministisessä teoretisoinnissa on lisäksi kysytty, ovatko nämä julkisen keskustelun edellytykset lainkaan mahdollisia tai edes tavoiteltavia. Feministisessä pohdinnassa on muun muassa korostettu, että sen sijaan, että julkisessa keskustelussa pyrittäisiin piilottamaan osallistujien statukset, ne pitäisi päinvastoin tuoda aktiivisesti esiin. Samoin pitäisi luopua universaalien poliittisen toimijan ideaalista, ja pyrkiä kohti monen toimijan poliittista julkisuutta, jossa erilaisuus lähtökohtaisesti rikastuttaa demokraattista poliittista elämää.<sup>63</sup>

Feministiset teoreetikot pyrkivätkin kyseenalaistamaan sekä Habermasin oletaman universaalien yksilön idean että yhtenäisen ja erittelemättömän yhteisötoimijan oletuksen. Susan Moller Okinin mukaan politiikanteoreetikoilla on tapana pitää teorioidensa subjektina kypsiä ja itsenäisiä ihmisiä kuitenkin selittämättä sitä, kuinka nämä ihmiset ovat muotoutuneet sellaiseksi kuin he teorian mukaan ovat.<sup>64</sup> Subjektin oletetaan siis olevan universaali ajasta ja paikasta riippumaton henkilö, ja kaikkien ihmisten oletetaan olevan toistensa kaltaisia. Lisäksi tämän toimijan oletetaan katsovan ja tulkitsevan maailmaa puolueettomasta näkökulmasta käsin. Tämänlainen oletus universaalista ja puolueettomasta yksilösubjektista on myös Habermasin julkisuuskäsityksen taustalla. Habermasin teoriassa korostuu ihmisten välinen luonnollinen

---

<sup>61</sup> Young 1998b, 405–406.

<sup>62</sup> Habermas 2004/1962, 188–191, 195–209.

<sup>63</sup> Fraser 1992a, 121–128; Landes 1998, 142–144; Young 1990, 119–120, 184–185.

<sup>64</sup> Okin 1998, 119.

yhdenvertaisuus, ja julkinen mielipide heijastaa kaikille ihmisille yhteisestä järjestä kumpuavaa poliittista tahtoa.<sup>65</sup> Feministiset ajattelijat ovat kuitenkin huomauttaneet, että subjektit muotoutuvat ajassa ja paikassa, ja ettei kenenkään tulkinta maailmasta ole täysin samanlainen. Edelleen feministisessä teoriassa on kiinnitetty huomioita siihen, että universaalien subjektin retoriikalla tuotetaan eriarvoisia subjektipositioita. Ihmiset, jotka eivät täytä universaalien subjektin kriteerejä, ovat Toisia ja edustavat poliittisessa kamppailussa erityisintressejä.

Youngin mukaan on ainakin kolme tapaa tulkita universaalien kansalaisuuden käsitettä. Ensimmäkin kansalaisuuden universaalisuus merkitsee sitä, että kansalaisuus ulottuu kaikkiin yhteiskunnan jäseniin, eli että ketään ei suljeta kansalaisuuden ulkopuolelle. Tämän tulkinnan lisäksi on kuitenkin kaksi muuta universaalien kansalaisuuden käsitteen tulkintamahdollisuutta, joiden suhteen on Youngin mielestä oltava epäileväisiä. Ensimmäkin universaalisuutta on tulkittu erityisyyden vastakohtana, jolloin universaalisuudella viitataan johonkin, joka on kaikille yhteiskunnan jäsenille yhteistä. Toiseksi universaalisuudella voidaan tarkoittaa kaikille saman kohtelun periaatetta esimerkiksi lainsäädännössä. Jos kansalaisuus ymmärretään universaaliksi näillä kahdella viimeksi mainituilla tavoilla, päädytään Youngin mukaan ihmisten välisten eriarvoisuuksien ja erilaisuuksien mitätöimiseen ja huomiotta jättämiseen, sekä kansalaiskäsitteeseen, joka sulkee valtavan määrän ihmisiä kansalaisuuden ulkopuolelle. Youngin mukaan kansalaisliikkeiden toiminnassa onkin kyseenlaistettu sellaisia universaalisuudelle annettuja merkityksiä, jotka johtavat erojen sulauttamiseen johonkin kuviteltuun yleismaailmalliseen ihmismuottiin. Samalla, kun kansalaisliikkeissä esitetään vaatimuksia kaikille kuuluvan kansalaisuuden toteuttamiseksi, niissä myös pyritään korostamaan ja nostamaan arvoonsa ryhmäkohtaisia eroja ja erilaisia elämäntyylyjä.<sup>66</sup>

Myös monet muut feministiset demokratiateoreetikot ovat Youngin tavoin kritisoineet samuutta ja yleisyyttä korostavia kansalaiskäsitteen ulottuvuuksia. Feministisessä tarkastelussa ihmisten monia positioita poliittisella kentällä ei lähtökohtaisesti pidetä ongelmana vaan tosiasiana, joka tulee ottaa huomioon myös demokratiateoreettisissa tarkasteluissa. Pikemminkin ongelmaksi katsotaan universaalien subjektin ja kyseenalaistamattoman poliittisen yhteisön idea, jot-

---

<sup>65</sup> Habermas 2004/1962, 69, 385; 1997, 364.

<sup>66</sup> Young 1998b, 401–402.

ka näyttäisivät tuottavan ihmisten välistä eriarvoisuutta ja sulkevan ihmisiä poliittisen toiminnan ulkopuolelle.<sup>67</sup> Tarkastelemissani feministisissä pohdinnoissa korostetaan moneutta ykseyden sijaan ja monenlaisuutta samanlaisuuden sijaan, ja oletetaan, että heterogeenisen julkisuuden ihanne takaa yhden universalistisen julkisuuden ihannetta paremmin poliittisen prosessin yhdenvertaisuuden ja avoimuuden.

Toisaalta monet kirjoittajista suhtautuvat kriittisesti intressipluralismia korostavaan liberalistiseen demokratiateoreettiseen näkökulmaan. Intressipluralistisella näkökulmalla tarkoitetaan tässä yhteydessä tapaa pitää poliittista elämää eräänlaisena taistelutantereena, jolla poliittiset toimijat kamppailevat omien yksilö- tai ryhmäkohtaisten etujensa ajamiseksi. Habermasin tarkastelussa julkisuudessa artikuloidut erityisintressit ovat ongelma demokratialle, koska erityisintressejä ajavat ihmiset eivät aja yhteistä, vaan omaa tai ryhmänsä asiaa. Myös poliittisen yhteisön olemassaolo vaarantuu Habermasin mukaan, jos ihmisten välillä ei vallitse yhteisymmärrys.<sup>68</sup> Habermasin julkisuuskäsityksestä näytetäänkin hakevan tukea sellaiselle demokratiateorialle, joka ottaisi huomioon ja tukisi yhteiskunnallisten toimijoiden erialaisia ja toistensa kanssa jopa ristiriitaisia poliittisia positioita, mutta samalla kokoaisi nämä kaikki positiot yhteen yhteiseen julkiseen keskusteluun. Oikeudenmukaisuuden tärkeyttä korostavat teoreetikot pyrkivät kyseenalaistamaan liberaalin poliittisen teorian yksilökeskeisen ja intressien väliin kompromissiin tähtäävän demokratiadeaalin. Poliittisen julkisuuden osallistujat kokoontuvat yhteen keskustelemaan kaikkien kannalta tärkeistä asioista, ja siitä, mikä olisi oikeudenmukaista kaikkien yhteiskunnan jäsenten kannalta tarkasteltuna.<sup>69</sup>

Samalla teoreetikot korostavat, ettei hyvän elämän kysymyksiä tule vähätellä oikeudenmukaisuutta koskevassa keskustelussa, ja etteivät yhteiset normit ja se, mitä pidetään oikeudenmukaisena ole ennalta määrättyjä, vaan muodostuvat rajoittamattomassa julkisessa keskustelussa. Esimerkiksi Benhabib katsoo, että vastakkainasetteluja oikeudenmukaisuuden ja hyvän elämän, yleisten intressien ja yksityisten tarpeiden ja julkisen ja yksityisen välillä pitäisi pyrkiä purkamaan.<sup>70</sup> Universalistisen julkisuusihtanteen kritiikkiin liittyikin olennaisesti poliittisen ja

<sup>67</sup> Ks. Esim. Young 1998b, 407; Benhabib 2002, 130; Mouffe 1993, 62.

<sup>68</sup> Habermas 2004/1962, 197–203; 1975, 7; 1987/1981b, 82.

<sup>69</sup> Mouffe, 1993, 61–62, Young 1998b, 403, 418–419; Benhabib 1992b, 95; 2002, 125; Fraser 1992a, 129–130.

<sup>70</sup> Benhabib 1992a, 13.

ei-poliittisen välisen rajan koettelu. Habermasin tutkimuksen porvarillinen julkisuus muodostui erottelujen avulla, joilla tehtiin eroa julkisen ja ei-julkisen, poliittisen ja ei poliittisen välillä. Samalla Habermasin teoreettinen ideaalijulkisuus näyttäytyy ainoana oikeana julkisuutena (*the public sphere*), jonka piiriin pääsemisestä kamppaillaan. Feministisessä tarkastelussa se, mitä poliittinen on, paljastuu kuitenkin muutoksille alttiiksi ja poliittisissa kamppailuissa muodostetuksi, eikä suinkaan yleismaailmalliseksi ja pysyväksi.

Feministisessä teoriassa on myös korostettu sitä, että valta liittyy olennaisesti poliittiseen elämään. Esimerkiksi Benhabibin mielestä, kuten myös Brooke Ackerly huomaa, julkinen dialogi ei ole valtasuhteiden ulkopuolella vaan rakentuu niiden varaan.<sup>71</sup> Myös Fraser on huomauttanut että ihmisten väliset statukset poliittisessa julkisuudessa ovat monimutkaisempi asia kuin Habermas antaa ymmärtää. *Julkisuuden rakennemuutos* -teosta kommentoivat feministiset demokraatioteoretikot kuten Fraser ovat sitä mieltä, että oletus statusvapaasta poliittisesta toiminnasta on Habermasin tutkimuksen yksi vakavimmista heikkouksista. Käytännön poliittinen elämä on täynnä epätasa-arvoisuuksia, ja statuskamppailua, joka tekee tasa-arvoisuuden ihanteeseen pyrkimisestä monimutkaisempaa kuin Habermas olettaa. Lisäksi julkiseen keskustelun näennäinen statuksien sivuuttaminen ja poliittisen yhteisön yhtenäisyyden olettamus peittää alleen valtasuhteita ja eriarvoisuuksia.<sup>72</sup>

On selvää, että ideaalimuotoinen poliittinen julkisuus, joka perustuu avoimuudelle ja yhdenvertaisuudelle kohtaa haasteita tämän päivän yhteiskunnassa. Se, kenen ääni kuuluu, ketä kuunnellaan, ja mitä asioita pidetään poliittiseen diskurssiin kuuluvina, on ymmärrettävä osana yhteiskunnallista kontekstia, jossa eriarvoisuus vaikuttaa myös poliittiseen neuvonpitoon. Vaikka feministisessä pohdinnassa korostuu se, ettei valtaa voi noin vain poistaa poliittisesta elämästä, haluavat mm Fraser ja Benhabib silti pitää kiinni (poliittisen) yhdenvertaisuuden ideaalista. Benhabibin mukaan poliittiset päätökset ovat oikeutettuja vain, jos ne edustavat tasapuolisesti kaikkien yhteiskunnan jäseniä. Tämä puolestaan edellyttää Benhabibin mukaan sitä, että poliittiset päätökset ovat tulosta vapaiden ja yhdenvertaisten kansalaisen välisestä

---

<sup>71</sup> Ackerly 2000, 190; Benhabib 1989, 155.

<sup>72</sup> Fraser 1992a, 115, 119.

julkisesta keskustelusta.<sup>73</sup> Fraserin mukaan poliittinen yhdenvertaisuus, eli se, että kaikkien julkiseen keskusteluun osallistuvien ihmisten argumentteja pidetään yhtä merkittävänä, edellyttää sosiaaliekonomista tasa-arvoa. Samalla Fraser kuitenkin ajattelee, että tilanteessa, jossa sosiaaliekonomista tasa-arvoa ei vielä ole saavutettu, julkisuuksien moneus tekee poliittisesta elämästä ja julkisen mielipiteen muodostamisesta yhdenvertaisemman.<sup>74</sup>

Anne Phillips ei ole vakuuttunut siitä, että feministiset ajattelijat olisivat pystyneet ylittämään liberaalin demokratiateorian perusongelman, eli sen miten suoran osallistuvan demokratian ideaali on yhdistettävissä poliittisen yhdenvertaisuuden ideaaliin.<sup>75</sup> Phillips katsoo, että edustuksellisessa demokratiassa poliittinen yhdenvertaisuus on helpommin toteutettavissa kuin esimerkiksi kansalaisten vapaamuotoisessa poliittisessä yhdistyselämässä: edustuksellisessa demokratiassa jokaisella kansalaisilla on käytettävissä tasan yksi ääni.<sup>76</sup> Yhdenvertaisuuden vaatimus ja idea vapaaehtoiseen yhdistyselämään perustuvasta demokratiasta/republikaaninen yhdistyselämän ihannointi eivät aivan helposti ole yhdistettävissä toisiinsa. Ensinnäkään kaikki eivät pysty käytännön syistä osallistumaan seurojen ja kerhojen toimintaan, ja toiseksi on utopistista väittää, että itse yhdistystoiminta olisi statusvapaata. Phillipsin tarkastelussa äärimmilleen viedyt osallistujien tasa-arvoisuuden takaamiseen tähtäävät säännöt ja toimintatavat eivät ole poistaneet toimijoiden välisen valtasuhteiden vaikutusta esimerkiksi yhdysvaltalaisen naisliikkeen poliittisessä yhdistyselämässä.

Phillips kertoo, kuinka 1960-luvun naisliikkeessä pyrittiin toteuttamaan yhdenvertaisuuden periaatetta usein eri teknisin ratkaisuin. Kokouksissa puheajat oli jaettu tasan osallistujien kesken, ja tehtäviä jaettiin tai kierrätettiin. Phillips kuitenkin huomaa, että muodollinen yhdenvertaisuus kätki alleen valtasuhteita ja toimijoiden välisiä konflikteja, ja teki liikkeestä poliittisesti tehottoman. Lisäksi aktiiviseen yhdistyselämään painottuva naisliike oli Phillipsin mukaan lopultakin melkoisen epäedustava, eikä täten voinut myöskään esittää yleisiä poliittisia vaatimuksia naisten nimissä.<sup>77</sup> Samalla, kun Phillips puolustaa edustuksellista demokratiaa poliitti-

---

<sup>73</sup> Benhabib 2002, 105–106.

<sup>74</sup> Fraser 1992a, 117, 121, 124–125.

<sup>75</sup> Phillips 1991, 163; Ks. Myös Ackerly 2000, 184.

<sup>76</sup> Phillips 1991, 163.

<sup>77</sup> Emt. 120–146.

sen yhdenvertaisuuden nimissä, hän kuitenkin vaikuttaa pitävän julkista elämää tärkeänä osana demokratian toteutumista. Phillips ottaa tarkastelussaan esiin mm. Youngin heterogeenisen julkisuuden käsitteen. Youngin mukaan heterogeeninen julkisuus on sellainen julkisuus, jossa erilaiset yhteiskunnalliset ryhmät voivat ilmaista poliittisia vaatimuksiaan omista sukupuoleen, rotuun ikään jne. liittyvistä positioistaan käsin. Samalla Young korostaa, että heterogeenisessä julkisuudessa kaikkien poliittisten vaatimusten pitää olla relevantteja koko poliittista yhteisöä koskevan oikeudenmukaisuuden toteutumisen kannalta katsottuna.<sup>78</sup>

Ackerly on kriittinen sen suhteen, ratkaisevatko moninaisen julkisuuden korostukset toimijoiden välisiin epätasa-arvoisuuksiin ja ulos sulkemisiin liittyviä ongelmia. Muiden muassa Fraser ja Benhabib pyrkivät ratkaisemaan julkisuuden ongelman tuomalla esiin, että julkisuuksien moneus takaa sen, ettei kaikkien tarvitse kamppailla yhdellä ja samalla julkisella areenalla. Tällä tavoin myös yhteiskunnallisesti alisteisessa asemassa olevat ihmiset voivat löytää foorumin, jolla heidän mielipiteensä otetaan vakavasti. Kuitenkin Brooke huomauttaa, ettei Fraserin ja Benhabibin korostama julkisuuksien moneus ratkaise epätasa-arvoa ja ulos sulkemista koskevaa ongelmaa. Ensinnäkään se, että tunnustetaan monia julkisuuksia, ei vielä kumoa eri julkisuuksien välistä normatiivista hierarkiaa, jonka mukaisesti tiettyjä julkisuuksia pidetään arvokkaampina kuin toisia. Toisaalta kuten Brooken mukaan Fraserin teoretisoinnissa tulee ilmi, julkisuuksien välisen vuorovaikutuksen problematiikka korostaa samoja solmukohtia, joita yhden julkisuuden ideaalissa tulee ilmi. Miten kaikki julkisuudet tulevat kuulluksi ja pääseväkö kaikki mukaan yhteiseen julkiseen keskusteluun?<sup>79</sup>

On tärkeää huomata, että julkisuus osana demokratiateoreettisia tarkasteluja on normatiivinen käsite. Tarkastelemani feministiset teoretikot eivät ainoastaan ajattele, että avoin poliittinen julkisuus tuo politiikkaa lähemmäksi kansaa, vaan myös että julkinen elämä kasvattaa ihmisistä kansalaisia ”sanan varsinaisessa merkityksessä”. Kuten Nancy Fraser toteaa, Habermasin julkisuusideaali ei ole osa sitä kansalaisyhteiskuntaa koskevaa politiikanteoreettista kaanonia, jossa ei tehdä mitään arvostelmia poliittisen toiminnan laadusta. Habermasin julkisuusteoria on ennen kaikkea normatiivinen esitys siitä, miten olemassa olevia demokratioita pitäisi kehit-

---

<sup>78</sup> Phillips 1991, 14, 51–53; 1992, 24–25; 1999, 109; Young 1990, 119, 184–190.

<sup>79</sup> Ackerly 2000, 184–193.

tää. Mikä tahansa ”julkinen” toiminta ei ole poliittista tai demokraattista.<sup>80</sup> Huolimatta kritiikistä, jota Habermasin ideaalijulkisuus kohtaa feministisessä tarkastelussa, teoreetikot pitävät yhä kiinni Habermasin tutkimuksen ”perusideasta”. Tässä keskustelussa yhdenvertaisen osallistumisen ihanteesta ei haluta luopua, vain keinoista sen saavuttamiseksi keskustellaan. Toiseksi tarkastelemani teoreetikot katsovat, että julkisuuden käsittäminen kansalaisyhteiskunnan kategoriaksi laajentaa poliittisen käsitettä. Poliittisella viitataan valtion (lainsäädännön) ulkopuolelle, mikä tekee poliittisesta osallistumisesta monimuotoisempaa ja koko poliittisen toiminnan piiristä avoimempaa.

## 2.2 Järkeilevä julkisuus

Fraserin mukaan Habermasin poliittista julkisuutta koskeva tutkimus auttaa pitämään mielessä teoreettisia erotteluja, jotka ovat elintärkeitä demokratiateorialle.<sup>81</sup> Fraserin mielestä *Julkisuuden rakennemuutos* -teoksen anti feministiselle teorialle on se, että se auttaa selvittämään epäselvyyksiä, jotka liittyvät feministisen teorian tapaan käyttää julkisuuden käsitettä. Fraserin mukaan feministit (tämän joukon Fraser jättää erittelemättä) ovat viitanneet sanalla julkisuus koko perheen ulkopuoliseen yhteiskuntaan. Näin tehdessään he sekoittavat toisiinsa valtion, markkinat ja kansalaisten keskusteluareenat<sup>82</sup>. Fraser itse painottaa nimenomaan habermasilaisen julkisuusideaalin poliittista merkitystä, ja ajattelee ettei julkinen toiminta ole ostamista ja myymistä, vaan väittelyä ja neuvottelua yhteisistä asioista. Kuten muun muassa Rian Voet huomaa Habermasin julkisuuden käsitteestä ammentavat feministiset demokratiateoreetikot katsovatkin poliittisen osallistumisen olevan nimenomaan osallistumista väittelyyn<sup>83</sup>. Tästä kuitenkin seuraa, että he paitsi jättävät huomiotta muita poliittisen osallistumisen tapoja, (esimerkiksi mielenosoitukset, tai boikotit), myös sitoutuvat Habermasin teorian järjenumukaisuuden ideaaliin.

---

<sup>80</sup> Fraser 2005a, 1–2.

<sup>81</sup> Fraser 1992a, 111.

<sup>82</sup> Emt. 110.

<sup>83</sup> Voet 1998, 110.



Habermasin julkisuuden käsitteen liitetyn deliberatiivisen demokratiaihanteen mukaisesti poliittiset päätökset ovat oikeutettuja, jos ne perustuvat sellaiseen julkiseen mielipiteeseen, joka on syntynyt vapaassa keskustelussa, johon kaikki ne joita päätökset tulevat koskemaan ovat osallistuneet, ja joka on järjenmukainen. Julkinen mielipide on järjenmukainen, jos se on syntynyt sellaisen rationaalisen keskustelun tuloksena, jossa pelkästään puolueettomilla argumenteilla päästään kaikkia tyydyttävään lopputulokseen. Julkisen keskustelun päämääränä ei ole ”pelkkään sopuun” tai kompromissiin pääseminen vaan rationaalinen konsensus. Habermasin mukaan kaikkia yksilöitä yhdistävä universaali järki takaa paitsi keskustelijoiden riippumattomuuden myös mahdollistaa poliittisen yhteisön yhtenäisyyden ja poliittisen yhteisymmärryksen.<sup>84</sup> Järjenmukaisuus esitetään Habermasin teoriassa sekä yhdenvertaisuuden ja avoimuuden takeena että tekijänä, joka erottaa poliittisen toiminnan ei-poliittisesta toiminnasta. Onkin mielenkiintoista tarkastella sitä, miten feministiset teoreetikot ratkaisevat ristiriidan, joka vallitsee Habermasin julkisuuden käsitteessä yhtäältä avoimuuden ja yhdenvertaisuuden ideaalien ja toisaalta järjenmukaisuuden ideaalin välillä.

Järki esitetään julkisuuden yhdenvertaisuuden ja avoimuuden takeena niin *Julkisuuden rakennemuutos* -teoksessa kuin siitä juontavissa feministisessä demokratiakeskustelussakin. Fraserin mukaan Habermasin julkisuuden idea viittaa erityiseen diskursiiviseen vuorovaikutukseen. Diskursiivisen vuorovaikutuksen idean muassa Habermas tuo esiin rajoittamattoman rationaalisen ja yhteisiä asioita koskevan keskustelun ideaalin.<sup>85</sup> Fraser siis liittää tarkastelussaan yhteen keskustelun rajoittamattomuuden ja rationaalisuuden. Näin tekee myös Benhabib, joka katsoo, että julkinen keskustelu voi ilmestyä missä ja milloin vain, kun ihmiset kokoontuvat järkeilemään yhteisistä asioistaan.<sup>86</sup> Landesin mukaan Habermas pitää järkeä julkisuuden yhdenvertaisuuden takeena. Keskustelussa eivät paina ihmisten väliset yhteiskunnalliset erot, vaan argumentit, jotka kumpuavat kaikille yhteisestä järjestä. Landes ei kuitenkaan ole vakuuttunut siitä, että Habermasin järjenmukaisuuden ideaali takaisi julkisen toiminnan yhdenvertaisuuden ja avoimuuden olemassa olevassa yhteiskunnallisessa kontekstissa.<sup>87</sup> Myös muil-

---

<sup>84</sup> Habermas 2004/1962, 167–168; 1975, 107–108, 111.

<sup>85</sup> Fraser 1992a, 113.

<sup>86</sup> Benhabib 1992b, 87.

<sup>87</sup> Landes 1998, 140.

la tarkastelemillani feministisillä teoreetikoilla on omat epäilyksensä järjenumukaisuuden ideaalia kohtaan.

Ensinnäkin feministisessä historian tutkimuksessa kritisoidaan Habermasin porvarillista julkisuutta koskevaan tutkimusta julkisen elämän järjellisten puolien liioittelemisesta.<sup>88</sup> Historiantutkijat ovat myös esittäneet, että puhe järjestä oli osa symbolista erottelua, jonka varaan maskuliininen ja porvarillinen julkisuus rakentui. Tässä erottelussa porvarismieheen liitettiin sellaisia merkityksiä kuin rationaalisuus, totuudellisuus ja objektiivisuus kun taas naissukupuoleen (ja työläismiehiin) liitettiin sellaisia merkityksiä kuin tunteellisuus, ruumiillisuus ja puolueellisuus. Habermasin tarkastelun universaalinen järjen ihanne kyseenalaistuu, kun huomataan, miten merkittävä osa puhe rationaalisuudesta oli länsimaisen porvarillisen luokkayhteiskunnan symbolista rakentamista, ja millä tavoin puheella kaikkia ihmisiä yhdistävästä järjestä tehtiin erottelua ihmisten ja asioiden välillä. Tämän Habermas on jättänyt huomiotta tutkimuksessaan.<sup>89</sup>

Historiantutkimuksellisen kritiikin mukaan Habermas ensinnäkin liioittelee porvarillisen julkisuuden järkipuolia, ja toiseksi hän näyttää olettavan, että vain ja ainoastaan porvarillista politiikkaa voidaan pitää rationaalisenä. Kolmanneksi Habermas väheksyy muita kuin rationaalisia poliittisen toiminnan muotoja, ja niiden merkitystä poliittisessä elämässä.<sup>90</sup> Nämä kritiikit eivät koske vain Habermasin historian tutkimusta, vaan liittyvät myös hänen nyky-yhteiskuntaa koskevaan tutkimukseen ja demokrateoriaan. Tarkastelemieni teoreetikojen mielestä Habermasin idealisoitu rationaalisuuskäsitys, joka pohjautuu universalistiseen ihmis- ja politiikkakäsitykseen, johtaa siihen, että rajaa poliittisen ja ei-poliittisen välillä pidetään pysyvänä ja itsestään selvänä.<sup>91</sup> Yksi esimerkki tästä on asioiden sukupuolitettu jakaminen yksityisiin ja julkisiin. Esimerkiksi naisten tekemää kotityötä ei noteerata poliittisessa keskustelussa, koska sen katsotaan kuuluvan yksityisen kotitalouden piiriin. Kuten kuitenkin feministiset ajattelijat ovat huomauttaneet, asioiden jakaminen yksityisiin julkisiin estää tiettyjen asioiden

---

<sup>88</sup> Landes 1998, 153–154; Ryan 1992, 264, 269; Eley 1992, 307.

<sup>89</sup> Eley 1992, 309–311; Landes 1998, 142–143; Ryan 1992, 268–269.

<sup>90</sup> Eley 1992, 304; Ryan 1992, 264.

<sup>91</sup> Landes 1998, 144.

käsittämisen poliittisessa julkisuudessa, ja sulkee näin valtavan määrän asioita julkisuuden/poliittisen ulkopuolelle.<sup>92</sup>

Ongelmaa ei kuitenkaan tarkastelemieni teoreetikkojen mukaan yksistään ratkaise se, että julkiseen keskusteluun nostetaan asioita, jotka kyseenalaistavat tämän näennäisuniversaalin poliittisen ja ei-poliittisen välisen rajan. Tämä johtuu siitä, että julkiset deliberatiiviset prosessit ovat heidän mielestään rakenteellisesti epätasa-arvoisia, mikä tarkoittaa sitä, että vaikka joku asia olisikin päässyt julkiseen käsittelyyn, asian käsittelytapa riippuu pitkälti siitä, millä ja kenen ehdoilla keskustelua käydään.<sup>93</sup> Toisin sanoen ei ole mitään takeita siitä, että keskustelua reproduktiosta käytäisiin esimerkiksi alisteisissa asemassa olevien keski-ikäisten synnyttäjien näkökulmasta, vaikka asian tuominen julkisuuteen, esimerkiksi yleisönosaston palstalle tai eduskuntavaalidebattiin olisikin merkittävä askel kohti reproduktioaiheen politisoimista. Päinvastoin tarkastelemani teoreetikot ovat huolissaan siitä, että asioiden käsittely tapahtuu vallitsevan hegemonian ehdoilla.<sup>94</sup>

Tutkailemani feministiset ajattelijat ovatkin yhtä mieltä siitä, ettei valtasuhteita voi jättää huomiotta julkisuutta ja demokratiaa koskevassa teoriassa. Deliberatiivisista prosesseista voidaan tehdä muodollisesti avoimempia, mutta tämä ei välttämättä auta alisteisessa asemassa olevia ihmisiä saamaan ääntään kuuluviin. Youngin mukaan esimerkiksi alueellisia virallisten kansallisten toimijoiden välisiä kokouksia voidaan avata lehdistölle ja muulle yleisölle, mutta tämä ei tarkoita sitä, että itse keskustelun kulkuun voitaisiin mitenkään vaikuttaa<sup>95</sup>. Young on koetellut deliberatiivisen poliittisen osallistumisen ihannetta vertaamalla sitä kutsumaan ”aktivistinäkökulmaan”. Päinvastoin kuin deliberaali demokraatti aktivisti on skeptinen julkisia neuvotteluareenoita kohtaan, koska hän katsoo, että neuvotteluita käydään aina tiettyjen vallassa olevien ryhmien ehdoilla. Youngin mukaan aktivisti päättelee, että on parempi jättäytyä tällaisten julkisuuksien ulkopuolelle ja vaikuttaa protestoimalla hallitsevaa poliittista keskustelua vastaan. Youngin mukaan toimivassa demokratiassa kummallekin sekä yhteiseen neuvotteluun osallistuvalla että aktivistitoimintaan osallistuvalla poliittisen osallistumisen

---

<sup>92</sup> Ks. Esim. Fraser 1992a, 128–131; Benhabib 1998, 85–91.

<sup>93</sup> Fraser 1998a, 332; 1992a, 119; Landes 1998, 142,144; Young 2001, 679.

<sup>94</sup> Benhabib 1998, 91; Fraser 1989, 161–187; 1998a, 314–337; Young 2001, 685–688.

<sup>95</sup> Young 2001, 678–679.

muodolle pitäisi antaa arvoa myös demokratiateoriassa, jossa usein katsotaan että nk. aktivistia voi varsinaisesti pitää poliittisena toimijana.<sup>96</sup>

Youngin mukaan demokratiateoreetikot katsovat usein, ettei ”aktivisti” aja yhteistä, vaan omaa tai ryhmänsä asiaa, eikä hän myöskään pyri dialogiin vastapuolensa kanssa tai edes rationaalisesti perustelemaan tunneperäistä toimintaansa toisille yhteiskunnan jäsenille. Young haluaa kuitenkin osoittaa, etteivät nämä syytökset pidä välttämättä paikkaansa. Ensinnäkin Youngin mukaan monet systeemin ulkopuolella vaikuttavat yhteiskunnalliset liikkeet vetoavat nimenomaan tavoitteidensa yleismaailmallisuuteen eli korostavat, ettei heidän toiminnassaan ole kyse erityisintressien ajamisesta, vaan yhteisen hyvän tavoittelusta. Toisekseen Youngin mukaan aktivistin toimintaa voidaan pitää järkipäisenä, ja usein aktivistilla on hyviä rationaalisia perusteita toiminnalleen.<sup>97</sup> Onkin huomattava, että huolimatta siitä arvosta, jonka Young haluaa antaa julkisen neuvottelun ulkopuolelle jättäytyville poliittisille toimijoille, hän pyrkii silti perustelemaan näiden toimijoiden osallistumisen poliittisuutta ja demokraattisuutta deliberatiivisen demokratiaihanteen kriteerein.

Suurin osa tarkastelemistani feministisistä teoreetikoista pitääkin kiinni Habermasin järkeilvän julkisen keskustelun ihanteesta ensisijaisena poliittisen osallistumisen muotona. Näin siitäkin huolimatta, että kaikki tarkasteleman teoreetikot huomaavat myös Habermasin ideaalin ongelmallisuuden. Benhabibin mukaan vapaa järkeen perustuva keskustelu ei voisi toteutua Habermasin normatiivisen mallin pohjalta, koska mallissa se, mitä on poliittinen, on jo ennalta määrättyä.<sup>98</sup> Fraser puolestaan tuo esiin, että järjen ideaali, jota Habermas vaalii normatiivisessa teoriassaan, oli itse asiassa yksi niistä erottelustrategioista, joilla historiallinen porvarillinen julkisuus pyrki sulkemaan ihmisiä julkisen keskustelun ulkopuolelle.<sup>99</sup> Teoreetikot kuitenkin uskovat enemmän tai vähemmän, että rukkaamalla Habermasin teoriaa feministisen kriitiikin avulla teorian perustavat ongelmat saadaan ratkaistuiksi. Benhabib, joka on teoreetikoista ehkä kaikkein luottavaisin Habermasin teoriaa kohtaan, pyrkii ratkaisemaan ongelman korostamalla Habermasin teorian proseduraalista luonnetta. Benhabib vetoaa habermasilaiseen

---

<sup>96</sup> Emt. 674–676.

<sup>97</sup> Emt.

<sup>98</sup> Benhabib 1992b, 88–89.

<sup>99</sup> Fraser 1992a, 115.

ideaalipuhetilanteeseen, jossa keskustelua käydään tasa-arvoisen vastavuoroisuuden ja universaalien moraalisen kunnioituksen vallitessa. Jokaisen keskustelijan tulisi olla avoin kuulemaan toisen eriäviäkin mielipiteitä, ja arvioida kuulemaansa neutraalista ja puolueettomasta näkökulmasta. Vain täten on mahdollista saavuttaa järjenmukainen lopputulos. Tämänlaiseen keskusteluun, jossa kaikki keskustelijat ovat valmiita kuuntelemaan eriäviä mielipiteitä ja kyseenalaistamaan omat näkemyksensä, voidaan tuoda käsiteltäväksi aiheita laidasta laitaan. Myös itse keskustelun säännöt ovat mahdollista ottaa uudelleen neuvotteluun.<sup>100</sup>

Landes, Fraser ja Young ottavat kantaa siihen, ettei Habermasin muotoileman julkisen järjelyn ihanne ole toteutunut käytännössä. Kuten Habermas tarkastelemani teoreetikot näyttävät kuitenkin pitävän järjen ideaalin toteutumattomuutta ja siihen liittyviä ongelmia ennemminkin käytännöllisinä kuin Habermasin teoreettiseen ideaan liittyvinä ongelmina. Landes arvioi, että Habermas itsekin huomaa, kuinka kauaksi toisistaan abstrakti moraalisen järjen idea jää substantiaalisen rationaalisuuden tavoitteista<sup>101</sup>. Fraser katsoo, ettei Habermas ole kylliksi ottanut huomioon todellisuuden ja ihanteiden väliin jäävää kuilua. Fraser haluaakin painottaa, että rakenteellinen epätasa-arvo on eliminointava ennen kuin Habermasin ideaali voisi toimia käytännössä<sup>102</sup>. Youngin mukaan habermasilaisen julkisen neuvottelun ihanteeseen nojaavan demokratiateorian tulisi keskittyä paitsi arvioimaan olemassa olevia demokratioita deliberatiivisen demokratian ihanteiden kriteerein myös pohdiskelemaan mahdollisuuksia toteuttaa näitä ihanteita käytännössä. Yksi tapa ottaa huomioon olemassa olevat rakenteelliset epätasa-arvoisuudet julkisessa keskustelussa olisi Youngin mukaan lisätä ideologiakritiikin avulla ymmärrystä siitä, miten julkinen mielipide syntyy, ja miten sillä voidaan vaikuttaa.<sup>103</sup>

Myös Chantal Mouffe on sitä mieltä, että deliberatiivista demokratiateoriaa vaivaa kyvyttömyys saada otetta demokratiatodellisuudesta. Mouffe on kuitenkin radikaalimpi kuin muut tarkastelemani keskustelijat kritiikissään Habermasin julkisuuden käsitettä kohtaan. Mouffen mielestä ongelman ydintä on nimenomaan ideaalin yksilökeskeinen, universalistinen ja rationaalinen ajattelukehys. Mouffe haluaakin haastaa koko idean neutraalista ja rationaalisesta

---

<sup>100</sup> Benhabib 1998, 83–85.

<sup>101</sup> Landes 1998, 141.

<sup>102</sup> Fraser 1992a, 121.

<sup>103</sup> Young 2001, 672, 688.

vuoropuhelusta poliittisen osallistumisen ihanteena.<sup>104</sup> Habermasin ja Benhabibin korostamat proseduurit eli menettelytavat eivät Mouffen mielestä ole nekään riippumattomia vallasta, vaan ne muodostuvat aina yhteiskunnallisessa kontekstissa, ja jotka sisältävät aina eettisiä ja substantiaalisia sitoumuksia. Samalla se, mikä mahdollistaa yksimielisyyden käsiteltävistä asioista tai menettelytavoista julkisessa keskustelussa, riippuu pitkälti siitä, jakavatko keskustelijat keskenään yhteisen elämänmuodon vai eivät.<sup>105</sup>

Kysymys yhteisestä elämänmuodosta liittyy mielestäni laajemminkin kysymykseen siitä, edellyttääkö habermasilainen rationaaliseen neuvotteluun perustuva demokratiaihanne käsitystä identtisten toimijoiden muodostamasta poliittisesta yhteisöstä. Ja jos edellyttää, niin miten Habermasin rationaalisen julkisuuden ideaali lopultakaan on sovittavissa yhteen feministisen teorian kanssa, jossa universaalia subjektikäsitystä on aktiivisesti pyritty purkamaan ja jossa on osoitettu, kuinka samuuteen ja yleisyyteen viittaava universalismi sulkee toimijoita poliittisen elämän ulkopuolelle? Mouffen näkemys on, että toimijoiden välisen yhtenäisyyden rakentaminen on ja tulee olemaan keskeinen osa politiikkaa. Mouffen mielestä demokratiateoreettisissa pohdintoissa olisi silti syytä pistää merkille, että poliittiset yhteisöt sulkevat aina toimijoita ulkopuolelleen. Myöskään rationaalisen konsensuksen saavuttaminen ei onnistu ilman ”meidän” ja ”heidän” välille tehtävää erottelua. Teoreetikot, jotka pitävät yhtäältä rationaalisen konsensuksen ja toisaalta ulos sulkemattoman poliittisen yhteisön ihanteiden yhdistämistä demokratiateorian ensisijaisena tehtävänä, näyttävätkin Mouffen tarkastelun valossa asettavan itselleen mahdottoman tehtävän.<sup>106</sup>

Habermasin demokratiaideaalissa korostuu kaikille avoimen poliittisen julkisuuden merkitys. Samalla poliittista julkisuutta koskevissa teoretisoinnissa esitetään kuitenkin huoli siitä, että avoimuuden mukana julkiseen keskusteluun tulee mukaan erimielisyyksiä, joita ei ole mahdollista sovittaa yhteen. Tämä puolestaan johtaa siihen, ettei julkista mielipidettä voida enää pitää järjenmukaisena. Habermasin julkisen keskustelun ideaaliin kuuluu rationaalisen konsensuksen tavoittelu. Rationaaliseen konsensukseen tähtäävän julkisen keskustelun ihanne liittyy yh-

---

<sup>104</sup> Mouffe 1999, 745–758; Ks myös Pulkkinen 1998, 67–69.

<sup>105</sup> Mouffe 1999, 749–752.

<sup>106</sup> Mouffe 2000, 15.

tenäisen poliittisen yhteisön ideaaliin, ja poliittinen yhteisö ikään kuin tulee järjen välityksellä tietoiseksi siitä, mikä edistää kaikkien yhteistä etua. Kuitenkin feministisessä tarkastelussa konsensuksen tavoittelun ja poliittisen yhteisön itsestäänselvyys on kyseenalaistettu. Mouffe haluaa korostaa, että jo konsensuksen tavoittelu itsessään saattaa olla keino hiljentää joitakin ääniä toisten ehdoilla.<sup>107</sup> Myös Jane Mansbridge on todennut, että monen ”minän” muuttuminen ”meiksi” poliittisessa neuvottelussa voi kätkeä alleen valtasuhteita, joka johtaa siihen, ettei kaikkien ääni tule kuuluviin.<sup>108</sup>

Vaikka useat tarkastelemani teoreetikot ottavat konsensuksen tavoitteen kriittiseen tarkasteluun, ja korostavat näennäisen universalismin sijaan toimijoiden välisiä eroja ja eriarvoisuuksia, he eivät silti halua luopua demokratiadeaalista, jossa korostuu yksilön sijaan yhteisö ja erityisintressien sijaan kaikkia koskeva oikeudenmukaisuus. Tarkastelemieni feminististen keskustelijoiden ihanteena on julkinen keskustelu, joka kokoaa yhteen toimijoiden väliset monenlaisuudet ja erimielisyydet. Sekä Benhabibin että Fraserin mielestä tämänlaisen pluralistisen julkisuuden mahdollisuus on käytännön kysymys, ja Habermasin julkisuuskäsite on edelleen hyvä lähtökohta demokratiateorialle.<sup>109</sup> Mouffeen lisäksi Landes on sen sijaan epäileväisempi sen suhteen, onko Habermasin ideaalin teoreettinen perusta puolustettavissa pluralistisessa ja erimielisessä demokratiatodellisuudessa. Landesin mielestä Habermasin julkisuuskäsitettä pitäisi muokata radikaalisti, jotta käsite voisi edes teoriassa edistää tasa-arvoisen ja avoimen demokratian toteutumista nykyisissä yhteiskunnissa.<sup>110</sup>

Mouffea ja Landesia lukuun ottamatta tarkastelemani kirjoittajat pitävät kiinni järjen julkisesta käytöstä poliittisen toiminnan ihanteena. Fraser ja Benhabib eivät myöskään näytä pitävän avoimuuden, yhdenvertaisuuden ja järjenmukaisuuden tavoitteita yhteen sovittamattomina. Young haluaa tuoda esiin aktivistinäkökulman deliberatiivisen poliittisen toiminnan ihanteen rinnalle, mutta näyttää silti arvioivan nimeämäänsä aktivistinäkökulmaa rationaalisen poliittisen toiminnan ihanteen kriteerein. Fraser taas viittaa kriittisessä tarkastelussaan historiantutkimukseen, jossa Habermasia arvostellaan porvarillisen julkisuuden järkipuolien idealisoinnis-

---

<sup>107</sup> Mouffe 1999, 750.

<sup>108</sup> Mansbridge 1998, 143, 146.

<sup>109</sup> Fraser 1992a, 115, 127; Benhabib 1998, 90–92.

<sup>110</sup> Landes 1998, 156.

ta. Silti Fraser korostaa diskursiivisen, yhteisen hyvän ympärillä käytävän julkisen keskustelun merkitystä, ja suhtautuu epäillen muun muassa siihen, voiko boikotteja pitää varsinaisesti poliittisena toimintana. Benhabib pyrkii kyseenalaistamaan yksityisen ja julkisen välisen rajan, joka on kautta historian tuottanut sukupuolten välistä hierarkiaa, jossa naisten intressit erityisesti ja epäpoliittisiksi. Samalla Benhabib kuitenkin luottaa siihen, että Habermasin julkisen keskustelun ihanne sisältää jo kaikki ne teoreettiset ainekset, joiden avulla kaikille avoin julkinen keskustelu voisi mahdollistua.

### 2.3 Julkisuus ja emansipaatio

Järjen ideaali, on osa Habermasin valistusajattelua ja modernia tapaa hahmottaa yhteiskuntaa kehityksen ja edistyksen kautta. Usko edistykseen ja totuuteen ohjaa myös ajattelemaan poliittista toimintaa yksisuuntaisena tiettyyn päämäärään pyrkivänä toimintana. Tarkastelemistani feministisistä teoreetikoista Benhabib liittää selväsanaisimmin Habermasin julkisuuskäsitteen ja järjen ideaalin moderniin. Benhabibin mukaan modernissa yhteiskunnassa ihmisen on mahdollista ylittää olemassa olonsa rajat, ja erkaantua tradition määrittämistä elämänehtoistaan. Järki on osa modernin ihmisen autonomian perustaa, ja järjen avulla ihmisen on mahdollista kyseenalaistaa ympäröivän maailman itsestäänselvyyksiltä vaikuttavat puitteet.<sup>111</sup> Benhabibin näkemyksen mukaan Habermasin tutkimuksessa artikuloidaan poliittisen totuuden visio, ja tämä visio on kuin räätälöity monimutkaisia moderneja yhteiskuntia varten<sup>112</sup>. Fraser puolestaan pitää meteliä liberaalin demokratian riemuvoitosta ja jopa historian lopusta perusteettomana, sillä olemassa olevissa yhteiskunnissa on vielä paljon vastustettavaa, ja katsoo että Habermasin julkisuuden käsite on korvaamaton kriittisille demokratiateoreetikoille<sup>113</sup>.

Todellisuuden ja ihanteiden välille syntyvä jännite vauhdittaa Habermasin mukaan historiallista kehitystä, ja toteutumattominakin porvarillisen julkisuuden ihanteet ovat eräänlainen utooppinen viitepiste, joita kohti pyrkii. Näin esimerkiksi se, ettei poliittisen julkisuuden avoimuus

---

<sup>111</sup> Benhabib 1992b, 85–87.

<sup>112</sup> Emt. 86.

<sup>113</sup> Fraser 1992a, 109.



tai yhdenvertaisuus toteudu yhteiskunnissa, ei tarkoita sitä, että näistä ihanteista tulisi luopua, pikemminkin päinvastoin. Tarkastelemassani feministisessä keskustelussa katsotaan, että Habermasin julkisuuskäsite tarjoaa hyvän lähtökohdan tarkastella demokratian toteutumista nykyisissä yhteiskunnissa. Toisaalta julkisuuden käsitettä on pyritty muokkaamaan ”todellisuutta vastaavaksi”. Julkisuutta ei tarkastelemieni feministiteoreetikkojen mukaan voi eristää ympäröivästä todellisuudesta, jossa rakenteellinen epätasa-arvo vaikuttaa toimijoiden mahdollisuuksiin osallistua poliittiseen toimintaan. Toisekseen universalistinen julkisuuden käsite ei tee oikeutta poliittiselle moninaisuudelle eli sille, että poliittiset toimijat osallistuvat julkiseen keskusteluun erilaisista positioista käsin, ja että se mitä pidetään poliittisena tai yhteistä hyvää koskevana asiana, on neuvottelukysymys.<sup>114</sup>

Huolimatta Habermasin julkisuuden käsitettä koskevasta kritiikistä, tarkastelemani feministiset teoreetikot näyttävät kuitenkin pitävän habermasilaista julkisuusedealia eräänlaisena poliittisen toiminnan suunnannäyttäjänä. Esimerkiksi Fraser on ollut huolissaan siitä, että poliittisesta toiminnasta on kadonnut visio. Julkisuutta koskevassa teoretisoinnissa unohdetaan Fraserin mukaan se, että poliittisen julkisuuden ensisijainen tehtävä on valtaistaa kansalaiset ja muuttaa julkisen mielipiteen kommunikatiivinen voima poliittiseksi voimaksi. Fraser ottaa kantaa puhetapaan, jossa sanaa julkisuus käytetään kuvaamaan kansallisvaltion rajat ylittäviä viestintävirtoja ja keskusteluareenoita niin alueellisella kuin globaalillakin tasolla. Tällöin unohdetaan Fraserin mukaan, että julkisuus on ennen kaikkea normatiivinen kategoria, jolla on demokrateoreettista merkitystä. Tällä Fraser tarkoittaa, että Habermasin julkisuuskäsite on esitys ihannedemokratiasta, ja malli tämän ihanteen saavuttamiseen tähtäävästä poliittisesta toiminnasta. Fraserin mukaan kriittisen teorian tehtäväksi muodostuukin habermasilaiden normatiivisten ihanteiden ja emansipaatiollisten mahdollisuuksien paikantaminen tämänhetkissä yhteiskunnissa.<sup>115</sup>

Fraser ja Benhabib jakavat Habermasin huolen siitä, ettei nykyjulkisuudesta löydy vastusta elämismailman kolonisaatiolle, valtiobyrokratian lisääntymiselle ja kaupallisen median hallitsemalle julkisuudelle. Kuten Habermas Benhabib katsoo, että autonomisista kansalaisista on

<sup>114</sup> Fraser 1992a, 118–132; Benhabib 1998, 85–89; Landes 1998, 142–152; Young 1998b, 404–429.

<sup>115</sup> Fraser 2005a, 1–2, 11–13.

tullut passiivisia kuluttajia, joille politiikka tarjotaan valmiina pakettina kotiin sähköisten viestimien välityksellä.<sup>116</sup> Myös Fraser huomioi, että viihdejulkisuuden lisääntyminen ja painokulttuurin kaventuminen visuaalisen kulttuurin vallatessa alaa, asettaa uusia haasteita normatiiviselle julkisuusteorialle.<sup>117</sup> Benhabib, Fraser kuitenkin puolustavat julkisessa keskustelussa syntyvän mielipiteen merkitystä poliittiselle elämälle ja demokraattiselle yhteiskunnalle. Myös Young on huolissaan sosiaalisen ja poliittisen elämän laskusuhdanteesta nykyisissä yhteiskunnissa, ja katsoo, että poliittisen julkisuuden elvyttäminen on välttämätöntä kurssin kääntämiseksi. Youngin mielestä kansalaishyveet on nostettava kunniaan aikana, jolloin politiikka uhkaa yksityistyä. Poliittisen toiminnan ei tulisi Youngin mukaan olla asiantuntijapolitiikkojen kuluttamista, vaan kollektiivista toimintaa, ja julkista keskustelua ja päätöksentekoa.<sup>118</sup>

Tarkastelemieni teoreetikkojen teksteissä kansalaisliikkeillä katsotaan olevan oleellinen merkitys julkisen elämän elävöittämisen kannalta katsottuna. Muun muassa naisliike on tuonut julkiseen keskusteluun aiheita, joita on pidetty yksityisinä tai henkilökohtaisina, ja tehnyt niistä poliittisia. Kuten Marx Ferree et al. muotoilevat, naisliikkeissä on erityisesti painotettu julkisen diskurssin hiljaisuuksia rikkovaa ja täten emansipaatiollista merkitystä.<sup>119</sup> Toisaalta itse kansalasiliikeitä kutsutaan tarkastelemissani teksteissä julkisuuksiksi. Toisin kuin Habermasin tutkimuksessa feministisessä keskustelussa puhutaan yhden sijaan monista julkisuuksista. Myös Habermasin historiallinen porvarillinen julkisuus voidaan hahmottaa monia julkisuuksia koskevassa keskustelussa vain yhdeksi monista kansalaisliikkeistä. Esimerkiksi Geoff Eley on tutkimuksessaan riisunut porvarilliselta julkisuudelta Habermasin sille antaman puolueettomuuden viitan. Eley osoittaa, kuinka porvarillinen yhdistyselämä oli yksi porvarillisen emansipaation ja itsetietoisuuden kehittymisen muoto. Eley mukaan porvarillinen julkisuus asettui absoluuttista valtiovaltaa vastaan, satoi yhteisen identiteettinsä porvarilliseen yksityispiiriin liitettyihin merkityksiin ja rakentui suhteessa yleisöönsä, porvarillisen julkisuuden ulkopuolelle suljettuun työväenluokkaan. Kuitenkin samaan aikaan myös muut kuin porvaristo omaksui-

---

<sup>116</sup> Benhabib 1998, 90–91

<sup>117</sup> Fraser 2005a, 11–12.

<sup>118</sup> Young 1998a, 440; 1998b, 402.

<sup>119</sup> Marx Ferree et al. 2002, 308.

vat Ranskan suuren vallankumouksen ihanteet, jotka kannustivat heitä emansipaatiolliseen politiikkaan.<sup>120</sup>

Historiantutkimuksellisesta perspektiivistä katsottuna 1700-luvun ja 1800-luvun taitteessa syntyneet kansalaisliikkeet, kuten naisliike, näyttäytyvät vastajulkisuuksina, jotka muodostuivat porvarillisen julkisuuden ulos sulkemisten tuloksena. Toisaalta uusia yhteiskunnallisia liikkeitä pidetään tarkastelemassani keskustelussa julkisuuksina, jotka paitsi kyseenalaistavat hallitsevia julkisia diskursseja myös ajavat porvarillisten ihanteiden innoittamana omaa emansipaatiotaan. 1970-luvun uusien yhteiskunnallisten liikkeiden muodostumisen aikaan alkoi mm. muodostua uusi vasemmistoliike, jonka toiminnassa ei enää tähdätty radikaaliin ja kokonaisvaltaiseen yhteiskuntajärjestyksen vaihtamiseen. Samaan aikaan myös naisliike etsi uusia tapoja ajaa naisten emansipaatiota. Länsimaissa 1990-luvulle tultaessa kansalaisliikkeiden teoriassa on alettu entistä enemmän kiinnittää huomiota liikkeiden kentän moninaisuuteen ja poliittisten positioiden lomittaisuuteen.<sup>121</sup> Tarkastelemassani feministisessä keskustelussa *Julkisuuden rakennemuutos* -teosta luetaankin osana nykyisten kansalaisliikkeiden teoriaa. Tästä näkökulmasta tarkasteluna Habermasin muotoilemat porvarillisen julkisuuden ihanteet toimivat ideaaleina, jotka odottavat toteutumistaan eriarvoisessa yhteiskunnassa. Muiden muassa naisliike jatkaa kamppailuaan tasa-arvon, vapauden ihanteiden tekemiseksi yleismaailmalliseksi, mutta toisaalta myös avoimen poliittisen elämän saavuttamiseksi, jossa mikään aihe tai kukaan puhuja ole suljettu yhteisen, oikeudenmukaiseen yhteiskuntaan tähtäävän, julkisen neuvottelun ulkopuolelle.

Anu Koivunen on kirjoittanut emansipaation käsitteen merkityksestä feministisessä ajattelussa. Koivunen löytää käsitteen etymologiset juuret roomalaisesta sopimusoikeudesta, jossa emansipaatiolla tarkoitettiin pojan siviilioikeudellista itsenäistymistä isänsä vallan alaisuudesta. Koivusen mukaan käsitteen poliittiset ulottuvuudet ovat kuitenkin Ranskan suuren vallankumouksen perua. Tällöin emansipaatio liitettiin sellaisiin valistusajan ihanteisiin kuin vapaus, veljeys, tasa-arvo ja rationaalisuus. Koivunen tähdentää, että emansipaatio modernina poliittisena käsitteenä tarkoittaa yhtäältä alistuksesta vapautumista ja toisaalta yksilön tai ryhmän

<sup>120</sup> Eley 1992, 298, 304–306.

<sup>121</sup> Ks. Esim. Kontinen 1999, 9–30.

subjektiuden rakentumista. Edelleen Koivunen erittelee ainakin neljä erilaista tapaa, joilla feministisessä ajattelussa on lähestytty emansipaation käsitettä. Ensiksi naisemansipaatiota on pidetty sukupuolten tasa-arvon saavuttamisena. Toiseksi naisemansipaatio on liitetty ”suurempaan” työväen vapauttamisen liikkeeseen. Kolmanneksi naisten emansipaation on ajateltu toteutuvan parhaiten valtioninstituutioista riippumattomassa nais erityisessä kansalaistoiminnassa. Neljänneksi feministiset ajattelijat ovat kiinnittäneet huomiota kollektiivisen identiteetin muodostamiseen sekä naisten vapauttamisen päämääränä että sen mahdollistajana.<sup>122</sup>

Näitä Koivusen erittelemiä näkökumia naisemansipaatioon on mielestäni selvästi luettavissa myös tarkastelemiä feministiajattelijoiden teksteistä. Benhabibin mukaan Habermas pyrkii teoriassaan tuomaan valistusajalta lähtöisin olevan emansipaation projektin julkisuuden valoon nostamalla esiin järjen ihanteen. Benhabib lisää, että emansipaation toteutumisen ehto on porvarillisen universalismin toteuttaminen käytännössä. Tämä ei kuitenkaan Habermasiin nojaavan Benhabibin mukaan tarkoita sitä, että emansipaatio on toteutettavissa pelkästään muuttamalla hallinnollisia päätöksentekorakenteita ja laajentamalla kansalaisten osallistumisoikeuksia. Benhabibin näkemyksen mukaan Habermasin diskurssietiikassa on erityinen utoppiinen sisältö, joka tarjoaa mullistavan vision porvarillisen universalismin toteutumisesta. Benhabibin mukaan Habermasin diskurssietiikassa osoitetaan, kuinka ihmisten välisessä julkisessa kommunikaatiossa ihmisten yksityiset tarpeet ja tunteet tulevat avoimeksi neuvottelulle. Benhabibin mielestä tästä puolestaan seuraa sellaisen yhteiskunnan rakentuminen, jossa oikeudenmukaisuus ja onnellisuus nousevat etusijalle.<sup>123</sup>

Benhabib katsoo, että naisliikkeellä ja sen teoriolla on opittavaa Habermasin julkisuusideaalista. Benhabibin mukaan Habermasilainen julkisen tilan ja julkisen puheen malli ohjaa feminististä teoriaa ja liikettä palaamaan takaisin valtaistumisen politiikkaan.<sup>124</sup> Benhabibin mukaan naisliike siinä missä mikä tahansa muukin moderni vapautumisliike tähtää sellaisten elämänalueiden ja yhteiskunnallisten roolien kyseenlaistamiseen ja avaamiseen keskustelulle, jotka ovat tähän saakka olleet traditioiden määräämiä, ja johtaneet muun muassa naisten ja heidän

---

<sup>122</sup> Koivunen 1996, 77–109.

<sup>123</sup> Benhabib 1985, 85, 91.

<sup>124</sup> Benhabib 1998, 90.

tekemänsä työn hyväksikäyttämiseen. Benhabib katsoo myös, että sitoutumisella eettiseen dialogiin ja feministisillä ideaaleilla on paljon yhteistä. Eettisellä dialogilla Benhabib tarkoittaa tiukasti pelkkiin rationaalisiin menettelytapoihin sitoutuvaa keskustelua, jossa kaikki asiat on mahdollista tuoda kriittiseen tarkasteluun, ja jossa voidaan kyseenalaistaa vallitsevia yhteiskunnallisia hierarkioita. Naisliike pyrkii Benhabibin mukaan täsmälleen samaan: kyseenalaistamaan tradition heille määräämän alisteisen aseman sekä julkisuudessa että yksityisellä alueella.<sup>125</sup>

Fraser puolestaan katsoo, että nais- ja työväenliike ovat unohtaneet julkisen keskustelun merkityksen heidän politiikassaan. Habermasin julkisuuskäsitteen emansipaatiollinen potentiaali piilee Fraserin mukaan juuri vahvassa sitoumuksessa kansalaisten välisen, valtiosta riippumattoman julkisen keskustelun ihanteeseen.<sup>126</sup> Myös Benhabib epäilee valtion mahdollisuuksia ajaa naisasiaa: byrokraattisen valtion suodattamat feministiset diskurssit menettävät autonomiansa. Benhabib katsookin, että todellinen diskursiivinen vapaus löytyy juuri diskurssietiikan siivittämästä julkisesta keskustelusta.<sup>127</sup> Keskustelussaan kansallisvaltion rajat ylittävistä kansalaisliikkeistä Fraser kuitenkin huomauttaa, että ollakseen poliittisesti tehokkaita, näillä liikkeillä tulisi olla vastassa suvereenia valtaa edustava taho kuten valtio, joka voidaan velvoittaa toteuttamaan julkisen mielipiteen sanelemaa politiikkaa. Ilman tällaisia instituutioita kansalaisliikkeet tai julkisuudet eivät voi toteuttaa emansipaatiollisia funktioita, jotka ovat koko julkisuusteorian kulmakivi.<sup>128</sup> Yhtäältä Fraser siis peräänkuuluttaa valtiosta ja taloudesta riippumatonta julkista kansalaistoimintaa, mutta uskoo toisaalta valtioon poliittisen tahdon toimeksi panijana. Fraser kuten Habermas näyttää katsovan, että kansan tahtoa noudattavan valtion valta on oikeutettua.

Mielestäni Fraser näyttää myös pitävän naisemansipaatiota osana suurempaa työväen emansipaatiota. Tällöin, kuten Koivunenkin tuo erittelyssään esiin, emansipaation katsotaan tähtäävän eriarvoisen luokkarakenteen murtamiseen. Naisten vapautuminen on mahdollista vasta,

---

<sup>125</sup> Emt. 87–89.

<sup>126</sup> Fraser 1992a, 109–111.

<sup>127</sup> Benhabib 1998, 90.

<sup>128</sup> Fraser 2005a, 16.

kun luokkarakenne on murrettu ja naiset ovat keskenään tasa-arvoisia.<sup>129</sup> On mielenkiintoista, että vaikka Fraser korostaa monen julkisuuden tarkastelussaan erimielisyyksiä ja monenlaisuuksia osana elävää demokratiaa, hän tuntuu silti kannattavan kaikkien yhteisen poliittisen mielipiteen muodostamista ja mobilisoimista tehokkaaksi kommunikaatiiviseksi voimaksi.<sup>130</sup> Koivunen kuitenkin muistuttaa, että suhtautuminen sosialistiseen vallankumoukseen on muuttunut 1980–90-luvun vaihteesta lähtien. Suurten tarinoiden ja teorioiden kritiikin ohessa on havaittu, kuinka monenlaisista toimijoista ja tavoitteista kansalaistoiminnan kenttä muodostuu. Siinä missä luokkasolidarisuuden itseäänselvyys on tullut kyseenalaiseksi, on myös naisliikkeessä tultu enemmän tietoiseksi siitä, kuinka kapea-alaisen naiskäsityksen varaan kollektiivista poliittista naiseutta on rakennettu.

Chatherine Elschle pitää ongelmallisena kansalaisliikkeiden teorian tapaa pitää tai ainakin toivoa kansalaisliikkeiden toimivan yhteisessä rintamassa jonkin yhteisen päämäärän saavuttamiseksi tai ongelman vastustamiseksi. Elschle pelkää, että tämänlainen ajattelutapa johtaa liikkeiden välisten erojen huomiotta jättämiseen, poliittisten trendien pitämiseen homogeenisina ja universaaleina, ja sisältää vähintään implisiittisen ajatuksen siitä, mitä voidaan pitää sopivana poliittisena toimintana.<sup>131</sup> Sama kritiikki voidaan kohdistaa mielestäni myös Habermasin julkisuusteoriaa kohtaan. Habermas kirjoittaa julkisuudesta yksikössä, ihannoi yhteiseen hyvään tähtäävää universalistista politiikkaa ja pitää järjenmukaista debatointia ainoana suositeltavana poliittisen toiminnan muotona. Vievätkö tarkastelemani feminististen teoreetikkojen ajatukset samaan suuntaan, yhdenmukaistavaan tapaan hahmottaa poliittista toimintaa? Samalla kun Fraser korostaa sosialistisen poliittisen kamppailun ensisijaisuutta feministiseen politiikkaan nähden, Benhabib kirjoittaa naisliikkeestä yksikössä modernistisin ja edistysuskoinnin termein.

Kansalaisliikkeiden toimintaa pidetään tarkastelemassani keskustelussa olennaisena osana demokraattista poliittista elämää, ja Habermasin julkisuuskäsite on tarjonnut mahdollisuuden tarkastella nimenomaan kansalaisyhteiskuntaa poliittisen toiminnan alueena. Kuitenkin näyt-

---

<sup>129</sup> Koivunen 1996, 85.

<sup>130</sup> Fraser 2005a, 13.

<sup>131</sup> Elschle 2001, 172.

täisi siltä, että kansalaisliikkeiden toiminta halutaan niputtaa yhteen ja ohjata poliittisten toimijoiden katse kohti tulevaa parempaa ja suurempaa demokratiaa. Habermasin julkisuuskäsite tarjoaa tarkastelemilleni teoreetikoille viitepisteen, demokratiadeaalin, johon pyrkii. Mutta kuinka tarkastelemani teoreetikot voivat samaan aikaan korostaa poliittisen kentän monitahoisuutta ja poliittisten toimijoiden moneutta ja toisaalta kannattaa habermasilaista modernistista julkisuuden käsitettä, jossa politiikka suuntaa kohti totuutta, eräänlaista poliittisen toiminnan pääteasemaa? Kuten esimerkiksi Marx Ferree et. al. mukaan Habermasilaiseen julkisuuskäsitteeseen kohdistuvassa konstruktivistisessä kritiikissä huomataan: Väittelyn lopettaminen lopettaa myös poliittisen laajenemisen ja ulos suljetut toimijat jäävät ikuisesti poliittisen elämän ulkopuolelle.<sup>132</sup>

Benhabib luottaa Habermasin julkisuuideaaliin ja siihen, että julkisuuksia Habermasin ”mallin” puitteissa voi periaatteessa olla yhtä monta kuin on yksittäisiä keskustelujakin.<sup>133</sup> Tässä Benhabib on samoilla linjoilla Habermasin kanssa, joka katsoo, ettei mikään estä ajattelemasta, että porvarillisen julkisuuden rinnalle syntyi samoissa viestintärakenteissa myös muita ei-porvarillisia julkisuuksia<sup>134</sup>. Fraser tekee eron demokraattisiin ja ei-demokraattisiin kansalaisliikkeisiin ja -järjestöihin mutta toisaalta korostaa, että myös ei-demokraattiset liikkeet auttavat laajentamaan kansalaisyhteiskunnan diskursiivista kenttää nimenomaan sen takia, että ne ovat syntyneet ulos sulkemisen tuloksena<sup>135</sup>. Myös Young, Landes, Phillips ja Mouffe korostavat julkisen elämän moneuksia ja moninaisuuksia, ja kritisoivat universalistista politiikkäkäsitystä. Kuitenkin pluraalia demokratiaa peräänkuuluttavien teoreetikkojen teksteissä vedotaan universalismiin kohdistuvasta kritiikistä huolimatta liberaaleihin arvoihin kuten vapautteen ja poliittiseen yhdenvertaisuuteen, ja painotetaan poliittisen yhteisön ja kaikille yhteisen julkisen keskustelun merkitystä.<sup>136</sup>

Dietzin mukaan Mouffin ja Phillipsin teksteissä vedotaan yleispätevän demokratiadeaalin sijaan kaikenkattavan demokratian ideaaliin, jossa erilaisista positioista käsin toimivat ryhmät

<sup>132</sup> Marx Ferree et al. 2002, 314.

<sup>133</sup> Benhabib 1992b, 87.

<sup>134</sup> Habermas 2004/1962, 362.

<sup>135</sup> Fraser 1992a, 124.

<sup>136</sup> Young 1998a, 421–447; 1998b, 401–429; 2000, 670–690; Landes 1998, 135–163; Phillips 1993; Mouffe 1992, 369–384.

osallistuvat eroistaan huolimatta yhteiseen poliittiseen elämään. Vapauden ja yhdenvertaisuuden liberaalit arvot ovat Dietzin mukaan periaatteita, joihin Mouffe ja Phillips pyrkivät ankkuroimaan poliittisen kentän moninaisuudet. Tämänlainen synteesinäkökulma demokratiaan on Dietzin mukaan osa demokratiateoreettista keskustelua, jossa pohditaan niin sanotun uuden vasemmiston merkitystä ja paikkaa yhteiskunnassa. Vastausta etsitään nimenomaan teoreettisista muotoiluista, joissa yritetään yhdistää erilaisuuden ja yhdenvertaisuuden ideaalit toisiinsa.<sup>137</sup> Näkisin, että tällä tavalla teoreetikot, Mouffen ja Phillipsin lisäksi myös Fraser, pyrkivät pitämään kiinni sosiaaliekonomisen tasa-arvoon tähtäävän poliittisen toiminnan ideaalista kuitenkin jättämättä huomiotta erojen politiikan merkitystä. Toisaalta erojen ja samuuden problematiikkaa on käsitelty feministisessä teoriassa myös nimenomaan feminististä poliittista toimintaa koskevana ongelmana. Naispositioiden väliset erot, sekä erilaisten poliittisten identiteettien kuten ”mustat” ja ”naiset” limittyminen, ja eri identiteettipoliittikkojen keskinäinen ristiriitaisuus aiheuttaa päänvaivaa feministiselle teorialle, jos katsotaan, ettei feministinen politiikka ole mahdollista, mikäli naisliikkeen yhtenäisyys kyseenalaistuu.

Habermasin julkisuuskäsite ja etenkin siihen sisältyvä herruuden järjeistämisen idea ohjaa kuitenkin ajattelemaan demokratiaa myös sellaisesta näkökulmasta käsin, jota Dietz kutsuu demokratia ratkaisuna -näkökulmaksi. Tällä näkökulmalla Dietz viittaa deliberatiiviseen fantasiaan ideologiattomasta tilanteesta, jossa keskustelun avulla päästään konsensukseen, tilanteesta, jossa politiikka on tullut päätepisteeseensä, ja jossa */kaikki me voimme vihdoin tulla toimeen keskenämme.*<sup>138</sup> Katsoisin, että Benhabibin ja Fraserin teksteistä löytyy viitteitä tämännäkökulmasta demokratia/politiikkakäsityksestä. Benhabib luottaa radikaalin proseduralismin ohjeistamaan julkiseen dialogiin, jossa on mahdollista saavuttaa rationaalinen konsensus. Fraser taas katsoo, että erilaisten julkisuuksien rinnakkaiselo ja demokraattisen julkisuuden olemassaolo on mahdollista, kunhan sosiaalinen epätasa-arvo on eliminoitu.<sup>139</sup> Itse olen samaa mieltä kuin Brooke, joka huomauttaa, ettei mikään demokratiateoria voi muuttaa instituutioita sellaisiksi, jotka tyydyttäisivät aina ja kaikkialla kaikkia ihmisiä. Tämän vuoksi Brooken mu-

---

<sup>137</sup> Dietz 2002, 72–73.

<sup>138</sup> Dietz 2002, 82.

<sup>139</sup> Benhabib 1998, 81–85, 92; Fraser 1992a, 121–128.



kaan on tyydyttävä tavoittelemaan tasa-arvoa ja avoimuutta yhteiskunnissa, joissa ihannetilanteen saavuttaminen ei koskaan ole täysin mahdollista<sup>140</sup>.

Landesin mielestä Habermasin julkisuuden käsitteen täytyy käydä läpi perustavanlaatuisia muutoksia vastatakseen niitä ehtoja, joita olemassa oleva yhteiskunta sille asettaa. Edelleen Landes puhuu sellaisen julkisen elämän puolesta, jossa poliittisen toiminnan kriittinen voima kohdistuu aina sinne minne valta kulloinkin on keskittynyt.<sup>141</sup> Myöskään Young ei usko, että modernin politiikanteorian vaalimat toteutumattomat ideaalit voisivat olla teoreettinen lähtökohta julkisen elämän elvyttämiseksi. Youngin mielestä julkisuus ja emansipaatiopolitiikka edellyttävät uudenlaisen käsityksen muodostamista julkisesta elämästä, eikä tämä käsitys voi nojata valistuksen ideaalien henkiinherättämiseen.<sup>142</sup> Mouffen mukaan demokrateorian tulisi ottaa huomioon, ettei valtaa eikä ristiriitoja voida koskaan pyyhkiä pois poliittisesta elämästä. Sen sijaan, että haikailtaisiin yhden totaalisen emansipaation perään, pitäisi huomata, että emansipaatiot ovat aina vain osittaisia.<sup>143</sup> Vaikka Benhabib ja Fraser näyttäisivät olevan muita tarkastelemiani feministisiä teoreetikkoja luottavaisempia Habermasin julkisuuden käsitteen tarjoamia emansipaatiollisia mahdollisuuksia, ja Habermasin teorian universalistisia ideaaleja kohtaan, on kumpikin heistä korostanut myös sitä, että demokrateaideaalit ja niiden toteutuminen ovat riippuvaisia poliittisesta kansalaistoiminnasta, eivätkä toteudu luonnonvoimaisesti.<sup>144</sup>

---

<sup>140</sup> Ackerly 2000, 194.

<sup>141</sup> Landes 1998, 156.

<sup>142</sup> Young 1998a, 421, 440.

<sup>143</sup> Mouffe 1999, 752.

<sup>144</sup> Benhabib 1985, 95–96, Fraser 1989, 161–187; 1998a, 314–337; 2003, 201–211.

### 3. NANCY FRASERIN POLIITTINEN AJATTELU

Nancy Fraser on yhteiskuntateoreetikko, joka seuraa kriittisen demokratiateorian jalanjalkia kehittelemällä teoreettisia malleja, jotka voisivat auttaa oikeudenmukaisuuden ja demokratian tavoittelemisessa yhteiskunnissa, joissa kumpikaan näistä ihanteista ei toteudu. Fraserin käsittelyssä korostuvat myös angloamerikkalaiselle demokratiakeskustelulle tyypilliset poliittiseen käytäntöön liittyvät kysymyksenasettelut. Fraser yhdistelee teoriassaan historiantutkimuksellisia, moraalifilosofisia ja yhteiskuntateoreettisia aineksia, ja kirjoittaa sekä feministisistä että sosialistisista poliittisista lähtökohdista käsin. Fraserin tuotantoon kuuluu *Unruly Practices* vuodelta 1989, yhteistyössä Sandra Barktyn kanssa toimitettu *Revaluing French Feminism* vuodelta 1992, Judith Butlerin, Seyla Benhabibin ja Drucilla Cornellin kanssa toimitettu *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange* vuodelta 1994, Kokoelmateos *Justice Interruptus* vuodelta 1997, ja Axel Honnethin vuoropuhelussa kirjoitettu *Redistribution or Recognition* vuodelta 2003. Keskeisin yksittäinen teema Fraserin tuotannossa on sosiaaliekonomiseen tasarvoon tähtäävän politiikan (politics of redistribution) ja tunnustusta hakevan politiikan (politics of recognition) ideaalimuotojen yhdistäminen yhteiseen teoreettiseen malliin oikeudenmukaisuuden kategorian avulla. Tämän mallin kehittäminen liittyy laajempaan pyrkimykseen perustella tiettyjä normatiivispoliittisia ihanteita tämänhetkisten yhteiskuntien realiteettien ehdoilla.

Fraserin mukaan kriittinen teoria yhdistää toisiinsa empiirisen sosiokulttuurisen analyysin ja normatiivisen argumentoinnin. Näiden kahden tutkimuksellisen ulottuvuuden avulla voidaan Fraserin mielestä tehdä osuva diagnoosi vallitsevasta yhteiskuntatodellisuudesta ja paljastaa siinä piilevät emansipatoriset mahdollisuudet.<sup>145</sup> Tämä kriittisen teorian tehtävänkuvaus ilmaisee hyvin Fraserin koko tuotantoon kuuluvaa tutkimuksellista virettä, jossa pyritään jatkuvaan vuoropuheluun käytännön todellisuuden eli nykyisten yhteiskunnallisten olosuhteiden ja poliittisen elämän sekä normatiivisen demokratiateorian välillä. Fraserin mukaan teorian tehtävä on paitsi analysoida yhteiskuntatodellisuutta ja valaista sen sisältämiä epäkohtia myös osoittaa

---

<sup>145</sup> Fraser 1989, 6, 7.

suuntia yhteiskunnalliselle toiminnalle ja poliittisille kamppailuille. Poliittisen toiminnan suunta on Fraserin mukaan hukassa nykytilanteessa, jossa neoliberalistinen retoriikka ja hegemoniset demokratiatulkinnat ohjaavat ajattelemaan, että elämme valmiissa yhteiskunnassa.<sup>146</sup> Pohdinnassaan poliittisen toiminnan tulevaisuudesta Fraser luottaa kansalaisliikkeisiin, jotka toimivat kriittisessä suhteessa vallitseviin ja hallitseviin instituutioihin, ja joiden toiminnassa pyritään kohti parempaa, oikeudenmukaisempaa ja demokraattisempaa maailmaa.

Hyvä yhteiskuntateoria on Fraserin mukaan poliittisesti sitoutunutta. Vaikka Fraser luottaa vasemmistolaisiin ihanteisiin sitoutuneeseen kriittiseen teoriaan, hän haluaa silti muistuttaa, ettei se mitä poliittinen on, ole ennalta määrättyä tai pysyvää. Teoreetikon tulisi Fraserin mukaan sitoutua tiettyihin normatiivispoliittisiin ihanteisiin, mutta huomata toisaalta, että se, mitä nämä poliittiset ihanteet ovat, on itsessään mitä olennaisin poliittinen kysymys. Yhteiskuntateoreetikon pitääkin olla herkkä käytännön todellisuuden ja poliittisten kamppailujen muutoksille ja moneuksille. Esimerkiksi kansalaisliikkeiden teoreetikko, joka ottaa lähtökohdakseen yhden suuren historiallisen kamppailun ja pitää poliittisena toimijana yhtä yksisuuntaisesti toimivaa kansalaisliikettä, ei voi tehdä relevanttia diagnoosia vallitsevasta yhteiskunnasta. Kansalaisliikkeiden teorian on otettava huomioon liikkeiden kentän moninaisuus, lomittaisuus ja keskinäinen ristiriitaisuus. Poliittista neuvottelua käydään kulttuurisesti eriytyneissä yhteiskunnissa, joissa monet eri liikkeet tuovat erilaisia näkökulmia julkiselle areenalle, ja haastavat hallitsevat poliittiset diskurssit uudelleen neuvoteltaviksi. Esimerkiksi naisliike on osallistunut julkiseen neuvotteluun ja muun muassa kyseenalaistanut klassisen jaon yksityisten ja julkisten asioiden välillä.<sup>147</sup>

Fraser peräänkuuluttaakin paikantunutta kritiikkiä, jossa yhteiskuntatodellisuutta tarkasteltaisiin esimerkiksi sukupuoleen liittyvien valta-asetelmien valossa, ja teorian normatiivispoliittisia ihanteita arvioitaisiin feministisen politiikan tavoitteiden näkökulmasta.<sup>148</sup> Fraser on tarkastellut Habermasin systeemiteoriaa feministisestä näkökulmasta, ja katsoo Habermasin ”kriittisen teorian” olevan pääosiltaan sukupuolisokeaa. Habermas ei ota huomioon suku-

<sup>146</sup> Fraser 1992a, 109; 2003, 1-5; 1997, 1-7.

<sup>147</sup> Fraser 1989, 6.

<sup>148</sup> Emt. 7.

puolta ja sukupuoleen liittyviä valtasuhteita kapitalistista yhteiskuntaa erittelevässä tutkimuksessaan. Ensinnäkään Habermasin kapitalistista yhteiskuntaa kuvaava systeemi/elämismailma malli ei ole empiirisesti täysin osuva. Habermasin tutkimuksessa ei muun muassa oteta huomioon, että valtaa ei ole vain systeemin eli valtion ja virallisen talouden alueella, vaan valta on olennainen osa myös elämismailmaan kuluvaan perheen intiimipiiriä. Mitä taas tulee Habermasin teorian normatiivispoliittiseen sisältöön, Fraser katsoo, että Habermasin sukupuolisokeus johtaa sellaiseen yhteiskuntateoriaan, jossa oikeutetaan todellisuudessa olemassa olevat sukupuolihierarkiat. Fraserin mukaan näyttää siis siltä, ettei Habermasin analyysin pohjalta voida rakentaa sellaista kriittistä teoriaa, joka tukisi aikalaisnaisten käymiä poliittisia kamppailuja.<sup>149</sup>

Paikantuneen kritiikin käsite liittyy Fraserin ajattelussa pyrkimykseen purkaa teoreettisia vastakkainasetteluja erityisesti kriittisen teorian ja poststrukuralistisen teorian välillä. Muun muassa keskustelussaan Seyla Benhabibin ja Judith Butlerin teoreettisista erimielisyyksistä Fraser kritisoi sekä Benhabibin jyrkkää modernismia sekä Butlerin postmodernia ajattelua.<sup>150</sup> Tulkinnessaan postmodernin ja feministisen politiikan suhteesta Benhabib päätyy hylkäämään kaikki sellaiset teoreettiset lähestymistavat, joissa kyseenalaistetaan historiallinen emansipaatio, totuus ja ajatus autonomisesta subjektista.<sup>151</sup> Fraserin mukaan kriittisessä teoriassa pitäisi ottaa oppia postmodernista teoretisoinnista. Tällä Fraser tarkoittaa, että kriittisessä teoriassa tulisi yhden suuren historiallisen emansipaation subjektin sijaan korostaa toimijoiden moninaisuutta, totuutta ei yritettäisi juontaa yhdestä metadiskurssista, ja kritiikin subjektina ei pidettäisi universaalia ihmistä, vaan sosiaaliin, kulttuurisiin ja diskursiivisiin konteksteihin paikantuneita toimijoita.<sup>152</sup> Butleria Fraser kritisoi puolestaan poliittisen toiminnan subjektin täydellisestä purkamisesta. Butler korostaa, että subjektit muodostuvat aina diskursiivisesti, osana olemassa olevia valtasuhteita, eikä subjektia täten voida jättää poliittisen neuvottelun ulkopuolelle. Fraserin mielestä Butlerin ajattelussa politiikka irrotetaan toimijoista, politiikka

---

<sup>149</sup> Emt. 113–138

<sup>150</sup> Fraser 1997, 207–118.

<sup>151</sup> Benhabib 1995, 17–30.

<sup>152</sup> Fraser 1997, 209–213.

on jotain, joka toimii subjektien kautta, mutta toimijoilla ei ole mahdollisuutta itse vaikuttaa tilanteisiinsa.<sup>153</sup>

Fraserin pohdinnat kriittisen postmodernin toimijan sekä dekonstruktivistisen ja emansipatorisen politiikan yhdistämisen mahdollisuuksista, eivät koske vain yksilötoimijoita, vaan myös kollektiivisia toimijoita, kuten kansalaisliikkeitä. Fraser pohtii mm. vasemmistolaisen politiikan lähtökohtia ja tulevaisuutta, ja etsii keskenään ristiriitaisilta näyttävistä teoreettisista lähestymistavoista niitä yhdistäviä tekijöitä.<sup>154</sup> William Connolly on kritisoinut Fraseria pyrkimyksestä yhdistää erilaisia teoreettisia näkökulmia toisiinsa, ja etsiä jonkinlaista näkökulmia yhdistävää keskitietä esimerkiksi juuri kriittisen teorian ja postmodernin teorian välillä. Connollyn mukaan sen enempää Butlerilla kuin Benhabibillakaan ei ole mitään syytä luopua teoreettisista näkemyseroistaan, eikä näkemyseroista tarvitse luopua ainakaan sen takia, että ne olisivat esteitä vasemmistolaiselle politiikalle. Connollyn mukaan teoriakeskusteluissa pitäisi korostaa näkemyksellistä moniulotteisuutta sen sijaan, että havitellaan yhden sellaisen vasemmistolaisen blokin muodostamisesta, jonka jäsenet ovat yksimielisiä yhteisistä periaatteistaan.<sup>155</sup>

Feministisessä keskustelussa kysymys yhteisen politiikan mahdollisuuksista koskee ennen kaikkea naisliikettä. Fraser katsoo, että diskurssiteorialla on paljon annettavaa feministisen politiikan emansipatorisia mahdollisuuksia pohtivalle teorialle. Diskurssiteorian avulla voidaan purkaa olemuksellistavia ja homogenisoivia näkökulmia sukupuoleen. Lisäksi diskurssi-teoria tarjoaa näkökulmia tarkastella yhteiskunnallisten ryhmien muodostumista osana diskurssiivisia kamppailuita. Hegemonian käsitteen avulla voidaan puolestaan arvioida prosesseja, joissa kulttuurisesta vallasta neuvotellaan. Lopulta diskurssiteoreettisesta näkökulmasta käsin voidaan Fraserin tulkinnan mukaan korostaa, että myös alisteisessa asemassa olevat ihmiset osallistuvat kulttuurin tekemiseen, ja voivat näin myös muuttaa sitä. Fraser haluaa kuitenkin tehdä eron hyvän ja huonon diskurssiteorian välillä. Fraserin mukaan strukturalistinen Saussuresta ja Lacanista lähtöisin oleva diskurssiteoria on johtanut deterministiseen näkökulmaan,

---

<sup>153</sup> Fraser 1997, 214–215; Butler 1995, 42.

<sup>154</sup> Fraser 1989; 1992b, 1–20; 1997, 207–223.

<sup>155</sup> Connolly 1999, 52–53.

jossa naisten alisteinen asema on osa sivilisaation välttämätöntä kohtaloa, ja jossa diskursiivinen todellisuus nähdään yhden symbolisen järjestyksen määrittämänä. Toisin kuin strukturalistisen diskurssiteorian pragmaattisen teorian avulla voidaan Fraserin mukaan kiinnittää enemmän huomiota kieleen sosiaalisina käytänteinä, jotka ovat riippuvaisia yhteiskunnallista konteksteista.<sup>156</sup>

Erityisen varuillaan pitää Fraserin mukaan olla sellaisten teoretisointien suhteen, joissa olemuksellisuuden purkaminen johtaa feministisen toimijuuden lamaannuttamiseen. Jos kaikkia yhteiskunnallisia identiteettejä pidetään vaarallisina fiktioina, kuten mm. Kristeva Fraserin mukaan tekee, myöskään feministisessä identiteetissä ja naisliikkeessä ei voida nähdä mitään yhteiskunnallisia mahdollisuuksia<sup>157</sup>. Fraser ei ole ainoa feministiteoreetikko, joka on pohdiskellut feministisen politiikan mahdollisuuksia ottaen huomioon sen, etteivät naiset muodosta mitään valmiiksi annettua homogeenistä yhteisöä.<sup>158</sup> Fraserin mukaan feministisen toimijuuden mahdollisuuksien kartoittaminen liittyy feministisen teoretisoinnin radikaalidemokraattiseen pohdintaan, jossa etsitään teoreettisin keinoin mahdollisuuksia rakentaa yhteyksiä erilaisien poliittisten identiteettien välillä. Radikaalidemokraattisessa pohdinnassa ajatus laajoista poliittisista liittoutumisista kytkeytyy postsosialistiseen hyvän yhteiskunnan visioon.<sup>159</sup> Fraserin mielestä feministiset radikaalidemokraattiset yritykset yhdistää erilaisia politisoituja identiteettejä taisteluun oikeudenmukaisuuden puolesta ovat kuitenkin epäonnistuneet. Pohdinnoissa nojataan joko anti-olemukselliseen tai monikulttuurisuusnäkökulmaan, joissa ei kummassakaan tehdä eroa demokraattisten ja ei-demokraattisten, oikeudenmukaisten ja epäoikeudenmukaisten identiteettivaatimusten välillä.<sup>160</sup>

Feministisessä teoriassa hallitsee Fraserin mukaan antiessentialismin lisäksi myös toinen ongelmallinen teoreettinen näkökulma, nimittäin moninaisia eroja positiivisesti korostava multikulturalismi. Tästä näkökulmasta katsottuna kansalaisliikkeiden välillä nähdään mahdollisuus yhteiseen kamppailuun erilaisten identiteettien ja erilaisuuden tunnustamiseksi valtakulttuuris-

---

<sup>156</sup> Fraser 1997, 151–167.

<sup>157</sup> Fraser 1997, 165–166.

<sup>158</sup> Mouffe 1992, 369–384; Benhabib 1992a, 211–230; Dean 1997, 244–263; Butler 2006, 48–54.

<sup>159</sup> Fraser 1997, 181.

<sup>160</sup> Fraser 1996, 67; 1997, 182.

sa. Feministit, lesbot, homot, sekä rodun tai etnisyyden vuoksi syrjityt ja hyväksikäytetyt kamppailevat vallitsevaa kulttuuri-imperialismia vastaan, ja tähtäävät sen vaaliman valkoisen keskiluokkaisen, heteroseksuaalisen ja miehisen normin murtamiseen.<sup>161</sup> Antiessentialismi ja multikulturalismi muodostavat Fraserin mielestä keskeisen kiistaparin nykyisessä feministisessä yhteiskuntateoriassa. Antiessentialistisesta näkökulmasta katsottuna kaikki yhteiskunnalliset identiteetit ovat yhtä alistavia, ja ne pitäisi purkaa, kun taas monikulttuurisuusajattelussa ihannoidaan kaikkia identiteettejä, ja tähdätään niiden säilyttämiseen. Fraserin mukaan näiden kahden näkökulman välistä kiistaa ei ole pystytty ratkaisemaan, mikä johtuu siitä, etteivät ne ole irtaantuneet naisliikkeen historiallisesta kamppailusta tasa-arvo feminismin ja erofeminismin välillä.<sup>162</sup>

Fraserin mukaan 1960- ja 70-luvulla yhdysvaltalaisista feminististä politiikkaa hallitsi tasa-arvofeminismin ja erofeminismin välinen kamppailu. Tasa-arvonäkökulmasta katsottuna feministisen politiikan tavoitteena on yhteiskunnallisten ideaalien kuten vapauden ja universaalien oikeuksien ulottaminen myös naisiin. Tästä näkökulmasta katsottuna naisten emansipaatio on saavutettu, kun naiset ovat saavuttaneet saman yhteiskunnallisen aseman kuin miehet. Erofeministisessä tarkastelussa halutaan kyseenalaistaa miehinen normi feministisen politiikan tavoitteena. Naisen ja miehen eroa korostamalla voidaan tuoda esiin, että nais erityisinä pidetyt asiat ovat vähintään yhtä arvokkaita kuin näennäisuniversaalit miesten asiat. 1980-luvulla feministisessä debatissa alettiin korostaa myös naisten välisiä eroja. Tämä oli Fraserin mukaan ennen kaikkea lesbo- ja kolmannen maailman feministien ansiota, jotka halusivat kyseenalaistaa sen valkoisen ja heteroseksuaalisen naiseuden, jonka varaan feministisen politiikan subjektia oli siihen asti rakennettu. 1990-luvulta lähtien feministisissä keskusteluissa on korostettu erilaisten poliittisten identiteettien limittäisyyttä. Yksi ihminen saattaa esimerkiksi samaan aikaan identifioitua valkoista ylemmyyttä vastaan taistelevaksi ”mustaksi” ja sukupuolten välistä epätasa-arvoa vastaan kamppailevaksi feministiksi, eivätkä näiden identiteettien politiikat aina käy yksiin.<sup>163</sup>

---

<sup>161</sup> Fraser 1996, 62, 69–70.

<sup>162</sup> Fraser 1996, 67–71.

<sup>163</sup> Emt. 62–67.

Erofeministisestä teoriasta lähtöisin olevien kysymystenasettelujen painottaminen feministisessä teoriassa on johtanut Fraserin mielestä symbolisten ja kulttuuristen kamppailujen korostamiseen sosiaalisten kamppailujen ehdoilla. Fraserin mukaan kulttuuria ei voida tarkastella erillään yhteiskunnan sosiaalisista suhteista ja rakenteista, siis ei myöskään erillään taloudesta. Feministisessä teoriassa, jossa keskitytään kulttuurisen alueen ja symbolisten kamppailujen analysointiin ei oteta huomioon tasa-arvoisen osallistumisen ja reilun tulojaon arvoja, joiden avulla mm. identiteettivaatimusten oikeudenmukaisuutta voidaan arvioida.<sup>164</sup> Koska sosiaaliekonominen epätasa-arvo on olemassa oleva yhteiskunnallinen ongelma, joka koskettaa monien yhteiskuntaryhmien elämää, ei ole rakentavaa pohtia eri yhteiskuntaryhmien asemaa yhdestä kulttuurisia kamppailuja korostavasta näkökulmasta käsin. Fraserin mukaan symbolisten kamppailuiden korostaminen sosiaalisten kustannuksella feministisessä politiikanteoriassa kuvaa yleistä yhteiskunnallisten liikkeiden teoriassa vallitsevaa trendiä painottaa tarkastelussaan tunnustuksen politiikkaa tulojaonpolitiikan sijaan. Tämä trendi ei myöskään Fraserin mukaan ole tule ilmi vain teoreettisissa keskusteluissa, vaan se vaikuttaa kuvaavan myös käytännön poliittista elämää. Kansalaisliikkeet eivät enää taistele sosiaaliekonomisen tasa-arvon puolesta, vaan liikkeiden kenttä on hajaantunut erilaisten identiteettivaatimusten värittämiksi kamppailuiksi.<sup>165</sup>

Mielestäni Fraserin tavassa samastaa toisiinsa yhtäältä feministisessä teoriakeskustelussa keskeinen tasa-arvo vs. ero debatti ja toisaalta identiteetti/tunnustuksen politiikka vs. tulojaon politiikka problematiikka on heikkouksia. Fraser näyttää olettavan, että tasa-arvofeministisen liikkeen tavoitteet ovat samat kuin sosiaaliekonomista tasa-arvoa ajavien kansalaisliikkeiden tavoitteet. Vastaavasti erofeministiset kysymyksenasettelut näyttäytyvät Fraserin käsittelyssä vastaavan tunnustuksenpoliittisia kysymyksenasetteluja. Esimerkiksi Iris Marion Young on esittänyt kritiikkiä Fraserin kansalaisliikkeitä koskevia vastakkainasetteluja kohtaan. Youngin mukaan tasa-arvo vs. ero jaottelu puolustaa paikkaansa osana feminististä teoretisointia, mutta sen sijaan jako tunnustuksen ja tulojaonpoliittisiin strategioihin ei Youngin mielestä millään tavalla kuvaa tai vastaa feminististä tasa-arvo/ero-dilemmaa. Young ajattelee, että niin tasa-

<sup>164</sup> Fraser 1996, 67, 71; 1997, 182–186.

<sup>165</sup> Fraser 1997, 2, 173–175; 1998b, 432.



arvo- kuin erofeministisessä politiikassakin käytetään sekä tulojaollisia että tunnustukseen liittyviä poliittisia strategioita, eivätkä nämä strategiat sulje toisiaan pois.<sup>166</sup>

Toki Fraserkin painottaa, että kulttuuriset/symboliset poliittiset kamppailut ovat niin tärkeä osa nykyistä poliittista elämää, ettei niitä voi sivuuttaa. Fraser katsookin, että vastakkainasettelu tunnustuksen poliittisen ja tulojakopoliittisen näkökulman välillä ei edistä sen enempää kulttuurista kuin sosiaaliekonomistakaan oikeudenmukaisuutta.<sup>167</sup> Joissakin demokratiateorioissa on Fraserin mukaan selvästi yritetty yhdistää sekä tulojaon että tunnustuksen poliittiset näkökulmat. Näin tekee Fraserin mukaan muiden muassa Young, joka teoksessaan *Justice and the Politics of Difference* käsittelee oikeudenmukaisuusproblematiikkaa niin kulttuurisesta kuin sosiaaliekonomisestakin näkökulmasta. Kirjassaan Young tarkastelee sosiaalisten ryhmien kohtaamaa alistusta viidestä eri näkökulmasta: ryhmiä riistetään työelämässä tai he joutuvat elämään yhteiskunnallisessa marginaalissa, heiltä evätään statustensa perusteella mahdollisuus omanarvontuntoiseen elämänhallintaan, lisäksi alistetut ryhmät elävät kulttuuri-imperialismin ikeessä ja kohtaavat väkivaltaa.<sup>168</sup> Fraser ei kuitenkaan ole täysin tyytyväinen Youngin teoreettisiin ratkaisuihin. Young ei Fraserin mukaan tarpeeksi selvästi nosta esiin juuri sosiaaliekonomista aspektia sosiaalisia ryhmiä koskevassa erittelyssään. Tämä johtaa Fraserin mukaan siihen, että Youngin tarkastelussa korostuu juuri kulttuuriseen epäoikeudenmukaisuuteen liittyvä ongelmat, ja tunnustuksen poliittinen näkökulma vie tilaa tulojakopoliittiselta näkökulmalta.<sup>169</sup>

Fraserin hahmottelemaan tulojakopoliittiseen näkökulmaan kuuluu ajatus paitsi juuri tasa-arvoisesta tulojaosta myös työnjaon uudelleen organisoimisesta ja perustavanlaatuisesta taloudellisten rakenteiden muuttamisesta. Tunnustuksenpoliittinen näkökulma puolestaan puutuu kulttuuriseen ja symboliseen hallintaan, esimerkiksi rodun, seksuaalisuuden ja sukupuolen liittyvään jatkuvaan ja rutiininomaiseen väheksymiseen valtakulttuurissa.<sup>170</sup> Fraser on havainnollistanut tulojako/tunnustus erotteluaan kiinnittämällä nämä näkökulmat epäoikeudenmu-

---

<sup>166</sup> Young 1997b, 158–159.

<sup>167</sup> Fraser 1997, 4–5.

<sup>168</sup> Young 1990, 42–63.

<sup>169</sup> Fraser 1997, 195–196.

<sup>170</sup> Fraser 1998b, 432, 437.

kaisuutta kohtaaviin yhteiskuntaryhmiin. Esimerkiksi työväenluokka kohtaa taloudellista epäoikeudenmukaisuutta. Täten luokkapolitiikassa ajetaan nimenomaan tulonjaon politiikkaa, jossa tavoitteena on sosiaaliekonominen tasa-arvo. Kun tämä tavoite on saavutettu, työväenluokka poliittisena identiteettinä katoaa. Toisin on tilanteessa, jossa jokin yhteiskuntaryhmä kohtaa epäoikeudenmukaisuutta seksuaalisen suuntautumisen perusteella. Esimerkiksi homoliikkeen poliittisessa toiminnassa pyritään tekemään homoidentiteetti näkyväksi ja yhteiskunnallisesti hyväksytyksi. Lisäksi Fraser esittää, että on olemassa ryhmittymiä, joiden aseman parantaminen vaatii sekä tulonjaon että tunnustuksen politiikkaa. Yhteiskunnallisiin ryhmiin jakaudutaan esimerkiksi rodun tai sukupuolen mukaan, joiden perustalta mobilisoidussa politiikassa kamppaillaan sekä tunnustuksen että sosiaaliekonomisen tasa-arvoisuuden saavuttamiseksi. Naiset ovat taistelleet muun muassa tasa-palkkaisuuden puolesta, mutta myös kamppailleet tullakseen tunnustetuiksi mieskeskeisessä kulttuurissa.<sup>171</sup>

Fraserin mielestä oleellista on se, minkä asteiseen muutokseen poliittisessa toiminnassa, niin tunnustuksen- kuin tulonjaonpolitiikassakin, tähdätään. Tähdätäänkö pintapuolisiin korjaustoimiin, joissa yhteiskunnallisia, niin sosiaaliekonomisia kuin kulttuurisiakin, syvärakenteita ei pyritä muuttamaan? Vai pyritäänkö pikemminkin perustavanlaatuisen yhteiskuntarakenteita mullistavaan muutokseen, jossa symbolisia erotteluja dekonstruoidaan ja taloudelliset rakenteet pyritään muuttamaan aina perustavista tuotantosuhteista lähtien yhdenvertaisuuden saavuttamiseksi? Pintapuolinen tunnustuksen ja tulonjaon politiikka johtaa Fraserin mukaan symbolisten ryhmäidentiteettien olemuksellistamiseen, ja jättää purkamatta taloudelliset rakenteet. Jälkimmäinen sekä perustavanlaatuisen kulttuuriseen, että perustavanlaatuisen sosiaaliekonomiseen muutokseen tähtäävä politiikka on vaihtoehto, jota Fraser pitää lupaavimpana vaihtoehtona yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden tavoittelemiseksi. Lisäksi pinnallisen politiikan erottaminen perustavanlaatuisesta mahdollistaa tunnustuspoliittisten ja tulonjakopoliittisten vaatimusten keskinäistä ristiriitaisuutta.<sup>172</sup>

Young on kritisoinut Fraserin kaksijakoista oikeudenmukaisuuden teoriaa ensinnäkin siitä, että siinä annetaan väärää todistusta nykyisten kansalaisliikkeiden toiminnasta ja politiikan

<sup>171</sup> Fraser 1998b, 436–442; 2003, 16–22.

<sup>172</sup> Fraser 1998b, 442–451.

motivaatioista. Youngin mukaan Fraser liioittelee kulttuuristen kamppailujen korostumisesta sosiaaliekonomisten ehdoilla nykyisessä kansalaistoiminnassa. Lisäksi Fraserin alistettuja ryhmiä ja heidän ajamaansa politiikkaa kuvaavat ideaalityypit eivät vastaa todellisuutta. Todellisuudessa alistettujen ryhmien ajamaan politiikkaan kuuluvat aina niin kulttuurisen kuin sosiaaliekonomisenkin oikeudenmukaisuuden vaatimukset. Myös tunnustus/tulonjako - dilemma, jonka Fraser esittää koskevan erityisesti feminististä ja antirasistista liikettä, on Youngin mielestä enemmän Fraserin omaan keinotekoiseen teoreettiseen kehykseen liittyvä ongelma kuin oikea liikkeiden poliittisiin strategioihin vaikuttava ristiriita. Toiseksi Young kiinnittää huomiota siihen, että Fraser niputtaa kansalaisliikkeiden toiminnan kahteen eri kategoriaan kaksijakoisessa oikeudenmukaisuusteoriassaan. Näin Fraser sulkee tarkastelunsa ulkopuolelle kaiken sen, mikä ei kaksijakoiseen kehikkoon näytä sopivan.<sup>173</sup> Mielestäni paradoksaalista on se, kuten myös Young huomaa, että Fraser syyllistyy tällä tavoin itse täsmälleen samaan virheeseen, josta hän on kritisoinut Habermasin kriittistä teoriaa. Habermasin tekemät jäykät erottelut kulttuuriseen elämismailman ja talouspoliittisen systeemiin johtavat Fraserin mukaan siihen, ettei teoriassa huomioida kategorioiden välisiä liudentumia todellisissa yhteiskunnallisissa konteksteissa.<sup>174</sup>

Young kritisoi Fraseria myös siitä, että tämä mitätöi uuteen vasemmistolaiseen teoriaan liittyvän painotuksen tarkastella kulttuuria ja taloutta toisiinsa kietoutuneina kategorioina. Youngin mukaan Fraser, etenkin uusimmassa tuotannossaan, tarkastelee kulttuuria ja taloutta toisilleen vastakkaisina kategorioina.<sup>175</sup> Fraser itse katsoo tarkastelevansa sosiaaliekonomista ja kulttuurisymbolista politiikkaa toisistaan erillään, mutta vain osoittaakseen, ettei taloutta voida redusoida täysin kulttuuriseen ja symboliseen kuuluvaksi kysymykseksi, mutta toisaalta, ettei myöskään taloudellispoliittisilla näkökulmilla pystytä tarttumaan kaikkiin kulttuurisiin ongelmakohtiin. Siitä, onko jako kulttuuriin ja talouteen ylipäätään relevantti, voidaan toki keskustella. Itse olen joka tapauksessa sitä mieltä että, Fraserin teoretisoinnissa säilyy kautta linjan pyrkimys nimenomaan yhdistää toisiinsa kulttuurisen tunnustuksen politiikan ja poliittistaloudellisen tulonjaon politiikan logiikat. Fraser pyrkii yhdistämään nämä kaksi teoreettista näkö-

---

<sup>173</sup> Young 1997b, 148, 150–151.

<sup>174</sup> Young 1997b, 151–152; Fraser 1989, 113–138.

<sup>175</sup> Young 1997b, 152–157.

kulmaa niin, että niiden sisäisestä logiikasta tulisi yhdensuuntainen. Tämä onnistuu Fraserin mukaan oikeudenmukaisuuden kategorian avulla. Fraser pyrkii osoittamaan, että sekä tunnustusta hakevan poliittisen toiminnan että sosiaaliseen tasa-arvoon pyrkivän politiikan voidaan nähdä tavoittelevan oikeudenmukaisuutta.<sup>176</sup>

Fraserin mukaan tunnustuksen- ja tulonjaonpoliittisten näkökulmien yhdistäminen edellyttää, että luokkanäkökulman rinnalle poliittiseen analyysiin otetaan kulttuurisia eriarvoisuuksia kuvaava statusnäkökulma. Näin kulttuuriset kamppailut näyttäytyvät statuskamppailuina, jolloin niitä voidaan tarkastella eriarvoisuuden ja valtahierarkioiden näkökulmasta sen sijaan, että tyydyttäisiin ”juhlimaan” kaikkia eroja samanarvoisina tai purkamaan kaikki erot yhtä vahingollisina. Sekä luokka että status ovat kategorioita, jotka tuovat esiin yhteiskunnallisten positioiden välisiä hierarkkisia valtasuhteita, joiden purkamiseksi poliittinen toiminta tähtää.<sup>177</sup> Fraser korostaa, että oikeudenmukaisuus vaatii sekä kulttuuriin että sosiaaliekonomisiin epäoikeudenmukaisuuksiin puuttumista. Kuten hän itse asian ilmaisee: ei tunnustusta ilman tulonjakoa, ei tulonjakoa ilman tunnustusta.<sup>178</sup> Kuitenkin näyttäisi siltä, että Fraserin käsittelyssä korostuu nimenomaan sosiaaliekonomisen tasa-arvon ihanne. Fraser esimerkiksi pyrkii teoriassaan rakentamaan nimenomaan uuden postsosialistisen demokratiavision, joka täyttäisi jälleen vasemmistolaisilla ideaaleilla sen poliittisen tyhjiön, jonka 1990-luvun vaihteen maailmanpoliittiset mullistukset jättivät jälkeensä. Sosialistisen maailmanpoliittisen blokin murtuminen kylmän sodan päätyttyä on Fraserin mukaan johtanut neoliberalististen totuuksien lanseeraamiseen osaksi poliittista systeemiä ympäri maailman. Fraser muistuttaa, että sosiaaliekonominen epätasa-arvo on yhä vakava yhteiskunnallinen ongelma, johon on etsittävä poliittisia ratkaisuja.<sup>179</sup>

Anne Phillips katsoo, että Fraser pitää kamppailuja sosiaaliekonomisen oikeudenmukaisuuden saavuttamiseksi tärkeämpinä kuin kulttuuriseen oikeudenmukaisuuteen tähtäävää toimintaa. Fraser kysyy, missä olosuhteissa tunnustuksen politiikka voi auttaa tukemaan tulonjaon politiikkaa, ja milloin tunnustuksen politiikka on pikemminkin tulonjaonpolitiikan este. Phillipsin

---

<sup>176</sup> Fraser 2003, 34–37.

<sup>177</sup> Emt. 48–60, 89.

<sup>178</sup> Fraser 2003, 65–66.

<sup>179</sup> Fraser 1992a, 109; 1997, 2.

mukaan tämä kysymys osoittaa, ettei Fraser anna kulttuurisille kamppailuille poliittista itseisarvoa.<sup>180</sup> Lisäksi Phillips arvelee, että Fraserin peräänkuuluttama perustavanlaatuisen muutokseen tähtäävä politiikka saattaa johtaa kulttuuriseen assimilaatioon. Poliitiikka, jossa uusien, parempien ”kulttuuri-identiteettien” oletetaan ilmestyvän suuresta poliittisesta sulatusuunista, on Phillipsin mukaan kulttuuripoliitiikkaa ilman kulttuuria.<sup>181</sup> Totta onkin, että Fraser pyrkii korostamaan, että kulttuuripoliitiikka kuten myös tulonjaon politiikka vaatii syvällistä rakenteellista muutosta, jolloin myös kulttuuri-identiteetit muodostuvat osana poliittista prosessia.<sup>182</sup> Se, voidaanko poliittista prosessia pitää Phillipsin tarkoittamana normatiivisena sulatusuunina, onkin sitten toinen kysymys. Ainakin Fraser itse näyttää uskovan demokraattisen, erilaisuudelle avoimen poliittisen elämän mahdollisuuteen, jossa toimijat itse osallistuvat ryhmäidentiteettiensä rakentamiseen ja uudistamiseen.

Fraser mm. osoittaa, kuinka hyvinvointivaltion poliittiseen retoriikkaan kuuluva puhe ihmisten tarpeista rakentuu poliittisessa kontekstissa. Ei siis ole olemassa objektiivisia ajasta ja paikasta riippumattomia tarpeita, jotka odottavat tyydytetyksi tulemistaan poliittisen elämän ulkopuolella. Päinvastoin siitä, mitä tarpeet ovat ja kenen tarpeista on kyse, käydään jatkuvaa diskursiivista kamppailua. Esimerkiksi naisliike on onnistunut tuomaan poliittiseen keskusteluun yksityisenä pidettyjä asioita, ja luonut näin tarpeen puuttua naisten elämää koskeviin epäkohtiin. Fraser ottaa esiin naisiin kohdistuvan väkivallan politisoimisen, joka loi julkisessa keskustelussa tarpeen tarjota lähisuhdeväkivaltaa kokeneille naisille apua, ja keinoja päästä irti väkivaltaisista suhteistaan.<sup>183</sup> Fraser kuitenkin korostaa, ettei julkisuus ole kaikille toimijoille tasa-arvoinen. Diskursiivista kamppailua käydään yhteiskunnallisessa kontekstissa, jossa toimijoiden epätasa-arvoisuus vaikuttaa siihen, kenen ehdoilla neuvottelua esimerkiksi juuri tarpeista käydään. Fraser toteaaakin, että erilaisten poliittisten vaatimusten tuominen julkisuuteen ei ole helppo tehtävä kansalaisliikkeille, jotka toimivat vallitsevien käsitysten murtamiseksi. Poliitiikka ei lopu jonkin asian politisoimiseen, vaan taistelua käydään myös politisoidun asian erilaisista tulkinnoista. Ei esimerkiksi ole yhdentekevää, tulkitaanko naisten kokemaa lähisuhdeväkivaltaa oireeksi miesten kokemasta turhautumisesta vai monimutkaiseksi sukupuolten

---

<sup>180</sup> Phillips 1997, 151–153; Fraser 1998b, 431.

<sup>181</sup> Phillips 1997, 151–152.

<sup>182</sup> Fraser 1998b, 442–451; 2003, 72–78.

<sup>183</sup> Fraser 1989, 161–183.

epätasa-arvoon liittyväksi kysymykseksi. Lopulta tarvepuheen suodattuminen hyvinvointivaltion lainsäädännön kautta saattaa latistaa kamppailun perustavanlaatuisen yhteiskunnallisen muutoksen saavuttamiseksi.<sup>184</sup>

Aktiivinen valtiosta riippumaton julkinen elämä on Fraserin mukaan oleellinen osa demokraattisia yhteiskuntia. Samalla Fraser kiinnittää kuitenkin huomiota myös demokratian toteutumiseen julkisessa elämässä. Saavatko kaikki osallistua ja kuunnellaanko jokaisen mielipidettä? Fraser nojaa kansalaistoimijoiden poliittista elämää koskevassa tarkastelussaan Habermasin julkisuuskäsitteeseen. Fraser sitoutuu käsitteen kantamiin poliittisen toiminnan ihanteisiin, avoimuuteen, yhdenvertaisuuteen ja järjenumukaisuuteen, ja katsoo lisäksi, että Habermasin julkisuudenkäsite sisältää emansipaatiollisia mahdollisuuksia. Samalla Fraser haluaa kuitenkin tuoda esiin Habermasin julkisuuden käsitteen heikkoudet. Fraserin mukaan Habermas ei historiallisen porvarillisen julkisuuden tarkastelussaan ota huomioon sitä, kuinka suuri joukko ihmisiä suljettiin porvarillisen julkisuuden ulkopuolelle. Habermas myös mitätöi statuskamppailujen merkitystä julkisessa poliittisessa elämässä. Lisäksi Habermasin teoreettinen malli, joka perustuu ajatukseen yhdestä kaiken kattavasta julkisuudesta, ei Fraserin mukaan pysty tavoittamaan moninaisessa todellisuudessa piileviä emansipatorisia mahdollisuuksia. Erilaiset vastajulkisuudet ovat Fraserin mukaan aina 1700-luvun lopusta asti kyseenalaistaneet hallitsevia normeja ja arvoja ja kamppailleet oikeudenmukaisuuden puolesta.<sup>185</sup>

Fraser pitää silti kiinni Habermasin julkisuuden käsitteen ”perusideasta”. Julkisuuskäsitteen kantamien ihanteiden viitoittamana voidaan tarkastella yhteiskunnallisia epäkohtia ja etsiä poliittiselle toiminnalle suuntaa tilanteessa, jossa poliittinen elämä on hajaantunut, jossa kansalaisliikkeillä ei ole yhteistä päämäärää, jossa poliittiset yhteisöt ylittävät kansalaisvaltion rajat, ja joissa vasemmistolaisilla ideaaleilla ei näytä enää olevan minkäänlaista jalansijaa. Erityisesti Fraser luottaa siihen, että Habermasin julkisuuskäsite tarjoaa normatiivisen erittelyperspektiivin, jonka avulla kriittisen teorian projektia oikeudenmukaisen yhteiskunnan tavoittelemiseksi ja olemassa olevien valtarakenteiden purkamiseksi voidaan jatkaa.<sup>186</sup> Rajanveto oikeu-

---

<sup>184</sup> Emt. 175.

<sup>185</sup> Fraser 1992a, 109–142; 1998a, 314–337; 2005a, 1–16.

<sup>186</sup> Fraser 1992a, 109–142; 2005a, 1–16.

denmukaisuuden ja epäoikeudenmukaisuuden, demokraattisen ja ei-demokraattisen, tai emansipatorisen ja ei-emansipatorisen välillä on olennainen osa Fraserin demokrateoriaa. Ilman näitä rajanvetoja ei Fraserin mukaan pystyittäisi kriittisesti arvioimaan yhteiskunnallisia kehityskulkuja ja mahdollisuuksia vaikuttaa niihin. Yhteiskuntateoriassa ei pystyittäisi erittelemään valtasuhteita yhteiskunnallisen eriarvoisuuden näkökulmasta, eikä näin tarjoamaan välineitä positiivisen muutoksen tukemiseksi olemassa olevissa demokratioissa. Eikä rajanveto Fraserin mielestä ole tärkeää vain teoriassa, vaan myös poliittisessä elämässä, jossa normatiivisten ihanteiden tulisi antaa suunta kansalaisliikkeiden toiminnalle. Toisaalta rajanvetoa ei voi perustella yleismaalimallisilla periaatteilla, eikä tukeutumalla historialliseen totuuteen yhteiskunnallisesta kehityksestä, vaan sen tulee tapahtua demokraattisessa ja julkisessa neuvottelussa, johon kaikki poliittisen yhteisön jäsenet osallistuvat.

## 4. JULKISUUDEN KÄSITE NANCY FRASERIN AJATTELUSSA

Nancy Fraser operoi Jürgen Habermasin julkisuuden käsitteellä kolmella eri alueella demokratiateoriassaan. Ensiksi julkisuuden käsite on osa sellaista sosiaalishistoriallista analyysiä, jonka avulla Fraser argumentoi postporvarillisen julkisuuskäsitteen muodostamisen puolesta. Toiseksi julkisuuden käsitteellä on keskeinen osa Fraserin naisliikettä ja feminististä emansipaatiota koskevassa teoretisoinnissa. Kolmanneksi julkisuuden käsitteen normatiiviset ulottuvuudet ovat osa Fraserin oikeudenmukaisuutta koskevia pohdintoja. Jokaisella näillä kolmella alueella, sosiaalishistoriallisessa analyysissä, naisliikkeen teoretisoinnissa ja oikeudenmukaisuutta koskevissa pohdinnoissa Fraser sekä ottaa kriittistä etäisyyttä että nojaa Habermasin julkisuuden käsitteeseen tuodakseen esiin omia demokratiateoreettisia näkökantojaan.

### 4.1 Ulos suljettujen historia

Ensimmäistä kertaa vuonna 1990 ilmestyneessä artikkelissaan ”Rethinking the Public Sphere. Theorizing the Limits of Actually Existing Democracy” Fraser painottaa, että Habermasin julkisuuden käsite on oleellinen työkalu olemassa olevien yhteiskuntien demokratiateoreettisten ongelmien teoretisoinnissa. Vaikka Fraser viittaa pohdinnassaan juuri Habermasin julkisuuden käsitteen, hän pyrkii osoittamaan, että tämä käsite ei sellaisenaan voi olla kriittisen demokratiateorian lähtökohta. Tarjotakseen relevantin erittelyperspektiivin demokratiateoreettiseen analyysiin ja ollakseen ohjenuorana emansipaatioon tähtääville kansalaisliikkeille, julkisuuden käsitteen pitää Fraserin mukaan olla historiallisesti perusteltavissa. Aivan kuten Habermas, Fraser siis pyrkii puolustamaan tiettyä julkisuuden ideaalia käytännön demokratiakehitykseen vedoten. Fraser tuo esiin vaihtoehtoisen porvarillisen julkisuuden historiankuvauksen, osoittaakseen, että Habermasin *Julkisuuden rakennemuutos* -teoksessa muodostama julkisuuden käsite perustuu taustaoletuksille, jotka eivät saa historiantutkimuksellista tukea.<sup>187</sup>

---

<sup>187</sup> Fraser 1992a, 111–118.



Taustaoletuksilla Fraser viittaa Habermasin normatiivisiin demokratiateoreettisiin lähtökohtiin. Ensinnäkin Fraser asettaa kyseenalaiseksi Habermasin statusvapaan julkisen keskustelun ideaalin vetoamalla historian tutkimukseen, jossa osoitetaan, kuinka porvarillinen julkisuus sulki ulkopuolelleen valtaosan ihmisistä erilaisten erottelumekanismien avulla. Toiseksi Fraser kritisoi Habermasin näkemystä yhdestä kaikenkattavasta julkisuudesta, joka on Fraserin mukaan historiallisesti perusteeton. Fraser tuo esiin sen, ettei porvarillismaskuliininen julkisuus koskaan ollut yksi ja ainoa julkisuus.<sup>188</sup> Näissä Habermasin historiankuvausta koskevissa argumenteissaan Fraser nojaa Mary Ryanin, Geoff Eley'n ja Joan Landesin historian tutkimukseen. Omassa analyysissäni tuen Fraser tekemiä päätelmiä mitä tulee porvarillisen julkisuuden ulos sulkemisiin ja valtajulkisuuden ulkopuolelle suljettujen ihmisryhmien emansipatoriseen toimintaan. Nostan kuitenkin esiin sen, etteivät Fraserin alistettujen ihmisten julkista emansipatorista toimintaa koskevat päätelmät tee kaikilta osin oikeutta Landesin, Eley'n ja Ryanin tutkimuksille. Fraser sivuuttaa historioitsijoiden tekemät huomiot alisteisten julkisuuksien väliseen ja sisäiseen politikointiin liittyvistä ulottuvuuksista.

### **Oliko julkisuus avoin kaikille?**

Sosiaalihistorioitsijat Landes, Eley ja Ryan ovat kaikki, kukin hieman eri näkökulmasta, tarkastelleet kriittisesti Habermasin historian tutkimusta ja esittäneet omia tulkintojaan modernin poliittisen julkisuuden historiasta. Landesin tutkimus *Women and the Public Sphere In the Age of the French Revolution* on kattava esitys siitä, miten sukupuoli kiinnitettiin aivan erityisellä tavalla porvarillisen julkisuuden symboliikkaan vallankumouksen aikaan ja sen jälkeen Ranskassa.<sup>189</sup> Eley tuo esiin artikkelissaan ”Nations, Publics and Political Cultures. Placing Habermas in the Nineteenth Century” liberaalin porvarillisen julkisuuden partikulaarisuuden suhteessa poliittisen julkisuuden kirjoon, ja erityisesti luokkamuodostukseen modernissa Euroopassa.<sup>190</sup> Mary P. Ryanin *Women in Public* -teos kuvaa 1800-luvun pohjoisamerikkalaista poliittista julkisuutta naishistoriantutkimuksellisesta näkökulmasta. Tässä teoksessa ja artikkelissaan ”Gender and Public Access: Women’s Politics in Nineteenth-Century America” Ryan

---

<sup>188</sup> Fraser 1992a, 112–116.

<sup>189</sup> Landes 1988.

<sup>190</sup> Eley 1992, 289–339.

kirjoittaa naiset poliittisen julkisuuden historiaan etsimällä erilaisia toimijuuden paikkoja poliittisesta elämästä, jossa naisten osallistumista pyrittiin systemaattisesti patoamaan.<sup>191</sup>

Historiantutkijat ovat osoittaneet seikkaperäisesti, miten suurin osa ihmisistä suljettiin porvarillisen yhdistyselämän ulkopuolelle. Muun muassa naisilta evättiin pääsy poliittiseen elämään. Landes kuvaa, kuinka maskuliinisesta ja feminiinisestä tuli aivan uudella tavalla erottelutekijä statuskilvoittelussa ylempien luokkien keskuudessa 1700-luvun Ranskassa. Landes tuo esiin tutkimuksessaan, kuinka yhteiskuntarakenteiden muuttuessa porvariston keskuudessa alettiin tehdä pesäeroa naisvaltaiseen salonkikulttuuriin. Salonkikulttuuriin alettiin liittää nyt sellaisia negatiivisia merkityksiä kuin keinotekoisuus, sievistelevyys ja löyhä moraali, jotka puolestaan kiinnitettiin nimenomaan naissukupuoleen. Samalla porvarisnaiselle osoitettiin paikka kodissa, ei julkisuudessa.<sup>192</sup> Aristokraattisen ja feminiinisen salonkijulkisuuden vastakohtana alettiin esittää porvarillinen, maskuliininen julkisuus, jossa uudet urbaanit instituutiot kuten kahvilat ja kirjastot syrjäyttivät salongit julkisina instituutioina.<sup>193</sup> Porvarillisessa symboliikassa järki ja julkinen mieli esitettiin feminiinisyyden vastakohtana. Landes kirjoittaa, että vallankumouksen jälkeen naisilta kiellettiin niin passiivinen kuin aktiivinenkin poliittinen toiminta. Republikaanin äidin, tyttären tai sisaren positiot eivät käyneet yhteen militantin republikaanin kansalaisuuden kanssa, joten naiset jäivät kansalaisuuden ulkopuolelle.<sup>194</sup>

Eley kiinnittää huomiota paitsi sukupuoleen myös yhteiskuntaluokkiin osana porvarillisen julkisuuden erottelu- ja ulos sulkemisprosesseja Englannissa ja Saksassa. Porvarilliset yhdistykset ja kerhot olivat kaikkea muuta kuin avoimia kaikille, ne olivat porvarillisen eliitin muodostamisen areenoita. Eleyn mukaan yhdistyselämä, joka oli olennainen osa porvarillisen kansalaisyhteiskunnan muotoutumista, perustui statuskamppailulle. Porvaristo pyrki yhtäältä itsenäiseen valtiosta riippumattomaan asemaan, ja toisaalta erottautumaan alemmista yhteiskuntaryhmistä, joista tuli mm. porvarillisen hyväntekeväisyyden kohteita. Eley kiinnittää huomiota myös Habermasin historiantutkimuksen sukupuolisokeuteen. Esimerkiksi universaaleiksi kuvatut porvarilliset ihanteet kuten järki, laki ja luonto olivat Eleyn mukaan osa ideologisen su-

---

<sup>191</sup> Ryan 1990; 1992, 259–288.

<sup>192</sup> Landes 1988, 23–31.

<sup>193</sup> Emt. 39–47.

<sup>194</sup> Emt. 146–148.

kupuolijärjestyksen vakiinnuttamista. Eleyn kuvaa, kuinka julkinen ja hyveellinen maskuliinisuus rakentui vastakohtana feminiinisyydelle. Siinä missä naisen luonto liitettiin seksuaalisuuteen ja haluun, maskuliinisuus saattoi rakentua yhteiskunnallisen ja poliittisen merkitysten vaaraan. Naisten ei Eleyn mukaan myöskään katsottu hallitsevan rationaalisen keskustelun taitoa, jota pidettiin miehisen puheen tunnuspiirteenä.<sup>195</sup>

Samantapaisia huomioita julkisen elämän ja poliittisen kulttuurin sukupuolittuneisuudesta tekee myös Ryan 1800-luvun yhdysvaltalaisesta julkisuudesta koskevassa tutkimuksessaan. Ryanin mukaan naiset suljettiin systemaattisesti julkisen elämän ulkopuolelle. Kuten Eley, Ryan huomaa, että naisen sukupuoli liitettiin luontoon, itsekontrollin puutteeseen ja intohimoisuuteen. Republikaanin ideologian mukaan naiset eivät kyenneet rationaalisuuteen, mikä teki heistä poliittiseen elämään sopimattomia toisen luokan kansalaisia. Varhaisen republikaanin julkisuuden poliittinen toimija, universaali kansalainen, ei Ryanin mukaan ollut sukupuoleton, vaan nimenomaan mies. Varhaisen republikaanisen julkisuuden demokratisoituminen ei Ryanin mukaan luvannut juuri parannuksia naisten asemaan poliittisessä elämässä. Ryan kuvaa, kuinka naisten esittämät julkiset puheenvuorot mitätöitiin ”demokraattisissa” kansankokouksissa, joissa keskustelun tuli koskea yhteistä hyvää.<sup>196</sup>

Sukupuoleen, varallisuuteen ja rotuun liittyvät erottelut ja ulos sulkemiset olivat Landesin, Ryanin ja Eleyn mukaan perustavanlaatuisen osa modernin poliittisen elämän muotoutumista niin Euroopassa kuin Yhdysvalloissakin. Tarkastelemani historioitsijat ovat kuitenkin pyrkineet osoittamaan, että myös ulos suljetut ihmiset löysivät poliittisen toiminnan paikkoja vallitsevista statusasetelmista huolimatta. Tämän tulkinnan tekee myös Fraser, jonka mukaan Habermas paitsi sivuuttaa historiallista porvarillista julkisuutta koskevassa tutkimuksessaan systemaattiseen toimijoiden ulos sulkemiseen liittyvät ongelmat on myös sokea muiden kuin porvarismiesten emansipatoriselle julkiselle toiminnalle. Kuten Fraser huomaa, Landesin, Eleyn ja Ryanin tutkimukset osoittavat, että niin naiset, mustat kuin köyhätkin muodostivat omia poliittisia areenoitaan, sekä kanavoivat ja esittivät mielipiteitään julkisuudessa.

---

<sup>195</sup> Eley 1992, 297–298, 309–311.

<sup>196</sup> Ryan 1990, 66–68; 1992, 266–270.

### Toimijuuden paikkoja ulos sulkemisesta huolimatta

Landesin mukaan eliitin naisten sivistystehtävät eivät loppuneet, vaikka salonkikulttuurin arvo alkoi laskea porvarillisen julkisuuden vallatessa alaa 1700-luvun Ranskassa. Naiset nimittäin osallistuivat moderniin kirjalliseen kulttuuriin, joka oli keskeinen osa myös Habermasin kuvaamaa porvarillista poliittista elämää. Landes tähdentää, että painetun sanan porvarillinen julkisuus oli myös monitahoisempi kuin Habermas antaa ymmärtää. Esimerkiksi naisten toimittama *Journal des Dames*, joka oli moneen otteeseen absoluuttisen valtion sensuurin kynsissä, ei pelkästään asettunut porvarilliseen kaanoniin kritisoidaan valtiota tai levittämään porvarillisia arvoja ja normeja, ja kansansivistystä, vaan herätti keskustelua myös naisten oikeuksista, ja esimerkiksi naisten uramahdollisuuksiin liittyvistä kysymyksistä.<sup>197</sup>

Yksi tapa kiertää julkaisutoimintaan kohdistuvaa valtion sensuuria oli yhdistää naisten oikeuksien ajaminen republikaanista naishyveellisyyttä korostavaan kielenkäyttöön. Landes selvittääkin, kuinka porvarillinen hyvepuhe oli suunnattu naisille, ei vain naisia vastaan. Landes ottaa esimerkiksi Rousseau'n kirjoitukset, joita Landes pitää muunakin kuin patriarkaattisena puheenvuorona. Vaikka Rousseau'n teksteissä naiselle osoitetaan paikka nimenmaan kodissa, niin Landes korostaa, että Rousseau puhui naisille, ja teki heistä tällä tavoin poliittisia ja moraalisia subjekteja. Naisille tarjottiin mahdollisuutta osallistua uuden hyveellisen valtakunnan muodostamiseen, ja tämä tarjous otettiinkin vastaan Landesin mukaan niin alemmissa kuin ylemmissä yhteiskuntaluokissa.<sup>198</sup> Naiset olivat myös mukana Ranskan vuoden 1789 vallankumouksen politiikassa. Landes kuvailee, kuinka vallankumouksen ajan protesteihin osallistui naisia, jotka ottivat vallankumouksen sanaston käyttöönsä poliittisissa vaatimuksissaan. Naiset nähtiin Landesin mukaan vallankumouksen symboliikassa sankarittarina ja inspiraation lähteenä, mutta ajatus siitä, että naisilla olisi vahvoja poliittisia intressejä, herätti epärointiä sekä työväenluokan että porvarillisten miesten keskuudessa.<sup>199</sup>

Eley huomauttaa, että porvariston vaalima järkevän mielipiteenvaihdon ideaali tuli osaksi modernia poliittista kulttuuria myös alisteisten yhteiskuntaryhmien keskuudessa. Eley'n mukaan

---

<sup>197</sup> Landes 1988, 52–60.

<sup>198</sup> Emt. 66–67.

<sup>199</sup> Emt. 109–112, 146.

työväenluokan- ja talonpoikaisjulkisuudet omaksuivat pian porvariston käyttämän emansipatorisen kielenkäytön. Toisin kuin Habermas olettaa, myös työväenluokkainen, kouluttamattomien ihmisten muodostama julkisuus oli Eley'n mukaan poliittisesti kyvykäs ja suuressa määrin kirjallinen julkisuus. Eley'n mukaan Habermas jättää tutkimuksessaan täysin huomiotta emansipatorisen toiminnan historiallisen moninaisuuden. Julkisuus olikin Eley'n mukaan poliittisten kamppailuiden aluetta, jossa myös hallitsevat ryhmät joutuivat puolustamaan asemaansa. Eley ottaa tutkimuksessaan esiin Antonio Gramscin hegemonian käsitteen tulkitessaan porvarillisten ihanteiden laajaa ja hallitsevaa levittäytymistä modernissa Euroopassa. Gramsciin nojaten Eley pitää hegemoniaa julkisen elämän varaan rakentuneena, mikä tekee siitä suuressa määrin riippumattoman perinteisestä kontrollista. Niinpä myös porvarillisessa julkisuudessa maskuliiniporvarillinen hegemonia oli riippuvainen sosiaalisissa prosesseissa tapahtuvista muutoksista, ja hallitsevan luokan piti jatkuvasti vakuuttaa asemaansa pluralistisessa yhteiskunnassa.<sup>200</sup>

Eley, Ryan ja Landes näyttävät tutkailevan porvarillista/liberaalia julkisuutta kansalaisliikkeiden teorian näkökulmasta. Tutkimuksissaan he sijoittavat yhteiskunnallisesti alistettujen ryhmien, kuten naisten ja työväen emansipaatiotoiminnan ensiaskeleet porvarillisen julkisuuden historiaan. Ryan etsii naistoimijoita 1800-luvun amerikkalaisesta julkisuudesta. Ryanin mukaan republikaanin amerikkalaisen julkisuuden demokratisoituminen, ja porvarillisen poliittisen hegemonian kyseenalaistuminen 1830-luvulta lähtien avasi myös naisille uusia poliittisia mahdollisuuksia. Naiset, jotka oli hiljennetty miesten hallitsemassa julkisessa elämässä, alkoivat järjestäytyä omaehtoisesti, ja sukupuoleen sidotut erottelut, kuten jako yksityiseen ja julkiseen alueeseen, tulivat uudelleen neuvoteltaviksi. Erilaisten hyväntekeväisyysseurojen ja moraaliyhdistysten lisäksi naiset alkoivat osallistua myös aktiiviseen poliittiseen toimintaan naisten yhteiskunnallisten oikeuksien ajamiseksi ja kansalaisuuden uudelleen määrittelemiseksi.<sup>201</sup>

Linda Gordon on pohtinut mielenkiintoisella tavalla, kuinka feministisessä historiankirjoituksessa tulee vahvasti esiin poliittisen myyttien muodostamisen ja historiallisten ”faktojen” välinen jännite. Gordon kuvaa, kuinka feministiset historioitsijat kohtaavat tutkimuksensa kulues-

<sup>200</sup> Eley 1992, 304, 306, 322–324.

<sup>201</sup> Ryan 1990, 164–167; 1992, 269–282.

sa säröjä mm. siinä yhtenäiseksi kuvatussa naisliikkeessä, joka on antanut sysäyksen heidän tutkimuksilleen. Feministiset iskulauseet ja totuudet joutuvat tutkimuksen kuluessa kriittisen arvioinnin kohteeksi. Toisaalta kyse ei ole vain ”faktojen” ja ”ideologian” välisestä jännitteisestä vuoropuhelusta. Gordonin mukaan historiantutkimuksessa on perinteisesti pyritty kuvaamaan naisia joko historiallisesti alistettuna ryhmänä, tai päinvastoin emansipaatiollisina toimijoina.<sup>202</sup> Kuten kuitenkin myös Ryanin, Eelyn ja Landesin tutkimukset osoittavat, kumpikin näistä näkökulmista on perusteltavissa historiantutkimuksellisessa valossa. Myös Fraser ottaa tarkastelussaan esiin yhtäältä naisten alisteisen aseman porvarillisen julkisuuden historiassa, mutta toisaalta korostaa, kuinka naiset ovat modernin julkisuuden alkuajoista lähtien löytäneet poliittisia toimintamahdollisuuksia ja perustaneet omia vaihtoehtoisia julkisuuksia porvarillisen ja maskuliinisen julkisuuden rinnalle.

### **Yksituumainen emansipaatio?**

Pohdinnassaan kriittisen teorian ja postmodernin ajattelun suhteesta Fraser korostaa, että feministisessä tutkimuksessa on tärkeää säilyttää emansipatorinen intressi menneisyyteen. Tämä tarkoittaa esimerkiksi naisten uudelleen paikantamista historiassa. Fraser varoittaa, että postmoderni puhe historian kuolemasta, jossa viitataan suurten historiallisten metadiskurssien kyseenalaistumiseen, johtaa pahimmassa tapauksessa emansipatorisen tutkimuksellisen intressin tukahduttamiseen. Emansipatorisen intressin säilyttämiseen pyrkiminen ei kuitenkaan Fraserin mielestä tarkoita sitä, että historiallinen kehitys tulisi nähdä yksiviivaisena edistyksenä kohti totuutta. Emansipatoriset kehityskulut ovat aina aikaan ja paikkaan sidottuja, ja se mihin poliittisessa kamppailussa pyritään, muodostuu aina konkreettisten yhteiskunnallisten tilanteiden mukaan. Fraser pitää silti kiinni kutsumastaan suuren luokan empiirisistä tarinoista, kuten naisemansipaatiosta, jotka Fraserin mukaan eivät ole perustushakuisia, vaan jatkuvasti uudelleen neuvoteltavissa. Fraserin arvelee, että pienet paikalliset tarinat, joita esimerkiksi historiankirjoituksessa tuodaan esiin, auttavat korjaamaan isoa pitkän aikavälin emansipaatiotarinaa. Toisaalta taas ison tarinan olemassa olo takaa sen, ettei paikallisista pienistä tarinoista tule pelkästään yksinkertaisia eron demonstraatioita.<sup>203</sup>

---

<sup>202</sup> Gordon 1986, 21–22.

<sup>203</sup> Fraser 1997, 209–210.

Fraser ei kuitenkaan ole kiinnostunut vain naisemansipatorisen tutkimuksellisen intressin säilyttämisestä. Julkisuutta koskevassa historiantutkimukseen nojaavassa tarkastelussaan Fraser kirjoittaa kaikkien alistettujen ihmisryhmien emansipatorisesta toiminnasta. Fraser näyttää liitävän yhteen niin naisliikkeen, työväenliikkeen ja rasismien vastaisen liikkeen ja vaikuttaa olet-tavan, että näiden liikkeiden politiikka suuntasi ainoastaan yhtä porvarillismaskuliinista he-gemoniaa vastaan.<sup>204</sup> Fraser ei juuri ota huomioon liikkeiden välisten ja sisäisten poliittisten tavoitteiden ja toimintatapojen eroavaisuuksia, joita historiantutkijat ovat tuoneet esiin. Arvio-ni mukaan Fraserin tekemät Landesin, Eley'n ja Ryanin historiantutkimuksia koskevat tulkin-nat ovat perusteltuja, mitä tulee yhtäältä ulos sulkemisten ja toisaalta emansipatoristen mah-dollisuuksien paikantamiseen poliittisen julkisuuden historiassa. Seuraavaksi nostan kuitenkin esiin Landesin, Eley'n ja Ryanin tutkimuksiin sisältyviä poliittisen ja julkisen elämän ristirii-taisuuksia koskevia havaintoja, jotka Fraser jättää käsittelyssään huomiotta.

Eley huomioi tutkimuksessaan, että erilaiset vastajulkisuudet omine emansipatorisine pyrki-myksineen olivat tuottamassa omia merkityksiään julkiseen keskusteluun, jonka ulkopuolelle ne pyrittiin sulkemaan. Eley kuitenkin huomaa myös, että porvarilliselle julkisuudelle tyypilli-set sukupuolinnormatiiviset erottelut olivat läsnä myös vastajulkisuuksissa. Esimerkiksi naisten asema työväenjulkisuuksissa oli vähintään yhtä keho kuin porvarillisissakin julkisuuksissa.<sup>205</sup> Tämä Eley'n tekemä huomio on mielestäni tärkeä. Se osoittaa, ettei työväen- ja naisliikkeen julkista politiikkaa voi noin vain samastaa toisiinsa, kuten Fraser tekee. Fraserin tuotannossa on kautta linjan tendenssi joko rinnastaa feministiset poliittiset kamppailut sosialistisiin kamppailuihin, tai pitää feminististä politiikkaa alisteisena osana sosiaaliekonomiseen tasa-arvoon tähtäävää politiikkaa.<sup>206</sup>

Eley'n näkemykseen yhtyy myös Ryan, joka huomaa, että sukupuolisymboliikka oli osa niin omistavan luokan kuin työväenluokankin poliittista retoriikka 1800-luvun amerikkalaisessa yhteiskunnassa. Ryan tuo myös esiin, kuinka mustien ja naisten poliittinen yhteisrintama ra-koili, kun mustien miesten kansalaisoikeudet kirjoitettiin perustuslakiin ennen naisia. Ryan

---

<sup>204</sup> Emt. 115–116, 123.

<sup>205</sup> Eley 1992, 306, 313–314.

<sup>206</sup> Fraser 1992a, 109–142; 1996, 61–72; 1998b, 430–460; Ks. myös Fraserin haastattelu Naples 2004, 1103–1124.

korostaakin, että naisten poliittinen toiminta alkoi tuottaa tulosta vasta sitten, kun naiset, niin mustat kuin valkoiset, erottautuivat selvästi muista poliittisista liikkeistä, ja ottivat selkeän feministisen position julkisella areenalla.<sup>207</sup> Samalla amerikkalaista historiallista mustaa julkisuutta tarkastellut historioitsija Joanna Brooks huomauttaa, että mustien julkisessa toiminnassa oli sellaisia tavoitteita, joita eivät olleet keskeisiä feministisessä politiikassa.<sup>208</sup> Fraser ei problematisoi historiantutkimuksellisessa analyysissään mustan ja feministisen poliittisen toiminnan välisiä eroavaisuuksia tai monimutkaisia limittäisyyksiä, joita Brooks ja Ryan tuovat tutkimuksissaan esiin. Fraser paitsi yhdistää alisteisten ryhmien politiikat toisiinsa teoreettisissa pohdinnoissaan, myös teoretisoi historiallista naisliikettä ja feminististä julkista toimintaa yksisuuntaisena ja sisäisesti koherenttina, ja sivuuttaa Landesin tekemät huomiot feministisen liikehdinnän moniulotteisuudesta.

Landes kirjoittaa, että vallankumouksen ajan Ranskassa naisliike joutui keinottelemaan oikeuspuheen ja hyvepuheen ristiaallokossa. Vaikka liikkeessä Landesin mukaan ajettiin voimakkaasti naisten oikeuksia, ja otettiin esiin naisten alisteiseen yhteiskunnalliseen asemaan liittyviä ongelmakohtia, kielenkäytössä korostettiin silti republikaanista hyveellisyyttä. Landesin mukaan naisliikkeessä ei myöskään suhtauduttu täysin varauksettomasti vallankumouksen mellakoihin osallistuneiden tavallisten kansannaisten toimintaan. Landes kuvaa, kuinka itse Mary Wollstonecraft asettui puolustamaan kuningatarta kuvauksessaan Versaillesiin vyöryvästä irrationaalisesta naismielenosoittajamassasta, jonka Wollstonecraft katsoi toimivan julkista henkeä vastaan.<sup>209</sup> Landesin mukaan porvarillisen julkisuuden normit, arvot, representatiot, symbolit ja puhettavat ovatkin oleellisesti muovanneet naisliikettä. Naisliikettä ei näin voi ajatella yksinkertaisesti esimerkiksi porvarillisen, maskuliinisen julkisuuden vastavoimana ja kyseenalaistajana, eikä naisten emansipaatiota voi ajatella porvarillisen julkisuuden haltuun ottamisena. Landes pitää nykyisen naisliikkeen haasteena tarkastella itseään osana maskuliinisia, patriarkaattisia merkityksiä, ja pohtia toimijuuden mahdollisuuksia näissä puitteissa.<sup>210</sup>

---

<sup>207</sup> Ryan 1992, 278, 282–283.

<sup>208</sup> Brooks 2005, 73.

<sup>209</sup> Landes 1988, 148–151.

<sup>210</sup> Landes 1988, 206.



Miksi Fraser ei ota kantaa näihin tärkeisiin historiantutkijoiden tekemiin huomioihin? Fraser keskustelee sosiaalishistorian teksteihin vedoten niistä ulottuvuuksista, joita Habermas on jättänyt huomioimatta historiallista porvarillista julkisuutta koskevissa tarkasteluissaan. Historioitsijoiden tutkimuksiin nojaten Fraser tuo esiin, ettei Habermas ota huomioon ensinnäkään sitä, että kaikille avoimen osallistumisen periaate ei toteutunut porvarillisessa julkisuudessa. Toiseksi Habermas ei ota huomioon että porvarillisen julkisuuden ulkopuolelle suljetut ihmiset löysivät toimijuuden paikkoja omilta julkisilta areenoiltaan. Fraser siis kritisoi Habermasin julkisuuden käsitteen historiallista perustaa. Samalla Fraser kuitenkin itse sivuuttaa julkista, poliittista toimintaa koskevia historiantutkimuksellisia huomioita. Oman analyysini perusteella Landesin, Eleyin ja Ryanin tutkimukset osoittavat, että ulossulkemiset ja erottelut olivat osa myös alisteisten ihmisryhmien julkista toimintaa. Alisteisten ryhmien julkinen politikointi ei myöskään ollut yksisuuntaista ja ristiriidatonta.

Mielestäni Fraserin pohdinnassa toistuu ongelma, josta Habermasin *Julkisuuden rakennemuutos* -teoksen historiantutkimuksellista analyysiä on kritisoitu. Kritiikin mukaan Habermas nostaa esiin moninaisesta historiasta vain omaan normatiiviseen teoreettiseen kehykseensä sopivia ilmiöitä ja ongelmia.<sup>211</sup> Samansuuntaista kritiikkiä voitaisiin esittää myös Fraserin historiantutkimuksellista analyysiä kohtaan. Postsosialistista yhteiskuntaa koskevien teoretisointiensä yhteydessä Fraser pyrkii muotoilemaan postporvarillisen julkisuuden käsitteen, joka toimisi eräänlaisena normatiivisena merkkipaaluna demokratiateoreettisissa pohdinnoissa ja kansalaisliikkeiden toiminnassa. Tämän julkisuuden käsitteen pitäisi Fraserin teoretisointeja seuraten pohjautua ajatukseen kaikille avoimesta poliittisesta elämästä ja perustua käytännön heterogeenisen julkisen elämän realiteetteihin ja historiallisiin kehityskulkuihin. Fraserin pohdinnoissa kuitenkin korostuu yhdensuuntaisen emansipatorisen julkisen toiminnan ideaali, joka on ristiriidassa julkisen elämän moniulotteisuutta ja paradoksaalisuutta koskevien historiantutkimuksellisten huomioiden kanssa.

---

<sup>211</sup> Koivisto & Väliaverron 1987, 37–46; Crossley & Roberts 2004, 11–12.

## 4.2 Naisliike vai feministinen vastajulkisuus?

Toinen niistä kolmesta demokratiateoretisoinnin alueesta, jonka yhteydessä Fraser viittaa Habermasin julkisuuden käsitteeseen, on nykyisiä kansalaisliikkeitä, kuten naisliikettä koskevat pohdinnat. Tällä teoretisoinnin alueella Fraserin pohdinnan keskiössä on vastajulkisuuden käsite, johon Fraser tukee kansalaisliikkeen käsitteen sijaan. Fraser käyttää feministisen vastajulkisuuden käsitettä pohtiessaan naisliikkeen poliittisia lähtökohtia, mahdollisuuksia ja toiminnan suuntia eriarvoisessa poliittisessa julkisuudessa. Vastalauseena Habermasin oletukselle statusvapaasta kaikille yhteisestä julkisesta neuvottelusta Fraser korostaa, että alisteisessa yhteiskunnallisessa asemassa olevat ihmiset kuten naiset tarvitsevat omia julkisia foorumeitaan saadakseen äänensä kuuluviin maskuliinishegemonisessa julkisuudessa. Samalla huomionarvoista on se, että feministisen vastajulkisuuden käsite perustuu pitkälti Habermasin julkisuuden käsitteeseen, jonka normatiivisiin ulottuvuuksiin Fraser vetoaa tuodakseen esiin omia normatiivisia, naisliikettä koskevia näkökantojaan.

### **Feministisen vastajulkisuuden käsitteen ”kaksoisfunktio”**

Fraserin mielestä Habermasin julkisuuskäsitteen kantavien ihanteiden avoimuuden yhdenvertaisuuden ja järjenmukaisuuden toteutuminen riippuu olennaisesti siitä, kuinka yhteiskunnallisten marginaaliryhmien poliittinen osallistuminen taataan vallitsevasta eriarvoisuudesta huolimatta. Fraser kyseenalaistaa Habermasin käsityksen siitä, että kansalaisyhteiskunnan jäsenet voisivat osallistua julkiseen elämään pelkinä ihmisinä, ja keskustella toistensa kanssa yhdenvertaisina. Todellisuudessa statuserot vaikuttavat siihen, ketä poliittisessa neuvottelussa kuunnellaan, ja millä ehdoilla julkinen mielipide muodostetaan, eikä statuserojen vaikutuksia näin ollen voida edes teoriassa jättää huomiotta. Lisäksi Fraser katsoo, että Habermas ihanoi yhtä kaikenkattavaa julkisuutta. Fraser kritisoi tätä näkemystä, ja painottaa, että poliittisten toimijoiden väliset erot rikastuttavat poliittista elämää, ja että nämä erot tulisi tuoda esiin julkisessa keskustelussa. Koska kaikilla ihmisillä ei yhteiskunnallisesta eriarvoisuudesta johtuen ole yhtäläisiä mahdollisuuksia saada ääntään kuuluviin, Fraser katsoo, että näillä yhteiskuntaryhmil-

lä tulisi olla mahdollisuus omaehtoiseen julkiseen toimintaan hallitsevan julkisuuden rinnalla.<sup>212</sup>

Fraserin mukaan heikommassa asemassa olevat yhteiskuntaryhmät voivat muodostaa ja ovat muodostaneet vastajulkisuuksia, joissa on mahdollista tuoda kuuluviin hallitsevassa julkisuudessa vaiennettuja mielipiteitä. Fraserin mukaan nämä *alisteisten vastajulkisuudet*<sup>213</sup> ovat diskursiivisia areenoita, joilla voidaan kyseenalaistaa vallitsevia poliittisia käsityksiä, ja muodostaa hallitsevaa politiikkaa kritisoivia vastadiskursseja. Kuten Fraserin tarkastelemassa historiantutkimuksessa on osoitettu, tällaisia vastajulkisuuksia on ollut olemassa aina eurooppalaisen porvarillisen julkisuuden ja republikaanin amerikkalaisen julkisuuden syntyajoista asti. Esimerkkinä voitaneen mainita 1700-luvun lopussa muodostettu feministinen vastajulkisuus. Fraser ottaa esiin myös yhdysvaltalaisen 1900-luvun lopulla muodostetun feministisen vastajulkisuuden. Fraserin mukaan kausijulkaisujen, kustantamoiden, luentosarjojen, tutkimuskeskusten ja kohtaamispaikkojen muodostamassa julkisuudessa naiset määrittelivät tarpeitaan ja identiteettejään uudella tavalla. Naiset mm. kehittivät sellaisia sosiaalista todellisuutta kuvaavia termejä kuin seksuaalinen häirintä ja seksismi, ja pystyivät tällä tavoin ainakin osittain puolustautumaan hallitsevan virallisen julkisuuden käsitteistöjen ylivaltaa vastaan.<sup>214</sup>

Fraser kirjoittaa omaksuneensa vastajulkisuuden käsitteensä Rita Felskin ajattelusta<sup>215</sup>. Felski muotoilee feministisen vastajulkisuuden käsitteensä kirjassaan *Beyond Feminist Aesthetics. Feminist Literature and Social Change*.<sup>216</sup> Feministisen vastajulkisuuden käsite on Felskin mukaan oivallinen väline tarkastella monisyisiä suhteita kirjallisuuden, feministisen politiikan ja laajemman sosiaalisen todellisuuden välillä.<sup>217</sup> Felski pitää feministisen vastajulkisuuden käsitettä tärkeänä teoreettisena välineenä. Sen avulla voidaan analysoida naisliikkeen taiteellista ja kulttuurista toimintaa suhteessa feministiseen ideologiaan, jossa keskeistä on naisia alistavan yhteiskuntatodellisuuden kyseenlaistaminen ja haastaminen. Felski katsoo, että juuri vastajulkisuuden käsitteen avulla naisliikettä voidaan tarkastella diskursiivisena areenana, jol-

<sup>212</sup> Fraser 1992a, 112–132.

<sup>213</sup> Emt. 123. Fraserin käyttämä englanninkielinen termi on *subaltern counterpublic*.

<sup>214</sup> Emt. 115–116, 121–124.

<sup>215</sup> Fraser 1992a, 140, n.21.

<sup>216</sup> Felski 1989a.

<sup>217</sup> Emt. 8–9.

la naiset artikuloivat toiveitaan ja pyrkimyksiään eriarvoisessa miesten määrittämässä yhteiskunnassa, ja jonka kautta naiset esittävät julkisia vaatimuksia muuttaakseen patriarkaalissa yhteiskunnassa vallitsevia arvoja ja normeja.

Feministinen julkisuus mahdollistaa Felskin mukaan paitsi feministisen identiteetin muodostuksen myös feminististen käsitysten, arvojen ja poliittisten vaatimusten levittämisen koko yhteiskuntaan.<sup>218</sup> Samalla tavalla vastajulkisuuksia kuvailee myös Fraser, jonka mukaan vastajulkisuudet ovat sekä vetäytymisen ja ryhmittymisen alueita että harjoitteluareenoita ulospäin, kohti muita julkisuuksia, suuntautuvalle politiikalle. Fraserin mukaan juuri tässä kaksoisluonteessa piilee vastajulkisuuksien emansipaatiollinen potentiaali. Fraser käyttää sanaa funktio kuvatessaan feministisen vastajulkisuuden emansipatorista merkitystä. Sekä feministisen identiteetin muodostaminen että naisia alistavaan yhteiskuntatodellisuuteen puuttuminen ja vaikuttaminen ovat feministisen vastajulkisuuden funktioita.<sup>219</sup> Oman analyysini perusteella väitän, että itse käsitteellä feministinen vastajulkisuus on eräänlainen kaksoisfunktio, tai ehkä pikemminkin kaksiulotteinen asema Fraserin teoretisoinnissa. Yhtäältä olennainen osa siitä kriittistä, jota Fraser esittää Habermasin julkisuuden käsitettä kohtaan tiivistyy juuri feministisen vastajulkisuuden käsitteessä. Toisaalta vastajulkisuuden käsitteessä tiivistyvät ne poliittisen toiminnan ihanteet, joihin Fraser on sitoutunut, ja joita Fraser pitää Habermasin julkisuuden käsitteen keskeisenä sisältönä.

Vertailllessani Fraserin ja Felskin vastajulkisuuskäsitteitä ne näyttävät suurimmalta osin vastaavan toisiaan. Sekä Fraserin että Felskin vastajulkisuuden käsitettä koskevissa pohdinnoissa tähdennetään, ettei julkisuus ole kaikille osallistujilleen tasa-arvoinen, ja että feministinen vastajulkisuus on areena julkisuuden maskuliinista hegemoniaa vastaan kohdistuvalle feministiselle vastarinnalle. Vastajulkisuuskäsitteillään Felski ja Fraser tuovat esiin omia demokratiateoreettisia näkemyksiään, joissa otetaan kantaa yhteiskunnallisten toimijoiden eriarvoisuuteen, ja joissa kansalaistoiminnan heterogeenisyyttä pidetään demokratiaa vahvistavana voimavarana. Sekä Felski että Fraser esittävät eriarvoista mutta toisaalta heterogeenista julkisuut-

---

<sup>218</sup> Emt. 8, 164, 167–168.

<sup>219</sup> Fraser 1992a, 124.

ta koskevia ajatuksiaan Habermasin julkisuuden käsitettä koskevan kritiikkinsä yhteydessä.<sup>220</sup> On kuitenkin huomattava, että Felskin teoretisoinnissa painottuvat myötämieliset vertaukset Habermasin kuvaaman porvarillisen julkisuuden ja feministisen vastajulkisuuden välillä.<sup>221</sup> Tämä on oleellinen huomio Fraserin vastajulkisuuden käsitteeseen liittyvän teoretisoinnin analysoimisen kannalta. Felskin vastajulkisuuden käsite, johon Fraser viittaa kritisoidessaan Habermasin julkisuudenkäsitettä, onkin perusteiltaan Habermasin julkisuuden käsitteen kaltainen.

Fraser viittaa feministisen vastajulkisuuden käsitteeseen naisliikettä koskevissa pohdinnoissaan, ja vetoaa habermasilaisen julkisuuteorian ihanteisiin feminististä politiikkaa koskevissa argumenteissaan. Näin tekee myös Felski. Julkisuuden käsite näyttääkin tarjoavan Felskille ja Fraserille eräänlaisen normatiivisen kehyksen, jonka puitteissa on mahdollista pohtia naisliikkeen tulevaisuutta ja osuutta demokratiakehityksessä. Feministisen vastajulkisuuden käsite perustuu pitkälti Habermasin julkisuuden käsitteeseen. Fraser ja Felski painottavat, että feministinen vastajulkisuus on *avoin* kaikille naisille ja kaikille erilaisille näkökulmille heidän keskuudessaan. Samalla kumpikin teoreetikoista painottaa feministisen vastajulkisuuden toimijoiden välisen *yhdenvertaisuuden* merkitystä. Naisten välinen yhdenvertaisuus ei kuitenkaan Felskin ja Fraserin mielestä ole itsestäänselvyys, vaan vaatii poliittisia ponnisteluja. Sekä Felski ja Fraser luottavat *rationaalisen* dialogiin erimielisiä naisia yhdistävänä mahdollisuutena, johon feministisessä politiikassa pitäisi tarttua. Felski ja Fraser ovat huolissaan siitä, että naisten välisiä eroja ja erimielisyyksiä korostavassa feministisessä teoriassa mitätöidään yhtenäisen feministisen politiikan ja *emansipaation* mahdollisuus.

### **Erot ja eriarvoisuus feministisessä vastajulkisuudessa**

Fraser painottaa, että julkisuuden käsite on toimiva käsite vain siinä tapauksessa, että se perustuu moni näkökulmaisen julkisen elämän realiteetteihin.<sup>222</sup> Ajatus feministisestä vastajulkisuudesta eri näkökulmille avoimena poliittisen keskustelun areenana saa tukea Fraserin naisliikettä koskevista pohdinnoista. Naisliike ei Fraserin mukaan ole homogeeninen, eikä sitä myöskään voi teoretisoida sellaisena. Fraser kirjoittaa, että aina 1980-luvulta lähtien naisia

<sup>220</sup> Felski 1989a, 166,167; Fraser 1992a, 117–118, 121–132.

<sup>221</sup> Felski 1989a, 12, 164–165, 166, 168.

<sup>222</sup> Fraser 1992a, 127.

erottavat tekijät kuten rotu, etnisyys, seksuaalisuus ja luokka ovat olleet esillä feministisessä teoretisoinnissa, jossa kritiikin kohteena on ollut naisliikkeen näennäinen universalismi. Samalla on Fraserin mielestä tullut tarpeelliseksi sellainen feministinen teoria, jossa eroja ei pidetä naisliikkeen yhtenäisyyden uhkana. Fraser pohtii, että poliittisesti relevantin naisten välisen solidaarisuuden kehkeytyminen vaatii sellaisen naisliikkeen rakentamista, joka on avoin kaikille eri kulttuurisen, etnisen tai luokkaidentiteetin omaaville naisille. Tämänlaisen naisliikkeen poliittisissa vaatimuksissa kuuluu monen erilaisen naisen ääni.<sup>223</sup>

Myös Felski kiinnittää huomiota siihen, että naisliike on 1970–1990 -lukujen aikana ollut mukana ideologisessa muutosprosessissa, jossa feministisen politiikan subjektin, naisen, itsensäselvyyden kyseenalaistaminen on ollut keskeistä. Se, että naisia on monenlaisia, sekä se, etteivät naiset tarkastele maailmaa yhdestä yhteisestä naisnäkökulmasta, on tullut ohittamattomaksi tosiseikaksi.<sup>224</sup> Felski huomio myös sen feministisen kritiikin, jonka mukaan yhteinen naisidentiteetti ja naisen kokemus on ulos sulkevia fiktiota. Kaikille naisille avoimen feministisen vastajulkisuuden ideaali ei toteudu käytännön elämässä. Felski kuitenkin väittää, että se erofeministinen kritiikki, jossa kyseenalaistetaan naisliikkeen avoimuuden käytännön toteutuminen, edellyttää julkisuuden ideaalin olemassa oloa. Julkisuuden ideaali on utooppinen viittauspiste, lupaus kaikille naisille avoimesta feministisestä julkisuudesta. Näin Felski toistaa Habermasin argumentin, jonka mukaan se, ettei julkisuuden ideaali ole toistaiseksi toteutunut käytännössä, ei tarkoita sitä, ettei tätä ideaalia pitäisi yhä tavoitella.<sup>225</sup>

Felski ymmärtää naisliikkeen feministisenä julkisuutena, jonka emansipatorinen projekti ei vetoa universaaliuden ideaaliin, vaan rakentuu nimenomaan erityisyyksien kuten rodun, etnisyyden, iän ja seksuaalisuuden korostamisen varaan. Vastajulkisuuksissa artikuloidaan näihin erityisyyksiin liittyviä tarpeita ja arvoja, joita massayhteiskunnan homogeenisoiva merkitysmaailma ei pysty ilmaisemaan.<sup>226</sup> Samalla Felski korostaa Ien Angiin viitaten myös niitä ongelmia, joita feministiseen erojen ihannoimiseen saattaa liittyä. Angin mukaan se, että jollekin ”erilaiselle” henkilölle annetaan mahdollisuus puhua omalla äänellään, ei johda useinkaan

<sup>223</sup> Fraser 1996, 64–66; 1986, 429.

<sup>224</sup> Felski 1989a, 8–9, 1989b, 45–46.

<sup>225</sup> Habermas 2004/1962, 380–381.

<sup>226</sup> Felski 1989a, 166–167.

feministisen yhteisön *luonnollisen legitimitetin* kyseenalaistumiseen, vaan ero käsitellään su-  
lauttamalla se olemassa olevaan feministiseen yhteisöön.<sup>227</sup> Naisliikkeen tai feministisen vas-  
tajulkisuuden pitäisikin Felskin mukaan vaalia paitsi avoimuuden myös yhdenvertaisuuden  
ihannetta, jotta kaikkien naisten äänet pääsisivät kuuluviin. Felski painottaa, että naistenvälistä  
rakenteellista epätasa-arvoa ei tule jättää huomiotta poliittista moninaisuutta ihannoivassa teo-  
retisoinnissa.<sup>228</sup>

Myös Fraserin mielestä toimijoiden välisistä eroista puhuttaessa on muistettava, ettei kyse ole  
vain erilaisuuksista, vaan myös eriarvoisuuksista. Naisliikkeissä ja naisliikkeen teoriassa ei  
Fraserin mielestä voi tuudittautua siihen, että erilaisuuden huomioonottaminen ja artikuloimi-  
nen riittää ratkaisuksi eri toimijoiden välisiin valtasuhteisiin liittyviin ongelmiin. Fraserin mie-  
lestä esimerkiksi valkoisen keskiluokkaisen naisen ja tämän palkkaaman kolmannen maailman  
värillisen naisen intressit eivät todennäköisesti käy kaikilta osin yhteen. Myöskään naisliik-  
keessä toimijoiden välisiltä intressiristiriidoilta ei voi välttyä.<sup>229</sup> Fraser painottaa, että feminis-  
tiseen poliittiseen toimintaan osallistujien väliset erot on hyväksyttävä tosiasia. Tästä huoli-  
matta Fraserin mielestä se, että osallistujien keskinäinen erilaisuus otetaan huomioon, ei tar-  
koita sitä, ettei toimijoita voisi arvostella ja kritisoida, tai ettei toimijoiden väliseen epätasa-  
arvoisuuteen pitäisi puuttua.<sup>230</sup> Juuri yhdenvertaisuuden vaatimus näyttäisi korostuvan Felskin  
ja Fraserin naisliikkeen toimijoiden välisiä eroja koskevassa teoretisoinnissa. Kuitenkin nais-  
ten väliset erot ja erimielisyydet aiheuttavat myös hieman toisenlaisen ongelman feministiteo-  
reetikoille, jotka ovat huolissaan naisliikkeen hajoamisesta. Erojen korostaminen johtaa näet  
Fraserin ja Felskin mukaan feministisen toimijuuden kyseenalaistumiseen. Jos kategoria ”nai-  
set” kyseenalaistuu, miten on mahdollista ajaa politiikkaa naisten nimissä?

### **Järkeilemällä yhteisymmärrykseen?**

Fraserin ja Felskin tarkasteluun, naisten välisten erojen ja eriarvoisuuden pohdinnan rinnalle,  
nousee myös naisten välisen erimielisyyden problematiikka. Felskin mielestä sen, että otetaan  
huomioon naisten väliset erot, erimielisyydet ja eriarvoisuudet, ei pitäisi johtaa siihen, että

<sup>227</sup> Felski 1997, 11; Viittaa Ang 1995, 57–73.

<sup>228</sup> Felski 1989a, 168; 1997, 11, 15–16.

<sup>229</sup> Fraser 1997, 218.

<sup>230</sup> Fraser 1996, 62–72; 1997, 173–188.

naisten välistä kommunikaatiota aletaan pitää mahdottomana. Felskin mukaan on tärkeää korostaa, ettei erimielisyyksiä tulisi pitää lopullisina, ja että toimijoiden on mahdollista osallistua yhteiseen dialogiin erimielisyyksistään huolimatta.<sup>231</sup> Myös Fraser tähdentää, että huolimatta ristiriitoihin liittyvistä ongelmista naisliikkeissä olisi syytä pohtia sitä, voimmeko ”me” muodostaa näkemyksiä uudenaikaisista sosiaalisista järjestelyistä, jotka voisivat tuoda harmonian nykyisten konfliktien tilalle.<sup>232</sup> Felski ja Fraser argumentoivatkin sellaisen feministisen teorian puolesta, jossa otettaisiin huomioon naisten väliset näkemyserot, mutta samalla pidettäisiin kiinni naisia yhdistävän poliittisen identiteetin ajatuksesta. Näissä argumenteissaan Fraser ja Felski tukeutuvat julkisen ja järkevän keskustelun ideaan.

Feministisessä teoriassa pitää Fraserin mukaan dekonstruktion lisäksi pyrkiä rekonstruktioon, eli identiteettien purkamisen lisäksi feministisessä teoretisoinnissa pitäisi keskittyä myös kehittämään uudenlaisia tapoja puhua naisista feministisenä poliittisena toimijana. Fraser, kuten myös Felski on epäileväinen sellaisen teorian suhteen, jossa kaikkia yhteiskunnallisia identiteettejä pidetään fiktiivinä, ja jossa politiikan ensisijaisena tehtävänä pidetään näiden fiktioiden purkamista.<sup>233</sup> Fraserin mukaan muun muassa Julia Kristeva ja Judith Butler ovat kumpikin omalla tavallaan hylänneet ajatuksen kollektiivisesta feministisestä toimijuudesta. Siinä missä Kristeva Fraserin mukaan tasapainottelee stereotyyppisen feminiinisuuden korostamisen ja anti-essentialistisen postfeminismin välillä, Butler pyrkii ottamaan etäisyyttä normatiiviseen, normalisoivaan ja alistavaan feministiseen teoriaan, ja katsoo naisten vapautumisen olevan ennen kaikkea vapautumista (nais)identiteetistä. Fraser kuitenkin katsoo, että poliittisten identiteettien täydellinen purkaminen voi olla vähintään yhtä suuri este naisten vapautumiselle kuin perustahakuinen ja jähmeä identiteettipolitiikkakin.<sup>234</sup>

Fraser ja Felski eivät ole ainoita feministisiä teoreetikkoja, joita on askarruttanut naisliikkeen tulevaisuus tilanteessa, jossa naisliikkeen yhtenäisyys on perustavasti kyseenalaistunut. Teoreetikot ovat myös tehneet ehdotuksia uudenlaisen feministisen kollektiivisen toimijuuden hahmottamiseksi. On eräitä feministiteoreetikkoja, jotka eivät pidä yhteisymmärrystä erilais-

---

<sup>231</sup> Felski 1997, 13–14.

<sup>232</sup> Fraser 1997, 218.

<sup>233</sup> Fraser 1997, 165, 182–183, 219; Felski 1989a, 168–169; 1989b, 42–43.

<sup>234</sup> Fraser 1997, 165–166, 217–219.



ten poliittisten positioiden kohtaamisen tai feministisen toimijuuden edellytyksenä. Iris Marion Young on mm. kirjoittanut siitä, että pyrkimys konsensukseen ja toisen ymmärtämiseen keskustelutilanteessa saattaa johtaa moninaisuuden tukahtumiseen. Usein se, uskoo ymmärtävänsä keskustelukumppaniaan, ymmärtää toisen puheessa vain itseään. Youngin mukaan keskusteluissa ei pitäisikään pyrkiä samastamaan toisen näkökulmaa omaansa, vaan olla avoin oppimaan uutta niin toisesta kuin itsestään.<sup>235</sup> Chantal Mouffe puolestaan pohtii feministisen toimijuuden mahdollisuuksia agonistisen pluralismin hengessä. Mouffen mukaan naisliikkeessä ei koskaan päästä eikä tule päästä tilanteeseen, jossa antagonismi, erottelut ja konfliktit ovat poispyyhittyjä.<sup>236</sup>

Fraser ja Felski nojaavat julkisen dialogin käsitteeseen erimielistä naisliikettä koskevissa pohdintoissaan. Fraser kirjoittaa, että esittäessään poliittisia vaatimuksia julkisuudessa feministiset naiset muodostavat erityisen diskursiivisen ja omaehtoisen poliittisen ryhmän, joka on heterogeeninen ja ei-eheä.<sup>237</sup> Feministinen vastajulkisuus muodostuukin Fraserin kuvauksissa julkisessa dialogissa, jonka ulkopuolelle ei suljeta mitään aihetta tai ketään osallistujaa. On kuitenkin huomattava, että Fraserin julkista dialogia koskeviin pohdintoihin liittyy pyrkimys erotteluun hyvien ja huonojen poliittisten vaatimusten ja identiteettien välillä. Fraserin mielestä relativistinen feministinen teoria, jossa ei tehdä tämänlaisia erotteluja, johtaa naisten välisen solidaarisuuden mahdollisuuden aliarvioimiseen. Fraser korostaa, että normatiiviset erottelut kuuluvat naisliikkeen politiikkaan ja feministiseen teoretisointiin, vaikkakaan nämä erottelut eivät perustu esipoliittiseen tai universaaliin totuuteen. Normatiiviset erottelut ovat riippuvaisia tulkinnoista, joita poliittiset toimijat tekevät julkisen diskurssin menettelytapoihin vedoten.<sup>238</sup> Julkisen dialogin käsite näyttääkin muodostavan normatiivisen viittauskohdan, johon erimielisten feminististen toimijoiden pitäisi Fraserin mukaan tukeutua päästäkseen yhteisymmärrykseen.

---

<sup>235</sup> Young 1997a, 343, 346, 349–350.

<sup>236</sup> Mouffe 1992, 379.

<sup>237</sup> Fraser 1989, 171–172.

<sup>238</sup> Emt. 1989, 181–182.

Juuri julkisen järkeilyn menettelytapoihin viittaaminen on tyypillistä feministiselle teoretisoinnille, jossa puolustetaan ajatusta avoimesta mutta yhtenäisestä naisliikkeestä.<sup>239</sup> Felski kirjoittaa, että naisliikkeen poliittista yhtenäisyyttä ja yhtenäisyyttä uhkaavia erimielisyyksiä koskevissa pohdinnoissa olisi syytä keskittyä tarkastelemaan ja arvioimaan yksittäisiä, historiallisissa kampanjoissa käytettyjä poliittisia diskursseja. Felski päätelee, että näin voidaan välttää vastakkainasettelu universaalien, transendenttien ja ajattoman rationaalisuuden käsitteeseen vetoavan teoretisoinnin ja relativistisen, normatiivisista kannanotoista etäännyvän ajattelutavan välillä. Felski arvioikin, että naisliikkeessä on purettu perinteisen rationaalisuuden käsitteen sisältämiä vastakkainasetteluja järjen ja halun sekä subjektiivisuuden ja objektiivisuuden välillä. Felski myös korostaa, että feministisessä vastajulkisuudessa toimijoiden välisen dialogin rationaalisuus ei tarkoita vetoamista abstraktiin järkeen, vaan julkisen argumentaation menettelytapoihin.<sup>240</sup>

Vedotessaan Habermasin julkisuuden ideaaliin niin Fraser kuin Felskikin vetoavat järjennukaisen julkisen keskustelun ideaaliin. Siispä heidän julkisuuden käsitteeseen nojautuvassa naisliikettä koskevassa teoretisoinnissaan järjennukaisen julkisen dialogin ideaali on korostuneesti esillä. Julkisen järkeilyn ideaaliin tukeutuvassa naisliikkeen teoretisoinnissaan Felski ja Fraser tuovat esiin naisliikkeen avoimuutta, muuttuvuutta ja epäselvää rajaisuutta koskevia ajatuksiaan, mutta samalla he painottavat että järkevä dialogi yhdistää hajallaan olevat ja erimieliset feministiset toimijat. On pantava merkille, että argumentoiminen toimijoiden välisen yhteisymmärryksen ja naisliikkeen yhtenäisyyden puolesta liittyy olennaisesti feministisen politiikan päämääriä koskevaan pohdintaan Felskin ja Fraser teoriassa. Kumpikin teoretikoista nojaa Habermasin julkisuuden käsitteeseen argumentoidessaan feministisen solidaarisuuden merkityksestä naisemansipaatiolle.

### **Emansipatorinen feministinen vastajulkisuus**

Felski painottaa, että toimijoiden välisten keskusteluiden järjennukaisuus mahdollistaa sekä naisidentiteetin uudelleenmäärittelyn että yhteisen emansipaatioon tähtäävän politiikan.<sup>241</sup>

<sup>239</sup> Fraser 1989, 181–182; Felski 1989b, 42–47; Benhabib 1998, 88–89, 92; Dean 1997, 245–260.

<sup>240</sup> Felski 1989a, 12; 1989b, 42–43, 45.

<sup>241</sup> Felski 1989a, 11–12, 166–169.

Felski kirjoittaa, että juuri rationaalisuus feministisen politiikan lähtökohtana mahdollistaa feministisen ideologisen ja yhteiskunnallisen muutoksen.<sup>242</sup> Fraser puolestaan pitää kategori-aa ”me naiset” välttämättömänä osana feministisessä politiikassa, jossa utooppista toivoa ei ole menetetty.<sup>243</sup> Kumpikin teoreetikoista pitää julkisuutta emansipatorisena käsitteenä, johon viitaten he perustelevat feministisen solidaarisuuden ja kaikille naisille yhteisen poliittisen kamppailun merkitystä. Samalla Felski ja Fraser kuitenkin painottavat ensinnäkin, ettei feminististä utopiaa voi ajatella ennalta määrättyä ja historiallisista poliittisista kamppailuista riippumattomana poliittisen toiminnan viitepisteenä. Toiseksi Felski ja Fraser korostavat, ettei feministisen solidaarisuuden voi ajatella perustuvan universaalin alistuksen kokemuksen käsitteeseen, ja kolmanneksi ettei feminististä vastajulkisuutta voi pitää yksinkertaisesti emansipatorisena yksituumaisen toimijoiden yhteenliittymänä, vaan konfliktisena ja ennalta arvaamattomana poliittisen toiminnan areenana.

Felski pitää naisten välistä yhteisymmärrystä feministisen julkisuuden tehokkuuden edellytyksenä. Felski arvelee, että feministisen julkisuuden moninaisuus on yhdistettävissä päämäärä-orientoituneissa poliittisissa kamppailuissa, jotka perustuvat yhteisiin etuihin.<sup>244</sup> Samalla Felski kuitenkin arvostelee Fraseria mukaillen modernin luomaa ideaalia autonomisesta itseymmärryksestä ja totaalista yhteiskunnallisesta muutoksesta. Tämänlainen modernistinen utopistinen ajattelu johtaa Felskin mielestä olemassa olevien poliittisten kamppailujen aliarvioimiseen. Nämä olemassa olevat poliittiset kamppailut käydään julkisuudessa, jossa myös feministiset vaatimukset muodostuvat osana valtasuhteista riippuvaisia merkityksenantoprosesseja.<sup>245</sup> Felski kirjoittaa lisäksi, että feministinen vastajulkisuus muodostaa diskursiivisen tilan, joka on määriteltävissä yhteisen identiteetin avulla. Tämä identiteetti perustuu yhteiselle kokemukselle alistuksesta. Feministisen julkisuuden yhtenäisyys syntyy osallistujien tietoisuudessa siitä, että kaikki kuuluvat alistettujen joukkoon.<sup>246</sup> Kuitenkaan alistuksen kokemus, jota Felski pitää feministisen solidaarisuuden perustana, ei Felskin mukaan rakennu oletukselle universaalista pelkästä ihmisyydestä. Felski kirjoittaa, etteivät feministinen kokemus ja tietoi-

---

<sup>242</sup> Felski 1989a, 11, 168.

<sup>243</sup> Fraser 1997, 216, 118–119.

<sup>244</sup> Felski 1989a, 168–169.

<sup>245</sup> Felski 1989b, 45–46; 1997, 6–7; Fraser 1995, 157–171.

<sup>246</sup> Emt. 166–169.

suus ole universaaleja, vaan feministisessä kokemuksessa korostuu nimenomaan sen erityisyys ja erilaisuus suhteessa valtavirtatietoisuuteen.<sup>247</sup>

Kuten Felski myös Fraser on sitä mieltä alisteinen yhteiskunnallinen asema yhdistää vastajulkisuuksien toimijoita.<sup>248</sup> Fraser ei kuitenkaan rinnasta alistuksen käsitettä alistuksen kokemuksen käsitteeseen. Toisin kuin Felski, joka kyllä kyseenalaistaa miehisen universaaliksi oletetun kokemuksen käsitteen, mutta näyttää silti pitävän kiinni olemuksellisesta kaikkien naisten jakaman alistuksen kokemuksen ajatuksesta, Fraser katsoo, että kokemukset eivät koskaan ole aitoja. Kokemukset ovat Fraserin mukaan aina diskursiivisesti muodostuneita, ja ovat täten riippuvaisia poliittisessa julkisuudessa käytävistä kamppailuista. Samoin on myös poliittisten tarpeiden ja intressien laita. Vaikka vastajulkisuudessa muodostetut käsitteet tulisivatkin osaksi hallitsevassa julkisuudessa käytävää keskustelua, ei niiden saamia merkityksiä ja niiden vaikutuksia voi juuri etukäteen kontrolloida.<sup>249</sup>

Fraser myös painottaa, että julkisuudessa mahdollistuu feministisen identiteetin uudelleen luenta. Identiteetti ei ole ontologisesti annettu, vaan todellisuudessa olemassa oleva diskursiivinen muodostuma. Puhumalla julkisuudessa alisteisesta asemastaan ja esittämällä poliittisia vaatimuksia feministiset naiset muodostavat poliittisen yhteisön, joka on moninainen ja altis muutoksille.<sup>250</sup> Analysoidessaan yhdysvaltalaisen seksuaalisesta häirinnästä syytetyn Clarence Thomasin oikeudenkäynnin tiimoilla käytyä julkista keskustelua Fraser tarkastelee ”naisten yhteisön” osallisuutta Thomasin tapausta koskevaan väittelyyn, ja huomaa, etteivät naiset olleet yksimieleisesti tukemassa syytteen nostanutta mustaa Anita Hilliä. Myöskään feministiset kannanotot eivät olleet yksimielisiä, vaan niin rodulliset kuin luokka-asemaanikin liittyvät tulkinnot jakoivat mielipiteitä. Fraser arveleekin, että ideologisen yhteisön käsite pitäisi korvata julkisuuden käsitteellä. Julkisuus toisin kuin yhteisö on Fraserin mukaan poliittisten konfliktien esiin tuomiseen tarkoitettu diskursiivinen areena.<sup>251</sup>

---

<sup>247</sup> Felski 1989a, 166.

<sup>248</sup> Fraser 1992a, 123.

<sup>249</sup> Fraser 2003, 202–208, 230; 1989, 161–187.

<sup>250</sup> Fraser 1989, 171–172.

<sup>251</sup> Fraser 1998a, 325–327, 329–333, 334; 1992a, 141, n.28.

Toimijoiden väliset poliittiset konfliktit ovat siis Fraserin mielestä olennainen osa feministisen vastajulkisuuden toimintaa. Kuitenkin Fraserin teoretisoinnissa keskeisiä ovat myös julkisuuden tehokkuutta painottavat ajatukset. Tässä yhteydessä Fraser pitää erimielisyyksiä ja poliittisen toiminnan orientaatio-ongelmia esteenä feministisen solidaarisuuden rakentamiselle, joka on Fraserin mukaan yhteiskunnalliseen muutokseen tähtäävän toiminnan edellytys. Artikkelissaan ”Transnationalizing the Public Sphere” Fraser painottaa, että vastajulkisuuksien toimijoiden välinen solidaarisuus on niiden poliittisen tehokkuuden edellytys. Epäpoliittisen julkisuuden uudelleen politisoimista peräänkuuluttavassa keskustelussaan Fraser varoittaa, että kirjallisen kulttuurin kaventuessa, ja visuaalisen viihteellisen kulttuurin vastaavasti lisääntyessä, se pohja, jolle feminististä solidaarisuutta on rakennettu, hajoaa, eikä julkisen toiminnan kriittinen funktio, vallan rationalisoiminen, toteudu.<sup>252</sup> Mielestäni Fraserin naisliikettä koskevassa teoretisoinnissa syntyykin ristiriita feministisen politiikan ennakoimattomuutta ja poliittisen toiminnan utooppisia päämääriä koskevien korostusten välille. Yhtäältä Fraser kirjoittaa, että vastajulkisuudet, olivatpa hyveellisiä tai eivät, laajentavat diskursiivisten kampanioiden kenttää, ja edistävät näin demokratian toteutumista. Toisaalta Fraser kuitenkin painottaa, että naisliikkeen teoriassa pitää erotella alistavat identiteettivaatimukset emansipatorisista.<sup>253</sup>

Fraserin teoretisoinnissa vastajulkisuuden käsite on esillä Habermasin julkisuuden käsitettä koskevan kritiikin yhteydessä. Habermas ei Fraserin mielestä ole ottanut teoriassaan huomioon sitä, miten eriarvoisuus vaikuttaa julkiseen neuvotteluun, ja olettaa, että yksi kaikille yhteinen julkisuus takaa demokraattisen mielipiteen muodostamisen. Fraser korostaa, että alisteisessa asemassa oleville ihmisille vastajulkisuuksiin ryhtyminen on ensiarvoisen tärkeää. Analyysini mukaan feministisen vastajulkisuuden käsitteen käyttö naisliikkeen käsitteen sijaan ja sen rinnalla, on kuitenkin osa paitsi Fraserin esittämää Habermasin julkisuuden käsitteen kritiikkiä, myös naisliikettä koskevaa teoretisointia, jossa keskeiseksi nousee kysymys naisliikettä koskevien realiteettien, kuten naisten välisten erojen, eriarvoisuuden ja erimielisyyden, ja feministisen politiikan ideaalien, kuten naisemansipaation, yhdistämisestä. Niin Fraserin kuin Felskinkin tekstejä tarkastellessa tulee selvästi esiin, että feministisen vastajulkisuuden käsite perustuu Habermasin julkisuuden käsitteeseen, johon keskeisesti kuuluvien avoimuuden,

---

<sup>252</sup> Fraser 2005a, 11–12.

<sup>253</sup> Fraser 1992a, 124; 1997, 183–184.

järjenmukaisuuden ja yhdenvertaisuuden ideaaleihin sekä emansipatorisiin mahdollisuuksiin vedoten teoreetikot perustelevat omia naisliikettä koskevia normatiivisia näkemyksiään.

### 4.3 Julkisuus ja oikeudenmukaisuus

Kolmas demokratiateoretisoinnin alue, jossa Fraser operoi Habermasin julkisuuden käsitteellä, on Fraserin koko tuotannossa keskeiset oikeudenmukaisuutta koskevat pohdinnat. Näiden pohdintojen yhteydessä tehtävät viittaukset Habermasin julkisuuden käsitteeseen ovat hyvin vähäisessä määrin kriittisiä Habermasin julkisuuden käsitettä kohtaan. Jälleen kerran avoimuuden, yhdenvertaisuuden ja järjenmukaisuuden ihanteet nousevat normatiiviseksi lähtökohdaksi Fraserin teoretisoinnissa. Samalla näihin ihanteisiin vetoaminen aiheuttaa Fraserin oikeudenmukaisuutta koskeviin pohdintoihin joitakin ristiriitaisuuksia. Ensiksikin Fraserin sitoumukset järjenmukaisuuden ja yhdenvertaisuuden ihanteisiin ovat ristiriidassa poliittisen elämän avoimuutta ja kansalaisten vaikutusmahdollisuuksien lisäämistä puoltavien ajatusten kanssa. Toiseksi Fraserin järjenmukaisuuden ja yhdenvertaisuuden ihanteisiin ankkuroitu poliittikkäkäsite on ristiriidassa itseisarvoista poliittista elämää korostavien ajatusten kanssa.

Kaikkien kannalta oikeudenmukaisten poliittisten päätösten tekeminen edellyttää Fraserin mukaan sitä, että päätökset perustuvat kaikille avoimessa julkisessa keskustelussa muodostettuun mielipiteeseen. Fraserin mielestä kansalaisten vaikutusmahdollisuuksien lisääminen on keskeinen osa yhteiskuntien demokratisoimista. Julkisessa keskustelussa ei Fraserin mukaan kuitenkaan neuvotella vain valmiiksi annettujen oikeudenmukaisuutta koskeviin arvostelmiin nojaten, vaan käsitykset siitä, mikä on oikeudenmukaista ja mikä epäoikeudenmukaista, muodostuvat kansalaisten välisessä neuvottelussa, ja ovat aina uudelleen neuvoteltavissa. Fraserin tuotannossa aina 1989 vuoden *Unruly Practices* -teoksesta lähtien nousee esiin vahva luottamus ihmisten omaan poliittiseen arviointikykyyn. Tämä luottamuksenosoitus on analyysini mukaan paitsi vastalause käytännön poliittista myös politiikanteoreettista elitismiä vastaan. Sen lisäksi, että Fraser kirjoittaa poliittisen päätöksenteon demokratisoimisen puolesta, hän painottaa, ettei oikeudenmukaisuutta koskevien arvostelmien tekeminen ole viime kädessä

harvojen politiikanteoreetikkojen tehtävä, vaan kuuluu kaikille poliittisten yhteisöjen jäsenille.<sup>254</sup>

On huomattava, että Fraserin mukaan se foorumi, jolla oikeudenmukaisuutta koskevia neuvotteluja käydään, on poliittinen julkisuus. Poliittinen osallistuminen on nimenomaan osallistumista julkiseen, ihmisten väliseen keskusteluun. Habermasin julkisuuden käsitteeseen vedoten Fraser painottaa poliittisen julkisuuden olevan niin valtiosta kuin markkinoistakin erillään oleva poliittisen toiminnan näyttämö, jolla */political participation is enacted through the medium of talk./*<sup>255</sup> Fraserin teoretisoinneissa nousee esiin käsitys poliittisesta julkisuudesta erityisenä diskursiivisen poliittisen kamppailun alueena. Julkisuudessa ei Fraserin mukaan voi välttyä poliittisten vaatimusten välisiltä yhteentörmäyksiltä, eikä erilaisia julkisuuteen tuotujen aiheiden julkisuudessa saamia merkityksiä voi kontrolloida etukäteen. Myös poliittiset identiteetit ja kokemukset epäoikeudenmukaisuudesta muotoutuvat poliittisessä prosessissa.

### **Yhdenvertaisuus avoimuuden ehtona**

Fraser siis kirjoittaa kansalaisten vaikutusmahdollisuuksien lisäämisestä ja julkisuudesta erityisenä poliittisen toiminnan alueena. Fraser vakuuttaa luottavansa kansalaisten omaan arviointikykyyn oikeudenmukaisuutta koskevissa arvioinneissa. Fraser myös pitää kiinni poliittisen julkisuuden avoimuuden ihanteesta ja korostaa, että toimijoiden poliittisia vaatimuksia koskevat yhteentörmäykset kuuluvat kaikille avoimeen poliittiseen elämään. Analyysini mukaan Fraserin teksteissä ilmenee kuitenkin myös huoli siitä, etteivät kansalaiset sittenkään tiedä, mihin ihanteisiin poliittisessä toiminnassa pitäisi nojata ja mihin tavoitteisiin pyrkiä. Fraser painottaa, että poliittisessä julkisuudessa esitettyjen vaatimusten pitää olla oikeudenmukaisia, ja että poliittisen toiminnan pitää tähdätä oikeudenmukaisuuteen. Näissä painotuksissaan Fraser tuo esiin oman käsityksensä siitä, mikä on oikeudenmukaista. Fraserille oikeudenmukaisuuden toteutuminen merkitsee tasavertaisen osallistumisen periaatteen toteutumista.

---

<sup>254</sup> Fraser 1989, 11–13, 161–187; 1992a, 109–142; 2003, 81–82, 86–88; 2005b, 69–88.

<sup>255</sup> Fraser 1992a, 110.

Fraser kirjoittaa, että oikeudenmukaisuus merkitsee ennen kaikkea sitä, että kaikki aikuiset yhteiskunnan jäsenet saavat osallistua poliittiseen ja sosiaaliseen elämään toistensa kanssa vertaisina. Tasavertaisen osallistumisen periaatteen (participatory parity) tulisikin Fraserin mielestä olla ohjenuorana kaikissa oikeudenmukaisuutta koskevissa pohdintoissa.<sup>256</sup> Tasavertaisen osallistumisen periaate koskee myös julkista elämää. Julkisen keskustelun pitäisi Fraserin näkemyksen mukaan olla avointa kaikille ja kaikkien näkökantojen pitäisi painaa keskustelussa yhtä paljon. Fraser on käsitellyt julkisen osallistumisen eriarvoisuuden ongelmaa useassa tekstissään. Alistettujen ihmisryhmien vaikeaa saada ääntään kuuluviin julkisessa neuvottelussa, jossa ihmisten väliset statuserot vaikuttavat siihen, kenen mielipidettä pidetään poliittisesti varteenotettavana. Samalla vahvoilla olevat ihmisryhmät pystyvät alisteisessa asemassa olevia ryhmiä paremmin kontrolloimaan poliittisia merkityksenantoprosesseja. Poliittinen yhdenvertaisuus ei siis useinkaan toteudu käytännön julkisessa elämässä.<sup>257</sup>

Keskustelussaan tasavertaisen osallistumisen periaatteesta Fraser ottaa kantaa siihen, minkälaisia vaatimuksia poliittisessa neuvottelussa on suotavaa esittää. Fraser korostaa, että julkisessa keskustelussa on käsiteltävä nimenomaan oikeudenmukaisuutta koskevia kysymyksiä. Julkisissa väittelyissä osallistujat argumentoivat siitä, toteutuuko tasa-arvoisen osallistumisen periaate, ja jos ei, niin voidaanko ehdotettujen toimenpiteiden avulla saavuttaa tämän periaatteen mukainen oikeudenmukaisuus.<sup>258</sup> Esimerkiksi kahden poliittisten vaatimusten joukon, kulttuurista tunnustusta ja tulonjakoa koskevien poliittisten vaatimusten, pitää olla perusteltavissa oikeudenmukaisuuden periaatteen mukaisesti. Erityisesti Fraser näyttää olevan huolissaan siitä, ettei tunnustuksen poliittisissa kamppailuissa kiinnitetä huomiota kaikkia ihmisiä koskevaan oikeudenmukaisuuteen, vaan ajetaan itsekästä identiteettipoliitikkaa. Fraserin mielestä toimijoiden, jotka esittävät julkisuudessa tunnustuksenpoliittisia vaatimuksia, on osoitettava, että heidän vaatimuksensa ovat oikeutettuja koko poliittista yhteisöä ja sen keskeisiä arvoja ajatellen. Esimerkiksi jonkun tietyn kulttuurisia oikeuksia peräävän ryhmän on osoitettava, että sen jäseniä syrjitään kulttuurisen identiteettiinsä perusteella, mikä estää heitä osallistumasta sosiaaliseen ja poliittiseen elämään muiden ihmisten kanssa yhdenvertaisina.<sup>259</sup>

<sup>256</sup> Fraser 1992a, 120–127; 2003, 31–37, 45; 2005b, 87.

<sup>257</sup> Fraser 1989, 161–187; 1992a, 118–121; 1998a, 314–337; 2005a, 6–7.

<sup>258</sup> Fraser 2003, 230–233.

<sup>259</sup> Emt. 38–42, 47, 87.



Tasavertaisen osallistumisen periaate velvoittaa Fraserin mukaan paitsi esimerkiksi tunnustuksesta kamppailevia kulttuurivähemmistöjä kunnioittamaan ryhmien välistä tasavertaisen osallistumisen periaatetta myös mahdollistaa yhteisöjen sisäisten hierarkioiden kyseenalaistamisen. Näin ollen mikään kulttuuri tai poliittinen identiteetti ei ole suojattu oikeudenmukaisuusvaatimuksilta. Samalla ryhmät, joissa ei noudateta tasavertaisen osallistumisen periaatetta, eivät voi olettaa, että heidän poliittiset vaatimukset otettaisiin vakavasti huomioon julkisessa keskustelussa.<sup>260</sup> Fraser siis ajattelee, että erilaiset kulttuuriset ryhmät voidaan tunnustaa tasa-arvoisiksi keskustelukumppaneiksi ja niiden vaatimukset oikeutetuiksi vain siinä tapauksessa, että oikeudenmukaisuus toteutuu myös kulttuuriryhmän jäsenten välillä. Fraser myös tähden-tää että ryhmien pitää pystyä osoittamaan, että niitä syrjitään valtakulttuurissa. Mielestäni Fraserin tapa asettaa poliittiseen elämään osallistumista koskevia ennakkoehtoja on ongelmallinen. Ennakkoehtojen asettaminen on ristiriidassa julkisuuden demokratisoimisen ihanteen kanssa, johon Fraser on tekstiensä perusteella sitoutunut.

Ensiksikin Fraser ilmaisee epäluottamusta erityisesti kulttuurisiksi nimeämiään ryhmiä ja niiden poliittista kompetenssia kohtaan. Fraser korostaa, että tasavertaisen osallistumisen periaatetta ei voi panna käytäntöön yhteiskunnassa ylhäältä päin, eikä yksittäisiä tilanteita voi arvioida näistä tilanteista erillään. Se, toteutuuko tasa-arvoisen osallistumisen periaate vai ei, ei ole itsestään selvästi havaittavissa, vaan oikeudenmukaisuuden arvioiminen tapahtuu aina julkisessa keskustelussa. Kuitenkin samalla Fraser asettautuu teksteissään itse poliittisen prosessin ulkopuolelle ohjeistamaan poliittiseen kamppailuun osallistuvia toimijoita. Toiseksi ennakkoehtojen asettaminen julkiselle toiminnalle on ristiriidassa avoimuuden ideaalin kanssa. Fraser korostaa teksteissään, että julkisuuden demokratisoimisen kannalta on oleellista, että kaikki saavat osallistua julkiseen neuvotteluun, ja että kaikkia aiheita pitää voida tuoda julkiseen käsittelyyn. Samalla hän silti esittää, että poliittiseen elämään osallistuvien pitää kunnioittaa tasavertaisen osallistumisen periaatetta, ja että julkisen keskustelun pitää koskea tätä periaatetta.

---

<sup>260</sup> Emt. 36, 38–45.

### **Järjenmukaisuus avoimuuden ehtona**

Käsitykseni on, että poliittista julkisuutta koskeva yhdenvertaisuuden ideaali on ristiriidassa avoimuuden ideaalin kanssa. Tämä ei ole kuitenkaan ainoa julkisen toiminnan ideaalien välille rakentuva ristiriita Fraserin oikeudenmukaisuutta koskevissa pohdintoissa. Ongelmia Fraserin teoretisointiin tuottaa mielestäni myös järjenmukaisuuden ideaaliin sitoutuminen. Fraser luottaa siihen, että julkinen keskustelu luo vahvan pohjan oikeudenmukaisuusvaatimuksille. On tärkeää panna merkille, että Fraserin mukaan julkisen keskustelun tulisi olla järjenmukaista. Fraser kirjoittaa luottavansa siihen, että juuri poliittinen julkisuus, erityisesti julkinen järjenkäyttö, on paras mahdollinen perusta oikeudenmukaisuuden arvioimiselle. Analyysini mukaan Fraser kuitenkin pitää järjenmukaisuutta myös julkisen keskustelun ennakkoehtona, mikä puolestaan johtaa avoimuuden ideaalia koskevien kompromissien tekemiseen Fraserin pohdinnassa.

Poliittisen julkisuuden käsite, erityisesti poliittisen yhteisön jäsenten välisen järjenmukaisen julkisen neuvottelun käsite, mahdollistaa Fraserin mielestä tärkeän oikeudenmukaisuusvaatimuksia koskevan erottelun kokemuksellisen ja diskursiivisen välillä. Fraser tähdentää, etteivät esimerkiksi alistettujen ihmisten poliittiset vaatimukset juonnu heidän alkuperäisistä syrjinnän kokemuksistaan, vaan poliittiset vaatimukset syntyvät diskursiivisesti julkisessa keskustelussa.<sup>261</sup> Fraser kritisoi Axel Honnethin esipoliittisen kärsimyksen käsitettä, jota Honneth pitää kriittisen teorian ensisijaisena lähtökohdaksi. Honnethin teoriassa painotetaan, että kriittisen yhteiskuntateorian pitää ottaa lähtökohdakseen subjektien omat arviot tilanteistaan. Lisäksi Honneth painottaa, että normatiivisen pohjan tunnustuksenpoliittiselle, epäoikeudenmukaisuuden kokemuksia koskevalle tarkastelulle luovat nöyryytyksen ja epäkunnioituksen ilmiöt.<sup>262</sup> Honnethin ajatuksiin kriittisesti suhtautuva Fraser kirjoittaa, että julkisuudessa kiertävät sanastot ja normatiiviset arviot vaikuttavat aina siihen, miten kärsimys tai epäoikeudenmukaisuuden kokemukset muodostuvat.<sup>263</sup>

---

<sup>261</sup> Emt. 202–208, 230.

<sup>262</sup> Honneth 2003, 134.

<sup>263</sup> Fraser 2003, 204–205, 209.

Fraser ajattelee kuitenkin myös, että demokratiideaalin toteutuminen vaatii kohtuullista samanlaisuutta toimijoiden välillä. Julkiseen keskusteluun osallistuvilla ihmisillä pitäisi hänen mukaansa olla melko yhteneväiset normi- ja arvokäsitykset. Tämä on välttämätöntä, jotta julkisen keskustelun osallistujat voisivat pitää toistensa näkemyksiä järjenumukaisina ja pyrkiä rationaalisten argumenttien avulla yksimielisyyteen.<sup>264</sup> Fraser korostaa, että ihannedemokratiassa julkisuuksia on yhden sijaan monta, ja että kulttuuriset erot rikastuttavat poliittista elämää. Samalla Fraser kuitenkin pitää poliittisen yhteisön yhdenmukaisuutta edellytyksenä sille, ettei julkisen keskustelun järjenumukaisuus vaarannu. Fraser vaikuttaakin olevan huolissaan siitä, etteivät poliittiset yhteisöt, joita poliittiset päätökset tulevat koskemaan, ole yhtenäisiä. Poliittisen yhteisön yhtenäisyys, joka tarkoittaa Fraserin ajattelussa paitsi jonkinasteista kulttuurista yhdenmukaisuutta myös sosiaaliekonomista tasa-arvoa, vaikuttaa Fraserin mielestä olevan edellytys sille, että julkisuudessa voidaan muodostaa oikeudenmukainen julkinen mielipide.<sup>265</sup>

Fraserin teoretisoinnin yhteys Habermasin ajatteluun on ilmeinen. Habermas pitää taloudellispoliittisia ristiriitoja poliittisen yhteisön ja julkisessa keskustelussa syntyvän rationaalisen konsensuksen muodostamisen esteenä, ja kirjoittaa, ettei ajatusta intressien taistelussa syntyvistä kompromisseista pitäisi sekoittaa oikeudenmukaisen poliittisen konsensuksen ideaaliin.<sup>266</sup> Toisaalta Fraserin teoretisoinnissa etsitään Habermasia tarmokkaammin ratkaisuja poliittisen yhteisön yhtenäisyyden turvaamiseksi. Siinä missä Habermas puhuu ihmisten välisestä luonnollisesta yhdenvertaisuudesta ja lihallisista toimijoista irrotetuista kommunikaatiovirroista, Fraser peräänkuuluttaa rakenteellisen yhteiskunnallisen epätasa-arvoisuuden eliminoinnista. Fraserin mukaan systemaattinen yhteiskunnallinen eriarvoisuus pilaa julkisen keskustelun, ja sen eliminointi on ehdoton edellytys tasavertaisen osallistumisen toteutumiseksi.<sup>267</sup>

### **Julkisen toiminnan ennakkoehdot ja päämäärät**

Argumentoin, että Fraserin tapa ehdollistaa julkista toimintaa yhdenvertaisuuden ja järjenumukaisuuden ideaaleihin vetoamalla on ristiriitainen Fraserin poliittisen elämän avoimuutta ja kansalaisten vaikutusmahdollisuuksien lisäämistä koskevien painotusten kanssa. Erilaisten

---

<sup>264</sup> Fraser 1992a, 126.

<sup>265</sup> Fraser 2005a 10–15; 1992a, 126–128.

<sup>266</sup> Habermas 2004/1962, 189.

<sup>267</sup> Fraser 1992a, 121.

edellytysten asettaminen poliittiselle toiminnalle on kuitenkin nähdäkseni myös toisella tapaa ongelmallista. Fraserin teoretisoinnissa vain kaikki ns. oikeudenmukaiset, järkevät ja aikuiset ihmiset saavat osallistua julkiseen elämään. Edelleen yhdenvertainen, järjenmukainen ja avoin julkinen elämä ei Fraserin teoretisointia seuraten ole mahdollista ennen kuin yhteiskunnallinen rakenteellinen ts. systemaattinen sosiaalieconomisen tasa-arvo on saavutettu. Mutta miten poliittinen yhdenvertaisuus, järjenmukaisuus ja sosiaalieconomisen tasa-arvo voidaan saavuttaa, jos poliittinen toiminta ei ole mahdollista ennen kuin nämä ideaalit ovat jo toteutuneet? Entä mihin unohtuvat julkisen ja poliittisen elämän ennalta arvaamattomuutta ja ristiriitaisuutta koskevat painotukset Fraserin ennalta määrättyihin poliittisiin päämääriin kiinnittyvässä teoretisoinnissa?

Poliittisen yhdenvertaisuuden toteutumisen tiellä on Fraserin mielestä yhteiskunnassa vallitseva rakenteellinen epätasa-arvo. Fraserin mukaan rakenteellisesti epätasa-arvoisessa yhteiskunnassa hallinnalliset ja alistavat rakenteet synnyttävät yhteiskuntaryhmiä, jotka eivät ole keskenään tasa-arvoisia. Koska yhteiskunnassa vallitseva rakenteellinen epätasa-arvo vaikuttaa siihen, keitä julkisessa keskustelussa kuunnellaan, ja kenen näkemyksiä ja kantoja pidetään merkittävinä, ei julkisuus voi koskaan olla tasapuolinen kaikille osallistujilleen. Kuten Fraser Young katsoo, että rakenteellinen sosiaalinen ja taloudellinen epätasa-arvo vaikeuttaa poliittisen yhdenvertaisuuden toteuttamista. Samalla Young huomauttaa, että sosiaalieconomisen tasa-arvon saavuttaminen edellyttää ponnistuksia poliittisen oikeudenmukaisuuden edistämiseksi. Young kirjoittaa, että demokratiateoreettinen ongelmanasettelu, jossa joko pidetään sosiaalieconomista tasa-arvoa poliittisen yhdenvertaisuuden ehtona tai poliittista yhdenvertaisuutta sosiaalieconomisen tasa-arvon ehtona, johtaa kuitenkin utooppiseen kehään.<sup>268</sup>

Mielestäni Fraserin ajatukset johtavat tämänkaltaiseen utooppiseen kehään. Oikeudenmukaisuutta koskevassa keskustelussaan Fraser nostaa poliittisen yhdenvertaisuuden eli tasavertaisen poliittisen osallistumisen ihanteen kahden muun ihanteen, erilaisten kulttuurien yhdenvertaisen tunnustamisen ja tasa-arvoisen tulonjaon rinnalle, ja näyttää paikoin pitävän poliittista yhdenvertaisuutta kahta muuta nimeämäänsä oikeudenmukaisuuden kategoriaa tärkeämpänä. Samalla Fraser näyttää ajattelevan, että juuri sosiaalieconomisen tasa-arvo on ehto sekä poliit-

<sup>268</sup> Young 1998b, 410, 417; ks. myös Phillips 1999, 30–31.

tisen että kulttuurisen yhdenvertaisuuden toteutumiseksi.<sup>269</sup> Poliittista elämää koskevien ennakkoehtojen asettaminen ja utooppisten päämäärien määrittäminen johtaa siis eräänlaiseen loogiseen umpikujaan Fraserin teoretisoinnissa. Fraserin utooppiseen ajatteluun liittyy kuitenkin myös toisenlainen ongelma. Julkisen elämän itseisarvoa korostavat ajatukset jäävät paitsioon Fraserin teoretisoinnissa, jossa korostuvat utooppiset poliittiset päämäärät.

Fraser pyrkii vakuuttamaan, että tasa-arvoisissa yhteiskunnissa yhteiskuntaryhmät voivat osallistua toistensa kanssa vertaisina järjenmukaiseen, yhteistä hyvää koskevaan julkiseen keskusteluun.<sup>270</sup> Toisin kuin rakenteellisesti epätasa-arvoisissa yhteiskunnissa, tasa-arvoisissa yhteiskunnissa oikeudenmukaisuus eli poliittisen ja sosiaalisen elämän tasapuolisuus on mahdollista saavuttaa. Tasa-arvoisilla yhteiskunnilla Fraser tarkoittaa yhteiskuntia, joissa yhteiskuntarakenteet eivät synnytä eriarvoisia yhteiskuntaryhmiä, ja jossa työnjako ei ole järjestynyt rodun ja sukupuolen mukaan. Tämänlaisessa yhteiskunnassa sosioekonominen tasa-arvo ja kulttuurinen moninaisuus vallitsevat Fraserin arvion mukaan rintarinnan. Julkisuuksien moneus on tasa-arvoisissa yhteiskunnissa yhtä julkisuutta parempi vaihtoehto oikeudenmukaisuuden toteutumisen kannalta. Fraser huomauttaa, että julkisuus ei ole koskaan kulttuurisesti neutraali, vaan esimerkiksi erilaiset retoriset tyylit, eleet, tavat ja tottumukset ovat aina läsnä toimijoiden välisissä keskusteluissa. Kun julkisuuksia on monta, toteutuu Fraserin mukaan se, että nämä kaikki poliittista elämää rikastuttavat kulttuuriset variaatiot tulevat esiin, ja että julkisessa keskustelussa on aina mukana mahdollisimman paljon erilaisia näkökulmia.<sup>271</sup>

Fraserin mukaan tasa-arvoisissa yhteiskunnissa julkisuuksien välinen kommunikaatio on rationaalista neuvottelua, johon kaikki asianomaiset osallistuvat vertaisina. Toisin kuin epätasa-arvoisissa yhteiskunnissa, tasa-arvoisissa yhteiskunnissa julkisessa keskustelussa on mahdollista muodostaa oikeudenmukainen ja järjenmukainen julkinen mielipide. Fraser ei kuitenkaan oleta, että tämänlaisia rakenteellisesti tasa-arvoisia yhteiskuntia olisi vielä olemassa. Fraserin tasa-arvoisia yhteiskuntia koskevassa pohdinnassa näyttääkin pikemmin olevan kyse utooppisen demokratiaihanteen hahmottelemisesta. Ihannedemokratiassa yhteiskuntaryhmät eivät

<sup>269</sup> Fraser 1998, 431; 2003, 65–68; Fraserin haastattelu: Naples 2004, 1122; 2005, 79.

<sup>270</sup> Fraser 1992a, 124–125.

<sup>271</sup> Emt. 125–127.

enää joudu kamppailemaan tullakseen kuulluksi. Fraser uskoo, että tasa-arvoisen ja kulttuurisesti moninaisen yhteiskunnan toteutuminen on riippuvainen empiirisistä, ei teoreettisista, seikoista. Tällä Fraser tarkoittaa, että ihanteen toteutuminen on kiinni käytännön poliittisesta elämästä, eikä ole saavutettavissa millään teoreettisilla ratkaisuilla.<sup>272</sup>

Olettaako Fraser siis, että käytännön poliittisessa elämässä käytävät poliittiset kamppailut johtavat lopulta siihen päämäärään, jota hän pitää politiikan tavoitteena? Entä luottaako Fraser kansalaisten poliittiseen arviointikykyyn vain niin kauan, kun kaikki tavoittelevat Fraserin määrittelemiä ihanteita? Oikeudenmukaisuuden arvioimisen on Fraserin mukaan oltava viimekädessä kansalaisyhteiskunnan toimijoiden käsissä, ja jokaisen sukupolven pitäisi voida sopia ja neuvotella itseään koskevista normeista ja arvoista. Habermasin julkisuuskäsitteeseen vedoten Fraser painottaa kaikille avoimen poliittisen prosessin merkitystä ja uskoo demokraattiseen päätöksentekoon. Fraser peräänkuuluttaa kansalaisten vaikutusmahdollisuuksien lisäämistä ja painottaa että oikeudenmukaisuutta koskevien arvostelmien tekeminen on ensisijaisesti poliittiseen julkisuuteen osallistuvien kansalaisten tehtävä. Samalla Fraser kuitenkin arvioi poliittista toimintaa ja asettaa sille normatiivisia ehtoja aivan kuin olettaen olevansa itse poliittisen prosessin ulkopuolella.

Fraserin muotoilujen mukaisessa ihanneyhteiskunnassa vallitsisi rakenteellinen tasa-arvo, julkinen keskustelu olisi avointa, yhdenvertaista ja järjenmukaista, suuria kulttuurisia eroja tai erimielisyyksiä ei olisi, ja julkisen mielipiteen ja julkisen vallan instituutioiden harjoittaman politiikan välillä vallitsisi vastaavuussuhde. Julkisuudessa tapahtuva oikeudenmukaisuuden arvioiminen vaikuttaakin Fraserin mielestä olevan mahdollista vasta sitten, kun oikeudenmukaisuus on jo toteutunut. Mutta mitä virkaa oikeudenmukaisuuskamppailuilla olisi tämänlaisessa valmiissa yhteiskunnassa? Näyttää vahvasti siltä, että Fraserin politiikkakäsitys, jossa myös feministisen politiikan ensisijainen tavoite on tehdä itsensä tarpeettomaksi, on ristiriidassa hänen poliittista ja julkista elämää itseisarvoisesti korostavien ajatustensa kanssa. Mielestäni melkoisen osuvan kuvauksen yhdestä oleellisesta Fraserin demokrateorian ongel-

---

<sup>272</sup> Fraser 1992a, 126–127; 2003, 70–72; 2005b, 86–87.

masta esittää Young, jonka mukaan Fraserin esittämä */poliittisten päämäärien ja periaatteiden maailma on pelottavan mystisellä tavalla tyhjä toiminnasta/*.<sup>273</sup>

Fraser korostaa teksteissään, että oikeudenmukaisuutta voidaan arvioida vain, jos keskustelu on kaikille avointa. Analyysini mukaan Fraser kuitenkin samaan aikaan argumentoi järjennukaisen ja yhdenvertaisen julkisen keskustelun puolesta, jossa mitä tahansa poliittisia vaatimuksia ei otettaisi vakavasti, ja jossa toimijoiden statuserot eivät pilaisi julkista mielipidettä. Väitän, että Fraserin Habermasin julkisuuden käsitteeseen nojaavassa oikeudenmukaisuutta koskevassa pohdinnassa, kuten myös Habermasin julkisuusteoriassa, avoimuuden ideaali on ristiriidassa yhdenvertaisuuden ja järjennukaisuuden ideaalien kanssa. Lisäksi pidän ongelmallisena sitä, että Fraser pitää avoimuutta ja poliittista sekä sosiaaliekonomista yhdenvertaisuutta yhtäältä julkisen keskustelun ennakkoehtoina ja toisaalta keskustelussa tavoiteltavina päämäärinä. Mielestäni tämä merkitsee sitä, että julkinen politikointi on Fraserin mukaan mahdollista vasta sitten, kun poliittinen päämäärä, eli yhteiskunnallinen tasa-arvo on jo saavutettu. Kuten Habermasin ajattelussa, Fraserin teoriassa luottamus kansalaisten omaan arviointikykyyn jää paitsioon poliittisen toiminnan ehtoja ja päämääriä koskevien painotusten vallatessa alaa.

---

<sup>273</sup> Young 1997b, 160.

## PÄÄTELMÄT

Tutkin työssäni julkisuuden käsitettä osana Nancy Fraserin demokratiateoriaa. Fraser nojaa Jürgen Habermasin julkisuuden käsitteeseen, jonka esittelen työni ensimmäisessä luvussa. Toisessa luvussa erittelen niitä feministisiä teoriakeskusteluita, joissa on kommentoitu Habermasin julkisuuden käsitettä. Samalla esittelen sen feministisen keskustelun asiayhteyden, johon sijoitan myös Fraserin julkisuuden käsitteeseen viittaavat pohdinnat. Kolmannessa luvussa analysoin Fraserin tuotannon keskeisiä teemoja, jotka tekevät ymmärrettäväksi Fraserin tavan käyttää Habermasin julkisuuskäsitettä. Lopuksi työni neljännessä luvussa erittelen niitä ulottuvuuksia, joita Habermasin julkisuuskäsite tuo Fraserin demokratiateoriaan, ja arvioin näitä ulottuvuuksia kriittisesti.

Habermas introdusoi julkisuuskäsitteensä vuonna 1962 ilmestyneessä *Strukturwandel der Öffentlichkeit* -teoksessaan. Tämä teos on ennen kaikkea kuvaus historiallisen porvarillisen julkisuuden vaiheista modernin Euroopan historiassa. Habermas olettaa teoksessaan myös historiallisesta kontekstistaan riippumattoman julkisuuden käsitteen ts. universaalien julkisuuden ideaalin, jota hän kumma kyllä perustelee historian tutkimuksellisten tulkintojensa avulla. Julkisuuskäsitteessä tiivistyy Habermasin käsitys ihannedemokratiasta, jossa poliittinen päätöksenteko olisi kansalaisten valvonnan alaisista, ja jossa avoimessa, yhdenvertaisessa ja järjennuomaisessa keskustelussa syntyvä julkinen mielipide velvoittaisi vallanpitäjiä. Habermas on myöntänyt, ettei julkisuusihanne ole koskaan toteutunut käytännössä, mutta on silti sitä mieltä, että julkisuuden käsitteen vaalima demokratiadeaali tarjoaa utooppisen viitepisteen poliittiselle toiminnalle.

Habermasin julkisuuskäsitteen esittelyssä nostan esiin myös tiettyjä epäkohtia, jotka tuottavat ongelmia Habermasin julkisuuden käsitettä koskevaan teoretisointiin. Ensinnäkin Habermasin porvarillista julkisuutta koskevaa historian tutkimusta ohjaavat liiaksi hänen omat normatiiviset sitoumuksensa. Ongelmallista tässä on se, että Habermas idealisoi porvarillisen julkisuuden, mutta samalla myös se, että Habermas perustelee omaa abstraktia julkisuuseideaaliaan kaipaamaan historian kuvaukseensa vedoten. Toiseksi Habermasin ajattelussa muodostuu ristiriitai-



suuksia julkisuuskäsitteen normatiivisten lähtökohtien, eli universaalien järjen, luonnollisen yhdenvertaisen poliittisen yhteisön, ja avoimen julkisen keskustelun ihanteiden, välille.

Habermasin julkisuuden käsite on ollut keskeisesti esillä feministisissä keskusteluissa. Sellaiset merkittävät feministiteoreetikot kuin Seyla Benhabib, Iris Marion Young, Anne Phillips, Chantal Mouffe, Joan Landes ja Nancy Fraser ovat kaikki ottaneet kantaa Habermasin julkisuuden käsitteeseen. Kaikkien näiden teoreetikkojen teksteissä ovat esillä Habermasin julkisuuskäsitteen sisältämät poliittisen toiminnan ihanteet, avoimuus, yhdenvertaisuus ja järjenmukaisuus. Habermasin julkisuuskäsitettä kommentoivat feministiteoreetikot ottavat esiin myös julkisuuskäsitteen emansipatorisen potentiaalin.

Feministisessä keskustelussa julkisuuden avoimuutta ja yhdenvertaisuutta pidetään tärkeinä poliittisina ihanteina, mutta niiden toteuttamista käytännön elämässä pidetään vaikeampana kuin Habermas olettaa. Eräät teoreetikot luottavat silti siihen, että vahvalla sitoutumisella järjenmukaisuuden ihanteeseen voidaan edesauttaa avoimuuden ja yhdenvertaisuuden toteutumista. Lisäksi eräät teoreetikot kuten Seyla Benhabib, ja myös Nancy Fraser, ajattelevat että julkisuuskäsitteen vaalima demokratiaihanne tarjoaa kuvitteellisen päämäärän kansalaisliikkeiden kuten naisliikkeen toiminnalle. Tällöin kuitenkin korostetaan, ettei emansipaation voi ajatella tapahtuvan luonnonvoimaisesti, ja että poliittista toimintaa ohjaavat ideaalit ovat aina uudelleen neuvoteltavissa.

Tuon feministisiä teoretisointeja koskevassa erittelyssäni esiin sen, että Habermasin julkisuuden käsite jakaa sitä kommentoivien feministiteoreetikkojen mielipiteet. Kaikki feministiset teoreetikot eivät pidä Habermasin julkisuuden käsitettä hyvänä lähtökohtana julkista elämää koskeville teoriapohdinnoille. Eräät feministiteoreetikot katsovat, ettei järki ole yhteiskunnallista valtasuhteista riippumaton ihanne, eivätkä ole myöskään vakuuttuneita käsitteen emansipatorisista ulottuvuuksista. Edelleen jotkut feministiajattelijat, kuten esimerkiksi Mouffe, katsovat, että Habermasin julkisen politikoinnin päämäärinä pitämät järjen herruus ja lopullinen yhteistä hyvää koskeva konsensus tukahduttaisivat poliittisen toiminnan tyystin.

Habermasin julkisuuden käsite on olennainen osa Nancy Fraserin demokratiateoriaa, jossa ovat keskeisiä niin feministiset kuin sosialistisetkin demokratiateoreettiset kysymyksenasettelut. Fraserin mielestä kansalaisliikkeillä on perustavanlaatuinen rooli yhteiskuntien demokratiakehityksessä. Kansalaisliikkeiden tulisi puuttua yhteiskunnissa vallitseviin epäkohtiin ja ajaa kaikkia koskevaan oikeudenmukaisuuteen tähtäävää politiikkaa. Fraserin mukaan julkisen elämän elävöittäminen on ensisijaisessa asemassa sellaisen demokraattisen yhteiskunnan rakentamisessa, jossa jokainen poliittisen yhteisön jäsen saa osallistua vertaisena kaikkia koskevien lakien laatimiseen.

Fraserin mukaan Habermas ei ole ottanut huomioon yhteiskunnallisia valtasuhteita ja niiden vaikutusta poliittiseen elämään porvarillista julkisuutta koskevassa historiankuvauksessaan. Fraser tuo esiin Geoff Eley'n, Mary Ryanin ja Joan Landesin historiantutkimukseen nojaten Habermasin historiankatsauksen puutteet. Nämä tutkimukset osoittavat, että porvarillinen julkisuus sulki valtavan määrän ihmisiä ulkopuolelleen, ja oli statuskampailuiden areena huolimatta avoimuutta, yhdenvertaisuutta ja järjennukaisuutta painottavasta retoriikastaan. Samalla Fraser kuitenkin painottaa, ettei porvarillinen julkisuus koskaan ollut yksi ja ainoa julkisuus. Fraserin mukaan aina 1600-luvun lopulta saakka erilaiset vastajulkisuudet, kuten naisliike, ovat ajaneet politiikkaansa heitä syrjivän valtajulkisuuden rinnalla ja lomassa.

Analyysini mukaan Fraser ei ota huomioon kaikkia niitä ulottuvuuksia, joita hänen esiin nostamiensa historioitsijoiden julkisuutta koskevissa tarkasteluissa tuodaan esiin. Fraser ei muun muassa ota käsittelyssään huomioon sitä, että toimijoiden väliset valtakamppailut olivat läsnä myös alistettujen ryhmien muodostamissa vastajulkisuuksissa ja niiden välillä, vaan olettaa, että kaikki vastajulkisuudet olivat yhtenäisiä, ja suuntasivat politiikkansa vain ja ainoastaan porvarismaskuliinista hegemoniaa vastaan.

Fraserin viittaa vastajulkisuuden käsitteeseen Habermasin julkisuuskäsitettä koskevan kritiikkinsä yhteydessä. Fraserin mukaan Habermasin yhden kaiken kattavan julkisuuden ideaalin avulla ei pystytä edes teoriassa ratkaisemaan julkisuuden toimijoiden välisen eriarvoisuuden ongelmaa. Fraserin mielestä monta julkisuutta takaa yhtä julkisuutta paremmin sen, että kaikki toimijat pääsevät osallistumaan julkiseen elämään. Fraserin mukaan alistetut ihmisryhmät ku-

ten naiset voivat ajaa vallitsevia normeja ja arvoja kyseenalaistamaa politiikkaansa vastajulkisuuksissa. Rita Felskiin nojaten Fraser kuvailee vastajulkisuuksia alistettujen ihmisryhmien vetäytymisen ja ryhmittymisen areenoiksi, joiden politiikka suuntautuu ulospäin ja tähtää julkisuuksien väliseen vuoropuheluun.

Tärkeä tulos analyysissäni on kuitenkin se, ettei vastajulkisuuden käsitteen eri ulottuvuuksia ole hedelmällistä ymmärtää ainoastaan Habermasin julkisuuskäsitteen kritiikkinä. Vaikka vastajulkisuuden käsitteen avulla pyritään tuomaan esiin Habermasin julkisuusteorian heikkouksia, analyysini mukaan vastajulkisuuden käsite on perusulottuvuuksiltaan sama kuin Habermasin julkisuuden käsite. Osoitan analyysissäni, kuinka vastajulkisuuden käsitteeseen vetoaminen Fraserin teoriassa on normatiivinen kannanotto sellaisen naisliikkeen politiikan ja feministisen teorian puolesta, jota Fraser pitää oikeana.

Fraserin teoretisoinnin keskiössä ei ole vain feministisen politiikan tulevaisuuden pohtiminen, vaan kaikenkattavan yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden toteutumisen mahdollisuuksien kartoittaminen. Fraser tähdentää, että Habermasin julkisuuskäsitteessä korostuu sellaisen poliittisen elämän ihanne, jossa kansalaistoimintaa ei leimaa itsekäs intressi- tai identiteettipoliittikka, vaan toimijat pyrkivät aina kaikkien yhteiskunnan jäsenten kannalta oikeisiin poliittisiin ratkaisuihin. Oikeudenmukaisuus merkitsee Fraserille ennen kaikkea poliittista yhdenvertaisuutta. Julkisen keskustelun pitäisi Fraserin mukaan olla yhdenvertaista ja avointa kaikille yhteiskunnan jäsenille ja julkisessa keskustelussa tulisi pyrkiä toteuttamaan nämä poliittisen toiminnan ihanteet.

Arvioni mukaan Fraserin sitoumukset Habermasin julkisuuskäsitteeseen tuottavat joitakin ongelmia Fraserin oikeudenmukaista julkista elämää koskevaan teoretisointiin. Vaikka Fraser painottaa, että se, mitä pidetään oikeudenmukaisena ja mitä epäoikeudenmukaisena, on poliittinen neuvottelukysymys, hän tekee itse oikeudenmukaisuutta koskevia arvostelmia yhdenvertaisuuden ja järjenumukaisuuden ihanteisiin vedoten ikään kuin asettuen poliittisen prosessin ulkopuolelle. Poliittisten päämäärien ja julkisen keskustelun ehtojen korostuessa julkista elämää itseisarvoisesti korostavat ajatukset jäävät taka-alalle Fraserin teoriassa.

Habermasin julkisuuden käsite on olennainen osa Fraserin demokratiateoriaa, jossa painottuvat kansalaistoimintaan ja oikeudenmukaisuuteen liittyvät kysymykset. Fraser on tarkastellut Habermasin julkisuuden käsitettä feminististen ja sosialististen kysymyksenasettelujen valossa, ja puuttunut joihinkin sen epäkohtiin. Fraser pyrkii teoriassaan muodostamaan julkisuuden käsitteen, joka olisi Habermasin muotoilemaa julkisuuden käsitettä paremmin perusteltavissa nykyisten yhteiskunnallisten asetelmien ja demokratiakehitystä koskevien ongelmakohtien kannalta katsottuna. Fraserin mukaan julkisuuden käsite ei voi perustua ajatukseen yhdestä homogeenisestä julkisuudesta, jossa ihmiset kohtaavat toisensa pelkkinä ihmisinä. Fraser on kuitenkin sitoutunut Habermasin julkisuuden käsitteen perusulottuvuuksiin. Fraser luottaa siihen, että avoimuuden, yhdenvertaisuuden ja järjenmukaisuuden ihanteille rakentuva julkisuuden käsite tarjoaa normatiivisen kehyksen sekä poliittista elämää koskeville teoriapohdinnoille että kansalaisliikkeiden kuten naisliikkeen toiminnalle.

## LÄHTEET

- Ackerly, Brooke** (2000): *Political Theory and Feminist Social Criticism*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Ang, Ien** (1995): "I'm a Feminist But...: 'Other' Women and Postnational Feminism." Teoksessa Caine, B & Pringle, R (ed.) (1995): *Transitions. New Australian Feminisms*. St. Martin's Press, New York, 57-73.
- Barrett, Michèle & Phillips, Anne** (ed.) (1992): *Destabilizing Theory. Contemporary Feminist Debates*. Polity Press, Cambridge.
- Benhabib, Seyla** (1985): "The Utopian Dimension of Communicative Ethics." Kausijulkaisussa *New German Critique* 1985;(35), 83-96.
- Benhabib, Seyla** (1989): "Liberal Dialogue vs. a Critical Theory of Discursive Legitimation." Teoksessa Rosenblom, Nancy (ed.) (1989): *Liberalism and The Moral Life*. Harvard University Press, Cambridge, 143-156.
- Benhabib, Seyla** (1992a): *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Feminist Thought*. Polity Press, Cambridge.
- Benhabib, Seyla** (1992b): "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas." Teoksessa Calhoun Craig (ed.) (1992): *Habermas and the Public Sphere*. MIT Press, Cambridge, 73-98.
- Benhabib, Seyla** (1994): "Deliberative rationality and models of democratic legitimacy." Kausijulkaisussa *Constellations* 1994; 1(1), 26-52.
- Benhabib, Seyla** (1995): "Feminism and Postmodernism: an Uneasy Alliance". Teoksessa Nicholson, Linda (ed.) (1995): *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. Routledge, London, 17-34.
- Benhabib, Seyla** (1998): "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas." Teoksessa Landes, Joan (ed.) (1998): *Feminism. The Public and the Private*. Oxford University Press, New York, 65-99.
- Benhabib, Seyla** (2002): *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton University Press, Princeton.
- Brooks, Joanna** (2005): "The Early American Public Sphere and the Emergence of a Black Print Counter public." Kausijulkaisussa *William and Mary Quarterly*, 2005; 62(1), 67-92.

**Butler, Judith & Scott Joan W.** (1992): *Feminists Theorize the Political*. Routledge, London.

**Butler, Judith** (1995): "Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'". Teoksessa Nicholson, Linda (ed.) (1995) *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. Routledge, London, 35-57.

**Butler, Judith** (2006): *Hankala sukupuoli*. Gaudeamus, Helsinki.

**Caine, B & Pringle, R** (ed.) (1995): *Transitions. New Australian Feminisms*. St. Martin's Press, New York.

**Calhoun Craig** (ed.) (1992): *Habermas and the Public Sphere*. MIT Press, Cambridge.

**Cohen, Jean L. & Arato, Andrew** (1994): *Civil Society and Political Theory*. The MIT Press. Cambridge.

**Cohen, Joshua** (1989): "Deliberation and Democracy." Teoksessa Hamlin, Alan & Pettit, Philip (1989) *The Good Polity. Normative Analysis of the State*. Basil Blackwell, Oxford, 17-34.

**Connolly, William E.** (1999): "Assembling the left". Kausijulkaisussa *Boundary 2* [online]. 1999; 26(3), 47-54 [viitattu 2.8.2007]. Saatavilla: <http://web.ebscohost.com/>.

**Crossley, Nick & Roberts, Michael** (ed.) (2004): *After Habermas. New Perspectives on the Public Sphere*. Blackwell, Oxford.

**Dean, Jodi** (ed.) (1997): *Feminism and the New Democracy. Re-siting the Political*. Sage, London.

**Dean, Jodi** (1997): "The Reflective Solidarity of Democratic Feminism." Teoksessa Dean, Jodi (ed.) (1997): *Feminism and the New Democracy. Re-siting the Political*. Sage, London, 244-263.

**Dietz, Mary G.** (1998): "Context is All: Feminism and Theories of Citizenship." Teoksessa Phillips, Anne (1998) *Feminism & Politics*. Oxford University Press, Oxford, 378-400

**Dietz, Mary G.** (2002): *Turning Operations: Feminism, Arendt and Politics*. Routledge, New York & London.

**Eley, Geoff** (1992): "Nations, Publics and Political Cultures." Teoksessa Calhoun, Craig (ed.) (1992): *Habermas and the public sphere*. MIT Press, Cambridge, 289-339.

**Eschle, Catherine** (2001): *Global democracy, Social Movements and Feminism*. Westview Press, Boulder (Colo.).

**Felski, Rita** (1989a): *Beyond Feminist Aesthetics. Feminist Literature and Social Change*.

Harvard University Press, Cambridge.

**Felski, Rita** (1989b): "Feminism, Postmodernism, and the Critique of Modernity." Kausijulkaisussa *Cultural Critique* [online]. 1989;(13), 33–56 [viitattu 2.8.2007]. Saatavilla: <http://www.jstor.org/>

**Felski, Rita** (1997): "The Doxa of Difference." Kausijulkaisussa *Signs: Journal of Women and Society*. 1997; 23(1), 1–21.

**Fraser, Nancy** (1986): "Toward a Discourse Ethic of Solidarity." Kausijulkaisussa *Praxis International*. 1986; 5(4), 425–429.

**Fraser, Nancy** (1989): *Unruly practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Polity Press, Cambridge.

**Fraser, Nancy** (1992a): "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy." Teoksessa Calhoun Craig (ed.) (1992): *Habermas and the public sphere*. MIT Press, Cambridge, 109-142.

**Fraser, Nancy & Barkty, Sandra Lee** (ed.) (1992b): *Revaluing French Feminism. Critical Essays on Difference, Agency and Culture*. Indiana University Press, Bloomington.

**Fraser, Nancy** (1994) "After the Family Wage. Gender Equity and the Welfare State." Kausijulkaisussa *Political Theory* [online]. 1994;22(4), 591–618 [viitattu 2.8.2007]. Saatavilla: <http://www.jstor.org>.

**Fraser, Nancy** (1995): "Pragmatism, Feminism and the Linguistic Turn." Teoksessa Nicholson, Linda (ed.) (1995): *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. Routledge, London, 157–171.

**Fraser, Nancy** (1996): "Multiculturalism and gender equity: The U.S "difference" debates revisited". Kausijulkaisussa *Constellations*. 1996; 3(1), 61–72.

**Fraser, Nancy** (1997): *Justice Interruptus. Critical Reflections on "Post-Socialist" Condition*. Routledge, London.

**Fraser, Nancy** (1998a): "Sex, Lies and the Public Sphere. Reflections on the Confirmation of Clarence Thomas." Teoksessa Landes, Joan (ed.) (1998): *Feminism. The Public and the Private*. Oxford University Press. New York, 314–337.

**Fraser, Nancy** (1998b): "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist Age'." Teoksessa Phillips Anne (ed.) (1998): *Feminism & Politics*. Oxford University Press, Oxford, 430–460.

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

- Fraser, Nancy** (2005a): "Transnationalizing the Public Sphere." [Online, viitattu 2.8.2007.] Saatavilla: <http://www.yale.edu/polisci/info/conferences/>, 1–16.
- Fraser, Nancy** (2005b): "Reframing Justice in a Globalizing World." Kausijulkaisussa *New Left Review*. 2005;(36), 69–88.
- Gordon, Linda** (1986): "What's New in Women's History?" Teoksessa De Lauretis Theresa(ed.) (1986): *Feminist Studies Critical Studies*. Macmillan Press, London, 20–30.
- Habermas, Jürgen** (1962): *Strukturwandel Der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der burgerlichen Gesellschaft*. Neuwied, Luchterhand.
- Habermas, Jürgen, Lennox Sara, Lennox Frank** (1974): "The Public Sphere: An Encyclopedia Article." Kausijulkaisussa *New German Critique* 1974;(3), 49–55.
- Habermas, Jürgen** (1975): *Legitimation Cricis of Late Capitalism*. Beacon Press, London.
- Habermas, Jürgen** (1987/1981a): *The Theory of Communicative Action, Vol. I. Reason and the Rationalization of Society*. Polity Press, Cambridge.
- Habermas, Jürgen** (1987/1981b): *The Theory of Communicative Action, Vol. II. The Critique of Functionalist Reason*. Polity Press, Cambridge.
- Habermas, Jürgen** (1989/1962): *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry Into a Category of Bourgeois Society*. Polity Press, Cambridge.
- Habermas, Jürgen** (1994): "Three Normative Models of Democracy." Kausijulkaisussa *Constellations* 1994;1(1), 1–10.
- Habermas, Jürgen** (1997): *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Polity Press, Cambridge.
- Habermas, Jürgen** (2004/1962): *Julkisuuden rakennemuutos. Tutkimus yhdestä kansalaisyhteiskunnan kategoriasta*. Vastapaino, Tampere.
- Hamlin, Alan & Pettit, Philip** (1989): *The Good Polity. Normative Analysis of the State*. Basil Blackwell, Oxford.
- Hoffrén, Jari** (1999): "Rationaalisen demokratian paluu? Jürgen Habermas Frankfurtin koulun ohjelman demokratisoijana." Teoksessa Moisio, Olli-Pekka (ed.) (1999) *Kritiikin lupaus. Näkökulmia Frankfurtin koulun kriittiseen teoriaan*. Jyväskylän Yliopistopaino, Jyväskylä, 285–309.



**Kant, Immanuel** (2006/1784): "An Answer to the Question: What is Enlightenment?" [Online, viitattu: 2.8.2007.] Saatavilla: <http://www.marxists.org/reference/subject/ethics/kant/enlightenment.htm>.

**Koivisto, Juha & Väliverronen, Esa** (1987): *Julkisuus ja valta. Jürgen Habermasin sekä Oskar Negtin ja Alexander Klugen julkisuusteorioiden tarkastelua*. Tampereen yliopisto. Tiedotusopin laitos. Julkaisuja 1987:57.

**Koivunen, Anu & Liljeström Marianne** (ed.) (1996): *Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen*. Tampere, Vastapaino.

**Koivunen, Anu** (1996): "Emansipaatio" Teoksessa Koivunen, Anu & Liljeström Marianne (1996) (ed.) *Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen*. Tampere, Vastapaino, 77–109.

**Konttinen, Esa** (1999): *Ympäristökansalaisuuden kyläsepät*. SoPhi, Jyväskylä

**Landes, Joan** (1988): *Women in the Age of French Revolution*. Cornell University Press, Ithaca & London.

**Landes, Joan** (1998): *Feminism. The Public and the Private*. Oxford University Press, New York.

**Landes, Joan** (1998): "Introduction." Teoksessa Landes, Joan (ed.) (1998) *Feminism. The Public and the Private*. Oxford University Press, New York, 1–17.

**Landes, Joan** (1998): "The Public and the Private Sphere: A Feminist Reconsideration." Teoksessa Landes, Joan (1998) *Feminism. The Public and the Private*. Oxford University Press, New York, 135–163.

**Mansbridge, Jane** (1998): "Feminism and Democracy." Teoksessa Phillips, Anne (ed.) (1998) *Feminism & Politics*. Oxford University Press, Oxford, 142–158.

**Marx Ferree, Myra & Gamson, William M. & Gerhards, Jürgen & Rucht, Dieter** (2002): "Four Models of the Public Sphere in Modern Democracies." Kausijulkaisussa *Theory and Society*. 2002; 31(3), 289–324.

**Moisio, Olli-Pekka** (ed.) (1999): *Kritiikin lupaus. Näkökulmia Frankfurtin koulun kriittiseen teoriaan*. Jyväskylän Yliopistopaino, Jyväskylä.

**Mouffe, Chantal** (1992): "Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics." Teoksessa Butler, Judith & Scott, Joan (1992): *Feminists Theorize the Political*. London, Routledge, 369–384.

**Mouffe, Chantal** (1993): *The Return of the Political*. Verso, London.

- Mouffe, Chantal** (1999): "Deliberative democracy or agonistic pluralism?" Kausijulkaisussa *Social Research*. 1999; 66(3), 745–758.
- Mouffe, Chantal** (2000): *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism*. Institute for Advanced Studies, Vienna. Political science series 2000:72.
- Naples, Nancy A.** (2004): "To Interpret the World and Change It: An Interview With Nancy Fraser." Kausijulkaisussa *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 2004; 29(4), 1103–1124.
- Nicholson, Linda** (ed.) (1995): *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. Routledge, London.
- Okin, Susan Moller** (1998): "Gender, the Public and the Private." Teoksessa Phillips, Anne (1998) *Feminism & Politics*. Oxford University Press, Oxford, 116–141.
- Outhwaite, William** (1994): *Habermas. A Critical Introduction*. Polity Press, Cambridge.
- Phillips, Anne** (1991): *Engendering Democracy*. Polity Press, Cambridge.
- Phillips, Anne** (1992): "Universal Pretensions in Political Thought." Teoksessa Barrett, Michèle & Phillips, Anne (ed.) (1992): *Destabilizing Theory. Contemporary Feminist Debates*. Polity Press, Cambridge, 10–30.
- Phillips, Anne** (1993): *Democracy and Difference*. Polity Press, Cambridge.
- Phillips, Anne** (1997): "From Inequality to Difference: A Severe Case of Displacement." Kausijulkaisussa *New Left Review*. 1997; 1(224), 143–153.
- Phillips, Anne** (ed.) (1998): *Feminism & Politics*. Oxford University Press, Oxford.
- Phillips, Anne** (1999): *Which Inequalities Matter?* Polity Press, Cambridge.
- Pulkkinen, Tuija** (1998): *Postmoderni politiikan filosofia*. Tammer-Paino Oy, Tampere.
- Rosenblom, Nancy** (ed.) (1989): *Liberalism and The Moral Life*. Harvard University Press, Cambridge.
- Rousseau, Jean-Jacques** (1988/1762): *Yhteiskuntasopimuksesta*. Karisto Oy, Hämeenlinna.
- Ryan, Mary** (1990): *Women in Public: Between Banners and Ballots, 1825–1880*. John Hopkins University Press, Baltimore.
- Ryan, Mary** (1992): "Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth-Century America." Teoksessa Calhoun, Craig (ed.) (1992): *Habermas and the Public Sphere*. MIT Press, Cambridge, 259–288.

**Voet, Rian** (1998): *Feminism and Citizenship*. SAGE, London.

**Young, Iris Marion** (1990): *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, Princeton.

**Young, Iris Marion** (1997a): "Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought." Kausijulkaisussa *Constellations*. 1997; 3(3), 340–363.

**Young, Iris Marion** (1997b): "Unruly Categories: a Critique of Nancy Fraser's Dual System Theory." Kausijulkaisussa *The Left Review*. 1997;222(1), 147–160.

**Young, Iris Marion** (1998a): "Impartiality and Civic Public. Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory. Teoksessa Landes, Joan (ed.)(1998): *Feminism. The Public and the Private*. Oxford University Press. New York, 421–447.

**Young, Iris Marion** (1998b): "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship." Teoksessa Phillips, Anne (1998) *Feminism & Politics*. Oxford University Press, Oxford, 401-429.

**Young, Iris Marion** (2000): *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press, Oxford & New York.

**Young, Iris Marion** (2001): "Activist Challenges to Deliberative Democracy." Kausijulkaisussa *Political Theory* [online]. 2001; 29(5), 670–690 [viitattu 2.8.2007]. Saatavilla: <http://www.jstor.org/>.