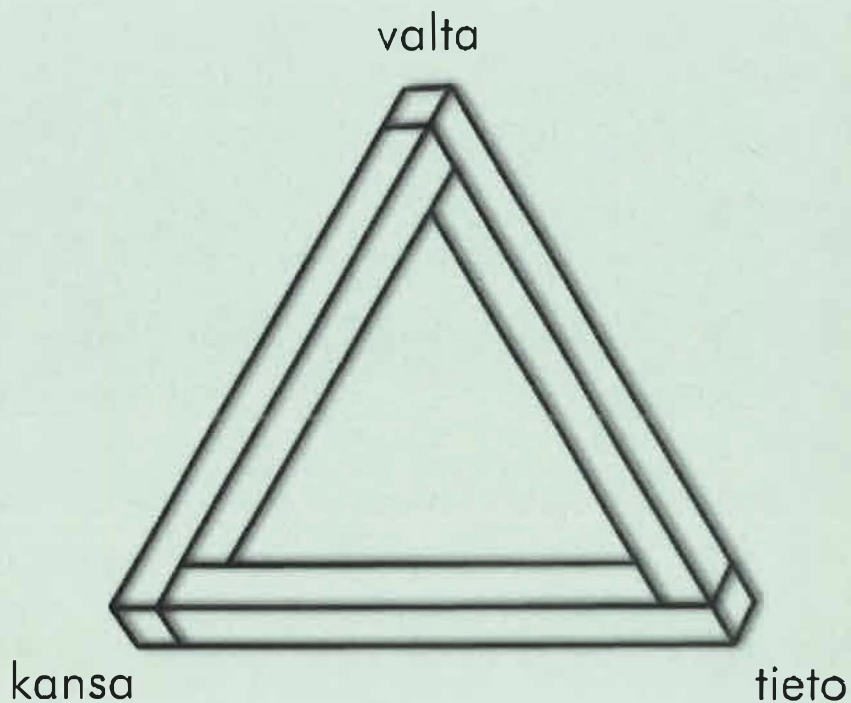


Jari Hoffrén

DEMOKRAATTINEN EETOS

– rajoista mahdollisuuksiin?



JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

JYVÄSKYLÄ 2000

Jari Hoffrén

Demokraattinen eetos

– rajoista mahdollisuuksiin?



JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

JYVÄSKYLÄ 2000

Editors
Tapani Korhonen
Department of Psychology, University of Jyväskylä
Pekka Olsbo and Marja-Leena Tynkkynen
Publishing Unit, University Library of Jyväskylä

URN:ISBN:978-951-39-5281-5
ISBN 978-951-39-5281-5 (PDF)
ISSN 0075-4625

ISBN 951-39-0815-1
ISSN 0075-4625

Copyright © 2000, by University of Jyväskylä

Jyväskylä University Printing House,
Jyväskylä and ER-Paino Ky, Lievestuore 2000

Demokraattinen eetos

– rajoista mahdollisuuksiin?

“‘Demokratiaa’ ei voida selittää samalla tavoin kuin, sanokaamme, tasasivuista kolmiota, minkä määritelmän nojalla käy helposti ja yleispätevästi estäminen sekoittamasta tasasivuista kolmiota muunlaisiin [...]”

‘Demokratia’ sanan soveltamiselta ja demokratian tutkimukselta puuttuu sellainenkin varma lähtökohta, minkä muodollisesti tehty sopimus sanan merkityksestä saattaisi tarjota - niin kuin voi olla laita jonkin teologisen käsitteen, josta on päätetty yleisessä kirkolliskokouksessa, tahi jonkin fysiikan tai kansainvälisen oikeuden alaan kuuluvan oppisanan, jonka merkityksestä on selventäviä määräyksiä maidenvälisissä sopimuksissa tai konferenssien pöytäkirjoissa.

Niillä, jotka etsivät selvitystä kysymykseen, mitä demokratia on, ei ole - päinvastoin kuin esim. kommunismin selittäjillä - ohjeenaan ja tukenaan edes jonkun ainokaisen, muiden edellä ja yläpuolella olevaksi tunnustetun julistajan laatimaa kaavaa, josta kävisi päinsä johdella oikeaoppinen teoria itse sanan merkityksestä. Sen sijaan on olemassa suuri joukko tieteellisiä ja kansantajuisia, sekä vuosisatojen takaisia että tuoreita esityksiä demokratiasta. Mutta ainoatakaan näistä ei ole millään tavoin asetettu kaanonin asemaan”.

- Tuttu Tarkiainen:

Demokratia. Antiikin Ateenan tasavalta (1959)

“För henne är det svart och vitt
det är helvete och himmel
är marginalen eller mitt
Det är sömnen eller svindel
- och jag famlar omkring utan koll
Mellan ett och noll, ett och noll
Mellan ett och noll”

- Bo Kasper

ABSTRACT

Hoffrén, Jari

The Democratic Ethos. From Limits to Possibilities?

Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2000, 217 p.

(Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research,
ISSN 0075-4625; 174)

ISBN 951-39-0815-1

Yhteenveto: Demokraattinen eetos demokratiaa koskevana itseymmärryksenä. Demokraattisen itseymmärryksen suhde perustelevaan poliittiseen filosofiaan Jürgen Habermasin ja Friedrich Nietzschen ajattelun valossa.

Diss.

The study discusses the meaning and various interpretations of democratic ethos, focusing on the different kind of self-understandings of presuppositions of democracy in Western modern political philosophy and political thought. The method is a kind of a comparative: the study puts two different interpretations, namely those of Jürgen Habermas's and Friedrich Nietzsche's, in an agonistic, competitive dialogue.

Jürgen Habermas represents a modernist attitude to political philosophy; using philosophy as a method of discovering deep structures of every day actions and especially language use, a modern political thinker/actor can find the rational basis immanent and already in use in her every day actions. In political context this implicates a kind of a rational Archimedean point from which to evaluate political actions and decisions according to their moral, ethical, existential and pragmatism dimensions by utilizing rational, consensual will-formation potential of communication. This reference-point is at the same time a basis for a democratic will-formation and a communicative democratic ethos.

Friedrich Nietzsche represents a widely discussed, multi-face character in the field of cultural studies. Some would like to interpret his thinking from the perspective of a radical critique of the (western) civilization *in toto*, but in some areas of late-modern political philosophy this critique has turned to represent a kind of a perspectival thinking. In political and democratic context this implicates a value of a self-limiting, agonistic openness instead of a rational communicative basis in the core of democratic ethos and self-understanding. In a late-modern political situation where the question of the 'essence' (e.g., of human being, action, identity, freedom, equality, power, purposiveness in history, and so on) has been seriously and deeply problematised, perspectivism and openness offer a risky, even dangerous, but at the same time realistic point of view to democratic imagination.

In the study it is shown that it may be possible to characterize and even practice - however without guarantees - democratic life according to the realistic, theoretically modest, but ethico-politically bold principles of openness and perspectivism immanent in political-democratic ethos.

Keywords: Philosophy of democracy, political philosophy, theory of politics, Jürgen Habermas, Friedrich Nietzsche, William E. Connolly, Lawrence J. Hatab

Authors' Address

Jari Hoffrén
Kauppakatu 2 C 46
FIN-40100 Jyväskylä
FINLAND

Supervisor

Professor Kyösti Pekonen
Faculty of Social Sciences
University of Helsinki, Helsinki, Finland

Reviewers

Professor Ralf Helenius
Department of Political Science
Swedish School of Economics and Business Administration
Helsinki, Finland

Docent Juhani Vähämäki
Faculty of Social Sciences
University of Jyväskylä, Jyväskylä, Finland

Opponent

Professor Kyösti Pekonen
Faculty of Social Sciences
University of Helsinki, Helsinki, Finland

SISÄLLYS

1	JOHDANNOKSI	11
2	JÄRJEN KUNINKUUS JA DEMOKRAATTINEN EETOS - Jürgen Habermasin kommunikatiivisen toiminnan tarkastelua ..	22
2.1	Tietoisuusfilosofiasta kommunikatiiviseen toimintaan	23
2.2	Kommunikatiivinen rationaalisuus ja toiminnan koordinointi	31
2.3	Kommunikatiivinen rationaalisuus, historia ja demokrati- soitumisen tausta	35
2.4	Postmetafyysinen poliittinen ajattelu	39
2.5	Postmetafyysikasta filosofikuninkuuteen?	42
3	TARANTELLASTA TITAANIEN TANSSIIN? - Nietzsche\, poliittinen diskurssi ja demokratia	52
3.1	Yksilö, sivilisaation kriisi ja politiikan pienuus	52
3.2	Järjestyksen ja Sanan kuolemasta Elämän käytäntöihin?	55
3.3	Orjamoraalista pieneen politiikkaan	61
3.4	Nietzsche, valtio ja demokratia	63
3.4.1	Loruileva politiikka tarantellojen demokratiana?	64
3.5	Nietzsche tänään: ekskurssi poliittisen filosofian diskurssiin .	70
3.6	Legenda-Nietzsche ja myöhäismoderni poliittinen ajattelu ..	75
3.7	Poliitikko-Nietzsche: Legendan paluu?	76
3.7.1	Itsestä, toisista ja ystävydestä	78
3.7.2	Naiseudesta	82
3.7.3	Kasvatuksesta ja jalostamisesta	83
3.7.4	Poliitikosta arkkitehtina ja politiikasta taiteena	85
3.7.5	Harvojen kovuudesta ja 'yhteiskunnasta'	88
3.8	Uusi Nietzsche ja perspektivismi	94
3.9	Filosofi-Nietzsche ja totuus	96
3.9.1	Ykseydestä ja totuudesta	98
3.9.2	Reaktionääristä politiikkaa?	101
3.10	Nietzsche\,t: vaikutuksia ja tulkintoja	108
3.10.1	Uusi Nietzsche: solitarismista solidaristiseen perspektivismiin	109
3.10.2	Poliitikko-Nietzsche: solitaarisuudesta epäyhteisöl- liseen oligarkiaan?	110

3.10.3	Filosofi-Nietzsche: politiikasta distanssin paatokseen	112
3.11	Nietzsche\`t ja rajojen politiikka	114
3.11.1	Totuudesta	114
3.11.2	Subjektista	115
3.11.3	Tulevaisuudesta	116
3.11.4	Tiedosta ja politiikasta	119
4	JÄRKEVÄÄ PUHETTA? - Kriittinen teoria, oikeusvaltio ja demokraattinen tahdonmuodostus	129
4.1	Kriittinen teoria ja kommunikatiivinen rationaalisuus	131
4.2	Kommunikatiivinen järki ja käytännöllinen elämä	136
4.3	Kommunikatiivisesta järjestä moderniin oikeuteen	140
4.3.1	Demokraattinen oikeusvaltio	142
4.3.2	'Deliberatiivinen' politiikka	142
4.4	Demokratian monet tulkinnat	145
4.5	Demokratian teoria ja käytäntö	148
5	VAARALLISIA PUHEITA? - kuninkaiden sanasta demokraattien keskusteluun	156
5.1	Poliittinen filosofia ja demokratian subjekti	158
5.2	Subjektiviteetin radikalisoituminen?	159
5.3	Demokratian radikalisoituminen?	160
5.4	Agonistinen subjektiviteetti ja demokraattinen eetos	161
5.5	Lopuksi	174
6	"KOLMAS KULTTUURI" JA DEMOKRAATTINEN EETOS	179
6.1	Kolme kulttuuria - kuusi vaihtoehtoa?	179
6.2	Kolmas kulttuuri: rekonstruktiiivinen vai genealoginen kritiikki?	182
6.3	Agonistinen demokraattinen eetos kolmantena kulttuurina - mahdollisuus vai nekrologiaa?	193
7	DEMOKRAATTINEN POLITIIKKA JA KELLUMISEN TAITO ...	200
7.1	Titaanien ääniä	201
7.2	Oppipoikien ääniä	203

7.3	"Meidän" ääniämme	204
7.4	Äänenmurros uimarannalla?	206
8	LOPUSSA, ALUKSI	212
	SUMMARY	216

ESIPUHE

Ajautuessani väitöskirjan tekijäksi yliopiston opettajan tehtävistä huomasin pian juuttuneeni vaarallisiin lähtökuoppiin, kysymyksiin aksioomista tai peruseriaatteista myös poliittisen ajattelun ja teorian (joillekin ne ovat samoja, joillekin toisille taas eri asioita) kentällä. Aluksi syy oli ilmeinen ja tutustuttuani Jürgen Habermasin ajatteluun olinkin aluksi varsin innostunut. Tavalla jota pidin sekä kriittisen valistuneena että myös realistisena [!], Habermas tuntui (vihdoin) edustavan sellaista myös teoriaperustaltaan empiirisesti uskottavaa lähestymistapaa, joka nimenomaisesti keskittyy artikuloimaan itse 'aksiomien' tai 'peruseriaatteiden' asettumista modernisuudessa, jälkimetafyysisessä intellektuaalisessa ilmastossa, ja arvioimaan sitten esimerkiksi demokraattisen poliittisen länsimaisen kulttuurin institutionalisoitumia tavalla, joka ylittää mielestäni liian helpot ja 'kvasiaksiomaattiset' individualistisen liberalismien ja toisaalta kollektivismien epärealistiset - epähistorialliset, kvasisosiologiset, kvasi-ideologiset - käsitykset.

Se intellektuaalinen ympäristö, jossa paitsi luin Habermasia elin myös elämäni, rohkaisi minua kuitenkin alati näkemään habermasilaisen kriittisen pyrkimyksen omat rajat. Tämä 'rajojen politiikan' ajatus kasvoikin sitten keskeiseksi kiinnostuksen aiheeksi ryhtyessäni koettelemaan Habermasin ajattelua tämän itsensä nimeämien vastapoolien, erityisesti Friedrich Nietzschen ajattelua hyödyntävien, avulla. Eikö itse peruseriaatteiden kysyminen ole osa ajattelun tavoitteellista liikettä, siis sen politiikkaa?

Lopputulema, joka voi olla vain välitilinpäätös, on nyt käsillä. Se päättyi paitsi koettelemaan Habermasin tieteelliseksi tarkoitettua poliittista ajattelua, myös poliittista ajattelua ja akateemista, valitettavan usein metodifetisistisiin ansoihinsa lankeavaa yhteiskuntafilosofista intellektuellismia ylipäätään. Olen varsin hämmästynyt joistakin löydöksistäni ja väittämistäni, mutta pidän niistä nykyisen 'evidenssin' varassa luonnollisesti - ja toistaiseksi - kiinni.

Jyväskylän yliopiston valtio-opin laitos, sittemmin valtio-oppi osana yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitosta, on tarjonnut minulle tässä satunnaisten tilapäisyyksien maailmassa ymmärtäväisesti mahdollisuudet työni loppuunsaattamiseen. Lisäksi metatasolla kovastikin arvostelemani tohtorikoulujärjestelmä on,

kohdalleni VAKAVAn muodossa osuneena, suonut kriittisille vuosille tutkijan kipeästi tarvitsemaa työrauhaa.

Työtovereistani juuri tämän projektin kannalta korvaamattomia ovat olleet luonnollisesti kaikki, mutta nimeltä mainiten eritoten Tuija Parvikko, Pekka Korhonen, Marja Keränen ja Eeva Aarnio. Kari Palonen ansaitsee erityismaininnan paitsi kärsivällisyydestä ja intellektuaalisesta suvaitsevaisuudesta, myös johdonmukaisesta tuesta. Sakari Hänninen on eräässä mielessä korvaamattomin: ilman hänen eleetöntä mutta alati läsnäolevaa rohkaisuaan ja pohjatonta ennakkoluulottomuuttaan en olisi uskaltanut mennä sinne saakka, minne sitten menin. Pidän harvinaisena etuoikeutena saada viettää toistuvasti aikaansa itseään sivistyneemmässä seurassa, ja luonnollisesti vapautan sen kaikesta vastuusta koskien sieltä lainaamaani ja (väärin)käyttämäni ajattelemisen aihetta.

Osoitan aurinkoa pelkäävän Pseudo-Ikaroksen tavoin kiitokseni myös tahoille, joiden merkitys on sangen suuri etäisyydestä ja itsepäisyydestäni huolimatta. Juhani Vähämäki, Tuija Pulkkinen, Jussi Kotkavirta, Eerik Lagerspetz ja Kyösti Pekonen ovat epäilemättä mainittava nimeltä. Lisäksi haluan mainita ne työtoverit, joiden kanssa mm. erilaisissa lukupiireissä ja lounaskokoonpanoissa olen vuosien saatossa rohjennut, erakkomaisuudestani huolimatta, istua. Koko prosessia ajatellen keskeisessä avainasemassa ovat kuitenkin kaikki ne opiskelijat, joiden kanssa olen saanut viettää lukemattomia tunteja pohtien, riidellen, työskennellen, keskustellen ja oppien.

Kovin monet osaavat asioita teoriassa, mutta eivät käytännössä. Koska koen kuuluvani juuri heihin, Olli Kalpio, Juha Virkki ja Arja Valkonen ovat kärsivällisesti ja usein kädestä opastaen tehneet kanssani mahdottomasta mahdollista.

Jürgen Habermasin mukaan poliittisen julkisuuden ja demokraattisen vapaan ajattelun syntysijat ovat mm. kaupunkikahviloissa. Voinkin vain kiittää kaikkia erinäisissä julkisissa huoneissa kanssani väitelleitä ja keskustelleita toivoen, että keskustelut jatkuvat.

Maria ylistän hämmästyttävästä kyvystä harjoittaa oikeaa etäisyyden ja läheisyyden politiikkaa, kun en ole itse siihen projektin pyörteissä kyennyt. Raija ja Jorma Lankinen ovat mahdollistaneet pakenemisen piilopirtin luovaan rauhaan aina kun se on osoittautunut tarpeelliseksi.

Vanhempiani kaikissa perheissä kiitan ymmärtäväisyydestä pohjatonta ja siksi myös ajoittain varsin kivuliasta uteliaisuuttani kohtaan. Omistan kirjani isovanhempieni muistolle, sillä heiltä sain kaksi tärkeää asiaa: nykyajalle vieraan muistutuksen historiallisen perspektiivin ainaisesta tärkeydestä (kaikkia pyöriä ei tarvitse keksiä uudelleen) ja velvollisuuden raivata oma polkunsa yksin - *tyystin* hukkaamatta näköpiiristä muita ihmisiä.

Siliäniemen Linturannassa 28.10.2000

Jari Hoffrén

LUETTELO ALKUPERÄISISTÄ ARTIKKELEISTA

2 Järjen kuninkuus ja demokraattinen eetos. Varhaisempi versio ilmestynyt nimellä 'Modernisuuden demokraattinen ethos - Jürgen Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teorian tarkastelua'. Kokoelmassa Jari Hoffrén & Kari Palonen (toim.): Vai pelkkää retoriikkaa? 2. Valtio-opin laitoksen julkaisuja no 67. Jyväskylän yliopisto 1994, ss. 48-77.

3 Tarantellasta titaanien tanssiin. Varhaisempi versio ilmestyy kahdessa osassa kokoomateoksessa Jukka Laari (toim.): 'Pieni Nietzsche-kirja' (työnimi) (tulossa).

4 Järkevää puhetta? Pohjautuu artikkeleihin 'Oikeusvaltiollinen demokratia ja jatkuvan keskustelun eetos'; *Politiikka* 1998:2, ss. 120-131 sekä 'Rationaalisen demokratian paluu' teoksessa Olli-Pekka Moisio (toim.): *Kritiikin lupaus*. SoPhi, Jyväskylä 1999, ss. 285-309.

5 Vaarallisia puheita? Varhaisempi versio ilmestynyt nimellä 'Kuninkaiden sanasta demokraattien keskusteluun?' kokoomateoksessa Arto Laitinen (toim.): *Normatiivisuuden lähteet*. *Filosofian julkaisuja* 64. Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos. Jyväskylän yliopisto 1998, ss. 39-59.

6 Kolmas kulttuuri ja demokraattinen eetos on aikaisemmin julkaisematon.

7 Demokraattinen politiikka ja kellumisen taito. Varhaisempi versio on ilmestynyt nimellä 'Kenen äänillä? Kenen kanssa? Kansan valtaa?' teoksessa Parvikko, Palonen & Eräsaari (toim.): *Politiikka pois paikoiltaan*. Juhlakirja Sakari Hänniselle. Valtio-opin julkaisuja 73. Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos. Jyväskylän yliopisto 1998, ss. 156-170.

1 JOHDANTO

Lähes puoli vuosisataa sitten (1959) ilmestyneen laajan, Ateenan demokratiaa käsitelleen tutkimuksensa alkusanoissa suomalainen valtio-opinut Tuttu Tarkiainen toteaa:

”‘Demokratia’ sanan ja sen johdannaisten käytön leviämistä on suuresti edistänyt se, että niihin on yhä kasvavassa määrin sisällytetty sekä erilaisia arvoja että tunnelatausta. ‘Demokratiasta’ on tullut eräs poliittisen kielenkäytön keskeisimpiä ilmaisuja ja vieläpä meidän päiviemme näkyvimpien valtiollisten kiistojen avainsymboli. Mutta enempää ‘demokratian’ käytön yleistymisen kuin itse symbolin tunneperäistä asennoitumista ilmaisevan ja synnyttävän tehtävän voimistuminen ei ole pystynyt hävittämään erimielisyyksiä, joita vallitsee tuon sanan merkityksestä, so. siitä, mistä seikoista se välittää tietoa. Niin yllättävältä kuin ehkä kuulostaakin, ristiriitaisuudet käsityksissä demokratiasta eivät suinkaan johdu saatavissa olevan tietoaikaisen niukkuudesta. Päin vastoin se määrä tietoa, joka on tarjolla, on vuosi vuodelta kasvanut, ja demokratiasta annetaan jatkuvasti selityksiä ja tulkintoja ennennäkemättömässä laajuudessa. Silti ei ole voitu luoda demokratiasta kuvaa, joka läheskään yleisesti hyväksyttäisiin kaikkialla, missä samaa ilmaisua käytetään. Näin kiista siitä, mitä demokratia on, jatkuu”.

Käsillä olevan tutkimuksen lähtökohta on hämmästyttävällä tarkkuudella Tarkiaisen kuvaama, vaikka se pyrkiiikin analysoimaan nykyistä - tai täsmällisemmin viime vuosituhanen parin viimeisen vuosikymmenen - demokratiateoreettista keskustelua. Muunnelmana Tarkiaisen ajan demokratian monikasvoisuudesta keskustelu modernista demokratiasta jakaantui hyvin moniin erilaisiin suuntiin myös vuosikymmeniä myöhemmin. Onko demokratia poliittinen teknologia ihmisten ja suurten joukkojen yhteen kokoamiseksi ja erilaisten strategisten toimenpiteiden (näennäiseksi) oikeuttamiseksi? Onko demokratia väline, joka paitsi suojelee valtiokansalaisia poliittisen vallan mielivallalta, myös takaa edellisten tasaveroisen elämänmahdollisuuksien tavoittelun ja inhimillisen kasvun? Onko demokratia ihanne, joka on jäänyt auttamatta jälkeen ylikansallisten kehitysprosessien ja informaatiiovallankumousten pyörteissä? Tulisiko demokratiaa tutkia myös - ja kaikesta huolimatta - myös luonnontieteellisin menetelmin, vai riittääkö sen monikasvoisuuden tavoitteluun ‘yhteiskuntatieteellinen’ empiirinen tutkimus, poliittinen filosofia (vai kenties molemmat)?

Tämän tutkimuksen - joka koostuu eri yhteyksissä julkaistuista tai julkaistuksi tarkoitetuista artikkeleista - ensimmäinen näkökulma kohdistuu viimeksi mainitun kysymyksen vaikeaan ongelmaan. Jos Tarkiaiselle maailma oli jakaantunut itään ja länteen silpoen käsityksiä demokratiasta kahteen suureen leiriin, niin myöhemminä vuosikymmeninä ilmaantui poliittiseen ajatteluunkin - kuin Berliinin muuria symboloiden - modernia ja postmodernia koskeva syvä näkemysero, joka ulottui kirjallisuudesta, muusta taiteesta ja arkkitehtuurista myös tieteeseen, filosofiaan ja politiikkaan. Tutkimuksen artikkeleiden työstämisen yhteydessä kävi ilmeiseksi, ettei tätä jännitettä - laajimmillaan jopa kysymyksenä aikakauden itsensä (poliittisesta) luonteesta - voi oikeastaan ongelmitta edes käsitellä. Vielä vähemmän on mahdollista porautua yksityiskohtaisesti demokratian 'kohtaloon' moderni/postmoderni - keskustelun pyörteissä. Siksi tutkimuksen näkökulma kääntyi spesifistä demokratiateorioiden analyysistä yleisemmäksi kysymykseksi demokratian 'edellytyksistä'. Aikakauden erityisluonnetta koskeva perustava, pääosin filosofisen pohdinnan tasolla aktualisoituva kiista yhdessä 'kielelliseksi käänteeksi' nimetyn laajan paradigmaattisen murroksen kanssa näyttää nimittäin kajoavan myös modernin demokratian 'pienempinä yhteisinä nimittäjinä' pidettyihin edellytyksiin, kuten käsityksiin oikeudesta ja oikeusjärjestelmän luonteesta, tasaveroisuudesta - ja ennen kaikkea itse 'demokraattisesta henkilöstä', kansalaisesta, toimijuudesta. Tämä koskee myös tieteen ammattilaista demokraattisen yhteiskunnan toimijana ja kieltä ja kirjoittamista keskeisinä työvälineinään - välttämättömässä kolmiyhteydessä ajattelun kanssa - käyttävänä.

Siksi tutkimuksen eri artikkeleissa suoritetaan eräänlaista 'maltillista haarukointia' sellaisen lähestymistavan puitteissa, joka pyrkii olemaan riittävän selvillä tutkimuskohteensa 'liukkaudesta' ja 'pakenevuudesta'. Metodinen kysymys siitä, onko kyseessä käsittehistoriallinen, poliittis-filosofinen vai kirjallisuustutkimus on samaan aikaan sekä olennainen että triviaali - moderni/postmoderni - keskustelun puitteissa kun on mahdollista puolustaa kaikkia mainittuja lähestymistapoja. Ehkä olisi luontevinta sanoa, että tutkimus sekä kohdistuu poliittiseen ajatteluun ja myös edustaa itse sellaista kriittisessä mielessä, ts. erilaisten käsitysten ja lähtökohtien perusteita, 'kriteereitä' arvioiden.

Tutkimuksen eri artikkeleissa tarkastelun näkökulmat vaihtelevat. Ajoittain kyseessä on spesifimpi ja analyttisempi ote, ajoittain kokeilevampi, kysyvämpi, 'ihmettelevämpi' ote. Tarkoitus ei ole sen enempää rakentaa uutta teoriaa ja filosofiaa kuin esittää kvasiskolastista aukotonta analyysia tutkimuskohteena olevista teemoista. Tarkoitus on jäljittää erään ajankohtaisen poliittisen filosofian perusteita koskevan kiistan keskeisiä piirteitä valikoidun aineiston puitteissa. Tämä jäljitystyö ei kuitenkaan pyri tavoittelemaan (ongelmallisiksi katsomiaan) objektiivisia ja neutraaleja väittämiä. Sen vuoksi tutkimuksen tarkoitus on tuottaa arvioita demokratian edellytyksistä paitsi akateemisena, intellektuaalisia periaatteita ja käytäntöjä pohtivana arviona, myös intertekstuaalisesti: sen sijaan että keskustelu esimerkiksi demokraattisen mielikuvituksen ja mahdollisuuksien rajoista käytäisiin 'tuolla tekstissä', se käydään myös 'tässä (tekstin ja lukijan) intertekstuaalisessa vaihdossa'. Jos tutkimuksen analyttiset tarkastelut ovat Jürgen Habermasin vaikutusta, on ajatus intertekstuaalisesta jatkuvasta tulkintaprosessista selkein myönnytys Friedrich Nietzschelle. Miksi (vain) kirjoittaa kriteereistä ja edellytyksistä? Miksei (myös) elää niissä?

Tutkimuksen ensisijaisena lähtökohtana on Jürgen Habermasin yritys määritellä demokraattista eetosta, demokratiaa koskevaa itseymmärrystä osana kommunikatiivisen toiminnan laajempaa teoriaa rekonstruktivisen monitieteisen lähestymistavan avulla. Habermasin aikomuksena on rekonstruoida modernia itseymmärrystä jo toimivana 'syvänä' periaatteistona ja osoittaa sen postmetafyysinen, erityisistä substantiaalisista ja dogmaattisiksi tulkituista periaatteista vapaa rationaalinen, järjelliseen perusteltavuuteen keskittyvä (proseduraalinen) luonne. Keskiössä on Habermasin mukaan inhimillinen kyky käyttää kieltä ja tuon kielenkäytön säännöstö, jonka erityispiirteenä onsen toimintaa koordinoiva luonne. Habermasin ajatus tiivistyy käsitykseen, jonka mukaisesti kielenkäyttö ilmaistessaan asioita tematisoi inhimillistä toimintaa erilaisten normatiivisten, esteettisten ja objektiivisten väitteiden pätevyyden koordinoimana. Kommunikaatio ja toiminta - myös poliittiseksi ymmärrettynä - kietoutuvat läheisesti yhteen. Kommunikoissaan toimija esittää ulkoisia asiantiloja, omia sisäisiä tilojaan ja toimijoiden välisiä käyttäytymisodotuksia koskevia, testattavissa ja vaadittaessa perusteltavissa olevia väittämiä. Nämä väittämät muodostavat kommunikaatioprosessin kautta toimijan sisäisiä tiloja, keskinäisiä suhteita ja ulkoisia asiantiloja kuvailevan virtaavan kudoksen, joka on alati kommunikaatioperiaatteiden ohjaaman testattavuuden alainen.

Näin kommunikatiivinen järjellisyys on samalla paitsi kuvausta, myös kriteeri toimijoiden keskinäissuhteiden asettautumiselle. Habermasin mukaan kommunikaation syväperiaatteet edellyttävät toimijoiden väitteiltä yleiseen hyväksyntään tähtäväää perusteltavuutta raja-arvonaan 'parhaan argumentin voima', joka puolestaan edellyttää tilannekohtaisesti spesifioituvien 'kaikkien' asianosaisten osallistumismahdollisuuksien toteutumista. Näin demokraattisen eetoksen muodollinen ja yleinen lähtökohta on rakentunut itse kielenkäytön perusteisiin.

Historiassa on eräässä mielessä kyse tämän periaatteiston vähittäisestä esiinmurtautumisesta erilaisissa historiallisesti vakiintuneissa mutta muuttuvissa toimintakonteksteissa ja toimintajärjestelmissä. Habermasin omat esimerkit ovat tieteellinen toiminta, taide ja politiikka erityisesti oikeusinstituution kautta hahmoteltuna. Viimeksimainitun tapauksessa kyse on erityisesti siitä, missä määrin kommunikaation kaikkien asianosaisten osallistumisperiaate toteutuu erilaisten oikeusperiaatteiden institutionalisoitumisessa. Näin kyse on oikeusvaltion demokratisoitumisesta tendenssinä, jossa poliittiseksi tahdonmuodostukseksi spesifioitava kommunikaatiovirta ottaa valtiosuvereenin paikan viitaten universaalien edellytystensä kautta myös periaatteellisemmän kosmopoliittisen demokratian suuntaan. Poliittinen tahdonmuodostus on erikoistapaus kommunikaatiosta, joka tematisoi toimijoiden välisiä suhteita toimintaa ohjaavien ja säätelevien (laki)normien tuottamisena.

Politiikan filosofiassa Habermasin teoria kommunikaatiosta sijoittuu empiirisrationaaliseen, postmetafyysiseen linjaan, jota hän itse luonnehtii radikaaliliberaaliksi. Teoreettiset syvärakenteet, joita erilaiset rekonstruktiviset tutkimukset paljastavat, täsmentyvät empiiristen tutkimusten kautta. Keskeistä tässä strategiassa on, että kommunikaation rationaalinen luonne muodostaa myös politiikkaan - niin teorian kuin käytännönkin politiikkaan - nähden neutraalin ja kriittisen kiintopisteen. Tämän kriittisen horisontin luonne on poliittisen filosofian keskusteluissa paljon keskusteltu

ja myös ongelmalliseksi havaittu. Tutkimus jatkuukin olettamalla, että eräs tapa- ja poliittisen filosofian kannalta uskottavampi - on tulkita se tieteellisten väittämien muotoon asetetuksi, sanan laajassa merkityksessä poliittiseksi teoreettiseksi välineeksi. Tätä kantaa tukee se tapa, jolla Habermas arvioi vaihtoehtoisia poliittisen filosofian suuntauksia pitäen niitä - erityisesti Nietzschen ajattelusta ponnistavien post-strukturalismin, genealogian ja ns. eron filosofian tapauksessa - poliittisesti epäilyttävinä, jopa suoranaisin uhkina. Poliittisen filosofian tasolla Habermasin suorittama tulkinta voidaan siten nähdä osana sellaista dikotomisoivaa 'rajojen politiikkaa', jossa Habermas identifioi tieteellisesti perustelluksi katsomansa kommunikaatioteorian myös poliittisesti korrektina eron poliittisesti epäkorrekteiksi tulkittamistaan teorian 'toisista'. Tällöin vetoaminen kommunikaatiiviseksi tulkittuun rationaaliseen filosofiseen diskurssiin nähdään sekin strategisena siirtona, ei ongelmattomana vetoamisena objektiiviseen tieteelliseen periaatteistoon.

Tällä lähestymistavan muutoksella on seurauksensa myös demokraattista eetosta koskeviin tarkasteluihin. Jos kommunikaatioteorian neutraali ja kriittinen kaksoishorisontti menettää uskottavuutensa politiikan ulkopuolisena instanssina, demokraattisen eetoksen luonne muuttuu. Ensinnäkään se ei voi enää nojata (sinänsä Habermasin historiallisesti ehdollistamaan, ts. sen kontingenteja piirteitä korostavaan) kertomukseen rationalisoituvan kommunikaation keskeisestä merkityksestä demokraattista politiikkaajäsentävänä 'puolueettomana vetoamustuomioistuimena'. Näin politiikka asettuu näkyville jo (meta)teorian tasolla; tämä puolestaan ei ole niinkään tosiasiaväittäjä kuin oletus teoriaa ja käytäntöjä sekä niiden välisiä suhteita koskevien tarkastelujen keskeneräisyydestä. Se ei siis ota suoraan kantaa siihen, löytyykö joskus - esimerkiksi juuri habermasilaisien syväperiaatteiden kaltaisena - universaaleja filosofisia periaatteita, jotka kertovat jotakin hyvin olennaista esimerkiksi demokraattisen politiikan käytännöistä, vai ovatko teoriat parhaimmillaankin kontekstualistisia, tilanne-, asia- ja tapauskohtaisesti enemmän tai vähemmän soveltuvia kuvauksia esimerkiksi juuri demokraattisen politiikan ilmiöistä ja tapahtumista. Joka tapauksessa juuri jälkimmäistä vaihtoehtoa Habermas pyrkii eksplisiittisesti välttämään, ja juuri siksi tämä Habermasin teorian 'toinen' - ja sen ja Habermasin teorian muodostama jännite - on itsessään kiinnostava tutkimuskohde myös demokraattisen eetoksen tapauksessa.

Poliittisen filosofian tasolla tämä 'rajojen politiikan' muodostama jännite avautuu ensinnäkin tarkastelemalla kielen ja politiikan suhdetta. Kuten edellä todettiin, on kiellisen toiminnan merkitys Habermasille erityisesti sen toimintaa koordinoivassa luonteessa. Habermasin vastapuolella, ja tässä tutkimuksessa post-nietzscheläiseksi nimetyn lähestymistavan näkökulmasta kielen keskeinen merkitys on pelkistetysti sen maailmaa-avaavassa luonteessa. Kielellä nimetään, kuvataan, määritellään ja osoitetaan, mutta sillä myös vaikutetaan: korostetaan, häivytetään, luodaan erilaisia sidoksia asioiden ja asiantilojen välille olettamatta että kielen suhde kuvattavaan olisi jo ennalta tai jossakin määrävässä mielessä asetettu tai asetunut. Kun Habermas korostaa toimijoiden kykyä käyttää kieltä ja erotella sen avulla olennainen (tai habermasilaisittain pätevä) epäolennaisesta, post-nietzscheläisesti toimijat ovat ikään kuin 'kieleen heitettyjä'; siksi, habermasilaisen 'kovan argumentaation' vaihtoehdoksi, puhuminen on Nietzschen metaforin 'soma hupsutusta'. Poliittikan tapauksessa kyse on silloin siitä, että politiikka ei ole - vastauksena kysymykseen mitä olisi tehtävä

kulloinkin käsillä olevien ongelmien, esimerkiksi toimintakonfliktien ratkaisemiseksi - pelkistettynä idealisaationa 'vain' argumentatiivista, ytimeltään punnituin perusteluin etenevää poliittista tahdonmuodostusta tai muodollisiin reiluusehtoihin nojaavaa intressikompromissien tuottamista, vaan kontekstualistisemmin ja tapauskohtaisemmin tapahtuvaa toimintatilanteiden kuvausta ja nimeämistä pyrkimyksenä haluttuihin päämääriin.

Siksi eetos ei nojaa yksinomaisesti ja/tai viimekätisesti rationalistisiin periaatteisiin ja niiden kuvailemiin kompetensseihin, vaan on jotakin avoimempaa ja löyhempää, poliittisen kulttuurin - ja myöhäismodernien toimijoiden - piirre. Samalla eetoksen arviointiin kohdistuva näkökulma muuttuu. Kun Habermasin teoretisoinnin taustalla on peruseriaatteita tavoitteleva kysymys 'kuinka yhteiskunnallinen järjestys on mahdollista', tutkimuksessa käsitelty (sekä radikaaliliberaaliksi itsensä ymmärtävä) post-nietzscheläinen lähestymistapa kysyy 'kuinka demokraattisen poliittisen kulttuurin dynamiikka toimii'. Metodologisesti kiinnostava kysymys tässä yhteydessä kuuluu: onko kyseessä oleva poliittinen filosofia arvottavaa vai kuvailevaa? Habermas hahmottaa kaksinaista tarkkailija/osallistuja -perspektiiviä, joista jälkimmäinen määrittäytyempiirisesti tuettuna filosofisesti perusteltuna yleisenä merkityksellistämisen horisonttina. Post-nietzscheläisesti politiikkaa pidetään inhimillisenä toimintana, jonka tarkastelussa arvottaminen ja kuvaileminen kietoutuvat toisiinsa. Habermas nojaa politiikan ulkopuoliseen horisonttiin, jälkimmäinen tulkitsee kieleen heitettyneisyyden merkitsevän myös politiikan tarkastelijalle jatkuvaa rajankäyntiä immanenssin ja sen rajojen kanssa. Siinä missä toinen etsii demokraattiselle eetokselle epäpoliittisia ja välttämättömiä pienimpiä yhteisiä nimittäjiä, toinen tarkastelee demokraattista eetosta poliittisen kulttuurin erityispiirteenä, joka on radikaalissa mielessä avointa ja epävarmaa; siksi edellinen määrittäyty filosofisten perusteluiden, jälkimmäinen inhimillisen toiminnan teoriaa moninaisemman dynamiikan kuvailun kautta.

Näin demokraattinen eetos avautuu myös spesifimmällä tasolla toisistaan poikkeavista näkökulmista. Habermas kytkee kommunikaatioon perustuvan poliittisen tahdonmuodostuksen institutionaalisiin puitteisiin, demokraattisen oikeusvaltion lainsäädäntöprosessin osaksi siten, että sekä ns. julkinen keskustelu että spesifimpi lainsäädäntötyö tulevat huomioiduiksi. Demokratia määrittäyty siten viime kädessä perusteluiltaan universalistisena ja monistisena kansansuvereniteetin tahtona. Post-nietzscheläisille demokratia on jatkuvaa ja moninaista dynaamista poliittista prosessia, jota luonnehtivat politiikan ja demokratian erilaiset aktualisoitumat sekä heterogeeninen moninaisuus. Siten demokratia on jälkimmäisille pikemminkin eräänlaista multikratiaa, jossa Habermasin erityisesti määrittelemät demokratian edellytykset, mm. tasaveroisen osallistumisen periaatteet, otetaan poliittiseen kulttuuriin kuuluvina eräänlaisina 'heikkoina tosiasioina'. Niitä ei perustella positiivisesti, esimerkiksi habermasilaisin rationalistis-moraalisinnäkökohdin, vaan avoimuuden periaatteen kautta, ajattelemalla ettei minkään osapuolen poissulkemiselle ole päteviä (intellektuaalisia tai ideologisia) perusteita.

Toimijan, kansalaisen tai eräänlaisen typologisoidun 'demokraattisen henkilön' tasolla ero näkökulmissa ilmenee siten, että kun Habermas lähestyy tätä tasaveroisuden periaatetta 'kovalla argumentaatiolla', rakentamalla empiirispohjaisia teoreettisia käsityksiä poliittisten toimijoiden yleisistä eettisistä ja moraalisisista kompetensseista

persoonattomina yleisinä kykyinä, joiden puitteissa ainutlaatuinen eksistenssi toimii, post-nietzscheläiset puhuvat moninaisen demokratian eetoksen erityisestä avoimuudesta ja jatkuvasta keskeneräisyydestä inhimillisenä fenomenologiana tai dynamiikkana, jossa toimijaa luonnehtii ainutlaatuinen eksistenssi ja tilannekohtainen sitoutuminen varsinaisen yleisen puuttuessa.

Lopuksi, ajateltaessa näkökulmia esittäviä teoreetikoita itse demokraattisina henkilöinä, näitä näkökulmia erottaa vielä suhde itse demokratiaan arvona: siinä missä edellisen näkökulma tulkitaan tässä universalistisiin rationalistisiin argumentteihin punotuksi liberaalin demokratian puolustukseksi, jälkimmäinen on sensitiivisempi myös niille mahdollisuuksille, jotka uhkaavat demokratian asemaa länsimaisen poliittisen kulttuurin keskeisenä tekijänä. Eroavuus tiivistyy 'rajojen poliittiseen jännitteeseen', asetelmaan, jossa Habermas pitää juuri avoimuuden varaan nojaavaa käsitystä puolustamansa demokraattisuuden uhkana, kun taas jälkimmäiset kysyvät, missä määrin rationalistinen demokratiakäsitys normalisoi avoimeen radikaaliin demokraattiseen eetokseen sisältyviä mahdollisuuksia.

Millaisessa ajallisessa ja ajatuksellisessa kontekstissa tutkimus ja sen kohteet oikein aktualisoituvat? Lähtökohdaksi voi ottaa viime vuosisadalla tavalla tai toisella liikkeeseen joutuneen demokratian (esimerkiksi Tarkiaisen mainitsemien demokratiaa koskevien tulkintaerimielisyyksien täsmennyksenä). Karkeistaen viime vuosisadan puolenvälin jälkeen main stream -politiikan teoriassa kyse on ollut kansallisvaltion demokratiasta yhdistettynä paradigmaattiseen tutkimusotteeseen, siis länsimaisen oikeusvaltion demokraattisen järjestelmän toiminnasta joko institutionaalista tai osallistujanäkökulmaa painottaen. Tätä eräässä mielessä vakiintunutta ja itseään vakiinnuttavaa käsitystä on kuitenkin horjuttanut poliittisten, sosiaalisten ja taloudellisten kysymysten samanaikainen globalisoituminen ja lokalisoituminen, poliittisen alueella esiintyvien kysymysten heterogenisoituminen, aika- ja tapahtumakokemuksien kiihtyminen ja kontingentisoituminen sekä tutkittavien ilmiöiden, 'demokraattisen politiikan' että osittain myös itse tutkimustapojen kohdalla.

Tutkimuksen kohteena olevat demokratiakäsitykset voidaankin tulkita myös kahdeksi vastausstrategiaksi tähän ongelmaan: siinä missä Habermasin teoria edustaa universalisointikorostustensa kautta eräänlaista demokratian kosmopolisointia, ts. demokraattista itseymmärrystä ytimeltään tai syvärakenteeltaan kosmopoliittisena 'maailmanyhteisön' demokratiana, post-nietzscheläiset poliittiset ajattelijat lähestyvät demokraattistapolitiikkaa 'demokraattisina ilmiöinä': moninaisuutena, 'demokratioina', demokraattisen politiikan vaihtelevina ja kontekstualistisina prosesseina. Tutkimus tarkastelee näitä erilaisia näkökulmia usealla eri tasolla.

Ensimmäistä tasoa voi luonnehtia poliittisen teorian ja poliittisen ajattelun - ehkä myös kirjallisuuden - välisenä jännitteenä. Siinä missä Habermas edustaa monitieteistä, empiiristen tutkimusohjelmien tukemaa ja monitasoista yhteiskuntafilosofiaa universalistisin tavoittein, post-nietzscheläisyys sijoittuu selvemmin poliittisen ajattelun monenkirjavalle alueelle korvaten 'yleisen' näkökulman 'globaalilla kontekstualismilla'. Kun edellinen on selvästi epistemologisesti orientoitunutta, jälkimmäiselle on luonteenomaista liikkuminen erilaisissa kielipeleissä ja konteksteissa.

Tällä tasolla tutkimuksessa esiintyvä 'rajojen politiikka' sisältää jännitteitä itse lähestymistapojen filosofiassa: Habermasille olennaista ja poliittisen filosofian kannalta tärkeintä on 'yleinen', kun taas post-nietzscheläisille 'erityinen'. Siinä missä edellinen

keskittyy demokratian edellytysten vahvaan eksplikointiin rationalisoimalla historiallista demokratisoitumistendenssiä (modernin järjen 'projekti'), jälkimmäiselle tuo eksplikaatio on - historian ollessa avointa ja 'vaarallista' aikaa - eräänlaisen taustamuuttujan kaltainen, auktoriteettien heikkenemisestä juontuva 'heikko tosiasia'. Tämä tutkimuksessa eksplikoituva filosofinen kiista yleisen ja erityisen suhteesta jatkuu, jolloin kiista demokraattisten käytäntöjen (ja niiden tutkimuksen) ja filosofisten perusteiden suhteesta jatkuu sekkin (tieteen) rajojen politiikkana.

Tämä jännite näkyy spesifimmin demokraattisen eetoksen tasolla erilaisina painopisteinä. Kun Habermas soveltaa kriittisiä teoreettis-filosofisia lähtökohtiaan oikeusvaltioon, sen institutionaalisiin järjestelyihin ja sille ominaiseen demokraattiseen tahdonmuodostukseen, post-nietzscheläinen lähestymistapa keskittyy erilaisiin demokraattisen politiikan konteksteihin osana poliittisia kamppailuja, jolloin näkökulma siirtyy demokraattiseksi oletetun poliittisen suvereenin juridis-formaalista 'toiminnasta' ja sen arvioista historiallisesti ja tapauksellisesti ilmeneviin, erilaisiin kielipeleihin ja sanastoin avautuviin 'moniin' tapauksiin, toimijoihin ja näiden toimintakonteksteihin. Kun siis demokratia merkitsee pähkinänkuoressa edelliselle 'puitteita' ja toimintaa niissä, muotoutuu se jälkimmäisille itse erilaisissa poliittisissa toimintatilanteissa ja (vastakkain)asetteluissa 'puitteiden' ollessa avoimemmin määrittyviä. Tämä näkökulmaero tulkitaan tutkimuksessa itse demokraattiseen eetokseen kuuluvaksi sisäiseksi kysymykseksi, ei sen enempää kaukaiseksi filosofiseksi ongelmaksi kuin itsestään selväksi fundamentaaliseksi näkökulmaeroksi.

Viime vuosikymmeninä vakiintuneen demokratiatutkimuksen kentällä on - vahvasti tyypitellen - keskittyty erilaisiin tutkimusparadigmoin mm. yksilön tai yksittäisten toimijoiden tavoitteiden ja demokraattisen tahdonilmaisun välisiin suhteisiin ja poliittiseen tahdonmuodostukseen (mm. äänestystilanteiden ja - proseduurien formalistiikasta 'kansan tahtoon' suvereenina). Tämän tutkimuksen kohteille demokratiassa on kyse alati keskeneräisestä demokraattisesta politiikasta jatkuvana prosessina ja sen dynamiikasta. Tutkimuksen punaisen langan voi sanoa tällä tasolla kietoutuvan - demokraattiseksi itseymmärrykseksi määriteltävän demokraattisen eetoksen täsmennyksenä - 'demokraattisen henkilön' näkökulmaan. Tästä näkökulmasta Habermasin teoria korostaa rationaaliseksi toimijaksi identifioituvan (lukijan) kuuluvuutta viime kädessä persoonattomien kompetenssien sekä niiden historiallisesti tuottamien ja institutionalisoituneiden toimintajärjestelmien poliittista dynamiikkaa jäsentävään verkostoon. Post-nietzscheläinen lähestymistapa korostaa (lukijan) eksistenssin ja identiteetin kerrostuneisuutta ja joustavuutta, mutta myös erilaisia keskinäisyyksien - jotka ilmenevät usein myös riippuvuuksina - muotoja poliittisissa (ja valtapolitiikan lisäksi sosiaalisia hegemonioita tuottavissa) prosesseissa, joita ei voi varsinaisesti eikä ensisijaisesti - toimijanäkökulmaa ja tilarnekohtaisuutta korostaen - palauttaa 'yleisiin puitteisiin'.

Näin demokraattinen eetos osoittautuu väljäksi kuvaukseksi niistä toimintaperiaatteista, kyvyistä, arvostuksista, asenteista, orientaatioista ja mielikuvituksesta, joiden varassa demokraattista politiikkaa ja kulttuuria jäsenetään, puolustetaan ja kritisoidaan. Demokraattinen eetos ei siten ole rajatusti esimerkiksi kvasisosiologinen käsite (vaikka Habermas siihen monitulkintaisesti pyrkiikin), vaan pikemminkin sekä kvasifenomenologinen (Lawrence Hatabin post-nietzscheläinen tulkinta) tai identifikaation poliittista dynamiikkaa poliittisen ajattelun kautta arvioiden

muodostava (William E. Connollyn demokratia-ajattelu). Demokratia toimii tämän eetoksen liukuvana kontekstina ollen määritelmänomaisesti 'kaikkien osallistumista kontekstisidonnaisesti täsmentyvin vaihteluiin' jossa 'kaikkien osallistuminen' viittaa erilaisiin poliittisiin ja politisoimispotentiaalsiin toimintatilanteisiin (vaalit, päätöksenteko, keskustelu, oma poliittinen toiminta, kamppailu vallasta, 'asioihin puuttuminen', eksistentiaalinen ja eetoksellinen identifikaatio jne.), kun taas 'täsmentyvin vaihteluiin' viittaa erilaisiin konteksteihin (suhteessa institutionaaliseen politiikkaan, arkielämänmikropoliittisiin konteksteihin, henkilökohtaiseen politiikkaan jne.). Tälläkin tasolla kysymys Habermasin ja post-nietzscheläisten näkökulmien hierarkiastajaa avoimeksi: näkökulmat ikään kuin vetävät demokraattiseksi henkilöksi identifioituvaa lukijaa kahteen suuntaan, toisaalta rationaalisen kommunikaation 'turvallisen' valtakunnan suuntaan, toisaalta kontingenttien ja erityislaatuisten 'demokratiatapausten' 'vaaralliseen' suuntaan. Tämä muodostaakin tutkimuksen intertekstuaalisen juonen ja korostaa tutkimusta myös osallistujana omakohtaisuutta korostavaan poliittiseen ajatteluun.

Tarkastelun monitasoisuus näkyy myös tutkimuksen vaihtelevana kielellisenä tyylinä. Intellektuaalisesti tavanomaisemman argumentaation lisäksi tekstissä on metaforisuutta, joka tarkoituksellisesti häiritsee epistemologisesti ankaraa 'vahvaa argumentointia', mutta on - myös luettaessa tutkimusta akateemisena opinnäytetyönä - tarkoituksenmukaista kannatessaan kielenkäytön merkitystä lopulta myös maailmaa avaavana demokraattisen henkilön resurssina. Ratkaisua voi luonnollisesti perustella myös tutkimuksen kohteiden itsensä harjoittamien vaihtelevien metodologioiden kautta. Kun Habermas rakentaa eräänlaista 'heikkoa yhtenäisteoriaa' empiirisen ja tieteenfilosofisen synteessin avulla ja kytkee demokraattisen eetoksen lopullakin melko suoraan teoriaperustaansa argumentatiivista retoriikkaa harjoittaen, Nietzsche ja hänen tulkitsijansa operoiva tepäsuoremmin poliittiseksi tulkitun ajattelun (filosofian, yhteiskuntafilosofian, kirjallisuuden, etiikan, tapaushistorioiden jne.) avulla. Käsillä olevan tutkimuksen omalle 'metodologialle' onkin tarkoituksenmukaista se, että poliittisen ajattelun ja siinä erityisesti demokratia-ajattelun erilaisten kuvausten muodostamien kielipelien kokonaisuus katsotaan jäsentyvän ilman kattavaa, sitovaa tai hierarkisoivaa periaatteistoa ('avainteoriaa') - ellei itse tätä avoimuutta pidetä 'metodologisena rajojen politiikan' kysymyksenä ja siten löyhänä periaatteena, johon on intellettuaalisen rehellisyyden nimissä tyytyminen ja josta on käyttökelpoisia näkökulmia ammentaminen.

Tutkimuksen ensimmäinen jakso esittelee tarinan päähahmot, joiden tunnistaminen sankariksi ja roistoksi on osa itse ongelmaa. Saksalaisen yhteiskuntateoreetikon Jürgen Habermasin laaja tuotanto on suurin yksittäinen yritys puolustaa moderniksi nimetyn aikakauden perusedellytyksiä: kriittistä ja eriytynyttä järkeä, joka mahdollistaa vapauden ja onnellisuuden perusedellytysten arvioinnin myös traditioiden ja uskonnon voiman menettäneessä maailmassa. Friedrich Nietzschen nimi on globaalisti Habermasia tunnetumpi, mutta samalla myös ristiriitaisempi. Joillekin Nietzsche on demokraattisen elämän julmin kriitikko ja vaara, joillekin toisille taas ongelmalliseksi ja ristiriitaiseksi myös poliittisesti osoittautuneen modernisuuden - ja sen itseään vastaan kääntyneen demokraattisuuden - ainut kriitikko. Tämä asetelma

perustele tutkimuskohteen valinnan: erilaiset poliittisen filosofian ja demokratiateorioiden yhteydessä käytävät keskustelut tuntuvat enemmän tai myöhemmin, tavalla tai toisella, viittaavan kysymykseen itse poliittisen filosofian asemasta ja lähtökohdista. Valistusajattelijoiden ja 'modernistien' sekä toisaalta postnietzscheläisten lähestymistapojen kontrasti on tämän kysymyksen suhteen huomattavin ja siis pohtimisen arvoinen - myös epäilyttävässä dualismissaan. Onko kyseessä joko-tai, Skylla ja Kharybdis?

Luvussa I esitellään Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teorian yleispiirteitä ja erityisesti sitä tapaa, jolla Habermas siirtyy tietoisuusfilosofiasta kielenkäytön filosofiaan. Tällä metatasolla kasvaa jo demokraattisuuden siemen: Habermasin mukaan kielenkäyttöön liittyviä sääntöjä voidaan jo alusta alkaen pitää 'demokraattisina' sanan suppeassa merkityksessä. Kuten erityisesti luvussa III nähdään, rakentaa Habermas tästä 'kommunikatiivisesta rationaalisuudesta' demokraattisen oikeusvaltion ja sen lainsäädäntötoiminnalle keskeisen poliittisen tahdonmuodostuksen teoriaa. Mutta jo tässä yhteydessä nousee esiin kysymys Habermasin ohjelman perusteltavuudesta; kyse ei ole vain (tieteen)filosofiasta, vaan myös politiikasta. Mitä saadaan ja mitä menetetään, jos habermasilainen ajatus kielestä ja kommunikaatiosta hyväksytään sellaisenaan? Onko maailma habermasilaisittain jäsentynvä ja avautuva? Perustuuko moderni demokraattinen poliittinen kulttuuri kommunikatiivisen järjen historiallisesti kontingenttiin mutta itsepintaiseen esiin murtautumiseen niin poliittisten kamppailujen kuin erilaisten toimintajärjestelmien (tiede, taide, oikeus) itsereflektion peruseriaatteena? Onko sen organisoimassa poliittisessa tahdonmuodostuksessa logiikka, joka sekä takaa yksilöllisten elämänprojektien maksimaalisen toteuttamisen, että ylläpitää kaikkien perspektiivistä tapahtuvaa yleistä hyväksyntää poliittisen säätelyn ehdottomana oikeuttamiskriteerinä?

Luvussa II käydään läpi pitkäkösti Habermasin periaatteellisen vastapuolen ja habermasilaisittain postmodernistien tai 'konservatiivien' eräänlaisen oppi-isän, Friedrich Nietzschen ajattelua. Luvussa ei ratkaista kysymystä Nietzschen monikasvoisuudesta - tehtävä on lähtökohtaisesti mahdoton - vaan arvioidaan niitä erilaisia tapoja, joilla Nietzsche on poliittisessa ajattelussa hyödynnetty. Nietzsche työntää lukijansa ja kuulijansa ääri rajoille, ja kenties rajojen tuolle puolen. Ellei perusteita (toimijuudelle, tiedolle, arvoille) ole, niitä on ryhdyttävä ajattelemaan ja 'arvostelevaan' uudelleen, niitä on ryhdyttävä 'tekemään'. Tämä vaikuttaa samalla kertaa sekä radikaalidemokratian äärimmäiseltä muotoilulta että sen kuoliniskulta. Äärimmäinen muotoilu se on siksi, että sen myötä erilaiset auktoriteettiperusteet kyseenalaistuvat itsekkin mahdollistaen 'yleisen koettelujen ilmapiirin' (joka on mahdollisesti poliittisesti ja demokraattisesti kontekstualisoitavissa); kuoliniskulta se vaikuttaa sikäli, jos se vie pohjaa itse demokratian välttämättömiksi ymmärretyiltä edellytyksiltä. Luvussa eritelläänkin Nietzschele lukuisia ja erilaisia 'hahmoja', joiden avulla määritellään esimerkit Nietzschen hyödyntämisestä poliittisen ja erityisesti demokratia-ajattelun yhteydessä. Tällälaiksiksi valikoituvat - tematisoidessaan eksplisiittisesti Nietzschen ja demokraattisuuden suhdetta - amerikkalaiset William Connolly ja Lawrence Hatab.

Spesifioivan II jakson aluksi, luvussa III täsmennetään Habermasin oikeusvaltiollista ajattelua ja demokraattista tahdonmuodostusta koskevia huomioita. Luvussa IV taas syvennyttään tarkemmin Nietzschestä demokratiateoreettiseen

ajatteluun perusteensa argumentaviin ajattelijoihin. Nämä spesifikaatiot eivät millään tavoin ratkaise kysymystä demokratian kohtalosta modernin ja postmodernin tulkinnan jännitteissä, mutta kohdentuvat keskeisiin ongelmakohtiin: käsitykseen toimijuudesta, tiedosta ja vallasta. Niiden arvioilla on paitsi intelletuaalisesti aihetta selventävä merkitys, myös intertekstuaalisen impulssin rooli.

Jännite intensifioituu kysymykseen siitä, voiko itse modernin valistuksellinen demokraattinen eetos olla naamioitunutta valtaa, sisältää aineksia joita traditionaalinen valistus kutsui dogmaattisiksi. Ehkä demokraattiseen eetokseen liittyviä määritelmiä olisikin ryhdyttävä aikaisempaa enemmän ajattelemaan - valistusrationalisteja kauhistuttaen - erilaisten 'poissaolojen', 'monien mahdollisuuksien' ja 'avoimuuksien' kautta. Ehkä olisi tehtävä 'hyppy' ja 'uskottava', ettei poliittinen elämä 'tarvitse' senenempää yksilöllisiin kuin yhteisöllisiin (rationalistisiin tai autenttisiin) nimittäjiin ensisijaisesti (ja yleensä yksinomaisesti) nojaavaa tukea. Ehkä poliittisen elämän tuleekin määritelmällisesti edustaa juuri sitä, mitä ei varsinaisesti - ei sen enempää (kvasi)tieteellisin keinoin kuin esteettisestikään 'suoraan' - tavoiteta? Ehkä demokraattisen eetoksen tulisi painokkaammin muotoutua tätä asiaintilaa koskeväksi herkkyydeksi ja mielikuvitukseksi, joka kyllä sisällyttää itseensä normatiivisia aineksia niin tieteellisten kuin moraalistenkin kielipelien piiristä, muttei ensisijaista niistä mitään. Ehkä demokratian tulisikin avautua moneutena? Mutta eikö - jälleen - kysymys tämän eetoksen, herkkyyden ja mielikuvituksen perusteluista ole ainakin jossakin mielessä - perusteltu? Inhimillisesti? Rationaalisesti? Luonnontieteellisesti?

Tästä näkökulmasta käykin ilmeiseksi, että debatti (kuten ilmeisesti kaikki keskustelut, 'jäätään paikoilleen') alkaa kiertää kehää. Luvussa V käydäänkin tarkastelemassa lähemmin ajattelun ja kritiikin ehtoja ja edellytyksiä koskevaa, poliittista filosofiaa jäsentävää keskustelua moderniksi itsensä identifioivan Habermasin ja postmodernistiksi nimetyn - mutta siihen itse ambivalentisti suhtautuneen - 'yksinkertaisesti nietzscheläisen' ja (erityisesti William Connollyn hyödyntämän) Michel Foucault'n välisen debatin arviona. Ratkaisematta debattia luvussa päädytään varovaiseen kantaan, jonka mukaisesti - ainakin eetoksen, pyynnön, asenteiden tasolla - pidetään mahdollisena nähdä yhteyksiä 'kritiikkiä koskevan kritiikin' (joka on rekonstruoivan Habermasin 'kipupiste') ja vallankäytön moninaisuuden ja jatkuvuuden demokraattisen 'kontrollin' (joka ainakin joissain muodoissaan on dekonstruoivien postmodernistien, ajoittain myös Foucault'n 'kipupiste') välillä. Tätä demokraattisen eetoksen, mielikuvituksen ja herkkyyden radikalisoitua on sovellettava tilanteissa, joissa epävarmuus erilaisista perusteista ja takeista sekä eräänlainen 'vaaran' ilmapiiri näyttävät itse suosittelevan 'ratkaisuksi' demokraattiseksi (avoimiksi, itsekorjaaviksi, testaaviksi, kysymysten-alle-asettaviksi) tulkittavia menettelytapoja ja käytäntöjä. Tällaisia johtopäätöksiä tekevänä tutkimus etenee melko yleistasoisena demokraattisen eetoksen edellytysten arviona ja 'haarukointina', mikä on eräänlainen tarkoituksenmukaisuuden sanelema valinta. Siten metatasolla liikkuva tutkimus jää tarkoituksellisesti odottamaan tapauskohtaisia spesifikaatioitaan.

III jakso päättää tutkimuksen alunperin juhollisiin yhteyksiin kirjoitettuun tekstiin ja toimii samalla eräänlaisena retoristen keinojen käyttöä testaavana kokeena. Modernistien tapaan se kyllä asettaa sanansa tarkasti ja perustellen, mutta pistää ne postmodernistien tapaan samantien liikkeeseen luodakseen dynaamisia suhteita

paitsi sanotun ja sen kohteen, myös tulkitsijan ja kirjoittajan välille. Nämä suhteet ovat samalla pienoismalli ja koe siitä, mitä demokratia käytäntönä ja ilmapiirinä, eetosena, voisi modernin ja postmodernin jo ikääntyvässä dualismissa merkitä ja tarkoittaa. Ehkä jossakin mielessä kyse voisi olla siitäkin, mitä uutta sanottavaa demokratiasta viidenkymmenen vuoden kuluttua on - sen lisäksi, mitä Tarkiainen on jo valmiiksi sanonut.

2 MODERNISUUDEN DEMOKRAATTINEN EETOS - Jürgen Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teorian tarkastelua

"It would be naive to believe that the justification for a concrete distribution model had nothing to do with epistemological options" (van Reijen 1990, 95).

"My reflections point toward the thesis that the unity of reason only remains perceptible in the plurality of its voices – as the possibility in principle of passing from one language into another – a passage, no matter how occasional, is still comprehensible. This possibility of mutual understanding, which is now guaranteed only procedurally and is realized only transitorily, forms the background for the existing diversity of those who encounter one another – even when they fail to understand each other" (Habermas 1992a, 117).

Reilu vuosikymmen Jürgen Habermasin uusimman avauksen (*Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981) jälkeen keskustelu aikakauden "modernien ja postmodernien" lähestymistapojen eroista ja yhtäläisyyksistä on ulottumassa myös demokratiateoreettisiin kysymyksenasetteluihin. Tämä on erityisen kiinnostavaa siksi, että *Theorie* pyrkii asettamuksistaan käsin luonnehtimaan uudella tavalla niitä demokratiaa koskevia ydinkysymyksiä, jotka hahmottuivat jo julkisuuden rakennemuutosta käsittelevässä varhaisemmassa tarkastelussa (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 1962). Kriittisenä yhteiskuntateorianä uusi ohjelma ammentaa peruslähtökohtansa myös varhaisemmasta tiedon intressiteoriasta (*Erkenntnis und Interesse*, 1973 [1968])¹.

¹ Käytännöllisemmin Habermasin demokraattinen ajattelu jäsenyi akateemisten linjarvetojen lisäksi suhtautumisessa kuusikymmentäluvulta alkaen vasemmistolaiseen opiskelijaliikkeeseen. Suhde oli ajoittain hyvinkin kriittinen vaikka sympatian kohde oli osapuolilla sama, radikaali ja käytännöllinen demokraattinen kulttuuri opiskelijoiden historialliseen tietoisuuteen nousevan - Habermasille henkilökohtaisesti koskettavan - natsimenneisyyden ja samaan aikaan hiljalleen yhteiskunnallisia sivuvaikutuksia tuottavan massiivisen sodanjälkeisen talouskasvun (*Wirtschaftswunder*) realismia vasten. Debatti tiivistyi Habermasin - myös hänen filosofiassaan selvästi ja edelleen artikuloituvaan - huoleen 'subjektiivisten' poliittisten periaatteiden ja toimien - 'vasemmistolaisen fasismien' potentiaalisen anarkiana - ja 'objektiivisen', yhteiskuntatieteellisesti perustellun linjan välillä. Ks. Holub 1991, 78-98.

Keskeistä uudelle avaukselle on epäilemättä sen tarjoilema 'paradigman vaihdos' Habermasin tietoisuusfilosofiseksi kutsumasta lähestymistavasta kielelliseen. Tärkeää on myös tämän transformaation ymmärtäminen nimenomaisesti rationalisoitumisen näkökulmasta. Habermasin teoria keskeneräisestä modernista on teoriaa asioiden ja tapahtumien ensisijaisesti lingvistisestä hahmottamisesta. Lisäksi se on tämän hahmottamisen tarkastelemista - muiden yhteiskunnallisten prosessien ohella - erityisenä rationalisoitumisena, ts. kielellisten yhteisymmärryspotentiaalien vähittäisen vapautumisen mahdollistumisena.

Habermasin demokratiateoreettiset peruslähtökohdat ovat löydettävissä tarkastelemalla rationalisoitumisprosessia normatiivisena prosessina. Kielellinen vuorovaikutus tematisoituu subjekteja ja heidän toimintaansa konstituivana kanssakäymisenä ja tuon kanssakäymisen normatiivisena itsesäätelynä (intersubjektiivisuus). Tämä merkitsee, että demokraattisen eetoksen perusta on itse kielenkäytön perusteissa. Formaalina ja teoreettisena hahmottuva kommunikaatioyhteisö määrittyy siten itsesäätelävän radikaalidemokraattisen yhteisön idealisaationa.

"Demokraattinen eetos" hahmotuu jatkuvan yhteiskunnallisen keskustelun ja keskustelun reflektion periaatteena, joka pyrkii artikuloimaan yleistä keskustelua mykkyuden, avuttomuuden tai voiman vaihtoehtona. Sen perustana ovat "sokraattiset hyveet" eräänlaisina kaiken keskustelun väljinä ennakkoehtoina ja ideaaleina edellyttäen myös osallistumisperiaatteen toteutumista². Kysymys kuuluu, miten Habermas hahmottaa demokraattisia perusratkaisuja kommunikatiivisen toiminnan teoriassaan.

2.1 Tietoisuusfilosofiasta kommunikatiiviseen toimintaan

Theorien pyrkiessä muotoilemaan "epistemologista" - tai pikemminkin "lingvistis-epistemologista" optiota kriittiselle teorialle, on se samalla painokas ja sängen kiistelty puheenvuoro käynnissä olevassa keskustelussa filosofiasta, sen mahdollisuuksista ja rajoituksista. Habermas konstruoi teoriaansa lukemalla moderniteetin mahdollisuudet esiin järjenkäytön jatkuvasta reflektoinnista - modernin "filosofisesta diskurssista" - kielelliseksi konstruoimansa lähestymistavan kautta. Lähtökohtana on tällöin Hegelin kautta rakentuva kysymys modernista aikakautena jonka on "asetettava normatiivisuutensa itse". Tämän tehtävän suorittaminen olettaa samalla historiassa operoivan järjen ja mahdollisuuden tuon järjen rajojen hahmottamiseen:

"Die Kritik der Vernunft ist deren eigenes Werk: dieser Kantische Doppelsinn verdankt sich der radikal antiplatonistischen Einsicht, daß es weder Höheres noch Tieferes gibt, an das wir -

² Esim. Richard Rorty määrittelee "sokraattiset hyveet" seuraavasti: "Willingness to talk, to listen to other people, to weigh the consequences of our actions upon other people"; Rorty 1980, 736. Tässä tarkastelussa käytettävä "demokraattinen ethos" on heuristinen, tarkoituksellisesti avoin työmääritelmä. Sokraattisiin hyveisiin kytkeytyvänä sitä voidaan pitää myös "diskursiivisena demokraattisena ethoksena"; vrt. Dryzek 1990. Pyrkimyksenä on pitää avoimna demokratian teoreettista tarkastelua "jatkuvan keskustelun periaatteen" luonnehtimana.

die wir uns in unseren sprachlich strukturierten Lebensformen vorfinden - appellieren könnten" (Habermas 1992b, 11).

Kommunikatiivisen toiminnan teoriaa onkin tarkasteltava sekä filosofisena että kielifilosofisena projektina, joka ottaa kantaa keskeisiin peruskysymyksiin subjektiviteetista, toiminnasta, oikeudenmukaisuudesta ja demokratiasta modernissa maailmassa. Tällöin yleisenä lähtökohtana on tilanne, jossa ajatus elämänmuotoja tai kielijärjestelmiä edeltävästä subjektiviteetista tai intentionaalisuudesta on ikään kuin kääntynyt ympäri: subjektiviteetti ei konstituoimaa maailmaa, vaan määrittänyt itsekin kielellisesti avautuvan maailman elementtinä (ks. McCarthy 1987b, 5-).

Filosofinen diskurssi näyttää keskittyvän lingvistisen käänteensämyötä kielenkäytön ja merkityksen tutkimiseen ja tätä kautta myös ongelmalliseen haasteeseen. Kysymys kuuluu: vieläkö filosofia voidaan käsittää (järjellisen) itseymmärryksen muotona ja transformoida uudelleen kielifilosofisesti, vai onko filosofian 'loputtava' itseymmärryksen projektina ja suunnattava tarmonsä (esteettiseen) "maailman luomiseen" - ja itsensä tekemiseen? (McCarthy, *ibid.* Ks.m. van Reijen 1990).

Habermas suuntaa pyrkimyksensä edelliseen kantaan. Hän väittää, että totuuden ja järjen konseptiot kantavat itsessään erityistä transsendenssia kuitenkin siten, että ideaalit rationaaliset standardit eivät ole riippumattomia historiallisesti konkreettisista kielistä, kulttuureista ja käytännöistä. Kyse on järjestä regulatiivisena ideana, johon viitaten historiallisia traditioita on mahdollista arvioida. Tämän kritiikin mahdollisuuden ja immanenttisuuden yhteiskunnallisissa prosesseissa Habermas haluaa perustella *Theorien* esittelemällä kielifilosofisin käsityksin. Hän viittaa toiminnan ja kielenkäytön toisiinsa sitoviin "kognition, puheen ja toiminnan universaaleihin" intersubjektivisuuden kehityksissä.

Filosofisissa tarkasteluissaan Habermas on toistuvasti pyrkinyt eksplikoimaan intersubjektivisuuden periaatettaan moderniteetin keskeisenä subjektiviteetin piirteenä ja järjellisen potentiaalın kantajana. Tässä suhteessa Hegelin varhaisempi, Jenan kauden ajattelu muodostaa Habermasille keskeisen lähtökohdan³.

Habermasin mukaan juuri Hegel asettaa kysymyksen moderniteetin erityisluonteesta aikakautena, jonka itseymmärrys ja perusta muodostaa keskeisen ongelman aikaisempaan verrattuna. Kysymys on modernin omalaatuisesta itsenäisyydestä, aikakaudesta joka ei voi enää nojata traditioon, myyttiin tai uskontoon. Siksi aikakauden on pyrittävä määrittämään normatiivisuutensa itse; järjen on tarkasteltava asettautumistaan, rajojaan ja toteutumistaan. Tämän omasta ajasta esiin kaivettavan perustelun Hegel osoittaa filosofian artikuloitavaksi, jolloin juuri filosofian diskurssi voidaan ymmärtää järjen rajojen hahmottajana. Peruskysymys kuuluu, kuinka filosofia (yhteiskunnallinen kritiikki)

³ Hegelin (objektiviivisen) hengen omaääninen uudelleentulkinta intersubjektivisena muodostaa pääteeman niin varhaisemmassa kuin uudemmassakin Habermasin Hegel-tulkinnassa, ks. Habermas 1973, 14-88; Habermas 1974a, 786-814; Habermas 1985a, 34-64. Habermasin nuoren Hegelin tulkinnan ongelmallisuudesta ks. kuitenkin Kotkavirta 1993, 12.

voi hahmottaa itsensä ja arvostelman aikakaudesta modernissa, joka on hylännyt tradition? (Habermas 1985a, 34-). Kuinka modernin elämän ristiriitaisuuksia voitaisiin tarkastella oman aikakauden mittapuun?

Habermasin mukaan Jenan Hegel tarkastelee yhteiskunnallista elämää teoreettisesti perheen, kielen ja työn määrittämänä (*Bildungsprozess*). Siinä missä työ toimii välineenä materiaaliselle tarpeentyydytykselle, kieli toimii keskeisenä sosiaalisen integraation välineenä. Kommunikaatio muodostaa merkityksellisen maailman ja toiminnan artikuloitumissfääriin. Näiden sfäärien toimintaperiaatteet ja keskinäinen välitys hahmottavat kehysten myös inhimilliselle emansipaatiolle kahtalaisena projektina, toisaalta materiaalisena (materiaalisten rajoitusten aikaansaamaa taloudellista niukkuutta vastaan), toisaalta henkisenä (kommunikatiivisia pakkoja, herruudenaikaansaamia "jäähmettyneitä riippuvuussuhteita" vastaan) (Habermas 1974a, 787-801).

Keskeistä tässä on, että Habermas pyrkii hahmottamaan järjen kommunikatiivisen toimintapiirin intersubjektiivisena. Kun Kantille lähtökohtana on ego joka objektivoi itsensä ja tunnistaa objektifikaationsa monologisessa itsereflektioprosessissa, on Hegelin oivallus Habermasin mukaan siinä, että nuori Hegel

"saw Spirit as a product of human interaction: 'Spirit is not the fundament underlying the subjectivity of the self in self-consciousness, but rather the medium within which one 'I' communicates with another 'I', and from which, as an absolute mediation, the two mutually form each other into subjects'" (Jay 1984, 474; viittaus Habermas 1974b, 145).

Objektiivinen henki hahmottuu Hegelillä inhimillisen vuorovaikutuksen tuotteena, mutta hän ei kuitenkaan kehittä tätä periaatetta kommunikatiivisen toiminnan suuntaan, vaan jää subjektifilosofiaan. Siinä intersubjektiivisuus määrittyy yksilöllisen suhteena yleiseen itsetietoisuuden vuorovaikutusten kautta. Habermas taas luonnehtii kommunikaatiota erityisenä intersubjektiivisena mediana, jonka välityksellä yksilöt periaatteessa jakavat yhteisen - vastavuoroisiin odotuksiin perustuvan - moraalisen identiteetin. Näin kieli muodostaa keskeisen sosiaalisen integraation välineen ja viittauspisteen modernissa operoivan järjen tavoittamiselle. Intersubjektiivisen lähtökohtansa ja immanentin ideaalisuutensa vuoksi kommunikaatio mahdollistaa myös modernin demokraattisen ehtoksen formaalin määrittämisen.

Hegel yrittää Habermasin mukaan sovittaa modernin elämän eriytyneet sfäärit -perheen ja kansalaisyhteiskunnan - pyrkimällä sovittamaan ristiriitaisen kansalaisyhteiskunnan imperatiivit valtiossa. Siinä missä kansalaisyhteiskunta toisaalta taloudellisen hyvinvoinnin turvaajana, toisaalta ristiriitaisten pyrkimysten alueena on juuri modernille ominaista, valtion periaate yhteiskunnallisen olemassaolon muotona löytyy jo antiikista. Hegelille järki löytää oman perustansa työskentelemällä näissä sfääreissä, välittäen niitä ja sovittaen niitä yhteen.

Mutta Hegelille itsetietoisuuden vuorovaikutuksellisuus yksityisen ja yleisen välittymisenä operoi poliittisissa instituutioissa; tästä on Habermasin mukaan seurauksena, että yksilöllinen tahto alistuu aikakaudelle luonteenomaisille institutionaalisille järjestyksille. Habermas esittääkin, että yleisen ja yksilöllisen välittymisen käyttökelpoisempi malli voidaan hahmottaa intersubjektiivisen, pakottoman

tahdonmuodostuksen avulla. Tämä formaalin subjektiviteetin kommunikatiivinen muodostumisprosessi on Habermasin "radikaalidemokraattisen" eetoksen lähtökohtana:

"Ein anderes Modell für die Vermittlung des Allgemeinen und des Einzelnen bietet die *höherstufige Intersubjektivität der ungewungenen Willensbildung* in einer unter Kooperationszwängen stehenden Kommunikationsgemeinschaft: in der Allgemeinheit eines ungewungenen, unter Freien und Gleichen erzielten Konsenses behalten die Einzelnen eine Appellationsinstanz, die auch gegen besondere Formen der institutionellen Konkretisierung des gemeinsamen Willens angerufen werden kann" (Habermas 1985a, 54).

Theorie pyrkii olemaan - kaiken muun ohella - Habermasin Hegel-tulkinnan keskeisten periaatteiden ajanmukaistettu esitys. Tarkasteltaessa sen muotoiluja kriittisen teorian perusteltavuudesta on havaittavissa, että Habermasin peruslähtökohdat ovat samansuuntaiset kuin hänen aiemman kriittisen tietoisuusfilosofiansa (*Erkenntnis*)⁴. Siinä Habermas pyrkii hahmottamaan yhteiskuntateoriaa, jossa pyritään ylittämään sekä positivistisen tieteen "kapea" tiedonkäsitys että hermeneutiikan pitäytyminen traditiosidonnaisen arkipäivän ymmärryksen piiriin. Positivistinen tiedonkäsitys tematisoi ainoastaan objektiivisen luonnon tekrisen hallinnan, mille komplementaariseksi tarkoitettu hermeneuttinen lähestymistapa jää puolestaan tradition kritiikittömän säilyttämisen tasolle. Habermas pyrkiiikin kehittämään kriittistä yhteiskuntateoriaa, jonka standardit ylittäisivätkä eriytyneiden tieteiden että satunnaisten traditioiden tarjoamat vaihtoehdot. Tämä pyrkimys on myös *Theorien* kantavia teemoja.

Tiedonintressiteoriassaan Habermas pyrkii muotoilemaan uudelleentiedonkriittikää Kantin ja Hegelin ajattelua hyödyntäen. Lähtökohtana ovat Kantin kriittiset tarkastelut mahdollisen kokemuksen ehdoista, joita Habermas tarkastelee Hegelin Kant -kriitiikin valossa. Kantille merkityksellinen objektiivinen todellisuus konstituoituu tietävän subjektin toimesta. Hegelille yksilöllinen tietoisuus on kuitenkin sekä yhteiskunnan että kulttuurin määräämää. Miten kriittinen yhteiskuntatiede hahmottaa tässä tilanteessa kohteensa ja toimintaperiaatteensa?

Habermasin peruslähtökohtana ovat tiedonintressit. Ne ovat "kvasitranssendentaalisia" tietoa instrumentalistisesti konstituoivia "perussuuntia", jotka muotoilevat kolme erilaista tiedonmuotoa ja näitä vastaavat tieteelliset dissipliinit, niiden metodologiset peruslähtökohdat, kohdealueen ja perustehtävät. Kukin näistä kognitiivisista intresseistä nojautuu "inhimillisen sosiaalisen eksistenssin" vastaavaan ulottuvuuteen: työhön, symboliseen vuorovaikutukseen ja herruuteen⁵.

Teknisen tiedonintressin kohteena on objektivoitu maailma ja toimintapiirinä instrumentaalinen toiminta. Tiedollista pyrkimystä määrittää ulkoisen maailman tekninen hallinta instrumentaalisen toiminnan mahdollistumiseksi. Tämän instrumentaalisen

⁴ Habermas toteaa tämän - kuten myös ajattelunsa transformaation tarpeen - eksplisiittisesti itse: "Grundzüge des darin [Erkenntnis und Interesse] entwickelten Argumentes halte ich nach wie vor ruhig. Aber ich glaube heute nicht mehr an die Erkenntnistheorie als via regia" (Habermas 1985b, 217).

⁵ Intressiteorian luonnehdinta tässä pääosin Bernsteinin (1985) mukaan.

aktiviteetin tarkastelu institutionalisoituu (empiiris-analyttisinä) tieteinä. Tieteellisen tiedon pätevyys riippuu siitä, missä määrin siihen perustuva toiminta on (päämääriinsä nähden) menestyksellistä⁶.

"Kylmien tosiasioiden" lisäksi maailma hahmottuu myös merkityksellisenä, sosiaalisenä maailmana, persoonien, tarkoitusten, motiivien, ilmaisujen ja toiminnan, ts. kulttuurin maailmana. Toimintapiirinä on tällöin symbolinen, merkityksellinen toiminta jossa toimintaa hahmotetaan tilanmääritysten, päämäärien, keinojen jne. avulla. Näin muodostuu käytännöllisen tiedon piiri, mikä muodostaa kohdealueen historiallis-hermeneuttisille tieteille. Näitä luonnehtii pyrkimys kulttuuri-ilmiöiden ja ihmisen itsensä ymmärtämiseen (*Verstehen*). Tämä on praktisen, käytännöllisen tiedonintressin aluetta.

Edellinen merkitsee yleisemmin, että kokemukselle konstituoituu kahdenlaista objektiivisuutta, tosiasioiden objektiivinen maailma ja merkityksellisten asioiden (subjektien keskeinen) maailma. Habermasin Hegel-tulkintaa myötäillen ne määrittävät maailmaa työn maailmana (instrumentaalinen toiminta) ja sellaisena yhteisöllisenä merkityksellisenä maailmana, jonka piirissä toimintaa ymmärretään, institutionalisoidaan ja välitetään eteenpäin kommunikatiivisesti (kommunikatiivinen toiminta)⁷.

Historiallisesti asetautuneina nämä maailmat muodostavat kuitenkin keskinäisen kudoksen; merkityksellinen inhimillinen toiminta - periaatteessa kommunikatiivisesti määriteltävänä - sisältääkin tällöin luonnonvälttämättömyyksien kaltaisia piirteitä, eräänlaista "kvasiluontoa". Tämä (puutteellisesta tai rajoittuneesta kommunikaatiosta johtuva) luonnonkaltaisuus voi ilmetä sekä sisäisenä (psykologisena) että ulkoisena (ideologisena) satunnaisena pakonomaisuutena. Tätä luonnonkaltaista pakonomaisuutta ei kuitenkaan tavoiteta empiiris-analyttisin eikä historiallis-hermeneuttisin menetelmin.

Habermas pyrkiikin perustelemaan luonnonkaltaisuuden kritiikin emansipatorisen tiedonintressin ja siihen nojautuvan kriittisen yhteiskuntatieteen avulla. Emansipatorinen intressi on sekä teoreettista että praktista intressiä perustava ja näin perustavin kognitiivinen intressi. Kummankin ensinmainitun periaatteisiin kuuluu nimittäin sisäinen vaatimus avoimeen, vapaaseen ja ei-pakonomaiseen kommunikaatioon; olipa kyseessä sitten empiiris-analyttisten tai historiallis-hermeneuttisten tietoväitteiden pätevyys, kumpikin määrittyy jatkuvan testaamisen, haasteiden ja rationaalisen uudelleenarvioinnin

⁶ Esim. Habermas 1973, erit. 59-88. Bernstein (ibid., 9) huomauttaa, että tekninen intressi ei määrittele empiiris-analyttisiä tieteitä pelkästään teknisesti sovellettavina tieteinä; kyse on tieteellisen lähestymistavan muodosta, ts. toisaalta objektien ja tapahtumien erittelystä (konstituutiosta) suhteellisiin ja riippumattomiin muuttujiin, toisaalta nomologisten säännönmukaisuuksien löytämisestä. Habermas ei kritisoi tätä tiedonmuotoa sinänsä, vaan painottaa että kyse on yhdentyyppisestä tiedosta, jota ei pidä kanonisoida standardiksi kaikkiin tiedonmuotoihin. Tämä periaate muodostaa Habermasin positivismikritiikin ytimen.

⁷ Teknisen ja praktisen luonnehdinnoilla Habermas viittaa yleisesti käytettyyn erotteluun (eri tulkinnoin Aristoteles, Gadamer, Arendt) *tekhne* (tekemisen tai valmistamisen [*poesis*] päämäärällisen toiminnan tyyppi) - *praxis* (inhimillinen kanssakäyminen, joka Aristoteleella on läheisesti kytkeytynyt puheeseen [*lexis*]). Tietoon, tieteen ja filosofian mahdollisuuksiin keskittyvä intressitarkastelu ei vielä tematisoi kommunikaatiota perustaltaan ymmärrysorientoituneena, formaalilta periaatteeltaan radikaalidemokraattisena toimintana.

periaatteita vasten⁸. Emansipatorisen intressin perustavuus määrittyy erityisesti siten, että siinä ilmenee selvimmän "järjen intressi" sen itsensä täyden kehittymisen edellytysten edesauttamiseen.

Luonnonkaltaisen "toisen luonnon" kritiikki merkitsee ei-kommunikatiivisten valtasuhteiden, käytäntöjen ja periaatteiden (herrschaft) kritiikkiä. Tällöin kriittinen yhteiskuntatiede pyrkii hahmottamaan paitsi sosiaalisen toiminnan muuttumattomia säännönmukaisuuksia sellaisenaan, myös niiden mahdollista luonnonkaltaisuutta, ts. osoittautumista "ideologisesti jähmettyneiksi riippuvuussuhteiksi" jotka voidaan periaatteessa muuttaa. Kriittinen yhteiskuntateoria operoi tällöin emansipatoriseen intressiin nojautuvasta itsereflektiosta käsin.

Kun tiede tiedon kumuloitumisen kautta voidaan määrittää periaatteellisenä edistymisenä, on seurauksena sekä objektiivisen maailman teknisen hallinnan kasvu että - kriittis-hermeneuttisten tieteiden tapauksessa -vapautuminen kommunikaation luonnonkaltaisista esteistä. Tämä mahdollistuu emansipatorinen tiedonintressin ohjaamassa ideologikritiikissä että syvähermeneutiikassa (psykoanalyysi) (Habermas 1973, 234-364).

Tiedonintressiteoriassaan Habermas siis pyrkii hahmottamaan kriittisen yhteiskuntatieteen mahdollisuuden kvasitranssendentaalien tiedonmuotojen ja -pyrintöjen ja niiden implikoimien tieteellisten periaatteiden avulla. Keskeiseksi muodostuu "järjen vaatimukseen" nojaava emansipatorinen tiedonintressi ja sen implikoima itsereflektio. Tämä Habermasin versio (filosofisesta) itseymmärryksestä sisältää samalla - avoimen kommunikaation vaatimuksessaan - demokratiaetoksellisen perusvireen, joka jää kuitenkin täsmentämättömäksi.

Tiedonintressiteoria asettamien perusintentioiden systemaattinen perusteleva osoittautui Habermasille vaikeaksi⁹. Ensimmäinen ongelma koskee kognitiivisten intressien statusta. Habermas väittää ensin, että kommunikatiivisen toiminnan ja järjen ehdot perusrakenteina, sääntöinä ja kategorioina ovat identifioitavissa, mutta toteaa sitten ettei tämä tapahdu puhtaan transsendentaalisesti. Hän ei onnistu oikeuttamaan väitettään välttämättömistä ehdoista ja perustelevaan näitä tieteellisesti. Pyrkinessään löytämään kolmannen tien puhtaan transsendentalismin ja puhtaan historismin väliltä Habermas ei kykene määrittelemään yhteiskuntatieteen ja filosofian täsmällistä suhdetta.

Demokraattisen eetoksen kannalta keskeinen ongelma koskee itsereflektion luonnetta. (Itse)reflektio voidaan ymmärtää ensinnäkin kantilaisena kritiikkinä, ts. itserefleksiivisen järjen pyrkimyksenä tavoittaa teoreettisen tiedon, käytännöllisen järjen ja esteettisen arvostelukyvyn universaalit ja välttämättömät ehdot. Toisaalta Habermas pyrkii määrittelemään emansipatorista itsereflektion muotoa, joka pyrkii vapauttamaan subjektin "hypostaattisista voimista", luonnonkaltaisista riippuvuuksista. Tämän periaatteen Kant

⁸ Tässä suhteessa Habermas allekirjoittaa sekä Popperin jatkuvan kritiikin vaatimuksen että Gadamerin käsityksen dialogista päättymättömänä keskusteluna; vrt. Bernstein 1983, erit. 109-170.

⁹ Bernstein 1985, 12-15 tyypittelee keskeisiä ongelmia osin Habermasin Erkenntnisin toiseen painokseen liittämien jälkisanojen linjoilla; Habermas 1973, 367-417. Ks. m. Holub 1991, 8-10; Outhwaite 1994, 27-30; Ingram 1987, 12-.

on muotoillut "mitä on valistus" -kirjoitelman muotoilemana pyrkimyksenä järjenkäytön edellytysten vapauttamiseen.

Loogisesta erilaisuudesta huolimatta reflektionmuodot viittaavat toisiinsa, sillä emansipatorinen itsereflektio edellyttää järjen (rationaalisuuden) universaalien ehtojen hahmottamista. Teoreettisen ja käytännöllisen järjen luonteen ja rajojen hahmottaminen on näin perusedellytys autonomian ja valistuksen saavuttamiselle. Mutta keskittyessään ideologikritiikkiin (Marx) ja psykoanalyysiin (Freud) Habermas operoi emansipatorisen järjen alueella kykenemättä selvittämään sen normatiivisia perusteita. Olenainen on myös intressiteoriassa piilevä jännite tietoisuuskeskeisen subjektifilosofian ja kommunikatiivisuuden välillä.

Habermasin kielellinen käänne, joka eksplikoituu systemaattiseksi kokonaisuudeksi *Theoriassa*, keskittyykin juuri mainittujen perusongelmien työstämiseen. Ensinnäkin kommunikatiivisen toiminnan teoria pyrkii artikuloimaan uudelleen sekä kriittisen yhteiskuntatieteen epistemologisen perusteltavuuden että sen itsereflektiivisyyden. Toiseksi se pyrkii ratkaisemaan tietoisuusfilosofisen lähestymistavan aiheuttamat ongelmat kommunikaation määrittymiselle.

Järjen potentiaalia, immanenttisuutta ja historiallista aktualisuutta täsmentäen Habermas esittää, että emansipatorisen itsereflektion tarvitsema järjen universaalien ehtojen määrittäminen tapahtuu "rekonstruktivistien tieteiden" avulla. Nämä erityiset tieteet pyrkivät artikuloimaan "esiteoreettista" tietoa, joka määrittelee yhteiskunnallisten (kieltä käyttävien) toimijoiden formaalia kompetenssia¹⁰.

Historiallisesti rakentuneen yhteiskunnallisen todellisuuden tutkimuksina rekonstruktivistisesti muotoutuvat hypoteesit ovat falliibleja ja luonteeltaan empiirisiä, jolloin niiden menestyksellisyys riippuu empiirisistä testauksista. Ne eroavat kuitenkin empiiris-analyttisistä tieteistä juuri siinä, että ne eivät pyri korvaamaan "esiteoreettista" tietoa maailman tieteellisellä (eksaktilla) selittämällä, vaan selittämään ja selkeyttämään esiteoreettisen tietämisen sääntöjä ja syväkielioppia. Esimerkkejä tällaisista tieteistä ovat Chomskyn, Piaget'n ja Kohlbergin erityyppiset teoriat kielestä, kognitiivisesta kehityksestä ja moraalista oppimisesta.

Keskeinen "rekonstruktioivinen" tiede on kuitenkin "universaalipragmatiikka", joka pyrkii identifioimaan ja selkeyttämään inhimillisen kommunikaation yleisiä edellytyksiä, joten se ylittää lingvistiset, psykologiset ja moraalii keskittyvät erikoistuneemmat tarkastelut osoittaen samalla näiden rajoittuneisuuden¹¹.

"Rekonstruktivistien tieteiden" periaate pyrkii näin luonnehtimaan kehityksensä ehtoja reflektoivaa järkeä tieteellisen perusteltavuuden muodossa. Näin Habermas katsoo

¹⁰ Käyttäen tunnettua Rylen erottelua "knowing-how"/"knowing-that" Habermas pyrkii määrittämään implisiittisen intuitiivisen tiedon kielen puhumisen ja ymmärtämisen yleisten edellytysten "kuinka-tietämisenä", pyrkien näin eksplikoimaan esiyymmärrystä "lajikompetensseina". Kielenkäytön edellytyksiin keskittyvinä ne muodostavat "dialogisten universaalien" ytimen.

¹¹ "Ich habe 'Universalpragmatik' als Namen für das Forschungsprogramm vorgeschlagen, das darauf gerichtet ist, die universale Geltungsbasis der Rede zu rekonstruieren"; Habermas 1984, 357. Habermasin *Theorieta* edeltävät keskeiset kielifilosofiset tarkastelut, ks. Habermas 1984, erit. 353-440; *Theorien* täsmennyksenä 571-606.

voivansa eksplikoida täsmällisemmin – nyt kielivälittyneen toiminnan näkökulmasta – niitä järjen yleisiä ehtoja, jotka ovat välttämättömiä emansipatorisen itsereflektion ohjelmallisuudelle. Habermasin kanta tiivistyy väitteeseen, että emansipatorinen kritiikki "järjen vaatimuksena" perustuu tieteellisesti (rekonstruktiiivisesti) hahmotettuihin intersubjektiiivisen kommunikaatiokompetenssien rakenteisiin¹². Nämä perustavat kielenkäytön ehdot muodostavat samalla formaalit järjen itsereflektiivisyyden ideaalisuuden ehdot.

Näin Habermas tulee vastanneeksi myös Hegeliltä periytyvään tietoisuusfilosofian ongelmaan. Universaalipragmaattiset tarkastelut siirtävät nimittäin näkökulman riippumattoman subjektin monologisesta määrittyneisyydestä alusta alkaen dialogiseen subjektiviteettiin, intersubjektiiivisuuteen. Kielenkäytönpragmatiikastaponnistettaessa lähtökohtana on keskinäiseen, vastavuoroiseen ymmärrykseen pyrkivien puhujan ja kuulijan tilanne. Tämä merkitseekin olennaista muutosta subjektiviteetin määrittymiseen, sillä

"[e]ven the expression 'intersubjectivity' carries the burden of the philosophy of the subject, insofar as it suggests that the main problem is to understand how self-sufficient subjects can be interrelated, rather than focusing attention on how subjects are constituted and formed in and through their social interactions" (Bernstein *ibid.*, 14).

Tämä siirtymä kognitivistisistä tiedonintresseistä kommunikatiivisen toiminnan teoriaan tapahtuu siis tiedonintressiteorian peruspyrkimykset säilyttäen¹³. Perusjako "objektiiiviseen" ja "merkitykselliseen" maailmaan määrittyy toisaalta päämäärärationaalisenä toimintana (vrt. tekninen tiedonintressi), toisaalta kommunikatiivisena toimintana (vrt. praktinen ja emansipatorinen intressi). Mutta kommunikatiivisen toiminnan teoria eksplikoi merkityksellisen kielivälitteisen toiminnan periaatteet tietoisuusfilosofian sijaan kielifilosofisesti ja perustavaan (dialogiseen) intersubjektiiivisuuteen nojautuen.

¹² Bernstein 1985, 16-17. Benhabib 1986, 343-346: "No idea has been as central to the tradition of critical social theory as the belief that the exercise of human reason is essential to the attainment of moral autonomy and fulfillment, public justice and progress [...] [P]aradigm shift has brought with it irreversible gains:...the model of reflection has been revised: it no longer means cogitation, as in Descartes, or the creative imagination of the human architect, as in Marx, but the discursive ability to enter into processes of argumentation and to entertain the standpoint of others".

¹³ Siirtymän ongelmallisuudesta ks. kuitenkin esim. Ingram 1987, 237.

2.2 Kommunikatiivinen rationaalisuus ja toiminnan koordinointi

Theorien pyrkimyksenä on artikuloida yhteiskunnallista toimintaa ja sen ehtoja kielellisinä tekoina ja näihin tekoihin itseensä sisältyvien pätevyysvaatimusten kannalta¹⁴. Kielellisten tekojen ehdot sisältävät samalla ideaalin kielenkäytön ehdot ja siten viittauksen järjen rajoihin. Pakoton kommunikaatiotilanne voidaan rekonstruoida esiin idealisaationa, johon viitaten erityyppisiä kielellisiä tekoja on mahdollista arvioida rationaalisina totuus- ja oikeellisuusvaatimuksina.

Habermas pyrkii toisinsanoen tieteellisesti rekonstruoimaan perustavan dialogisuuden välttämättömät edellytykset ja osoittamaan näin emansipatorisen kritiikin ("järjen vaatimuksen") immanenttisuuden. Tässä sangen monimutkaisessa pyrkimyksessä hänen on osoitettava kielivälitteisen, intersubjektiviisen toiminnan perusteet ja toimintaperiaatteet.

Habermasin kommunikatiivisen rationaalisuuden skeemaa voidaan aluksi tarkastella Weberin toimintateoreettisia huomioita vasten. Tunnetussa käsityksessään Weber hahmoteli sosiaalista toimintaa merkityksellisenä toimintana. Kyse on toiminnasta ja orientoitumisesta toisten käyttäytymiseen; tämä tematisoi myös vastavuoroisuuden periaatteen sosiaaliselle toiminnalle luonteenomaisena. Tästä vastavuoroisuuden periaatteesta näyttää Habermasin mukaan seuraavan, että toiminnan merkitys määrittyy julkisesti (intersubjektivisesti) pikemminkin kuin yksityisesti, "privaattina episodina" toimijan mielessä (monologisuus) (Ingram 1987, 36-37).

Monologisen ja "strategisen" merkityksen muodostumisen sijaan Habermas pyrkii hyödyntämään eräitä kielifilosofisia merkitysteorioita intersubjektiviisen ja rationalistisen merkitys- ja toimintateorian rakentamiseksi. Hän liittää yhteen kielellisten merkkien funktioiden semioottisen analyysin, lauseiden hyvinmuodostuneisuutta koskevan syntaktisen analyysin sekä merkityksen ja pätevyyden semanttisen analyysin.¹⁵

¹⁴ Ks. Benhabib, mt. Kotkavirta 1994, 248; sisältää kokonaisuutena (240-260) arvioinnin myös Habermasin nykyaajattelusta suhteessa varhaisempaan kriittiseen teoriaan. Jälkimmäisestä ks. Honneth 1999; Kompridis 1999; Moisio (toim.) 1999.

¹⁵ Semioottisen analyysin (Bühler) mukaan kielelliset merkit ovat todellisuuden symboleita (representatiivisuus), merkkejä lähettäjän sisäisestä kokemuksesta (ekspressiivisyys) ja signaaleja, jotka pyrkivät vaikuttamaan vastaanottajan käyttäytymiseen (performatiivisuus). Merkityksen kannalta on kuitenkin tarkasteltava lauseita, sillä Carnapiin nojaten Habermas esittää, että lause on merkityksen pääasiallinen alullepanija; merkitys ymmärretään lauseiden (objektiivisten asiantilojen muodostamisen) kapasiteetin funktiona.

Tämän periaatteen Habermas löytää myös totuusehtoteorioista (Frege, varhais-Wittgenstein, Davidson, Dummet), joiden mukaan lauseen merkitys redusoituu niihin ehtoihin, joiden vallitessa se on tosi. Näin tematisoituu merkityksen ja sen pätevyyden välinen sisäinen suhde. Habermasin pyrkimyksiin nähden totuusehtosemantiikka jää kuitenkin puutteelliseksi; kielellinen merkitys määrittyy puhtaasti kognitiivisesti, jolloin merkityksen ekspressiiviset ja evaluatiiviset aspektit eivät tematisoidu intersubjektivisesti, vaan ainoastaan strategisesti.

Tämän puutteen korjaamiseksi Habermas kääntyy verifikationistiseen merkitysteoriaan (Dummet) ja tavallisen kielen filosofiaan (Wittgenstein, Austin, Searle). Dummet problematisoi

Tällä synteessillä Habermas pyrkii viimekädessä vastaamaan kysymykseen 'kuinka sosiaalinen (interaktiivinen) järjestys on mahdollinen' toiminnan mahdollisuuden kysymyksen kääntöpuolena. Hän pyrkii rekonstruoimaan yhteiskunnallisen, kielivälitteisen toiminnan stabiliteetin sen ehdoista käsin.¹⁶

Universaalipragmatikan yleinen ongelma kysyy 'kuinka puhuja kykenee tuottamaan foneettisesti ja semanttisesti moitteettomia lauseita'. Kyse on ensinnäkin tätä kielellistä kompetenssia edeltävistä välttämättömistä säännöistä, eräänlaisesta "syväkieliopista". Verrattuna esimerkiksi Chomskyn ratkaisuun Habermas katsoo, että "syväkielioppi" ei redusoidu pelkästään erillisten puhujien luontaisiin lauseenmuodostamiskykyihin (lingvistinen kompetenssi).

Wittgensteinin 'kieli säännönseuraamisena' -periaatetta mukailien Habermas pyrkii osoittamaan, että kielenkäytön perusehtoihin kuuluu lisäksi sosiaalisen vuorovaikutuksen "performatiivisten sääntöjen" hallinta; säännöt spesifioivat kielen sosiaalisesti hyväksyttävää käyttöä. Osaksi näitä sääntöjä Habermas rekonstruoi myös vastavuoroisen puhujakuulija –roolikvalifikaation (kommunikatiivinen kompetenssi). Näin hän pyrkii määrittämään sellaisia "dialogisia universaaleja", jotka on edellytettävä jokaiselta kielelliseen vuorovaikutukseen osallistujalta.

Universaalipragmaattiset rekonstruktiot pyrkivät perustelevaan Habermasin keskeisen väitteen kommunikatiivisen rationaalisuuden sisältämästä orientaatiosta yhteisymmärrykseen. Habermas väittää, että kielellisen interaktion päämääränä on viime kädessä yhteisymmärrys. Kieli ja ymmärtäminen kietoutuvat toisiinsa, ja lisäksi kielen strateginen tai manipulatiivinen käyttö edellyttää onnistuakseen yhteisymmärrystä. Habermas pyrkii toisin sanoen osoittamaan, että ymmärrysorientoitunut kielenkäyttö on kielenkäytön perusmuoto¹⁷. Tällöin

"[z]iel der Verständigung ist die Herbeiführung eines *Einverständnisses*, welches in der intersubjektiven Gemeinsamkeit des wechselseitigen Verstehens, des geteilten Wissens, des

Wienin koulun totuusehtosemantiikkaa sen peruslähtökohdista käsin. Wieniläiset sitoivat verifikaation havaittavia objekteja koskevien "protokollalauseiden" todentamiseen. Ongelmaksi muodostui kuitenkin tällöin se, että luonnollinen kieli sisältää runsaasti sellaisia merkityksellisiä lauseita, jotka ovat kuitenkin ajallis-paikkallisesti tavoittamattomissa ja siten ahtaan verifikaatioperiaatteen ulottumattomissa.

Dummet ehdottaa verifikaatioperiaatteen rekonstruktiota siten, että lauseiden todentamisen periaatteeseen sisältyy kontrafaktuaalisten perusteiden tarjoamisen periaate. Habermas lukee tämän niin, että siinä itseasiassa edellytetään verifikaation ja merkityksen yhteys kielen käyttöä koskeviin, pragmaattisiin formaalin argumentaation ehtoihin.

Habermas tavoittelee merkityksen sidoksellisuutta lauseiden käyttöön myös toista kautta. Hän tulkitsee Wittgensteinin käsitystä (merkitys on sidoksissa lauseiden käyttöön arkikielessä) siten, että merkitys on sidoksissa sellaisiin sääntöihin, jotka spesifioivat lauseiden sosiaalisesti hyväksyttävää käyttöä. Näin merkitys kytkeytyy sosiaalista vuorovaikutusta ohjaaviin sääntöihin. Habermas rekonstruoi totuusehtosemantiikan kommunikatiiviseksi semantiikaksi. Habermas 1981a, 373-385; Ingram 1987, 36-42.

¹⁶ Tehdessään eron päämääräorientoituneen toiminnan ja kommunikatiivisen toiminnan välillä Habermas luonnehtii edellistä toiminnan tehokkuuteen pyrkivänä päämääräorientoituneena toimintana, joka voi olla joko instrumentaalista tai strategista riippuen siitä kohdistuuko interventio tapahtumiin/esineisiin ei-sosiaalisessa vai sosiaalisessa maailmassa.

¹⁷ "Verständigung wohnt als Telos der menschlichen Sprache inne"; Habermas 1981a, 387.

gegenseitigen Vertrauens und des miteinander Übereinstimmens terminiert. Einverständnis ruht auf der Basis der Anerkennung der [drei] korrespondierenden Geltungsansprüche:[...] Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Richtigkeit" (Habermas 1984, 355).¹⁸

Ymmärrysorientoituneen puheen periaatetta Habermas luonnehtii myös lähtökohtanaan Austinin puheaktiteoria. Puheaktin (kielellisen teon) standardimuoto tyyppiä

'väitän, että presidentti on nainen'

sisältää kolme tasoa, lokutionaarisen (asiantilan ilmaiseminen; 'presidentti on nainen'), illokutionaarisen (väittäminen, lupaaminen jne.) ja perlokutionaarisen (puheaktin vaikutus kuulijassa).

Austinin teoriassa lokutionaarinen taso sisältää lauseen merkityksen. Habermas kuitenkin katsoo, että lokutionaarisen sisällön lisäksi myös illokutionaarinen taso konstituoi lauseen merkitystä. Näin lokutionaarinen ja illokutionaarinen taso muodostavat kaksoisrakenteen. Lokutionaarinen taso viittaa objektien maailmaan ja se tavoitetaan "objektivoivalla asenteella". Illokutionaarinen taso puolestaan viittaa intersubjektiiviseen suhteeseen ja se avautuu "performatiivisella asenteella"¹⁹. Näin muodostuu sekä ulkoiseen että sosiaaliseen maailmaan viittaava kaksoisintentionaalisuus, jolloin

"...these two levels are reflexively related to one another, the locutionary level referring to objective boundary conditions, the illocutionary level to conditions under which truthful reference and right action are agreed on" (Habermas 1979, 40.).

Kielellisen ilmaisun ymmärtäminen tapahtuu Habermasin mukaan lokutionaaristen ja illokutionaaristen elementtien refleksiivisessä vuorovaikutuksessa ja intersubjektiivisesti. Kuten aiemmin kävi ilmi, haluaa Habermas tematisoida eron lauseen merkityksen ja sen (intersubjektiivisen) pätevyuden välille (totuusehtosemantiikka). Näin ollen hän pyrkii osoittamaan, että puheakti ymmärretään silloin, kun tiedetään, mikä tekee sen hyväksyttäväksi (Habermas 1981a, 400). Tämä hyväksyttävyyys on taas sidoksissa vastavuoroisuuden periaatteeseen, intersubjektiivisesti jaettuihin odotuksiin. Periaate on kuvattavissa "pätevyysvaatimusten" (*Geltungsansprüche*) teorian avulla.

Illokutionaarisen puheaktin avulla puhuja viittaa ulkoisiin asiantiloihin, normatiiviseen kontekstiin ja sisäiseen maailmaan, esittää niihin nähden pätevyysvaatimuksia ja käyttää näin kieltä tosiasioiden esittämiseen, toiminnan oikeuttamiseen ja itseilmaisuuksiin. Samalla puhuja esittää (implisiittisesti) kolme pätevyysvaatimusta. Hän väittää, että puheakti on propositionaalisen sisältönsä suhteen tosi, että se on oikeutettu suhteessa

¹⁸ Samassa yhteydessä Habermas tekee täsmennyksen: "Wir sehen, daß im Deutschen der Ausdruck Verständigung mehrdeutig ist. Er hat die Minimalbedeutung, daß zwei Subjekte einen sprachlichen Ausdruck identisch verstehen, und die Maximalbedeutung, daß zwischen beiden Übereinstimmung besteht über die Richtigkeit einer Äußerung in bezug auf einen gemeinsam anerkannten normativen Hintergrund".

¹⁹ Objektivoiva asenne voi kohdistua objektiiviseen tai sosiaaliseen maailmaan, jolloin kohteet tematisoituvat mitattavina faktoina; performatiivinen asenne sen sijaan avaa sosiaalisen maailman merkitysten ja arvojen verkostona.

normatiiviseen kontekstiin ja lisäksi puhujan intentioihin nähden totuudenmukainen. Puheakti ymmärretään silloin, kun tiedetään ne ehdot, joiden vallitessa nämä esitetyt pätevyysvaatimukset voidaan katsoa tyydytetyiksi. Koska pätevyysvaatimukset ovat kognitiivisia ja koeteltavia, tapahtuu mahdollinen hyväksyminen rationaalisesti.

Habermas pyrkii näin osoittamaan, kuinka dialogisesti rakentuva kommunikatiivinen toiminta kantaa oman mahdollisuutensa ehdoissa viittauksen universaaliin pätevyteen; pätevyysvaatimukset ovat (implisiittisesti) läsnä kaikissa puheakteissa, jotka tapahtuvat taustakonsensusta vasten. Kielenkäyttö on orientoitunut pätevyysvaatimuksiin, ja ne voidaan lunastaa viime kädessä järjen pakottomasta voimasta tapahtuvassa intersubjektiivisessä tunnustamisessa. Näin pätevyysvaatimusten immanenttisuus viittaa kielenkäytön tilannesidonnaisuuden tuolle puolen:

"Validity claims have a Janus face. As claims, they transcend any local context; at the same time, they have to be raised here and now and be de facto recognized [...] The transcendent moment of *universal* validity bursts every provinciality asunder; the obligatory moment of accepted validity claims renders them carries of a *context-bound* everyday practice [...] a moment of *unconditionality* is built into *factual* processes of mutual understanding - the validity laid claim to is distinguished from the social currency of a de facto established practice and yet serves it as the foundation of an existing consensus" (McCarthy 1987, xvii; viittaus Habermas 1987a).

Kommunikatiivinen toiminta tapahtuu olemassaolevaa konsensusta vasten. Tämä konsensus voi kuitenkin murtua tai kyseenalaistua kommunikaatioon osallistujan panoksesta. Empiirisissä tilanteissa erimielisyys voidaan ratkaista erilaisia strategioita ja tekniikoita käyttäen. Mutta kielenkäytön perustavat ehdot viittaavat myös periaatteelliseen mahdollisuuteen ratkaista konflikti diskursiivisesti. Arkikommunikaation sijaan diskurssit tematisoivat itse kyseenalaistettuja pätevyysvaatimuksia. Diskurssin periaate voidaan rakentaa kommunikatiivisista kompetenseista käsin 'ideaalikommunikaation' tilana, pelkästään yhteisymmärrykseen tähtäävänä argumentaationa, jossa orientoitutaan vain ja ainoastaan - argumentaatio sääntöihin nojaten - yhteisymmärryksen saavuttamiseen "paremman argumentin voimasta".

Esimerkiksi tieteellinen diskurssi suuntautuu ratkaisemaan teorioita ja hypoteeseja koskevat erimielisyydet pakottoman ja manipuloimattoman argumentaation avulla. Habermas pyrkiikin osoittamaan, että puheaktien hyväksymisen ehtona on vastavuoroinen odotus pätevyysvaatimusten rationaalisesta oikeuttamisesta – viime kädessä diskursiivisesti. Arkikommunikaation pätevyys on siten loogisesti kytkeytynyt sen diskursiiviseen oikeuttamiseen.

Edellä esitellyt Habermasin pätevyysvaatimuksia koskevat luonnehdinnat ennakoivat kuitenkin tärkeää laajennusta diskurssiperiaatteen mahdollisuuksiin. Habermasin väite, että pätevyysvaatimukset koskevat paitsi väitteet totuutta, myös sen normatiivista oikeellisuutta ja (soveltaen) totuudellisuutta, merkitsee myös näiden "maailman osaluoiden" diskursiivisen tarkastelun mahdollisuutta praktisena diskurssina (moraalis-legaaliset kysymykset) ja esteettisenä (terapeuttisena) kritiikkinä (esteettiset ja autenttisuusarvostelmat);

"[i]n this sense, Habermas defends a strong 'cognitivist' thesis. No dispute about a validity claim is beyond rational argumentation by the participants involved. But what is most fundamental for Habermas - the basic intuition which he seeks to develop systematically - is that this anticipation and presupposition of noncoercive and nondistortive argumentation is 'built into' our everyday, pretheoretical communicative interactions" (Bernstein 1985, 19).

Habermasin tavoitteena on siten osoittaa, kuinka rationaalinen toiminta, sosiaalinen järjestys ja rationaalinen yhteisymmärrys edellyttävät toisiaan. Pyrkiessään toiminnallisiin päämääriinsä toimijat koordinoivat toimintaansa kielivälitteisesti.²⁰ Pätevyysvaatimusten avulla voidaan täsmällisemmin ymmärtää, kuinka Habermasin rekonstruoimat vastavuoroiset dialogiset odotukset säätelevät yhteiskunnallista, partikulaarisiin päämääriin tähtäävää toimintaa.²¹

Näin Habermas on pyrkinyt perustelemaan paitsi toiminnan merkityksen "julkisen määrittymisen", myös tuon määrittymisen rationaalisuuden immanenttisuuden. Lingvistiset kompetenssit mahdollistavat maailman hahmottamisen tosiasiaina, normeina ja sisäisenä maailmana, pätevyysvaatimuksiin nojaavan yhteisymmärryshakuisen kommunikoinnin eriytyneistä osamaailmoista ja itse pätevyysvaatimusten konsensuaalisen reflektoinnin. Kommunikaation rationaalisuuden edellytykset ovat tällöin sisäänrakennettuina kommunikaation ehtoihin.

2.3 Kommunikatiivisen rationaalisuuden historia demokratisoitumisena?

Habermasin kielellisen toiminnan analyysi tuottaa ajatuksen keskinäisen yhteisymmärryksen formaalista ideasta kielessä (universaalidiskurssi). Keskeinen ja sangen vahva väite kuuluu, että tämä idea rationaalisesti motivoituun (koeteltaviin perusteluihin nojaavaan) keskinäiseen yhteisymmärrykseen tulemisesta ei ole vain "käytännöllisen järjen vaatimus", vaan sisäänrakennettuna itse kieleen ja sosiaaliseen uusintamiseen.²²

²⁰ "Habermas not only regards communicative action as oriented to the achievement of successful, rational agreement, but that actors engaged in communicative interaction never lose sight of the individual goals they are trying to achieve via the coordination of their actions"; Ingram 1987, 203.

²¹ "...the sincerity, truthfulness, and normative correctness of speakers as the background context underwri[tes] the successful pursuit of strategic actions and the imparting of perlocutionary effects"; *ibid.*

²² "Der theoretische Grundbegriff der Kommunikationsethik ist der universelle Diskurs, das 'formale Ideal sprachlicher Verständigung'. Weil diese Idee rational motivierter Verständigung in der Struktur der Sprache schon angelegt ist, ist sie keine bloße Forderung der praktischen Vernunft, sondern in die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens eingebaut"; Habermas 1981b, 147.

Mikä on sitten tämän synkronisesti määritellyn formaalin skeeman merkitys tarkasteltaessa historiallisia, konkreettisia ja paikallisia yhteiskunnallisia toimintaperiaatteita? Kysymys on pätevyysvaatimuksiin nojaavan kielenkäytön asemasta historiallisissa, ajallis-paikallisesti määrittäneissä yhteiskunnissa. Miten intersubjektiiivinen kommunikaatio operoi konkreettisten käytäntöjen ja instituutioiden parissa?

Moderni tietoisuusstruktuuri ja kielellisen toiminnan kompetenssit ovat 'historian tuotetta'²³, jotka mahdollistavat modernille ominaisella tavalla historiallisesti hahmottuneen kulttuurisen tiedon, toimintaa säätelevän normatiivisen maailman ja subjektiivisen kokemusmaailman uusintamisen ja reflektoinnin "modernilla", ts. itserefleksiivisellä tavalla. Maailmaa (eriytyneenä) koskeva yhteisymmärrys on näin ollen enenevässä määrin riippuvaista itse kommunikaation avulla aikaansaadusta yksimielisyydestä.

Tämä diakroninen lähestymistapa tarkastelee kommunikaatiivisen toiminnan rationalisoitumista prosessina, jossa historiallisten (uskonnollis-metafyysisten) maailmankuvien tarjoama pätevyysperusta kyseenalaistuu kommunikaatiivisesti aikaansaatuun yhteisymmärrykseen nähden. Tässä prosessissa, jota Habermas kutsuu myös "sakraalin kielellistymiseksi" (*Versprachlichung des Sakralen*), on kyse erityisesti yhteiskunnallisen normatiivisuuden perustan olennaisesta muutoksesta, jolloin

"[...] die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird. Das bedeutet eine Freisetzung des kommunikativen Handelns von sakral geschützten normativen Kontexten. Die Entzauberung und Entmächtigung des sakralen Bereichs vollzieht sich auf dem Wege einer *Versprachlichung des rituell gesicherten normativen Grundeinverständnisses*; und damit geht die Entbindung des im kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotentials einher. Die Aura des Entzückens und Erschreckens, die vom Sakralen ausstrahlt, die *bannende* Kraft des Heiligen wird zur *bindenden* Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht" (Habermas 1981b, 118-119).

Yksinkertaistaen tämä merkitsee normatiivisen perustan siirtymistä "Jumalan sanasta" kieliyhteisön itsensä asiaksi (pätevyysvaatimusten "sidosvoima"). Tämä prosessi merkitsee samalla sitä, että mitä enemmän kommunikaatiivinen toiminta voittaa alaa uskonnolta yhteiskunnallisen normatiivisuuden (sosiaalinen integraatio) takaajana, sitä enemmän rajoittamattoman ja häiriintymättömän kommunikaatioyhteisön ideaali saavuttaa empiiristä vaikuttavuutta todellisessa kommunikaatioyhteisössä.

Tätä vaikuttavuutta Habermas kuvaa tulkitsemalla kommunikaatioteoreettisesti Durkheimin esittämää siirtymää mekaanisesta orgaaniseen solidarisuuteen (ibid., 127). Kommunikaatioperiaatteen historiallistuminen merkitsee ensinnäkin maailmankuvien rationalisoitumista abstraktioprosessina. Siinä uskonnollis-metafyysisten maailmankuvien myyttiset voimat sublimoituvat ensin transsendentaaliksi jumaliksi ja lopulta ideoiksi ja käsitteiksi. Näin maailmankuvien on kilpailtava sekularisoituneen tieteen auktoriteetin

²³ Kysymys Habermasin teoretisoinnin evolutionistisesta naturalismista on avoin, ja siihen palataan myöhemmissä luvuissa.

kanssa. Samalla suhde traditioon muuttuu reflektiiviseksi, ja traditio uusintuu ja välittyy kommunikatiivisen jatkuvan kritiikin kautta.

Toiseksi tapahtuu arvojen yleistymistä, lain ja moraalisuuden universalisaatiota. Reflektioperiaatteen yleistyessä toimintanormit ja niiden oikeuttaminen joutuvat enenevästi keskustelunalaisiksi; myös toimintanormit ja niiden oikeellisuus määrittyvät kommunikatiivisesti, selitysten ja perusteiden kautta. Kolmanneksi kommunikatioperiaatteen yleistyminen merkitsee individuaatiota sekä ainutlaatuisten identiteettien eriytymisenä että persoonallisen autonomian kasvuna. Näin muodostuu uudentyyppinen, kommunikatiivisesti aikaansaatu solidaarisuus, jota ei turvaa etuoikeutettu arvokonsensus vaan yksilöllisten pyrkimysten kautta ko-operatiivisesti aikaansaatu kommunikatiivinen konsensus²⁴.

Moderni tie ja moraalisuus määrittyvät objektiivisuus- ja puolueettomuusideaalein rajoittamattoman keskustelun periaatteen kautta, kun taas moderni taide määrittyy desentralisoituneen egon tiedon ja toiminnan paikoista vapautettuna rajoittamattomana itsekokemuksellisuutena.

Demokraattisen eetoksen edellytysten kannalta kannalta huomio kiinnittyy tässä kahteen seikkaan: modernia yhteiskuntaa sitovan moraalisuuden intersubjektiivisuuteen ja tuon intersubjektiivisesti aikaansaadun moraalisuuden merkitykseen yhteiskunnallisen järjestyksen takaajana ja oikeuttajana. Moraalisuuden kommunikatiivisen intersubjektiivisuuden periaatetta Habermas kutsuu diskurssietiikaksi. Sen avulla voidaan hahmottaa kysymystä modernin poliittisen vallan legitimitetistä.

Diskurssietiikan periaate viittaa käsitteisiin modernista autonomiasta ja yhteiskuntasopimuksesta, jolloin

"[o]nly those norms and normative institutional arrangements are valid, it is claimed, which individuals can or would freely consent to as a result of engaging in certain argumentative practices"... "Habermas admits that the commitment to consider all individuals as potential participants in discourse presupposes a universalistic commitment to the equality, autonomy, and rationality of individuals" (Benhabib 1990, 330; 1986, 319).

Taustana tässä on erityisesti Kantin muotoilema yleisyysperiaate, jonka kaikkien moraalinormien on kyettävä tyydyttämään. Normien on tällöin tultava tunnustetuksi kaikkien joita normi koskee (diskurssiin osallistujat) taholta. Habermas muotoilee tämän periaatteen kuitenkin intersubjektiivisesti hyödyntäen Meadin sosiaalisen interaktion

²⁴ Habermas täsmentää sakraliin auktoriteetin modernisoitumista viittaamalla uskonnon ja moraalien väliseen suhteeseen. Desentralisoituneessa maailmassa moraalilla ei ole selkeää statusta; vaikka moraaliaspekti voidaan erottaa traditiossa, normijärjestelmässä ja persoonallisessa tietoisuudessa, "[a]ber kollektive Moralvorstellungen, moralische Normen und das moralische Bewußtsein von Individuen sind jeweils Aspekte ein und derselben Moral. Der Moral haftet noch etwas von der penetrierenden Kraft sakraler Ursprungsmächte an; sie durchdringt die inzwischen ausdifferenzierten Ebenen von Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit auf eine für moderne Gesellschaften einzigartige Weise"; Habermas 1981b, 140.

periaatetta.²⁵Tämä merkitsee, että Kantin kategorinen imperatiivi korvautuu diskursiivisen tahdonmuodostuksen periaatteella. Tässä tilanteessa moraalinormin universaalisuus voi toimia normin pätevyyskriteerinä vain, jos universaalit normit ilmaisevat rationaalisella tavalla kaikkien osallistujien yhteistä tahtoa (yleisen intressin periaate).

Habermasin konstruoima ideaalidiskurssin periaate määrittäytyy diskurssietiikan tapauksessa diskurssiuniversumina, joka periaatteellisena mahdollisuutena asettaa yhteisön jäsenet olemassaolevan yhteisöllisen järjestyksen ulkopuolelle:

"In logical terms there is established a universe of discourse which transcends the specific order within which the members of the community, in a specific conflict, place themselves outside of the community order as it exists, and agree upon changed habits of action and a restatement of values. Rational procedure, therefore, sets up an order within which thought operates; that abstracts in varying degrees from the actual structure of society [...] It is a social order that includes any rational being who is or may be in way implicated in the situation with which thought deals. It sets up an ideal world, not of substantive things, but of proper method. Its claim is that all the conditions of conduct and all the values which are involved in the conflict must be taken into account in abstraction from the fixed forms of habits and goods which have clashed with each other. It is evident that a man cannot act as a rational member of society, except as he constitutes himself as a member of this wider common world of rational beings" (Mead 1964, 404-405; Habermas 1987, 94-95 mukaan).

Näin kategorisen imperatiivin 'pitää' projisoituu tahdonmuodostukseksi, joka viittaa universaalidiskurssin ideaalin ehtoihin. Tästä on seurauksena, että subjektit eivät voi monologisesti testata normin yleistä pätevyyttä, vaan testaaminen tapahtuu periaatteessa yhdessä kaikkien muiden kanssa²⁶. Tämä merkitsee myös kantilaisen velvollisuusetiikan periaatteen 'monologisena ajatuskokeena' korvautumista 'dialogisen partisipatorisuuden' periaatteella. Ideaalin kommunikaatioyhteisön projektio toimii samalla radikaalidemokraattisena - kaikkien osallistujien näkökulmaa ylläpitävänä - historiallisia diskursseja ohjaavana regulatiivisena ideana.

Kommunikatiivinen toiminta hahmottaa tietävän ja toimivan subjektin konstituution - "paradoksaalisesti" kuten Habermas sanoo - "sosiaalisten vuorovaikutusten anonyymina tuloksena". Näin myös käytännöllinen järki on "hankittu", ei "synnynnäinen" (monologinen) ominaisuus. Sekä kognitio että arvottaminen tapahtuvat

²⁵ "We are what we are through our relationship to others. Inevitably, then, our end must be a social end, both form the standpoint of its content [...] and also form the point of view of form. Sociality gives the universality of ethical judgments and lies back of the popular statement that the voice of all is the universal voice; that is, everyone who can rationally appreciate the situation agrees"; Mead 1962, 379; Habermas 1987, 93 mukaan. Ks.m. Benhabib 1986, 349: "At any point in time, we are one whose identity is constituted by a tale. This tale is never complete: the past is always reformulated and renarrated in the light of the present and in anticipation of a future. Yet this tale is not one of which we alone are the authors. Others not only play a role in our tale but often tell our stories for us and make us aware of their real meaning. The self's identity is revealed only in such a community of interaction; who we are is how we reveal ourselves to others and to ourselves in such processes. The interpretive indeterminacy of action arises from the interpretive indeterminacy of a life-history".

²⁶ "Das moralisch urteilsfähige Subjekt kann nicht je für sich allein, sondern nur in Gemeinschaft mit allen übrigen Betroffenen prüfen, ob eine bestehende oder eine empfohlene Norm im allgemeinen Interesse ist und gegebenenfalls soziale Geltung haben soll"; Habermas 1981b, 145.

intersubjektiivisesti, ei tietoisuusfilosofian tapaan erillisestä subjektista käsin (Habermas 1992a, 149-204). Moraaliargumentaation tapauksessa tämä tarkoittaa, että ne toiminnan motiivit ja tarkoitukset, intressit ja arvo-orientaatiot jotka tietoisuusfilosofia (Kant ja utilitaristit) redusoi yksityisiksi sisäisiksi tiloiksi, ovatkin olennaisesti intersubjektiivisia. Ne tulkitaan aina kulttuurisen tradition valossa; intressit suuntautuvat tavoittelemisen arvoiseen, mutta kaikki arvokkaana pidetty on jaettava kokemusta.²⁷

Kun modernin tieteen lisäksi myös moraalisuus operoi objektiivisuus- ja puolueettomuusvaatein rajoittamattoman keskustelun periaatteen kautta, merkitsee se yhteiskunnallisen järjestyksen legitimitetin - ja modernin valtion legitimaatioperustan - olennaista muutosta. Kyse on siitä, missä määrin praktisen diskurssin ideaali murtautuu esiin historiallisesti institutionalisoituissa poliittisissa järjestyksissä ja niiden perusperiaatteissa.

2.4 Postmetafyysinen poliittinen ajattelu

Kommunikatiivisen toiminnan teorian keskeisin piirre on siis ajatus modernista toimijuudesta 'kieleen ja kommunikaatioon heitetynä'. Arvopluralismin vallitessa erilaisten uskonnollisten ja metafyysisten maailmankuvien tuottama koheesio pettää, jolloin toimijoiden on tulkittava itseään, suhteita toisiinsa ja ulkoiseen maailmaan entistä enemmän perusteluja edellyttävää kommunikaatiota hyödyntävien yhteisymmärrysprosessien avulla. Habermas on hahmotellut tätä modernin rationalisoitumisen laaja kehittelyään (Habermas 1981a,b) myös politiikan teorian yhteydessä (Habermas 1996, 91-).

Moderneille yhteiskunnille on Habermasin modernisoitumiskäsityksen mukaan siis tyypillistä sekä yksilöllisten elämänprojektien kesken vahvistuva individualismi että yhteisten elämänmuotojen välinen pluralismi. Individualisoituminen tarkoittaa sekä 'hyveellisen elämän esimerkillisten ohjeiden' ja 'suositeltavien hyvän elämän mallien' vakuuttavuuden murtumista. Perinteen ja vakaiden elämänmallien sijaan yksilöiden 'on vastattava' olemassaolostaan. Tämän jatkuvan vaatimuksen ja jännitteen työstäminen ja erilaisten vaihtoehtojen jatkuva huomioonottaminen tulee välttämättömäksi yksilöllisten elämänhistorioiden onnistumiseksi. Vakaat mallit korvautuvat näin 'eettis-eksistentiaalisilla diskursseilla'.

²⁷ Habermas 1981b, 146; "Sowenig dem Einzelnen die Tradition, in der er aufgewachsen ist, zur Disposition steht, so wenig ist er Herr der kulturellen Interpretationen, in deren Licht er seine Motive und Handlungsziele, seine Interessen und Wertorientierungen versteht [...] [s]eine Interpretationen wandeln sich vielmehr im Kontext der Lebenswelt der sozialen Gruppen, denen er angehört - wobei nach und nach auch praktische Diskurse in diesen naturwüchsigen Prozeß eingreifen können". Ks.m. Benhabib 1986, 348: "[O]ur embodied identity and the narrative history that constitutes our selfhood give us each a perspective on the world, which can only be revealed in a community of interaction with others...[a] common, shared perspective is one that we create insofar as in acting with others we discover our difference and indentity, our distinctiveness from, and unity with, others. The emergence of such unity-in-difference comes through a process of self-transformation and collective action".

Pluralisoituminen tarkoittaa ensinnäkin, että uskonnolliset tai metafysiset itsetulkinnan periaatteet korvautuvat historian ja sen tulkinnan periaatteella. Kysymys yhteisistä identiteeteistä 'perinteen julkisena arviointina me -muodossa' johtaa tulkintojen moninaisuuteen ja siten kiistoihin kansojen, valtioiden ja muiden ryhmien identiteeteistä. Traditioiden jatkuvuuksien arviointi edellyttää siis kasvavassa määrin 'eettis-poliittisia diskursseja'. Yhteisiä identiteettejä voi saavuttaa vain "hauraissa, dynaamisissa ja sameissa densentroituneen, jopa sirpaloituneen julkisen tietoisuuden muodoissa" (emt., 93).

Toiseksi myös inhimillistä vuorovaikutusta koskevat pelisäännöt ongelmallistuvat. Nämä pelisäännöt eivät voi Habermasin mukaan nojata enää tilannesidonnaisiin tulkintoihin. Erilaisia maksimeja, käytäntöjä ja toiminnan sääntöjä voidaan oikeuttaa postmetafyysisesti vain 'moraalisissa diskursseissa'. Ne edellyttävät sekä kaikkien yhtäläistä huomioonottamista että yhtäläistä kaikkien intressien huomioonottamista. Puolueeton toimintakonfliktien ratkaisu voi perustua tällöin vain pelisääntöjen arviointiin yleistettävyyden näkökulmasta.

Inhimillisiä pyrkimyksiä ja käytännöllisiä toimintaorientaatioita voidaan toteuttaa lopulta vain rationaalisissa diskursseissa, kommunikatiivisen toiminnan itsensä asioita kyseenalaistavissa muodoissa. Kun yhteiskunta legitiimien järjestysten kokonaisuutena keskittyy lailliseksi järjestelmäksi, myös näiden legaalien järjestysten on hankittava oikeutuksensa rationaalisista diskursseista, posttraditionaalisten elämänideaalien (itsensä toteuttaminen, hyvä) ja oikeudenmukaisuusideoiden (itsemäärääminen, oikea) piiristä.

Postmetafyysinen järjen käsite - moderni rationaalisuus - on siis perusteltavissa siinä määrin kun pystytään osoittamaan, että kielenkäyttö ja sosiaalinen vuorovaikutus yleensäkin välttämättä nojaavat kommunikatiivisesti lunastettavaan pätevyysvaatimuksiin (kuten totuus ja normatiivinen oikeellisuus). Habermasin mukaan filosofian tehtävänä on tämän osoittaminen monitieteellisesti ja yhdessä empiiristen tieteiden kanssa.

Postmetafyysisen ajattelun mukainen järjen käsite on rajallinen ja kiistettävissä oleva. Lisäksi se on subjektien väliseen yhteisymmärrykseen pyrkivä ja sidoksissa proseduralistiseen rationaalisuuteen. Poliittisen filosofian tapauksessa

"concepts of justice, and the legal systems corresponding to them, are constructed in a post-metaphysical fashion, when they aim to remain neutral with respect to religious and metaphysically conceived forms of life which have themselves become problematic and disputed. The normative foundations of the modern liberal-democratic state must be prior to the good. Societies such as our own have no common good other than a legal system that treats free citizens equally and deals with their conflicts according to standards of procedural justice" (Larmore 1995, 59; Habermas 1996, 309).

Sikäli kun postmetafyysinen poliittinen ajattelu pyrkii neutraaliin tai puolueettomaan näkökulmaan, se vastaa esimerkiksi Ronald Dworkinin (Dworkin 1986) ja John Rawlsin (Rawls 1985, 1993) ajattelua. Habermasin tavoitteena näyttää olevan sellaisen poliittisen filosofian konstruointi, jossa poliittinen mielipiteen- ja tahdonmuodostus julkisena järkeilynä rakentuu legalisoiduille postmetafyysisille periaatteille.

Habermas pyrkii osoittamaan, että diskursiivisuuden periaatteet on itseasiassa pyritty institutionalisoimaan länsimaistendemokratioiden valtiosäännöissä. Valtiosäännöt konstruoivat modernin oikeuden lainsäätämismenettelyn. Se takaa puolestaan kaikkien potentiaalisen diskursiivisen hyväksynnän periaatteen, jolloin poliittisen järjestelmän legitimizeetti on sidoksissa diskursiiviseen poliittiseen tahdonmuodostukseen (Habermas 1987c, 10-17).

Poliittisen tahdonmuodostuksen periaatetta poliittisen järjestelmän puitteissa tapahtuvassa itsesäätelystä voidaan puolestaan kuvata moraalien ja oikeuden välisenä yhteytenä. Modernin oikeuden periaate koskee olennaisesti yksityisintressien tasapainottamista yhteiskunnallisen konfliktinsäätelyn perustana. Mutta tämän tasapainottamisen pätevyys perustuu johonkin, joka voi sitoa yksityisten legaalien subjektien valintoja ja velvoittaa osapuolet sopimukseen. Tämä sopimuksen sitovuus on näin - päinvastoin kuin faktisen legitimizeetin ajatus Hobbesista Weberiin esittää - yhteydessä diskursiivisesti muotoutuvaan moraalisiin. Näin yksityinen sopimus saa sitovan voimansa laillisuudestaan, mutta laki saa legitimizeettinsä oikeusjärjestelmästä, jonka diskurssiperiaate muotoilee ja oikeuttaa:

"Im modernen Recht hingegen bezieht der Privatsvertrag eine bindende Kraft aus der Legalität; aber das Gesetz, das ihm Legalität verleiht, verdankt seinerseits den Anerkennung heischenden, obligatorischen Charakter einem letztlich durch politische Willensbildung legitimierten Rechtssystem. Die Verständigungsleistungen einer Kommunikationsgemeinschaft von Staatsbürgern, deren Worte selbst, sind es, die den bindenden Konsens hervorbringen" (Habermas 1981b, 126).

Diskurssiperiaatteen (historiallisestikontingenti) institutionalisointuminen valtiosäännöissä mahdollistaa yhteiskunnallisen toiminnan itsesäätelyn kommunikatiivisesti. Tämä julkisen keskustelun formaali idea operoi poliittisessa julkisuudessa, jonka kautta "kansalaisten sanat" julkisena tahdonmuodostusprosessina toteuttavat kansansuvereniteetin periaatetta.

Diskursiiviseen tahdonmuodostukseen liittyy olennaisesti yleisen intressin periaate. Se ei väitä, että modernissa maailmassa olisi varsinaisesti universaaleja intressejä, vaan lähtee sellaisen normatiivisen ja kriittisen kriteerin ajatuksesta, jolla voidaan arvioida olemassaolevien institutionaalisten järjestelyjen tai toimintanormien oikeudenmukaisuutta suhteessa siihen, edustavatko ne yleistä intressiä²⁸ - kyse ei ole oletetun yleisen intressin esiintymisestä (Benhabib 1986, 309-319). Tämä periaate pyrkii samalla olemaan radikaalidemokraattinen:

²⁸ Yleisen intressin periaate voidaan tulkita monella tavalla. Rawlsin 'konstruktivistinen' oikeudenmukaisuusteoria katsoo, että yleinen intressi ilmenee ainoastaan kahtena perustavana järjestely- tai menettelytapasääntönä, jotka sitten määrittävät kaikkien hyväksyttävissä olevia sosiaalisia instituutioita. Tämä 'minimalistinen' yleisen intressin periaate olettaa olemassaolevien intressien dissensuksen ja asettaa säännöt ilmenevien intressikonfliktien prosessoinnulle. Kyse on eräänlaisesta rajoitetusta altruismista. Toiseksi yleinen intressi voidaan tulkita 'maksimaalisesti'; yleinen intressi ei kuvaa pelkästään perustavia menettelytapoja, vaan tosiasiallisen yhteiskunnallisen tilanteen, jossa intressikonfliktit laukeavat yksilöllisen ja yleisen, yksityisen ja julkisen sekä empirisen ja rationaalisen sovituksena. Tämä on Habermasin tulkinta Meadin kommunikaatioetiikasta; Habermas 1981b, 143.

"[I]t is not so much the identification of the 'general interest' which is at stake, as the uncovering of those partial interests which represent themselves as if they were general. The assumption is that institutions can function as channels of illegitimate exclusion and silencing, and the task of a critical discourse theory is to develop a moral presumption in favor of the radical democratization of such processes" (Benhabib 1990, 353).

Diskurssietiikan yhteydessä demokraattinen eetos määrittyy näin 'maksimitestauksen' periaatteena. Sellaisena se noudattaa samalla jatkuvan keskustelun periaatetta. Keskustelun määrittäessä kommunikatiivisessa toiminnassa niin, että kieli on erityisellä, perustavalla tavalla yhteisymmärryshakuista, ennakoi kommunikatiivinen etiikka väkivallattomia konfliktinratkaisuja ja ongelmanratkaisujen yhteistoiminnallisia muotoja. Diskurssit ovat näin erikoistuneita argumentaatiomuotoja joiden erityinen normatiivinen voima on siinä, että osallistujat ovat halukkaita käsittelemään erimielisyyksiään turvautumatta voimaan, väkivaltaan, valheelliseen kompromissiin tai hiljaiseen alistumiseen (Benhabib 1986, 319; 354). Näin ne noudattavat demokraattisen eetosin 'sokraattisten hyveiden' periaatetta.

Jatkuvan keskustelun ja 'sokraattisten hyveiden' lisäksi diskurssietiikka pyrkii toteuttamaan myös demokraattisen eetosin kolmannen periaatteen, partisipatorisuuden. Vaikka diskurssietiikka ei implikoi suoranaisia institutionaalisia ratkaisuja, näyttää se toimiakseen edellyttävän asianosaisten todellista osallistumista argumentaatioprosesseihin. Diskurssietiikan yleistettävyyssperiaatettavoikinluonnehtiaiskulauseen muodossa; perinteinen 'ei verotusta ilman äänioikeutta' korvautuu 'ei yleistettävyyttä ilman osallistumista' -periaatteella.

2.5 Postmetafysiikasta filosofikuninkuuteen?

Diskurssietiikan periaate osana kommunikatiivisen toiminnan teoriaa rekonstruktiiivisesti (tieteellisesti, filosofisesti) perusteltuna pyrkii osoittamaan radikaalidemokraattisen kommunikaation ja yhteiskunnallisen rationaalisuuden läheisen suhteen. Intersubjektiivisuus ja diskursiivisen testauksen periaate onkin tulkittavissa filosofisten argumenttien muotoon punotuiksi vahvoiksi pyrkimyksiksi puolustaa modernin maailman erilaisia demokraattisia käytäntöjä ja periaatteita. Kyse on kommunikaation ja argumentaation rationaalisiksi tulkituista mahdollisuuksista määrittää modernia maailmaa ja hahmottaa sitä toimintaympäristönä, joka monimutkaisuudessaan operoi usein myös toiminta- ja kommunikaatioperspektiivin tuolla puolen.

Toinen asia sitten on, mitä vahva teoreettiseen, tieteelliseen ja diskurssietiikan osalta kognitivistiseen moraalisuuteen nojautuminen merkitsee modernin politiikan ja demokratian näkökulmasta. Pyrkinessään perustelemaan tieteellisesti vahvoihin teeseihin demokraattisen eetosin immanenttisuutta ja vaikuttavuutta kommunikaatioissa, yhteiskunnallisissa integraatioissa ja modernin valtion instituutioissa, Habermas turvautuu vahvasti teoreettisiin, abstrakteihin ja periaatteellisiin ratkaisuihin.

Politiikan perspektiivistä kommunikaatiivinen demokraattinen eetos näyttäytyykin tällöin lattealta, ellei kiinnitetä huomiota sen selvemmin poliittisiin aspekteihin:

”Konfliktien ratkaisuun tähtäävän diskurssimallin soveltuvuus kaikilla tasoilla, diskursiiviseen argumentaatioon kytkeytymisen oikea hetki ja muut vastaavat tapaukset ovat kysymyksiä arvostelukyvyistä [*prudence*] - asiallisesta, asiarunkaisesta ja sopivasta moraalisesta arvostelmasta - ja joissakin tapauksissa strategis-poliittisesta terävyydestä; on tilanteita, joissa saattaa olla asiallisempaa lakkoilla, murtaa neuvottelut, poistua huoneesta tai osoittaa mieltään, kuin jatkaa neuvottelua ja kaupankäyntiä. Sekä moraalinen tarkkanäköisyys että strategis-poliittinen taju [tai ’älli’, *savvy*] kuuluvat kommunikaatiivisen etiikan elämäntilanteisiin soveltamiseen” (Benhabib 1986, 321-322).

Tämä teorian ja politiikan välinen jännite näkyy myös yleisemmin yhteiskuntatieteen ja filosofian perspektiivistä:

”[Habermas] on löytänyt tavan legitimoida inhimillisen emansipaation projektia maailmassa, jossa vetoaminen kielen filosofiaan on jotakin vähemmän kuin intohimoista sitoutumista. Hän on yrittänyt myös ennakoita niitä vaaroja ja ansoja, joita kahden lähestymistavan synteisin rakentamiseen liittyy ... [mutta ehkä hän on silti] erehtynyt tieteen tai intohimojen suhteen (Habermas esittää emansipaatiota koskevia käsityksiään tieteellisinä, ei utooppisina). Edellisten suhteen hän on kriitikoidensa mielestä tyhjentänyt yhteiskunnallisen ja poliittisen ajattelun sen inhimillisestä ja intohimoisesta sisällöstä. Tämä merkitsi itse kriittisen teorian emansipaatiota, joka sen viimeisimmän puolustajansa Herkuleen kaltaisten yritysten kautta lepää inhimillisten kamppailujen yläpuolella, tieteen turvallisten perusteiden varassa. Jälkimmäisen eli intohimon suhteenne, jotka puolustavat kielellisten väitteiden tieteellisyyttä, haluavat tietää, millaista itseasiassa on tiede, joka löytää pyrkimyksensä emansipaatioon itse kielen juurista” (Rasmussen 1990, 7).

Ongelmat alkavat kenties jo teorian metatasolla. Edes modernissa filosofiassa - Habermasille tärkeiden Kantin ja Hegelin merkittävästä panoksesta huolimatta - ei ole saavutettu yksimielisyyttä siitä, kuinka metafysiikkaan ja postmetafysiikkaan tulisi itseasiassa suhtautua. Kyse on filosofian eräänlaisen ikuisuuskysymyksen jatkuvasta läsnäolosta, jonka luonnehtiminen ’jännitteeksi’ tai ’riidaksi’ on politiikan filosofian kannalta uskottavampaa, kuin yksipuolinen nojautuminen esimerkiksi kvasikantilaisten mahdollisuuksien välttämättömien ehtojen rajoittavuuteen. Habermas pitää kuitenkin itsepintaisesti kiinni kritiikin ja teorianmuodostuksen kantilaisesta perinteestä. Siitä huolimatta Habermasin yhteiskuntateoreettista jakoa kommunikaatiiviseen ja instrumentaaliseen rationaalisuuteen ei voi epäilyksittä hyväksyä. Se vaikuttaa pikemminkin utooppisten ja partikulaaristen eettisten periaatteiden projisoinnilta teoreettiseen asuun, kuin postmetafyysiseltä rekonstruktiolta järjen kyvyistä.

Politiikan filosofian kannalta merkittävää on se, että onnistuessaan kommunikaatiivisen toiminnan teoria ottaisi haltuunsa eräänlaisen teoriakuninkaan roolin. Teoriakuninkaana mikä tahansa postmetafyysinen diskurssi nousee inhimillisten ongelmien ja kamppailujen ylä- ja ulkopuolelle - samaan tapaan kuin suveriniteettiajattelun mukainen kuningas. Sen keskeisenä tehtävänä on tarjota oikeutus poliittiselle vallalle sekä tuon vallan rajoina että sen käyttöä koskevia periaatteina. Tässä mielessä suvereenin tosiasiallinen kantaja on toisarvoinen kysymys: niin ’ruhtinas’ kuin ’kansakin’ voivat tämän suvereenin tehtävän hoitaa.

Kummassakin tapauksessa 'diskurssi' edeltää 'valtaa'.

Toisaalta modernisuutta - aikakautta, itsereflektiota, joillekin myös ajan henkeä - luonnehtii juuri sen itsensä paradoksaalisuus. Asettaessaan dogman epäilyksenlaiseksi modernisuussiirtää kuninkaan arvostelukyvyn metafyyssiksi luetuista dogmeista järjen yleisiin kykyihin (tai kuten esimerkiksi joidenkin kommunitaristien tapauksessa, moraalisesti tunnustettavaan itseymmärrykseen). Mutta eikö tämä - ajoittain, joissakin tapauksissa, 'rajoilla' - merkitse dogman korvautumista toisella ja siis keisarin uusia vaatteita? Modernisuuden keskeinen löydös saattaakin piillä tässä, eli kasvavassa sensitiivisyydessä sitä kohtaan, että mikä tahansa välttämätön mahdollisuuden ehto voi olla perustelemattoman järjestyksen siemen. Modernisuus saattaa siis ajaa kysymyksen dogmasta 'todelliseen' loppuunsa, eli siihen, että lopullista vastausta tai ratkaisua olennaisempaa on kysyminen kysymyksen-alle-asettamisena. Habermasin jatkuvaa keskustelua korostavan postmetafyyssisen kommunikaation ideasta periaate eroaa sikäli, että sen näkökulmasta - ellei myös habermasilaisia kommunikaation edellytyksiä aseteta kysymysten alle - postmetafyyssinen kommunikaatio onkin toimeenpanoa annetuissa puitteissa, hallintaa tai metatason poliittista teknologiaa sanan laajassa merkityksessä. Sellaisena se voi olla siis myös jotakin modernisuuden vastaista, sikäli kuin modernisuuden kysymyksen-alle-asettamisen keskeisenä tekijänä on vaikeasti määritelmiin ja luonnehdintoihin taipuva vapaus.

Teoriakuninkaan pyrkimys piilottaa oma rajallisuutensa näyttää kuitenkin - ainakin aluksi - onnistuvan Habermasin tapauksessa hyvin. Kommunikatiivisen diskurssin tarjoama Arkhimedeeseen piste erottelee jyvät akanoista kilpaileviksi ymmärrettyjen teoreettisten lähestymistapojen kentillä. Sikäli kun kommunikatiivisen toiminnan teoria sitoo modernisuuden, valistuksen ja emansipaation toisiinsa, se tuntuu vakuuttavalta näkökulmalta myös politiikan filosofian ja demokratian määrittelemisen ja perustelemisen yhteydessä. Modernin filosofian diskurssista käsin esimerkiksi 'postmodernistien' kuten Martin Heideggerin Olemisen tapahtumisen totuudenkaltaisuus ja sille 'uskoutuminen' merkitsee Habermasin mukaan epädemokraattista dialogisesti perustellun toimintaperspektiivin hämärtymistä. Jacques Derridan ajattelu edustaa puolestaan 'juutalaista mystisismiä', joka Habermasin dekonstruktion merkitysteoreettiseen tulkinnan mukaan rajoittuu 'poissaolevan Jumalan kanssa käytävän dialogin uusintamiseksi' postmetafyyssisen kommunikaation sijaan. Michel Foucaultin emansipatorisiksi Habermasin tulkitsemat tiedon arkeologia ja genealogia eivät nekään tavoita omia rationaalisia edellytyksiään pitämällä herruuden/hallinnan demokratisoimis/toleratisoimisprojektiaan mahdollisena vain tieto/valtakäytäntöjen empiiristen implikaatioiden analyysin - ei siis rationaalisen kommunikaation - kautta (Habermas 1985a). Erityisesti Foucault'n ajatteluun ja Habermasin siihen kohdistamaan kritiikkiin syvennyttään jatkossa tarkemmin²⁹.

Habermasin esittämästä kritiikistä tekee mielenkiintoista seikat, jotka kritiikin kohteita yhdistävät. Ne tuntuvat pakenevan rationaalista argumentaatiota itsetarkastelun ensisijaisena välineenä; ne ovat siis tavalla tai toisella 'esteettisiä', mikä merkitsee

²⁹ Ks. pääluku V, alaluku 3.

Habermasille, ettei niistä ole selittämään 'yhteiskunnallisen järjestyksen' ehtoja. Ne pakenevat kommunikaatiota erityisenä dimensiona; ne eivät siis aseta diskurssia vallan - kun se ymmärretään myös mahdollistavana valtana - yläpuolelle, vaan pitäytyvät Habermasin näkökulmasta ristiriitaisessa diskurssin ja vallan jännitteen ajatuksessa. Lisäksi, paetessaan kommunikaation keskeisyyttä ja sisäänsä-sulkevuutta kritiikin kohteet pakenevat Habermasin mukaan kiistämättömiä modernisoitumisen mukanaan tuomia eriytyviä (totuus, oikeus, taide) ja niihin sisältyviä hierarkioita (esimerkiksi moraalisuus oikeuden alueella eettistä pluralismia läpäisevänä ja säätelevänä periaatteena). Sellaisena ne ovat Habermasille 'vasta valistuksellisia ja uus- tai nuorkonservatiivisia' lähtökohtia myös poliittiselle filosofialle.

Jos Habermasin modernin filosofian diskurssia lähestyy kuitenkin valtaa tavoittelevana prinssinä eikä kiistämättömänä kuninkaana, kilpailevien prinssien näkökulmat pääsevät selkeämmin esiin. Kommunikaatioteorian kannalta ongelmallisimmat (poliittiset) filosofit ovat melko johdonmukaisesti niitä, jotka eivät jaa Habermasin perusorientaatioita ja niiden esikuvallista lähtökohtaa, kantilais-hegeliläistä saksalaista idealismia - ainakaan Habermasin suosimalla tavalla. Tällä esikuvien tasolla onkin syytä kysyä, millainen on se esikuvallinen lähtökohta, joka Habermasin edellä mainittuja 'kilpailijoita' yhdistää. Poliittisen filosofian teoriakuninkuudesta keskusteltaessa peliin astuu Kantin ja Hegelin poleeminen seuraaja, Friedrich Nietzsche. Modernisuutta koskevan keskustelun kannalta olennaiseksi muodostuu kysymys siitä, onko Nietzsche enemmän kuninkaantekijä, vai sittenkin - kuninkaan murhaaja. Onko rationaalisuuteen ja emansipaatioon nojaava valistuskuninkuus uhattuna? Tuottaako se poliittisen filosofian näyttämölle sokeiden voimien tyranniaa - vai vaihtoehtoisen tavan demokraattisen eetoksen edellytyksiksi?

Habermasin eri yhteyksissä harjoittama Nietzsche-luenta terävöityy kritiikiksi varsinaisesti habermasilaisen modernin filosofisen diskurssin yhteydessä ja siten demokraattisen eetoksen edellytysten metatasolla. Habermas arvioi - vastustaen 'irrationaalisen politiikan teoretisointia' - myös Nietzscheä suhteessa omaan, kommunikaation rationaalisia edellytyksiä perustelevaan teoriaansa nähden 'esteettisenä' ja radikaalina modernin rationaalisuuden kriitikkona, joka puolustaa "järjen absoluuttista toista" eli viime kädessä "makua, kitalaen Kyllää ja Eitä" (Habermas 1987a, 94-). Tässä tulkinnassa Nietzschen ongelma on Habermasille se, ettei edellinen pysty "oikeuttamaan esteettisen arvostelman kriteeriä koska hän muuntaa esteettisen kokemuksen arkaaiseen". Tämä on Habermasin tulkinnassa ongelmallista siksi, että vetoamalla arkaaiseen modernisuuden kritiikkinä Nietzsche päätyy 'romanttiseen esteettiseen nostalgiaan' ja tietoiseen irrationaaliseen myyttisyyteen, jonka mukaisesti 'vanhempi on parempaa' (mt., 125-6). Tätä tulkintaa on kritisoitu³⁰ esittämällä, ettei Nietzsche suinkaan sen enempää korosta 'alkuperäisempää' kuin edes murehdi kulttuurin rappioitumista jonakin vähemmän 'autenttisena'. Tämähän edellyttäisi, että nietzscheläinen käsitys 'Jumalan

³⁰ Nehamas 1996, 229-. Nehamasin (viritykseltään 'uusnietzscheläinen', ks. seuraava pääluke II, 10.1) tulkinta toimii tässä seuraavaan lukuun johdattavana Nietzschen ja Habermasin ajattelun eroihin keskittyvänä avaajana.

kuolemasta³¹ (ks.seuraava luku) ajatuisi jo tällä tasolla 'performatiiviseen ristiriitaan', jossa siis väite kiistää sisältönsä.

Ellei Nietzschen perspektiivi sitten ole 'arkaainen', niin mikä se voisi -modernisuutta ja sen omintakeisuutta koskevan keskustelun näkökulmasta - sitten olla? Jos Jumalan kuolema merkitsee erilaisten kattavien päämäärien idolisoitumista - ja siten myös habermasilaisen kielellisen toiminnan perustelemattomuutta - seurauksena on esimerkiksi Richard Rortyn paljon keskustellun käsityksen mukaan modernisuuden eetos eräänlaisen sokean kontingenssin ja ironian kautta avautuvana. Suuria kertomuksia seuraavat erilaiset pragmatistisesti käyttökelpoisuutensa osoittavat sanastot. Tätä vastaan on kuitenkin mahdollista huomauttaa, että Nietzsche ei edusta sokeaa kontingenssia eikä siihen usein kytkettyä relativismia suhteessa suuriin kertomuksiin rortylaisessa, 'sokean ironisessa' merkityksessä. Kyseessä on pikemminkin kaksoissuhde jossa järkytetään suuren kertomuksen - esimerkiksi filosofisen diskurssin - perusteita voimatta kuitenkaan kokonaan hylätä sitä; Nietzschen voi tulkita pyrkivän sen 'taakse' etsimättä tai löytämättä sieltä perustavasti mitään 'erilaista'. Koko ajatushan tällaisesta pyrkimyksestä näyttää - metafysiikan hengessä - viittaavan päämäärään, periaatteeseen, logokseen - tuohon jonkinlaiseen 'kaikkien kertomusten äitiin'.

Jos Nietzschen mukaan kuitenkin

"on näet lupa epäillä, ensinnäkin, onko vastakohtia ensinkään, ja toiseksi, eivätkö nuo kansanomaiset arvostukset ja arvo-vastakohtat, joihin metafysiikat ovat painaneet leimansa, ehkä ole vain etualan-arviointeja, vain väliaikaisia perspektiivejä, ehkä vielä lisäksi jostakin kulmasta käsin, ehkä alhaalta ylös, kuin sammakkoperspektiivejä" (Hpt I I 2³²)

niin silloin voi Habermasin olettaa kysyvän, voidaanko asioiden välille ylipäätään tehdä eroja: valita, preferoida? Poliitikassa ja sen filosofiassa 'puolen valitseminen' tai 'kannan ottaminen' on erityisen keskeinen piirre - kuten myös habermasilaisittain erilaisten kantojen rationaalinen arviointi ja sovittelu. Nietzsche näyttää joissakin tulkinnoissa ajattelevan, että vaikei suuria kertomuksia ole, on kuitenkin - kertomuksia. Tämä on tiivistettynä 'maailmanheitettyneisyyden' peruspiirre, työmääritelmä elämästä. Siksi, aina suhteessa 'käsillä oleviin' kysymyksiin, vastakohtaisuuksiin, vaihtoehtoihin ja uuden ja vanhan jännitteeseen nähden Nietzsche ei näytä habermasilaisittain vetoavan 'arkaaiseen' eikä myöskään olettavan, etteikö muutos, kehitys ja jopa alkuperäisyys ole 'heikosti' määriteltyinä käypiä ajattelun ja toiminnan koordinaatteja. "Tosimaailman" puuttuminen ei lakkauta maailmaa, vaan sijoittaa sen johonkin rakenteeseen ja historiaan, johon se on tavallaan aina kuulunut. Mutta toisaalta 'mitään' ei voi 'kokonaan jättää taakse'³³. Siksi kysymys modernisuudesta jäsentyy niin radikaalina: jos historia on

³¹ "Neither progress, then, nor decline; no salvation and no downfall. That this is Nietzsche's position is suggested by his asking the first question prompted by such a realization: 'Can we remove the idea of a goal from the process and then affirm the process in spite of this?'" Nehamas mt., 230.

³² Nietzschen tekstien nimilyhenteet löytyvät seuraavan luvun lähdeluettelosta.

³³ "On monta erilaista voittamisen tietä ja tapaa: ole sinä siinä varuillasi! Mutta vain ilveilijä ajattelee: 'voidaan myös hypätä ihmisen yli'". Z III 12 4.

fragmentoitunut, malleihin ja esikuviin vetoaminen on menettänyt perusteltavuutensa, mitä on 'uusi', mistä se on tulossa ja mihin se voi johtaa?

Habermasin teoria modernisuudesta alkaa näyttää sangen ongelmalliselta: historian fragmentoitumisesta seuraa, että 'oman ajan' tai sen instituutioiden kritiikki - edes heikon mutta itsepintaisen kommunikatiivisen rationaalisuuden keinoin - osoittautuu mahdottomaksi. Kiinnostavampaa onkin pohtia, eikö itse pyrkimys universaaliin kritiikkiin ole itsessään modernisuutta luonnehtiva erityispiirre, ja nimenomaisesti eräänlaisena 'aikakauden oireena'. Mutta jos universaali, yleinen näin kyseenalaistuu, eikö Habermasin lisäksi esimerkiksi Rorty ole kuitenkin ainakin eräässä mielessä oikeassa? Eikö Nietzsche silloin päädy korostamaan 'yksilöllistä estetiikkaa', luomaan omaa 'yksityistä sanastoaan'? Eikö hän silloin osoittaudu politiikan - illusorisenakin kuitenkin aina olemassaolevan - kannalta viime kädessä hedelmättömäksi?

Nietzschen ajattelun tulkitseminen solipsistiseksi tai subjektivismiksi vaikuttaa kuitenkin yksinkertaistavalta. Onkin perustellumpaa väittää, että hän pyrkii jatkuvaan yksilöllisen ja 'yhteismaailman' suhteiden erottelemaan dynamisointiin³⁴ tavalla, joka korostaa asioiden, entiteettien, tapahtumien jne. toisiinsa kytkeytymistä subjektivismi-objektivismi -jaon formalismiin nähden sensitiivisemmin. Julkinen ja yksityinen sekoittuvat, ja tästä on eräänä seurauksena myös filosofian 'sisäisesti' poliittinen luonne. Sama koskee konventionaalisia vastakkainasetteluja, mikä näkyy mm. Nietzschen suhtautumisessa tieteeseen, metafysiikkaan ja uskontoon. Ne sekä 'rajoittavat' ja 'kahlitsevat' että 'tuottavat' - kulttuuri on siis näiden jännitteisten voimien tuotetta, niiden epäterävä kuva. Tämä johtaa lopulta totuutta - jota Nietzsche muiden kysymysten suhteen hyvinkin erilaisten tulkintojen näkökulmasta yhtä kaikki ja määrätietoisesti tavoittelee - koskeviin vaikeisiin kysymyksiin tavalla, jolla on tärkeitä seurauksia myös poliittiselle filosofialle ja sen näkökulman perusteltavuudelle.

Kysymys avautuu analysoimalla Nietzschen suhtautumista modernin aikakauden 'uuteen jumalaan', tieteeseen ja siten 'tiedeuskoon'. Sen perustalla on käsitys paitsi siitä, että esimerkiksi luonnontieteen totuudet ovat ensisijaisia, myös siitä että totuus on ehdoton, jolloin "mikään ei ole tarpeellisempaa kuin totuus, ja siihen verrattuna on kaikki muu vain toisarvoista". Nietzschen mukaan kuitenkin "usko tieteeseen pohjautuu yhä *metafyysiseen uskoon*" jolloin ratkaiseva kysymys kuuluu: mitä sitten, jos olisi ryhdyttävä ajattelemaan ilman tätä uskoa?³⁵

Filosofisesti tässä ratkaisevassa kysymyksessä tiivistyy viittaamisen ja itseviittaamisen ongelma. Jos ajatellaan, että väite 'metafyysinen usko ei ole pätevää' osoittautuisikin todeksi, silloin olisi myös 'totta' ettei totuus ole aina hyväksyttävissä. Näin ollen käsitys olisi hylättävä, koska 'on totta että totuuteen ei voi aina uskoa'. Eikö siis tätä päättelyä

³⁴ Nietzschen 'irrumillisten suhteiden maksiimina' voisi pitää 'Iloisen tieteen' aforismia "jäljittelijät": "A: 'Mitä, etkö siedä jäljittelijöitä?' B: 'En siedä, että minua jäljitellään; tahdon, että jokainen näyttää itselleen, miten on tehtävä jotakin: samaa, mitä minä teen.' A: 'Siis - ?'". IT 255.

³⁵ IT 344 ("*Missä mielessä mekin olemme vielä hurskaita*") jossa kysytään lopuksi myös keskeinen nietzscheläinen kysymys: "Mutta entäpä, jos juuri tämä [tieteisusko - JH] tulee yhä epätodennäköisemmäksi, ellei jumalalliseksi osoittaudu enää mikään, erehdystä, sokeutta, valhetta ehkä lukuun ottamatta, - entäpä jos itse Jumala osoittautuu meidän pisimmäksi valheeksemme?".

edelleenkin leimaa ja motivoi vetoaminen totuuteen siitäkin huolimatta, että väite itse esittää toista? Ainakin Habermas uskoo 'performatiivisen ristiriidan' ajatuksellaan osoittaneensa päättelyn - osana kommunikatiivista toimintaa - kohtaavan tässä reunaehtonsa. Nietzscheäisittäin on kuitenkin esitetty³⁶, että kysymys 'mitä sitten, jos metafyyminen usko ei käy' on kysymys ei (esimerkiksi habermasilaisittain) ratkaistavan ja 'eroon päästävän' (Ristiriita! Epäratioaalista! Epäkiinnostavaa!) ongelman mielessä, vaan 'aktiivinen' ajattelua itseään koskeva piirre. Uskoa totuuteen ei voi millään sinänsä eliminoida, mutta toisaalta 'pysähtynyt' usko (kuten esimerkiksi kristillinen usko) "merkitsee, ettei tahdo tietää, mikä on totta" (A 52).

Tämän arvoituksellisen totuusajattelun valossa mm. Rortyn ironistinen teoria osoittautuu ongelmalliseksi samastaasta totuuden pragmatistisesti sanastojen käyttökelpoisuuden kanssa, sillä Nietzsche sanoutuu tällaisesta tulkinnasta selkeästi irti³⁷. Pikemminkin kyse näyttää olevan siitä, että hän ei esitä teoriaa totuudesta, vaan 'teoriaa' siitä, miksi erilaisia näkemyksiä ('totuuksia') suositaan toisten kustannuksella; Totuutta koskevan Teorian puuttuminen ei tee totuudesta puhumista millään tavoin mahdottomaksi³⁸.

Tällä näkemyksellä on suorat seurauksensa käsitykseen modernisuudesta: sille tyypillinen kritiikki voi olla vain immanenttia, jolloin sen 'kokonaisarvio itsestään' ei ole oikeutettavissa, eikä sen 'tuolla puolen' ole varsinaisesti 'uutta paikkaa' tai 'uutta aikaa' - siinä Nietzschen 'tämänmaailmallisuus' ja käsitys modernisuudesta 'ei erityisesti erilaisena' aikakautena³⁹. Habermasin myöhemmin 'yksinkertaisesti nietzscheläiseksi' itsensä määrittelevän Michel Foucault'n ajatteluun suuntaaman kritiikin tapaan on kuitenkin mahdollista 'kysyä' Nietzscheä, eikö tämä ole modernin 'itsetietoisien' kriittisen

³⁶ Nehamas mt., 239: "Nietzsche's question [...] is intended to force us to think through this conundrum ourselves". Vrt. Ma III 24: "Totuuden tahto kaipaa kritiikkiä - määritelmämme täten oma tehtävämme - totuuden arvo on kerran koetteeksi pantava kyseenalaiseksi".

³⁷ Ks. Erityisesti WP 487 ja 455.

³⁸ "We do not need to be able to explain what features makes all our true theories true in order to claim that the theory of relativity is true partly because it explains the observations concerning the perihelion of Mercury better than its competitors, any more than we need to be able to give a general account of justice in order to know if returning a murderous weapon to its insane owner is just". Nehamas mt., 240. Tämä on eri mieltä mm. Vattimon kanssa jälkimmäisen ajattellessa, että 'totuuden on kuoltava Jumalan myötä'. Näin siksi, että Nehamasille Nietzsche "has abandoned the desire for complete liberation and innovation that presupposes the existence of a single, all-encompassing system in which one is located and from which one can therefore exit". Mt., 241.

³⁹ "But the complexity of both individuals and social structures, which Nietzsche devoted his life to revealing, ensures that there will always be some place to stand and from which specific criticisms and specific defenses can be issued". Nehamas mt., 242, jota seuraa Habermasin universaalien diskurssin kannalta olennainen jatko: "This will not be a place from which everything could be seen, of course; a place from which everything might be seen would have to be nowhere; but, in fact, nothing (which is all that 'everything' refers to) can be seen from nowhere". Tämä siis koskee ei niinkään 'läpinäkyvyyttä' jota Habermas ei yksinkertaisesti (joistakin vastaväitteistä huolimatta) aja takaa, vaan diskurssien 'syleilevyyttä', niiden 'täyttymistä' rationaalisesti sellaiseen saturaatiopisteeseen, jossa 'paras argumentti voittaa'. Tämä tuntuu vakuuttavalta siitäkin huolimatta, että 'diskurssin saturaatiopisteen täyttyminen' on vain 'regulatiivinen', ts. tilannesidonnaisesti ja ajallisesti epätäydellisten diskurssien ohjaava periaate. Ongelma siirtyy itse 'regulatiivisuuden' liikkeen tai 'imun' tasolle.

kokemuksen näkökulmasta kuitenkin 'traditionalismia' ja/ tai 'presentismia' ja siten 'uuskonservatiivisuutta' mahdollisine poliittisine seurauksineen⁴⁰. Jos tämä asenne on 'esteettinen' tai 'artistinen', se ei ole sitä missään - esimerkiksi Habermasin kaavailemassa eriytyneen - distinktiivisessä merkityksessä; erottelu 'täydellisesti todellisen' ja 'puhtaasti kuvitteellisen' välillä ei ole yksinkertaisesti pätevä. Tämä ei kuitenkaan merkitse 'jäämistä' (kuten Habermas tuntuu ajattelevan) 'konventionalismiin', vaan ainoastaan sitä, että aina on aloitettava 'jostakin', ts. jotakin on aina otettava annettuna, on ponnistettava 'konventionalismeista' käsin. Näinse, mikä myöhemmin määritellään 'perspektivismiksi', on eräänlaista 'heikkoa dogmatismia'. Tällainen perspektivismi ei ole kuitenkaan Habermasin erityisesti poliittisissa yhteyksissä kammoamaa yksinkertaista relativismia, joka sitä paitsi tulisi käsitettäväksi vain, jos modernille ajattelijalle tyypillinen itsepintainen halu Ei-relatiiviseen olisi käsillä oleva vaihtoehto⁴¹. Nietzschele 'moderni' on jotakin moniulotteisempaa (ja vaikeasti myönnettävää):

"Niin kuin tähtien valtakunnassa on toisinaan kaksi aurinkoa, jotka määräävät jonkin planeetan radan, niin kuin eräissä tapauksissa loistaa erivärisiä aurinkoja yhden ainoan planeetan ympärillä, lähettäen siihen milloin punaista, milloin vihreää valoa, kunnes niiden säteet osuvat siihen taas yhtä aikaa ja luovat kirjavaa värileikkiä: niin määräävät meitä nykyajan ihmisiä, oman 'tähtitaivaamme' monimutkaisen mekaniikan vuoksi - useat eri moraalit; meidän tekomme hohtavat vuorotellen erivärisinä, ne ovat harvoin yksitulkintaisia - ja on kyllin tapauksia, joissa me teemme *kirjavia* tekoja". Hptp 215.

Jos on mahdollista puhua tässä yhteydessä 'filosofisesta eetoksesta' (kuten tekee myöhemmin Foucault poliittisin implikaatioin), kyse on silloin absoluuttisten erotteluiden, pyrkimysten ja hylkäämisten (kuten Habermasille traditionaalisten orientaatioiden) välttämisestä. Tämän välttämisen tulkinta on johtanut ehtymättömään Nietzsche-tulkintojen virtaan, jota tarkastellaan lähemmin seuraavassa luvussa sekä 'filosofisen' diskurssin että poliittisten - demokraattisen eetoksen edellytysten - implikaatioiden yhteydessä.

⁴⁰ Gianni Vattimon 'heikko ajattelu' on eräänlainen versio tästä. Heikkoa ajattelua luonnehtii kuuluminen historialliseen traditioon ja 'kunnioitus' sitä kohtaan; Nietzsche kuitenkin edellyttää suhdetta 'nykyisyyteen' eikä se voi ilmetä vain 'kunnioituksena', vaan myös muuttamisen ja kritiikin näkökulmasta. Ks. Vattimo 1989, erit. 177-.

⁴¹ Nietzsche toteaa, kuinka "vaivoin olen löytänyt joitakin harvoja suunnitelmia [moraalien pyrkimyksenä 'ei-relatiiviseen' - JH] syntyhistorian selvittämiseksi (mikä on toista kuin niiden kritiikki ja taas toista kuin etiikan systeemien historia) [...] heidän tavallinen edellytysvirheensä on siinä, että he väittävät kansojen, ainakin kesytyneiden kansojen, olevan yksimielisiä eräistä moraalin lauselmista ja päättelevät tämän nojalla, että ne velvoittavat ehdottomasti myös sinua ja minua; tai että he, kun heille on selvinnyt totuus, että moraaliset arvioinnit ovat eri kansoissa välttämättä erilaiset, päättelevät päinvastoin kaiken moraalien olevan ketään velvoittamatonta: lapsellisuus on kummassakin tapauksessa yhtä suuri". IT 345.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

- Benhabib, S. 1986. *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Benhabib, S. 1990. *Afterword: Communicative Ethics and Contemporary Controversies in Practical Philosophy*. In S. Benhabib and F. Dallmayr (Eds.) *The Communicative Ethics Controversy*. Massachusetts: MIT Press.
- Bernstein, R. J. 1983. *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bernstein, R. J. 1985. *Introduction*. In R. J. Bernstein (Ed.) *Habermas and Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Dryzek, J. S. 1990. *Discursive Democracy. Politics, Policy, and Political Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dworkin, R. 1986. *Law's Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, M. 1984. *Politics and Ethics. An Interview*. In P. Rabinow (Ed.) *The Foucault Reader*. London: Penguin Books.
- Habermas, J. 1962. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Berlin: Neuwied.
- Habermas, J. 1973. *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1974a. *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels 'Jenenser Philosophie des Geistes'*. Im G.W.F. Hegel: *Frühe politische Systeme*. Frankfurt/M: Ullstein Buch.
- Habermas, J. 1974b. *Theory and Practice*. Trans. John Viertel. London: Heinemann.
- Habermas, J. 1979. *Communication and Evolution of Society*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. 1981a. *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1981b. *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt/M: Suhrkamp. Ks. 1987b.
- Habermas, J. 1984. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1985a. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/M: Suhrkamp. Ks. 1987a.
- Habermas, J. 1985b. *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1987a. *The Philosophical Discourse of Modernity. With Introduction of Thomas McCarthy (trans.)* Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. 1987b. *The Theory of Communicative Action. Part Two. With Introduction of Thomas McCarthy*. Oxford: Polity Press.
- Habermas, J. 1987c. *Wie ist Legitimität durch Legalität möglich? Kritische Justiz Heft 1*.
- Habermas, J. 1988. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

- Habermas, J. 1992a. *Postmetaphysical Thinking. Philosophical Essays.* William Mark Hohengarten (trans.) Cambridge: The MIT Press.
- Habermas, J. 1992b. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats.* Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1996. *Between Facts and Norms.* Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1998. *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory.* Cambridge: The MIT Press.
- Holub, R.C. 1991. *Jürgen Habermas. Critic in the Public Sphere.* London: Routledge.
- Honneth, A. 1999. *The Social Dynamics of Disrespect: Situating Critical Theory Today.* Teoksessa P. Dews (Ed.) Habermas. *A Critical Reader.* Oxford: Blackwell.
- Ingram, D. 1987. *Habermas and the Dialectic of Reason.* New Haven CT: Yale University Press.
- Jay, M. 1984. *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas.* Berkeley: University of California Press.
- Larmore, C. 1995. *The Foundations of Modern Democracy: Reflections on Jürgen Habermas.* *European Journal of Philosophy* 3:1, 55-68.
- Kompridis, N. 1999. *Heidegger's Challenge and the Future of Critical Theory.* In P. Dews, Peter (Ed.) Habermas. *A Critical Reader.* Oxford: Blackwell.
- Kotkavirta, J. 1993. *Practical Philosophy and Modernity. A Study on the Formation of Hegel's Thought.* *Jyväskylän Studies in Education, Psychology and Social Research* 101.
- Kotkavirta, Jussi 1994: *Jälkisanat.* Teoksessa J. Kotkavirta (toim.): *Järjen kritiikki.* Tampere: Vastapaino.
- McCarthy, T. 1987a. *Introduction.* In Habermas 1987a.
- McCarthy, T. 1987b. *Introduction.* In K. Baynes et al. (Eds.) *After Philosophy. End or Transformation?* Cambridge: MIT Press.
- Moisio, O.-P. (toim.) 1999. *Kritiikin lupaus.* Jyväskylä: SoPhi.
- Nehamas, A. 1996. *Nietzsche, modernity, aestheticism.* In B. Magnus and K.M. Higgins (Eds.) *The Cambridge Companion to Nietzsche.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Outhwaite, W. 1994. *Habermas. A Critical Introduction.* Cambridge: Polity Press.
- Rasmussen, D.M. 1990. *Reading Habermas.* Cambridge: Basil Blackwell.
- van Reijen, W. 1990: *Philosophical-Political Polytheism: Habermas versus Lyotard.* *Theory, Culture & Society*, Vol. 7.
- Rawls, J. 1985. *A Theory of Justice.* Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J. 1993. *Political Liberalism.* New York: Columbia University Press.
- Rorty, Richard 1980: *Pragmatism, Relativism, and Irrationalism.* *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 53.
- Vattimo, G. 1989. *The End of Modernity.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

3 TARANTELLASTA TITAANIEN TANSSIIN¹? - Nietzsche \t, poliittinen diskurssi ja demokratia

“Se on viheliäinen ja sairas laji, alhaiso-laji: he katselevat karsaasti tätä elämää, heillä on paha silmä tälle Maalle. Karttakaa kaikkia sellaisia ehdottomia! Heillä on raskaat jalat ja helteiset sydämet: - he eivät osaa tanssia [...] he ovat kaikki sairaita ja yleisten mielipiteiden tartuttamia” (Z IV 16, Z III 7)

“Yksin elämiseen tarvitaan eläin tai jumala - sanoo Aristoteles. Kolmas tapaus puuttuu: pitää olla molempia - filosofi” (Ehä II 3)

“Te tämän päivän yksinäiset, te erottuvat, teidän pitää kerran olla kansa: teistä, jotka olette itse itsenne valinneet, pitää kasvaa valittu kansa: - ja siitä yli-ihminen” (Z I 22, 2)

3.1 Yksilö, sivilisaation kriisi ja politiikan pienuus

Friedrich Nietzscheä ei juuri ole pidetty erityisesti poliittisena ajattelijana. Kiinnostus hänen tuotantoonsa on kuitenkin lisääntynyt viime vuosina myös demokratiakeskeisen politiikan teorian ja poliittisen filosofian piirissä. Eräänlaisessa käytännöllisen filosofian standardiluennassa Nietzsche kuitenkin sijoitetaan poliittisesti jonnekin epämääräisen aristokraattisen välinpitämättömyyden ja epäilyttävän antiliberalistisen aristokratian rajamaastoon, eikä ehkä syyttä:

“Tulee olla tottunut vuorilla elämään - näkemään viheliäisen loruilun politiikasta ja kansojen itsekkäisyydestä allaan. Täytyy olla tullut välinpitämättömäksi...” (A, Alkusanat).

¹ Tarantella on sekä kolmijakoinen tanssi että eteläeurooppalainen hämähäkki. Sanakirjamääritelmien titaani on sekä ‘hengen jättiläinen’ että ‘uhmamielinen ja väkivaltainen olento’. Nietzschen teksteissä tarantellat ovat laumaihmisii, jotka eivät osaa tanssia, ts. elää ‘totuudellisesti’. Tähän pystyy vain titaaninkaltainen hybridi, filosofi. Tämä epämääräinen kahtalaisuus näkyy jatkossa erityisen selvästi uuden Nietzschen ja Poliitikko-Nietzschen hahmojen ristiriitana.

”Ja hallitseville minä käänsin selkäni, kun näin mitä he sanovat hallitsemiseksi: kaupan hierontaa vallasta ja tinkimistä - roskaväen kanssa!” (Z II 6).

Politiikalta demokraattisuutta edellyttävien kannalta asiat näyttävät vain mutkistuvan. Nietzscheille nämä

”tasavertaisuuden saarnaajat, tarantelloja te minulle olette ja kosta salaa himoitsevia... sillä näin puhuu minulle oikeudellisuus: ’ihmiset eivät ole tasavertaisia’. Eikä heidän pidä sellaisiksi tullaakaan!” (Z II, 7).

Sikäli kuin myös poliittisen filosofian diskurssissa on ryhdytty problematisoimaan itse länsimaisen ajattelun perusmotiiveja ja monimielisyyttä - modernisuuden itseymmärrystä - myös Nietzscheen ajattelu on löytänyt tiensä sen itsensä ilmiäisyydestä näkökulmasta vieraammalle alueelle, politiikka- ja eritoten demokratiateoretisointiin.

Modernissa poliittisessa ajattelussa ja sanastossa vakiintunein jäsenyksiin Nietzsche on kuitenkin ongelmallinen vieras. Hänen ajatteluun on hyödynnetty niin vasemmistoradikalismia, reformismia kuin aristokraattisen konservatisminkin nimissä. Näitä yrityksiä luonnehtii usein tarkoituksenmukaisuus: Nietzscheen ajatteluun sekä tulkitaan että systematisoidaan varsin läpinäkyvästi tulkitsijoiden omista poliittisista tarkoituksista käsin. Mutta millaisia tarkoituksenmukaisuusnäkökohdat ylittäviä avauksia - jos minkäänlaisia - nietzscheläisen ajattelun katsotaan tarjoavan erityisesti demokratiateorioille, demokratiateoreetikoille ja meille modernin länsimaisen demokraattisen järjestyksen kansalaisille, aikamme tarantelloille? Eikö ”nietzscheläinen demokratia” ole vain *oxymoroninen väärinkäsitys*?

Ainakin Legenda-Nietzscheille, eräänlaiselle oppi- ja aatehistorioiden karkeasti normalisoimalle tulkinnalle Nietzscheä, filosofian ja ajattelun keskeisimmät kysymykset eivät olleet luonteeltaan poliittisia, vaan historiallisia ja kulttuurisia. Toisaalta, jos jonkun niin Nietzscheen yhteydessä kaiken tekstitulkinna sekä naiivi peruskysymys että kiinnostava ikuisuus kysymys ’mitä Nietzsche todella sanoi’ osoittautuu erityisen pulmalliseksi lähestyä. Kun jatkossa tarkastelun kohteena on lähinnä valikoima viimeaikaista angloamerikkalaista poliittista filosofiaa demokratia-ajattelun yhteydessä, on lähtökohdaksi otettu po. poliittisten ajattelijoiden itsensä käyttämä metodi lähestyä monikasvoista Nietzscheä: ’jostakin on aloitettava - tässä *minun* Nietzscheäni’. Siksi johtopäätösten - jotka Nietzscheen nimessä tulkitaan - ’kirjoittaja’ on eräänlainen skitsofreenikko, joka pyrkii houkuttelemaan lukijaa näkemään asioita epätavanomaisessa valossa. ’Minun metodini on’, näyttää skitso-Nietzsche sanovan, ’ettei metodia ole’. Tässä mielessä Legenda-Nietzsche on työväline tarkastelun aloittamiseksi, löyhä joukko oppikirjamaisia kontekstisidonnaisia tulkintoja poliittisesti käytetyissä yhteyksissä. Tekstin myötä esiin nousevat ja oppikirja-Nietzscheä ehdollistavat hahmot ovat Uusi Nietzsche, Filosofin Nietzsche ja Poliitikko-Nietzsche, jotka edustavat erilaisista konteksteista nousevia Nietzsche -tulkintoja poliittisen ajattelun yhteydessä. Entä sitten *minun* (JH) Nietzscheäni? Se voi olla kasvava sensitiivisyys demokratiateoretisoinnin sisäisiä ongelmia kohtaan ja vain niihin viitaten - ei siis esimerkiksi jonkin ’antinietscheläisyyden’ hyväksi. Sikäli kuin ’poliittinen ajattelu’ metaforana voi olla

myös joukko edes jonkinlaisissa puheväleissä olevia ajattelijoita, 'minun Nietzsche' ei ole ystävä eikä vihollinen, vaan *ongelmallinen vieras jolla voi olla asiaa*.

Nietzsche tavoittelee omista lähtökohdistaan käsin sekä historian että kulttuurin perusdynamikkaa eräänlaisina radikalisoituina kvasihegeliläisinä kehkeytymisperiaatteina. Tämä vyyhti muodostaa kontekstin myös politiikalle ja marginaalisemmin demokratialle. Sellaisena se tarjoaa myös harvinaisempia näkökulmia politiikan ja demokratian arviointiin. Historian ja kulttuurin tarkastelijana Nietzsche on nimittäin erityislaatuinen juuri lähestymistapansa vuoksi. Hän kyseenalaistaa voimakkaasti vakiintuneet tavat ymmärtää historian ja kulttuurin 'perusvoimia' ja ihmisen paikkaa ja merkitystä suhteessa niihin. Poliittikkaa ja demokratiaa koskevat huomiot on ymmärrettävä tätä ehdollistavaa taustaa vasten.

Nietzschen aikalaiskulttuurin ja historian arviointia virittää erityinen modernisuuden (kriisi)kokemus, jota ilmaisevat tunnetut Jumalan kuoleman ja nihilismin metaforat. Nämä määreet johdattavat samalla kriisistä "ongelmallisen" humanismin kritiikkiin. Humanismilla Nietzsche viittaa erityisesti uskontoon ja metafysiikkaan sekä kaikkiin vastaaviin ajattelutapoihin ja filosofioihin jotka projisoivat ja seisauttavat maailmaa ihmisen määrätystä keskeisyyksistä, ongelmista ja tarkoituksista käsin. Historia määrätyn ihmisen kirjoittamana ja tarkoitettuna tarinana ja sivilisoituva kulttuuri juuri hänen saavutuksenaan näyttäytyvät eräänlaisina äärimmäisinä tukipisteinä sellaiselle epäilyttävälle ajattelulle, joka ei voi olla muuta kuin tyhjän päällä seiso(tta)vaa metafysiikkaa. Kuitenkin, vaatii Nietzsche, ihmisellä on tarinansa ja ihminen on *kulttuuri*-ihminen - ja hänen *tulisi* edelleenkin olla sitä!

Nietzschele ilmenevä historia² ja rakentunut kulttuuri ovat dimensioita elämäntapahtumisessa, joka puolestaan aina pakenee ihmisen pyrkimyksiä tavoittaa siitä jotakin keskeistä, olennaista, tarkoituksellista tai määräävää. Siksi myös tämä ristiriitainen havainto itse - eräänlainen löydös tai murtuma - voidaan ilmaista oikeastaan vain erilaisin metaforin. Näin pysyy auki olennainen jännite sen mitä nimetään ja se millä se nimetään, välillä. Muutoin myös sen itsensä ilmaiseminen vajoaisi välittömästi sellaiseen "totuuden haluun" - elämän dynamiikan metafysisen stabilisointiin - josta Nietzsche yrittää päästä eroon jännitteisiä etäisyyksiä luomalla³.

Millaisia näkökulmia tämä eräänlainen metakonteksti tarjoaa sitten politiikan ja demokratian arviointiin? Keskeiseksi jäsentyy kysymys siitä, miten ja millaisena nietzscheläiseksi eri tavoin tulkittu murtuma- ja kriisitietoisuus - eräänlainen radikalisoitu ja kärjistetty luonnehdinta modernisuudesta - voisi olla osana poliittista ajattelua, poliittisia käytäntöjä ja poliittista eetosta. Ainakin Legenda-Nietzschen oman käsityksen mukaisesti politiikka sekä distribuutio- eli oikeudenmukaisuuskysymyksiä että nationalistisena resurssien turvaamisprojektina on "joutavaa loruilua ja kansojen itsekkyyttä", "pienää politiikkaa". Demokratiaa sekä politiikan menettelytapana että yleisempänä kulttuurisena

² Nietzsche suhteesta historiaan ks. Hhhe.

³ 'Nietzschen ajattelu' on jotakin, joka ankarasti ottaen ei ole ilmaistavissa; sen lukeminen teksteinä on merkkien ja viitteiden lukemista, asioiden nimeämistä ja suhteiden asettamista. Siksi artikkelissa esiintyy runsaasti sitaatteja: Nietzsche itsensä harjoittama asioiden merkitsemis- ja suhteuttamistapa on useimmissa tapauksissa syytä esittää aluksi sellaisenaan.

eetoksena nuo määreet koskevat kaksin verroin. Vaikeaksi kysymykseksi siis muodostuukin, millaista antia nietzscheläinen nihilismiä haastava eetos voisi tarjota erilaisille politisoiville näkökulmille, ja erityisesti demokratian tai demokraattisuuden perspektiiville.

3.2 Järjestyksen ja Sanan kuolemasta Elämän käytäntöihin?

Mitä tarkoittavat intellektuaalinen ja kulttuurinen kriisi? Mihin viittaavat Jumalan kuolema ja nihilismi? Legenda-Nietzschen mukaan modernisuutta luonnehtivat - kaiken muun ohella - sekä metafyyssisen ajattelun perusteiden horjuminen että kasvava käsitys tieteen rajallisista mahdollisuuksista täyttää uskonnollis-metafyyssisten maailmankuvien jättämää tyhjiötä. Liikkeeseen ja virtoihin tempautuneen elämän ja sen voimien edessä usein uutena uskontona pidetty positiivinen tiedekin on ongelmallinen reaktiotapa, joka ilmaisee myöhäistä askeesin muotoa. Tiede ja teoreettinen elämäntapa edustaa siis omanlaistaan 'intellektuaalista stoalaisuutta' pyrkimättä erityisesti tavoittelemaan sen enempiä kuin kiistämäänään, vaan ensisijaisesti järjestämään /järjestelemäänS ja hallitsemaan / hallinnoimaan⁴. Mistä siis elämälle myönteisen määrätyn asenteen perusta nihilismin vastineeksi? Kuinka suhtautua elämään kun metafysiikan ja uskonnon 'valheet' ja 'fiktioit' on torjuttava? Tämä kysymys orientoi Nietzscheä hänen tulkitessaan yleensä elämisen ja erityisesti filosofian harjoittamisen mahdollisuuksia maailman ja elämän uudelleentulkintana 'murtuman' havaitsemisen jälkeen.

Filosofian harjoittamisen, sen yhteiskunnallisten edellytysten ja siten kulttuurisesti mielekkään elämän edellytyksiä pohtiessaan Nietzsche analysoi 'lähtökohtatilannetta' tunnettujen metaforiansa avulla. Näitä ovat Jumalan kuoleman lisäksi tahto valtaan, perspektivismi ja ikuinen paluu. Hullun ihmisen julistamassa Jumalan kuolemassa näyttää olevan kyse ensinnäkin kulttuurisesta tapahtumasta eli kristillis-moraalisen elämän- ja maailmantulkinnan pettämisestä. Toiseksi kyse on filosofisesta kehityksestä tai 'löydöksestä' Jumala -hypoteesin ja erilaisten 'absoluuttien' romahtamisena:

"Ettekö ole kuulleet siitä hullusta ihmisestä, joka sytytti lyhdyn kirkkaana aamupäivänä, juoksi torille ja huusi huutamistaan: 'Minä etsin Jumalaa! Minä etsin Jumalaa' [...] 'Minne Jumala on joutunut' hän huusi, 'minä sanon sen teille! *Me olenme tappaneet hänet - te ja minä*'" (IT 125)⁵.

Tästä nousee esiin uudelleen arvioimisen vaatimus 'kaikkea' koskien ' - arvoa, moraalialia, tietoa, ihmisen olemassaoloa, maailmaa ja elämää. Uudelleenarvioinnissa on kyse eijumalallistamisesta, ihmisen 'tämänmaailmallisesta' käänteestä, moraalien

⁴ Tällainen kysymyksenasettelu mahdollistaa yhteyden weberiläiseen länsimaisen rationaalisuuden tarkasteluun. Sille on sukua myös kriittisen teorian varhaisemman sukupolven 'järjen dialektiikkaa' koskeva pohdinta (Horkheimer, Adorno) sekä ranskalainen, aluksi kielifilosofisesti painottunut tietomuotojen analyysi (Foucault).

⁵ Andrei Tarkovskin viimeinen elokuva *Uhri* päättyy kohtaukseen, jossa tulevaisuutta edustava pieni poika, isäänsä kädestä pitäen, kysyy tältä: "alussa oli sana - miksi isä?".

syntyhistorioiden jäljittamisestä (genealogia) ja tähän perustuen arvostamisen/ arvottamisen dynamiikan selventämisestä.

Jumalan kuolema on myös vaatimus erilaisten metafyyssisten korvikkeiden hylkäämiseksi. Siksi on luovuttava Minästä ja Maailmasta, 'subtantiaalisten' sielujen ja itseriittoisten asioiden/olioiden postulaateista näiden edustaessa - yleisemminkin perinteisinä ontologisina kategorioina ja tulkintoina - elämänprosessien vaihtelevasti tarkoituksenmukaisia tiivistymiä tai kertymiä. Jumalan kuolemaan kytkeytyykin perinteisten metafyyssisten käsitteiden vastakäsitteenä esittäytyvä tahto valtaan, maailma tulkittuna voimien keskinäispelinä, ilman sisäistä rakennetta tai lopullista päämäärää.

Tahto valtaan on siten eräänlainen radikalisoitu liike- ja katkosmetafora, 'tapahtumisen postulaatti', joka lakkaamatta organisoii ja reorganisoii itseään. Se on myös provokatiivinen metafora, vain tapa sanoa elämä. "Elämässä" on tällöin kyse vuorovaikutuksellisesta voimakentästä jota luonnehtivat suhde vahvan ja heikon välillä ja elollisen tahto itsensä voittamiseen⁶.

"Ja tämän salaisuuden puhui minulle elämä itse: 'katso', se puhui, 'minä olen se, jonka täytyy aina voittaa itsensä [...] Että minun täytyy olla taistelua ja sukeutumista ja tarkoituserä ja tarkoituserien ristiriita: oi, ken arvaa tahtoni, arvaa kaiketi myös, millaisia *mutkittelevia* teitä sen täytyy kulkea [...] vain siinä, missä on elämä, on myös tahtoa: mutta ei elämäntahtoa, vaan - näin minä sen sinulle opetan - vallantahtoa!" (Z II, 12)

"Kaikki tapahtuminen elimellisessä maailmassa on *valtaamista, valtaampäätystä* ja että taas kaikki valtaaminen ja valtaampäätys on uudesti-tulkintaa, järjestelyä jossa aikaisemman 'merkityksen' ja 'tarkoituksen' täytyy välttämättä himmentyä tai kerrassaan sammua" (Ma II, 12)

"Jokainen eläin, siis myös la bête philosophe pyrkii vaistomaisesti optimaalisiin suotuisiin olosuhteisiin, joiden vallitessa se voi purkaa kaiken voimansa ja saavuttaa vallantunteensa suurimman määrän" (Ma III, 7).

"Elämä itse on *olennaisesti* vieraan ja heikomman omaksumista, loukkaamista, valtaamista, sortoa, kovuutta, omiinmuotoihin pakottamista, itseensä-liittämistä ja vähintään, lievimmältään riistoa [...] sen täytyy olla ilmetyä vallantahtoa, se tahtoo kasvaa, laajentua, vetää puoleensa, päästä vallitsemaan, - ei minkään moraliteetin tai immoraliteetin perusteella, vaan koska se *elää* ja koska elämä on juuri vallantahtoa" (Hptp 259).

"Pidän elämää kasvavuuden, itsesäilytyksen, voimankokoamisen, vallan vaistona: missä tahtoa valtaan puuttuu, siellä alkaa alentuminen" (A 6).

"Missä tahto valtaan jossakin muodossa alenee, siellä alkaa myös joka kerta fysiologinen taantumus, dekadenssi. Dekadenssin jumaluudesta, jonka miehekkäimmät hyveet ja halut ovat ympärileikatut, tulee nyt välttämättömästi fysiologisesti taantuneiden, heikkojen jumala [...] Niin hyvä jumala kuin perkelekin: molemmat dekadenssin sikiöitä" (A 17).

"Elämä itse ei tunne mitään solidaarisuutta, ei 'tasa-arvoa' organismin terveiden ja rappeutuneiden osien välillä: viimeainitut on *leikattava* pois - tai kokonaisuus tuhoutuu" (Eh IX 36b).

Merkille pantavaa on - myös poliittisen luennan kannalta - ero tahdon valtaan ja Nietzscheille eritoten ajankohtaisen uutuuden, darwinilaisen itsesäilyttämissyrkimyksen välillä:

⁶ Tahdon valtaan luentatavoista ks. Hatab 1995, Warren 1988, Appel 1999, Schacht 1983; suom. Vähämäki 1998.

“Itsensä säilyttämisen tahto ilmaisee hätätilaa, rajoitusta varsinaisessa elämän-perusvietissä, joka tähtää *vallan avartamiseen* ja tätä tahtoessaan useinkin tekee kyseenalaiseksi ja uhraa itsesäilytyksen. On katsottava oireelliseksi, että eräät filosofit, kuten keuhkotautinen Spinoza, ovat pitäneet ratkaisevana juuri niin sanottua itsesäilytysvaistoa, että heidän on täytynyt pitää sitä sellaisena: - he olivat juuri hätätilassa olevia ihmisiä. Että nykyaikaiset luonnontieteemme ovat siinä määrin kietoutuneet spinozalaiseen dogmiin (viimeksi vielä ja kaikkein karkeimmin darvinismissa, joka käsittämättömän yksipuolisesti opettaa ‘olemassaolon taistelua’ -), se johtuu todennäköisesti useimpien luonnontutkijain syntyperästä: he kuuluvat tässä katsannossa ‘kansaan’ [...] Mutta ihmisen pitäisi luonnontutkijana tulla ulos inhimillisestä loukostaan: luonnossa ei *vallitse* hätätila, vaan yltäkylläisyys, aina mielettömyyteen saakka. Olemassaolon taistelu on vain *poikkeus*, se merkitsee elämäntahdon tilapäistä rajoittumista, suuri ja pieni taistelu koskee kaikkialla etevämmyyttä, kasvua ja laajentumista, valtaa vallantahdon mukaisesti, joka on juuri elämäntahto” (IT 349).

Legenda-Nietzschen monimielinen kielenkäyttö on johtanut muutoinkin lukuisiin erilaisiin tulkintoihin tahdosta valtaan. Tulkintoja erotteleva perusongelma koskee sitä, missä määrin moni-ilmeinen tahdon valtaan postulaatti on - paradoksaalisesti ja vastoin tarkoitustaan - luonteeltaan metafyyssinen tai kosmologinen.

Nietzschen tavassa määritellä omaa kantaansa luonnehtii eri tavoin ilmenevä metafysiikan kritiikki. Erityisen kiinnostava on lyhyt ‘Erään erehdyksen historia’ (Ehä IV 4, 1-6), jossa Nietzsche purkaa intellektuaalisten pyrkimysten eri versioiden suhdetta näiden ideaaliin kohteeseen, ‘tosi maailmaan’ ja samalla sen muuttumiseen - sivilisatorisen kehityksen myötä - ‘viimein taruksi’. Platonin narsistista totuuskonseptiä ja katuvan syntisen kristillisen hurskastelua seuraa Kantin imperatiivinen velvoittava lohtu jossa “tosi maailma” ja idea siitä on “käynyt vaikeammin tavoitettavaksi, kalvokkaaksi, pohjoiseksi, königsbergiläiseksi”. Tämän kritiikkinä positivismi riisuu tuntemattoman maailman lohdullisuudesta, vapahduttavuudesta ja velvoittavuudesta. Tätä uusplatonisen metafyyssisen realismin “harmaata aamua” seuraa “kirkas päivä” jolloin tosi maailma on heitettävä pois, ja lopulta “keskipäivä” jolloin “*toden maailman mukana olemme häviäneet näennäisenkin!*”. Nietzscheä siis selvästi ärsyttää tapa sijoittaa perusta milloin mihinkin, platonilaisittain ideoihin, juutalais-kristillisesti Jumalaan, kantilaisittain *Ding-an-sichiin* tai positivistisesti tieteelliseen diskurssiin⁷.

Nietzschele tyypillinen tapa käyttää ‘epäsovinnaisesti’ erilaisten vakiintuneiden diskurssien kielipelejä - tilanteessa jossa ‘oikeaa diskurssia’ tai ‘oikeaa diskursiivisuutta’ ei siis hänen mukaansa ole - on johtanut mm. erilaisiin reduktionistisiin päätelmiin ääriesimerkkinään metafyyssinen biologismi, fysikalismi ja psykologismi. Poliittisen näkökulman kannalta kiinnostavia ovat kuitenkin sellaiset Nietzscheen postmetafyyssiset tulkinnat, joissa tahto valtaan pyritään rajaamaan postulaatiksi, joka koskee kosmoksen

⁷ Vrt. Hptp 21 jonka kausaliteettia pohtivien näkemysten mukaisesti “pitää näet käyttää ‘syytä’ ja ‘vaikutusta ainoastaan puhtaina käsitteinä, toisin sanoen sovinnaisina fiktiona merkintää, keskinäistä neuvonpitoa, mutta ei selitystä varten”. Suhteessa uskonnolliseen metafysiikkaan ks.m. A 49. Yhtä kaikki, Nietzsche on kuitenkin hyvin kiinnostunut totuudesta, muttei siis esimerkiksi positivismin ‘objektiivisen katseen’ määrittämässä mielessä; ks. Ma III 12 jossa (tieteen) katse määrittäytyy eräänlaisena ‘tietojen ja intressien’ yhteen kietoutumisena.

sijaan inhimillistä maailmaa ja inhimillisiä suhteita⁸. Nietzschen lähtökohta näyttää aluksi sangen metafysiseltä tai kosmologiselta:

”Jos vihdoinkin edellytämme, että onnistuisi selittää koko meidän viettielämämme tahdon yhden perusmuodon - nimittäin, kuten minun väittämäni kuuluu, vallantahdon - hahmottumaksi ja haarautumaksi -; jos edellytämme, että voitaisiin johdella kaikki elimelliset toiminnot tästä vallantahdosta ja löytää siitä ratkaisu myös siirtämisen ja ravitsemuksen ongelmaan - se on yksi ongelma - olisi siten saavutettu oikeus määritellä kaikki vaikuttava voima yksitulkintaisesti: *vallantahdoksi*” (Hptp 36).

Mutta Nietzschen voidaan tulkita jatkavan pseudokantilaisittain ja mahdollistavan näin siirtymisen kosmologisesta tulkinnasta postmetafysiseen, inhimilliseen kontekstiin:

”Maailma sisästä nähtynä, maailma ‘intelligiibelin luonteensa’ puolesta määriteltynä ja merkittynä - se olisi juuri ‘vallantahtoa’ eikä mitään muuta sen lisäksi” (mt.).

Tahto valtaan pyrkii ilmaisemaan muotoutumisen - tulemisen, kasvamisen, asettautumisen - dynamiikkaa ja samalla ristiriitaistamaan kaikkinaiset pyrkimykset vakiinnuttaa tuota muotoutumista. Se on siis kuvausta liikkeessä olevasta voimakentästä palautumatta stabiliteetin ja jatkuvan muutoksen kaksinaapaiseen vaihtoehtoisuuteen⁹. Vastaavasti Jumalan kuolema ilmaisee sekä ‘keveyden’ - alkuperän, jatkuvuuden, päämäärän ja tarkoituksen määreiden radikaalin kyseenalaistumisen, että ‘raskauden’ - mahdottomuuden tulla kokonaan toimeen ilman mainitunkaltaisia määreitä. Kun perspektiivinä on inhimillinen toimintatilanne (*human condition*), tahto valtaan ja Jumalan kuolema ovat myös metaforia, joiden tarkoituksena ei ole yksinkertaisesti tai kirjaimellisesti ilmaista esimerkiksi ‘voluntarismia’ ja ‘pakanallisuutta’. Pikemminkin kyse on kaksoismetaforisuudesta, joka pyrkii samaan aikaan sanomaan tai ilmaisemaan jotakin - antamaan ‘muotoa’ - ja samaan aikaan osoittamaan tuon ‘muodollisuuden’ ehdollisuuden ja ristiriitaisuuden.

Tällaisena metaforapari näyttää esiintyvän jälleen ‘murtuman ja eron metafysiikkana’. Nietzschen ilmaisullinen tyyli mahdollistaa tulkinnan jonka mukaisesti tätä reduktionismia ehkäisee jatkuva tietoisuus siitä, ettei tahto valtaan (eikä Jumalan kuolema) ole ‘varsinaisesti ilmaistavissa’. Tähän viittaa myös Nietzschen tapa tai

⁸ Klassisiksi Legenda-Nietzsche -tulkinnoiksi muodostuneissa Heideggerin (1979-1987) ja Jaspersin (1965) versioissa tahto valtaan ymmärretään kosmologisesti. Osa Nietzschen teksteistä tukee arvoneutraalia, kuvailevaa tulkintaa enemmän inhimillisissä suhteissa (Hptp 259). Joka tapauksessa poliittisen lukutavan kannalta hedelmällisin vaihtoehto, tahdon valtaan sijoittaminen inhimillisiin konteksteihin on puolustettavissa (Hptp 39); ks.m. Appel 1999, 30-31.

⁹ Tämä mahdollistaa ‘kolmannen tien’ “pelkän tulemisen virran” ja “pelkän olemisen stabiliteetin” totuuteen viittaavien vaihtoehtoisten tapahtumaperustojen välillä. Maailmaa-avaava, avoin ja ei-reduktiivinen totuus käsitys operoi taiteen (IT 58), perspektivismin (Hptp 43), eksperimentalismen (Hptp 42, IT 319) ja kritismin (IT 2; 191) kautta. Ks. Hatab 1995, 145-. Kiinnostavaa on, että esimerkiksi nykyfysiikan ja biologian filosofian näkökulmat voidaan tulkita tätä nietzscheläistä ‘tarkoituksetonta’ kehystä vasten; ks. fysiikasta Enqvist 1999a, 1999b ja biologian filosofiasta Sintonen (toim.) 1998. Ks.m. pääluku V.

'epämetodi' operoida yleisemminkin metaforien, katkelmien, huomioiden, havainnoiden, merkintöjen, olettamuksien ja ehdotuksien kautta - ei rakentamalla selkeitä, analyttisiä ja systemaattisia periaatteita. Tämä puolestaan näyttäisi mahdollistavan kriittisen kannan koko nietzscheläistä projektia kohtaan: jos halutaan - kuten Nietzsche näyttää haluavan - ettei filosofia liukene uskonnon ja metafysiikan tapaisiin ajattelu-orientaatioihin, hänen on jollakin tapaa esitettävä ja myös perusteltava kantansa tai pitäydyttävä subjektivismisyytösten nujertaman paarian asemassa filosofisessa diskurssissa.

Mikäli se, mitä inhimillinen käytäntö uskomuksien järjestelminä tuottaa, muodostuukin vain fiktioista ja tarkoituksenmukaisista, joissakin tapauksissa luovista tarpeiden ja halujen subjektiivisista ilmauksista, seurauksena näyttää olevan vahvasti subjektivistinen 'esteettinen projekti'. Sellaisena sen pyrkimyksenä olisi ilmaista joitakin inhimillisiä mahdollisuuksia suhteessa elämäntapahtumisen mahdollisuuksiin ja 'vain niihin'. Tällaisena leikin ja pelinkaltaisuutena se olisi irrallaan tai välinpitämätön totuusvaatimuksista ja epistemologisista kysymyksistä. Mutta Nietzsche katsoo olevansa erillään pelkästä subjektiivisuudesta ja sen todennäköisestä seuralaisesta, nihilismistä. Tämän hän tekee yksinkertaisesti katsomalla, ettei lopultakaan ole mitään 'objektivistista' lähtökohtaa - kyseessä on fiktio.

Siten Nietzsche onkin 'avaaja', joka korostaa jatkuvasti inhimillisten asettautumisten tulkinnallisuutta ja perspektivistisyyttä. Tällöin ei ole olemassa absoluuttisia perspektiivejä ylittävää tietoa eikä asioita ja arvoja absoluuttisessa olemassaolossa itsessään, siis ilman niitä suhteita joissa niiden todellisuus vasta muodostuu. Kuitenkin on mahdollista ajatella - katsottaessa asioita tai arvoja useista perspektiiveistä - saavutettavan asioita koskevia käsityksiä ja ymmärrystä jossakin yhtä perspektiiviä kattavammassa merkityksessä. Perspektivismi on siis mahdollisesti tulkittavissa jonkinlaisena relatiivisena epistemologiana. Relatiivisen epistemologian mukaan ei ole olemassa 'Totuutta' mikäli sillä tarkoitetaan korrespondenssia suhteessa 'olevaan' ja erityisesti 'todelliseen olemisen maailmaan' totuusvertailun kriteerinä. Vastaavasti ei ole olemassa tietoa mikäli sillä tarkoitetaan uskomuksia totuuden ja todellisuuden suhteutumina. Tietoa ei myöskään ole ylipäätään absoluuttisessa muodossa, ei-perspektivistisenä eikä varmana. Johdonmukaista on siis myös ettei 'vahvaa' tietoa ole edes 'meistä itsestämme' eikä maailmasta jonka osa olemme. Toisaalta on kuitenkin mahdollista tunnustaa ajattelutapoja suhteessa vaihteleviin intresseihin ja käytäntöihin sekä sosiaalisen että ympäröivän ei-sosiaalisen maailman konteksteissa. Tämä ristiriitainen tai pikemminkin 'sanomaton' lähtökohta luonnehtii 'naturalistista' maailmasuhdetta ja tulkinnan keskeisyyttä.

Nihilismin keskeisyyden korostaminen johtaa joka tapauksessa arvioinnin ja arvojen ongelmaan. Nietzsche on erityisen kiinnostunut siitä, kuinka ja miksi arvot operoivat siten kuin ne operoivat 'tahdon valtaan' dynamiikan konteksteissa. Arvojen ja arvojärjestelmien muodostuminen onkin erityisen kiinnostava ongelma pohdittaessa sitä Jumalan kuolema -hypoteesia vasten. Nietzschen ikuisen paluun metafora toimii tässä yhteydessä ajatuskokeena ja samalla eräänlaisena testinä kamppailussa nihilismia vastaan ja uuden eetoksen löytämiseksi. Tällaisena testinä ikuinen paluu johdattaa arvottamaan sekä omaa elämää että elämän yleensä luonnetta, ja mittaamaan kykyä ymmärtää radikaalisti elämän maailmallinen, ei-lineaarinen tapahtumien luonne. Kysymys

on riittävästä vahvuudesta elämään ja sen 'affirmointiin' siitakin huolimatta, että elämä on vain ja ikään kuin ikuisesti kehittyvää tapahtumien sarjaa. Orientaatiota ei helpota se, että tahdon valtaan kontekstissa myös ihminen on 'vallantahdon tuotetta', hybridiä dynamiikkaa verrattuna esimerkiksi naiiviin aineeton (ikuinen) sielu/aineellinen (ajallinen) ruumis -jaotteluun¹⁰.

Mutta inhimillisyyden muodostuminen vallantahdon prosesseissa on edellyttänyt myös vuorovaikutuksellisuutta ja siis sosiaalisuutta. Kvasiaristotelilaisittain Nietzsche näkee tällaisella monimutkaisissa dynaamisissa konteksteissa operoivalla¹¹ yhteisöllisyydellä välttämättömän merkityksensä tietoisuuden ja toiminnallisuuden inhimillisten muotojen kehittymiselle. Ratkaisevaa kuitenkin on, ettei inhimillisyyden kehittyminen voi palautua määräävästi joko yhteisöllisiin tai yksilöllisiin määreisiin. Kehityksen, 'elämän edistymisen' näkökulma yhtä kaikki ensisijaistaa yksilöllistä puolta korostamalla riippumattomien ja luovien poikkeusihmisten merkitystä keskimääräisiin nähden. Näin muodostuva erottelu korkeampien ihmisten ja laumaihmissen välille osoittaa samalla, kuinka nietzscheläinen naturalisointipyrkimys ei redusoidu mihinkään ihmisen eläimenkaltaistamiseen, vaan päin vastoin 'kysyy ihmistä' uudella ja epätavanomaisen vaativalla tavalla.

Tällainen tapa kysyä ihmistä on läheisesti kietoutunut tahdon valtaan dynamiikkaan. Kun ihminen tulkitsee maailmaa ja elämää tahdon valtaan -periaatteen kautta, mahdollistaa vain maailman 'ei-fundamentaalisesta fundamentaaliseen' luonteen affirmaatio ja tunnustaminen nihilismin vastaisen asenteen. Kaikkien arvojen uudelleenarvottamisen vaatimuksen näkökulmasta ja sen ensimmäisenä siirtona tämä merkitsee, että arvo on korkeimmillaan juuri silloin kun tahto valtaan maksimoi elämän saavuttamista ja ylläpitämistä. Näin tahto valtaan inhimillisen olemassaolon luovana muutostekijänä kohoaa korkeimpaan mahdolliseen intensiteettiinsä ja ilmaukseensa. Elämän itsensä 'korottaminen' ja 'luovuus' - elämän perspektiivi - muodostavat nietzscheläisen arvoteorian ytimen ja uudelleen-arvottamisen mitan. Sen kohteena ovat tahtoa valtaan ehdollistavat ja sille kontekstin muodostavat vallitsevat arvojärjestelmät ja moraalit.

Historiallisesti vakiintuneet moraliteetit ja arvottamisen tavat ovat elämän perspektiivistä arvioiden usein elämänvastaisia heijastellen vain "aivan-liian-inhimillisiä" tarpeita, heikkouksia ja pelkoja. Elämän perspektiivi mahdollistaa näin ideaalityyppisten herra/orja -moraalikategorioiden määrittämisen, joista jälkimmäinen näyttää muotoutuneen hallitsevaksi sivilisoituneessa, modernissa maailmassa.

"[H]avaitsin eräiden piirteiden säännöllisesti toistuvan toistensa kanssa ja toisiinsa liittyvinä: kunnes minulle viimein selvisi kaksi perustyyppiä ja tuli ilmi eräs peruseroavaisuus. On *herra-moraalia* ja *orja-moraalia*; - minä lisään heti, että kaikissa korkeammissa ja sekalaisemmissa kulttuureissa ilmenee myös molempien moraalien välitysyhteyksiä, vielä useammin niiden

¹⁰ Nietzschen ruumiin ja kehon lukuisten metaforien kautta on mahdollista protestoida filosofisia pinttyimiä vastaan ja huokailla, kuinka 'liha on hengen vankina'. Vrt. Esim. Foucault'n tapa jäljittää erilaisia askeesin muotoja; Foucault 1998a.

¹¹ Tässä kosketuspinta Hegelin *Geistiin* on selkeimmillään; vrt. Stegmaier 1997.

sekoitusta ja keskinäistä väärinymmärrystä, vieläpä toisinaan niiden kovaa rinnakkaisuuttakin - samassa ihmisessä, yhdessä sielussakin. Moraaliset arvoerotukset ovat syntyneet joko hallitsevan lajin keskuudessa, joka on mielihyvin tullut tietoiseksi siitä, mikä erottaa sitä hallitusta, - tai kaikenasteisten hallittujen, orjien ja riippuvaisuudessa elävien joukossa” (Hptp 260).

Laumaeläinmoraali kiertyy keskinkertaisuuksien vaatimuksien ja vaistojen ympärille toimien esteinä elämän tarvitsemille poikkeuksille. Tätä elämän perspektiivin edellyttämää poikkeuksellisuuden näkökulmaa tulkitsemalla moraliteettien arviointi merkitsee sen arvioimista, kuinka tällainen moraliteetti syntyy ja operoi herra/orja -dialektiikasta, elämän perspektiivistä arvioituna vahvan/heikon jännitteistä käsin.

3.3 Orjamoraalista pieneen politiikkaan

Herra/orjamoraalien (psyko)dynamiikka kuvaa ideaalityyppisesti ja polarisoidusti kahta erilaista tahdon valtaan käytäntöä. Herramoraalien arvot muodostuvat ”itse elämästä”, spontaanista, välittömästä ja aktiivisesta. Herramoraalissa arvoja arvioidaan tätä affirmaation lähtökohtaa vasten hyviin ja *huonoihin* arvoihin. Orjamoraalien lähtökohtana ei puolestaan ole elämä, vaan herramoraali. Siksi orjamoraali on reaktiivista. Siinä arvot jakautuvat hyviin ja *pahoihin* siten, että herra-arvojen perusteella huono on orjamoraalille hyvää, kun taas herramoraalille hyvä on orjamoraalille pahaa. Paha on sellaista, joka on hyvän tähden torjuttava.¹²

”Huomattakoon heti, että [...] ’hyvän’ ja ’huonon’ vastakohta merkitsee samaa kuin ’ylhäisen’ ja ’halveksuttavan’ - ’hyvän’ ja ’pahan’ vastakohta juontuu toisesta juuresta. Halveksuminen kohdistuu arkaan, pelokkaaseen, pikkumaiseen, ahdasta hyödyllisyyttä ajattelevaan; samoin luhukaiseen, epäluuloiseen, itseensä-halventavaan, koiramaiseen ihmislajiin, joka antautuu pahoinpideltäväksi, kerjäävään imartelijaan, ennen kaikkea valehtelijaan” (mt.).

”Jos otaksumme, että väkivallan alaisiksi joutuneet, masennetut, kärsivät, epävapaat, itseään-epätietoiset ja väsyneet moralisoivat: mitä yhtäläisyyttä heidän moraalisisissa arvioinneissaan onkaan? Todennäköisesti niissä ilmenee ihmisen koko olotilaan kohdistuva pessimistinen epäluulo, kenties ihmisen ja hänen olotilansa tuomitseminen [...] vedetään esille ja valaistaan kirkaasti niitä ominaisuuksia, jotka ovat omansa helpottamaan kärsivien olemassaoloa: tässä saavat osakseen kunniaa sääli, suojele avulias käsi, lämmin sydän, kärsivällisyys, ahkeruus, nöyryys, ystävällisyys [...] - pahaan sijoitetaan tunteen avulla valta ja vaarallisuus, eräänlainen peljättävyys, hienous ja väkevyys, joka ehkäisee halveksumisen synnyn. Orjamoraalin mukaan ’paha’ siis virittää pelkoa [...] kaikkialla missä orja-moraali pääsee vallitsevaksi, kieli osoittaa taipumusta sanojen ’hyvä’ ja ’tyhmä’ toisiinsa lähentämiseen” (mt.).

Tällaisten moraalisten käytäntöjen sisältämät arvot eivät koskaan voi olla ’absoluutteja’, vaan ne määrittävät aina tahdon valtaan kontekstissa tai voimakentässä. Siksi myöskään

¹² Eron ja murtuman metafysiikkaa seuraten ’paha’ on siis jotakin, joka vastustaa, valloittaa, tuhoaa, ja rikkoo, kuten tekee ’filosofi’ kysyessään, ’taiteilija’ luodessaan - ja ’politiikko’ toimiessaan.

orjamoraalin tapa tulkita herramoraalin hyvä pahaksi ei ole mihinkään absoluuttiiin - esimerkiksi tasaveroisuuteen Jumalan edessä - nojaava ongelmaton moraalinen akti, vaan itsekin partikulaarista ja tulkinnallista moralisointia, strateginen siirto itsetavoittelun (ja -suojelun) pelissä. Sellaisena se perustuu affirmaation sijasta kaunaan (ressentimenttiin), vaarallisen ja pelottavan kieltämisenä arvottamiseen kieltämisen kautta. Kun orjamoraalin nimissä esiintyvien *äänessä* on Nietzschen mukaan kosta, siinä todellakin on eräänlaista moraali-sointia:

”Kosta me tahdomme harjoittaa ja häväistystä kaikkia kohtaan, jotka eivät ole tasavertaisiamme’ - tämän lupaavat itselleen pyhästi tarantella -sydämet” (Z II, 7).”

Moraaleissa on siis kyse strategisesti muotoutuneesta puolustautumisesta aktuaalisesti tai potentiaalisesti poikkeuksia, vahvempia vastaan. Moraliteetit toimivat näin välineenä ja sosiaalisen kontrollin mekanismeina. Ne eivät siis ole missään ongelmattomassa merkityksessä 'yhteisön' olemassaolon, selviämisen tai hyvinvoinnin itsestään selviä tai välttämättömiä takeita. Laumamoraliteettien keskittyessä eksistentiaaliseen hyvinvointiin tai -mukavuuteen, elämänmyönteiset arvot kytkeytyvät 'korkeampana ihmisyytenä ja moraalisuutena' (laajasti ymmärrettynä) 'taiteeseen' ja luoviin käytäntöihin. Taide on luovaa - pikemmin kuin kognitiivista tieteen tapaan - ja Nietzschen mukaan sellaisena jatkuvaa maailman luovaa muuttamista. Siksi sillä on välitön yhteys myös potentiaalisesti poliittiseen.

Nietzschen moraali- tai arvoteoria muodostaa keskeisen linkin politiikan ja demokratian konteksteihin. Arvoteariankuvaama moraalien konfliktuaalinen dynamiikka toimii kehyksenä jonka avulla Nietzsche kommentoi myös politiikan, modernin valtion ja poliittisten käytäntöjen muodostumista ja dynamiikkaa. Hänen moraalihypoteesistaan seuraa, että poliittisen (esi)historia ei voi kitytyä esimerkiksi yhteiskunta sopimusteorioiden kaltaisten ajatuskokeiden esittämiin järkeily- tai perustamisakteihin tai teleologisiin selitysmalleihin.

Teleologisena ääriesimerkkinä on Hegel. Hegelin ajattelu antaa selkeimmän muodon Jumalan kuolemaa 'edeltäneelle' (ja itse asiassa myös selvät juuren 'jälkeiselle') ajattelutavalle ja sen esittämiselle kokonaisfilosofian hahmossa. Hegeliläinen tapa nähdä kulttuurisesti muotoutuvan ja jäsentyvän vapauden projektissa uskonnollisten ideoiden toteutumista pitää sisällään myös teleologisen poliittisen veljeyden toteutumisen idean. Se on maallinen muunnelma kaikkien tasaveroisuudesta Jumalan edessä, ja tuottaa sellaisena eräänlaista yleisen tason 'demokraattista' välttämättömyyttä (joka ilmenee 'eri asteisena' politiikan filosofian poliittisen vallan oikeuttamista koskettelevissa selitysmalleissa mm. kultaisen säännön periaatteena)¹³.

Vastoin tällaisia transsendentaalisia takeita, joiden tuottaman luottamuksen varassa yhteiskunnallinen stabiliteetti ideoiden tasoilla nojaa, Nietzsche poliittisissa järjestelyissä on aina kyse olemassaolevien inhimillisten eroavaisuuksien tuottamista valtasuhteista. Tämä valtasuhteiden ei-teologinen, naturalistinen dynamiikka tarjoaa vaihtoehdoisen

¹³ Ks. Tuori ja Matikainen 1990 kultaisen säännön asemasta poliittisen (oikeus)filosofian tavoittelemien keskeisten pelisääntöjen ytimessä.

perspektiivin poliittisten järjestelyiden ja instituutioiden selittämiseksi. Koska kyse on dynamiikasta erilaisten moraalien alueella, sulkeutuu jo lähtökohtaisesti pois mahdollisuus millään varsinaisella moraalilla tavalla perusteltua poliittiseen järjestelmään. Moraalien ollessa vain elämändynamiikan historiallisesti muotoutuneita ekonomioita ei ole mahdollista käyttää moraalisen 'puhtauden' tai oikeellisuuden periaatetta myöskään poliittisen yhteydessä.

3.4 Nietzsche, valtio ja demokratia

Moderni politiikka perustuu hyvinvoinnin ylläpitämisenä emansipaation, yhtenäisyyden, yhteisymmärryksen, julkisen turvallisuuden, nationalismin, oikeudenmukaisuuden, ihmisoikeuksien ja onnellisuuden 'arvoihin'. Nämä henkistyneet orjamoraaliset arvot ja tendenssit - 'poliittiset opit' - ovat sangen ongelmallisia suhteutettuna Nietzschen huoleen kulttuurisesta kehityksestä, sen dynamiikasta ja muodosta. Valtio on Nietzscheille "uusi epäjumala" ja "kaikista kylmistä hirviöistä kylmin" (Z I, 11) ja "kulttuuri ja valtio ovat toisilleen vastakkaisia ilmiöitä" joten "'kulttuurivaltio' on vain moderni ajatus" (Ehä VIII, 4).

Valtion syntyä koskevissa huomioissaan Nietzsche korostaakin valtion syntyä ja muodostumista satunnaisten ja tilannesidonnaisten historiallisten tekojen, ei järkeilyjen sopimusten perusteella. Tällöin

"...vanhin 'valtio' siis ilmeni ja toimi edelleen kauheana tyranniutena, musertavana ja mistään piittaamattomana koneistona kunnes tuo kansan ja puolieläimen raaka-aine ei ollut vain hyvin sotkettu ja taipuisa vaan myös *muotoutettu* [...] Niinhän 'valtio' saa alkunsa maan päällä; ajattelen että on jo luovuttu haaveellisesta käsityksestä jonka mukaan alkuna on ollut 'sopimus'. Mitä tekemistä onkaan sopimusten kanssa sillä joka saa käskää, joka on luonnostaan 'herra' [...] he tulevat kuin kohtalo ilman perustetta, järkeä, huomaavaisuutta, tekosyytä, he ovat läsnä niin kuin salama on läsnä, niin pelottavina, niin äkillisinä, niin vakuuttavina, niin 'toisenlaisina' ettei heitä voitu edes vihata! Heidän työnsä on vaistomaista muodon luomista, muotoon pakottamista, ei ole toisia taiteilijoita jotka toimisivat niin tahtomattaan, tietämättään kuin he [.]" (MaII, 18).

"Ihmisyhteiskunta: se on koe, niin minä opetan, - pitkä etsintä: mutta se etsii käskijää! - koe, oi minun veljeni! *Eikä* mikään 'sopimus'" (Z III 25, 12).

Valtio on Nietzscheille "uusi epäjumala" ja "kaikista kylmistä hirviöistä kylmin" (Z I, 11) ja "kulttuuri ja valtio ovat toisilleen vastakkaisia ilmiöitä" joten "'kulttuurivaltio' on vain moderni ajatus" (Ehä VIII, 4). Luovuudeksi elämän kohottamisen määrittämänä ymmärrety (‘suuren’) politiikan tulisi senkin keskittyä kulttuurin saavutusten ja kulttuurin kannalta merkittävien yksilöiden kehittämiseen ja mahdollisuuksien edistämiseen. Mutta modernin maailman tosiasialliset politiikan arvot ja käyttövoima näyttävät kumpuavan kerrostuneen orjamoraalin lähteistä ja suosivan kulttuurin ja ihmisen mahdollisuuksien kannalta ongelmallisia käytännöllisiä eetoksia.

Erityisesti modernisuuden poliittisen eetoksen ytimen ja pyhän lehmän - demokraattisen liberalismiin - omalaatuista ongelmaa Nietzsche ei ole diagnostisoinut

yksin. Poliitiikan teorianhistoriassa ovat tuttuja ainakin sekä de Toquevillen ja J.S.Millin pohdinnat modernin maailman valistuneen ja liberaalin poliittisen eetoksen paradoksaalisista kääntöpuolista. Yhteisenä epämääräisenä nimittäjänä kaikille kolmelle on huoli vapaudesta suhteessa järjestyksen tai poliittisen 'muotoon'. Suhteessa kulttuuriin ja sen avaamiin mahdollisuuksiin moderni liberaali politiikka on kapeutunutta ja degeneroitunutta intressipolitiikkaa. Koska se operoi rahataloudessa ja välineraationaalisin periaattein (Weberin hieman myöhemmät huomiot ovat kytköksissä tähän samaan kysymykseen), leikkautuu se myös irti mahdollisuuksista vaikuttaa omiin päämääriin tuottaen siten poliittista apatiata ja de Toquevillen mainitsemaa "pehmeää despotismia".

Jälkimmäisessä on kyse paitsi apatiasta, myös julkisen mielipiteenmuodottomuuden aikaansaamasta enemmistön tyranniasta, joka rajoittaa sekä yksilöllisen vapauden että julkisen toiminnan mahdollisuuksia. Nietzschele erityisesti puhtaasti henkilökohtaisiin päämääriin keskittynyt 'pikku-utilitarismi' ja liberaali yksilöllisyys rampauttaa kulttuurisen ja henkisen keskittyessään aineellisiin päämääriin 'vapauden' ja 'onnellisuuden' keskeisinä tekijöinä. Poliittinen ja taloudellinen liberalismi merkitsevät Nietzschele samaa ongelmaa, talouden *laissez faire* on politiikassa *laissez aller*:

"Liberaalit instituutiot [...] tiedetäänhän, mitä ne saavat aikaan: ne nakertavat vallantahtoa, ne ovat moraaliseksi korotettua vuorten ja laaksojen tasoittamista, ne tekevät pieneksi, raukkamaiseksi ja nautinnonhaluiseksi, niiden myötä laumaeläin voittaa kerran toisensa jälkeen. Liberalismi: selväkielellä *laumaeläimellistäminen...*" (Ehä IX, 38)¹⁴.

Moderni politiikka perustuu hyvinvoinnin ylläpitämisenä emansipaation, yhtenäisyyden, yhteisymmärryksen, julkisen turvallisuuden, nationalismin, oikeudenmukaisuuden, ihmisoikeuksien ja onnellisuuden 'arvoihin'. Nämä ovat Nietzschele sellaisia henkistyneitä orjamoraalisia arvoja, ettei niiden varaan rakentuvalta politiikalta voi odottaa ratkaisua kulttuurinihilismin ongelmaan. Toisaalta tuo nihilismin haaste erottaa hänet de Toquevillesta ja Millistä. Siinä missä modernin liberaalin eetoksen paradoksi on jälkimmäisten mukaan ratkaistavissa 'tehostamalla' liberaalien instituutioiden ja käytäntöjen toimintaa, Nietzschele "valtion idolisointi" ei näytä merkitsevän suuriakaan.

3.4.1 Loruileva politiikka tarantellojen demokratiana?

Demokratialla tai demokraattisuudella näyttää Nietzsche teksteissä olevan kaksoismerkitys: kyse on sekä suppeammin poliittisesta hallitsemismenettelystä että monitasoisemmin epämääräisemmästä poliittis-kulttuurisesta eetoksesta. Demokratian analyysissa on siten kyse keskeisesti sitä tukevista arvoista ja moraliteeteista, jotka puolestaan on suhteutettava laajempaan arvoteoriaan tai -dynamiikkaan.

¹⁴ Demokratianäkemyksiä ennakoiden hän jatkaa: "Vapautunut ihminen, sitäkin suuremmalla syyllä vapautunut *henki*, talloo jalkoihinsa sen halveksittavan hyvinvoinnin, josta näkevät unta rihkamakauppiat, kristityt, lehmät, naiset, englantilaiset ynnä muut demokraatit. Vapaa ihminen on *soturi*" (mt.).

Keskeinen demokraattinen arvo on tietenkin egalitarismi, 'tasa-arvo'. Nietzschen kritisoimassa mielessä sen erityinen ongelmallisuus on eroja hävittävässä tai latistavassa taipumuksessa. Ideaalityyppien perusero on tietenkin herran ja orjan välinen, mutta kulttuurieetoksen tasolla erojen häviäminen kytkeytyy erityisesti ajatukseen aatteellisesta ja kulttuurisesta 'muodottomuudesta'. Jos yleensä politiikka 'pienenä utilitarismina' ei kykene asettamaan kulttuuriselle eetokselle keskeisiä muotoja, ei sitä kykene tekemään myöskään demokratia poliittisena hallitsemis- menettelynä ja egalitarismin politisoituna versiona.

Egalitarismin syvimpänä juurena on orjamoraalinen ajatus tasaveroisuudesta Jumalan edessä, "tämä valheellisuus, tämä kaikkien halpamielisten kaunan tekosyy" (A, 62). Jumalan metafora ("Mitä? Onko ihminen vain jumalan erehdys? Vai jumala vain ihmisen erehdys?" (Ehä II, 7)) ilmentää ajattoman horisonttiin nojaavaa lunastavaa ja kurinalaistavaa pelotetta elämänmyöntämisen 'alastomuuden' edessä: "ellei aseta elämän painopistettä elämään, vaan 'tuollepuolen' - 'ei-mihinkään' - , niin on elämältä riistetty sen painopiste yleensä" (A, 43). Tasaveroisuudessa onkin kysymys 'alastoman elämän' sisältämien erojen ja eroavaisuuksien radikaalista kieltämisestä tämän lunastavan pelotteen edessä. Elämän perspektiivistä olennaiset erot mitätöidään etukäteisesti elämää kieltävällä ikuisuus -argumentilla:

"Myrkyllistä oppia 'samat oikeudet kaikille' on kristinoppi johdonmukaisesti kylvänyt; [se] on huonojen vaistojen salaisimmista sopista käynyt sotaa jokaista kunnioitus- ja välimatkatunnetta vastaan ihmisen ja ihmisen välillä" (mt.).

Nietzscheläisen nihilismin määrittämänä modernin latistuneen toimijuuden hankalin ongelma onkin tässä: kaikki tuntuvat olevan tasaveroisia ei-mihinkään - paitsi ehkä moralisoiden säädelyyn filitismiin, pikkuporvarillisuuteen, siis 'onnelliseen nihilismiin'. Sellaisessa maailmassa, Nietzsche toteaa,

"ei enää rikastuta eikä köyhdytä: kumpikin on liian vaivalloista. Kuka tahtoo vielä hallita? Kuka vielä totella? Kumpikin on liian vaivalloista. Ei yhtään paimenta ja yksi lauma! Kaikki tahtovat samaa, kaikki ovat yhtäläisiä; joka tuntee toisin, se menee vapaaehtoisesti hullujenhuoneeseen [...] 'me olemme keksineet onnen' - sanovat viimeiset ihmiset ja räpäyttävät silmiänsä" (Z E, 5).

Kuninkaita horjuttava "tarantellojen aikakausi", Ranskan suuren vallankumouksen ja sen jälkijärjestysten merkitsemä, ei miellyttänyt sivilisaatiokriitikko Nietzscheä. Siinä missä monet - Rousseau ja Kant esimerkiksi - olivat tulkinneet näissä hitaasti mutta vääjäämättömästi etenevissä tapahtumissa myös tasavaltaisen politiikan ja tasa-arvoisuuden kannalta 'jotakin edistyksellistä ja olennaista' (Rousseau tosin sivilisaatiokriittisen sopimusratkaisunsa, Kant 'historian merkin' tulkintansa kautta¹⁵), Nietzschen mukaan "aikakausia tulee mitata niiden *positiivisten voimien* mukaan" (Ehä IX, 37). Silloin

¹⁵ Kantin historian merkistä ks. Koivisto et al. 1995; Lyotard 1988.

”'tasa-arvo', joka on tosiasiaa tietynlaista tasapäistämistä, minkä 'yhtäläisten oikeuksien' teoria vain ilmaisee, kuuluu oleellisesti rappioon: ihmisten ja säätyjen välinen kuilu, tyyppien moninaisuus, tahto olla oma itsensä, kohottautua erilleen - se mitä nimitän etäisyyden päätökseksi, on ominainen kaikille *voimakkaalle* aikakausille” (mt.).

”Oppi tasa-arvosta!...Mutta vaarallisempaa myrkkyä ei ole: sillä se tosin näyttää itsensä oikeudenmukaisuuden saarnaamalta, kunse todellisuudessa on oikeudenmukaisuuden loppu... 'Samanarvoisille samanlaista, eriarvoisille erilaista' - se olisi todellista oikeudenmukaisuuden puhetta: sekä se mitä siitä seuraa: 'Eriarvoisesta ei koskaan saa tehdä samanlaista'” (Ehä IX, 48).

'Vertaisten' välistä tasaveroisuutta luonnehtien (ja antaen siten syytä aristokraattiselle luennalle) Nietzsche jatkaa:

”Pidättyä keskinäisestä loukkaamisesta, väkivallasta, riistosta, asettaa oma tahto toisen tahdon tasalle: tämä voi tietyssä korkeassa mielessä tulla yksilöiden välillä hyväksi tavaksi, jos on olemassa siihen kuuluvat edellytykset (nimittäin niiden tosiasiallinen yhtäläisyysvoimamäärien ja arvomittojen puolesta ja niiden yhteenkuuluvaisuus samassa kokonaisuudessa. Mutta jos tämä periaate tahdottaisiin avartaa ja kenties tehdä kerrassaan *yhteiskunnan perusperiaateksi*, se osoittautuisi heti siksi, mikä se on: elämän *kieltämisen* tahdoksi, hajoamis- ja rappeutumisperiaateksi” (Hptp 259).

Mitä poliittiseen filosofiaan ja sen kohteisiin tulee, niin

”ääripäiden jännitys, jänneväli supistuu nykyään jatkuvasti, - äärimmäisyydet itse kutistuvat samanlaisiksi...Kaikki poliittiset teoriamme ja valtiolliset perustuslakimme, 'Saksan valtakunta' mukaan lukien, ovat seurauksia, välttämättömiä seurauksia rapiosta” (mt.).

Niiden puitteissa

”älkäämme väheksykö sitä onnettomuutta, joka kristinopista on hiipinyt itse politiikkaankin! Kenelläkään ei ole tänään rohkeutta erikoisiin oikeuksiin, herrausoikeuksiin, kunnioituksen tunteeseen itseään ja vertaisiaan kohtaan - välimatkan päätökseen...meidän politiikkamme on sairasta tästä rohkeuden puutteesta!” (A, 43).

Ei siis ihme, että ranskalaisten vallankumouksen, "tuon kammottavan ja läheltä arvosteltuna turhan ilveilyn" (Hptp, 38) merkitys palautuu Nietzscheille "kansanomaisten kaunavaistojen hyökkäykseen" (Ma I, 16) jonka utooppinen tavoite on elämän alastomuuden ja dynamiikan 'päätyminen', versio maanpäällisestä paratiisista, korkeimmasta onnesta. Nihilismin filosofille tavoite paljastaa kuitenkin vain

"yhä uudestaanesillesaman imperatiivin, lauman-pelokkuuden imperatiivin: 'me tahdomme, että joskus tulevaisuudessa *ei ole enää mitään pelättävää!*' Joskus tulevaisuudessa - *sinne* suuntautuvaa tahtoa ja tietä sanotaan nykyisin kaikkialla Euroopassa 'edistykseksi'" (Hptp, 201).

Vastaavasti oikeudellisen ja laillisen järjestyksen transsendentalisoitu ja demokraattinen luenta ei Nietzscheä - "nykyisin, kun yksin laumaeläin pääsee Euroopassa kunniaan ja jakaa kunnianosoituksia, kun 'oikeuksien yhtäläisyys' voisi liian helposti muuttua vääryyksien yhtäläisyydeksi" - tyydytä. Näin siksi

"koska kerran elämä toimii olennaisesti, nimittäin perusfunktioissaan loukkaavasti, väkivaltaisesti, riistäen ja tuhoten ja koska sitä ei voi ensinkään ajatella ilman tätä luonnetta" (MaII, 11).

"on aivan mieletöntä puhua oikeudesta ja vääryydestä sinänsä, loukkaaminen, väkivallan tekeminen, riistäminen, tuhoaminen eivät tietenkään voi olla sinänsä mitään 'vääriä' [joten myös - lisäys JH] "oikeustilat voivat korkeimmalta biologiselta kannalta olla aina vain *poikkeustiloja*, osittain rajoittaen varsinaista elämäntahtoa joka tavoittelee valtaa" (mt.).

"oikeusjärjestys ajateltuna suvereeniseksi ja yleiseksi, ei valtakompleksien taistelussa käytetyksi välineeksi vaan välineeksi kaikkea taistelua *vastaan* yleensä [...] olisi *elämälle vihamielinen* periaate" (mt.).

Nietzschen suoranaisesti demokratiaa koskevat kommentit ovat epäsystemaattisinkin ("[p]yrkimys systeemiin on rehellisyyden puutetta" (Ehä II, 26)) siis tulkittavissa suhteessa laajempaan kulttuuria uhkaavaan sivilisoitumisen eetokseen:

"demokraattinen liike ei ole vain poliittisen organisaation rappiomuoto, vaan ihmisen rappio-, nimittäin pienennys-muoto, hänen keskinkertaistuksenaan ja arvonalennuksenaan" (Hptp 203).

"[D]emokraattinen liike hoitaa kristillisen perintöä" (mt. 202).

"Niitä tapauksia varten, joissa ei uskota voitavan tulla toimeen ilman johtajia ja kellokaspässejä, yritetään nykyisin yrittämästä päästyä korvata käskijät siten, että lasketaan yhteen älykkäitä laumaihmissä: tätä alkuperää ovat esimerkiksi kaikki eduskunnalliset valtiosäännöt" (Hptp 199).

Enemmän metafyyssistä ja provosoivaa historiallista tekijää muistuttaen, jonkinlaisena heikentävänä ja yleisenä "minkä-tahansa-toisen-tasolle-asettumisen" eetoksena, demokratia näyttää myös tunkeutuvan kaikkialle:

"demokraattinen idiosynkrasia kaikkea vastaan mikä hallitsee ja tahtoo hallita, nykyaikainen *misarkismi* (tehdäksemme huonon sanan huonon asian nimeksi) on vähitellen muuttunut ja verhoutunut herkiseksi, henkisimmäksi siinä määrin että se nykyisin tunkeutuu, saa tunkeutua askel askeleelta jo kaikkein ankarimpiin, näennäisesti kaikkein objektiivisimpiin tieteisiin: näyttääpä se minusta jo päässeen vallitsemaan koko fysiologiaa ja oppia elämästä" (MaII, 12)

Nietzsche toivookin, että eurooppalainen "pitkäveteinen pikkuvaltio-komedia ja sekä sen dynastinen että demokraattinen monenhavittelu vihdoin tulisi päätökseen" (Hptp 208). Tämä ei ole ristiriidassa sen kanssa, että käsitys demokratiasta muuttuu - demokratian puolustajien kannalta näennäisesti - kun siitä puhutaan sosialismin tai nationalismin yhteydessä.

Socialismilla on Nietzschen käsityksen mukaan sama 'kriittinen' lähtökohta kapitalismin eetokseen kuuluvaan yksilölliseen utilitarismiin ja atomismiin nähden kuin esimerkiksi Millillä ja Toquevillella. Mutta siinä missä Nietzsche armottomasti ja 'loppuun saakka' diagnostisoi sekä modernia pehmeää despotismia että liberalismia kalvavaa latistavaa nihilismia - löytämättä tietenkään varsinaista 'ratkaisua' - socialismissa ei osata nähdä tai hyväksyä tilanteen tällaista "traagisuutta". Siinä virittäydytään 'sokeaan koston' joka muodostaa Nietzschele vähintään yhtä suuren poliittisen riskin kulttuurille kuin kapitalismikin.

Kun Hegelin ylösalaisin kääntävä Marx moittii kapitalismia siitä, ettei hegeliläisittäin järjestelyvä 'veljeys' ole siinä vielä konkretisoitunut aineellisella tasolla, nojaa hän siten hegeliläiseen metafysiikkaan hukaten naturalistisen tahdon valtaan -dynamiikan yhteiskuntahistoriassa. Valtion idolisaation paikalla on nyt vain yksilöllisyytensä ja *singulariteettinsa* menettävän yksilön nielevä 'luokka', anarkistinen horisontti joka pois selittää tarpeiden ja pyrkimysten erojen, ristiriitojen ja niukkuuden historiallisesti pysyvät - ja kenties vielä radikalisoituvat - 'tosiasiat'. Siksi "jos joku tahtoo siirtää omaisuuden yhteisön haltuun, jolloin yksilö ei ole enää enempää kuin väliaikainen vuokralainen, tuhoaa tämä joku maan" (WS 285).

"Demokratian voitto" (WS 292) ei siis ole itseisarvoinen tapahtuma, vaan nietscheläinen ennustus demokratian ja sosialismin kamppailun ratkaisemisesta. Demokratia voittaa yksinkertaisesti ja konkreettisella tavalla siksi, että kun yksityisomistuksen puitteissa käytännössä 'kaikki' ovat saaneet käsiinsä veroaseen parlamentaaristen enemmistöjensä kautta, he ovat samalla varmistaneet asemansa ja tulevaisuutensa "tosiasiallisena keskiluokkana joka tulee unohtamaan sosialismin kuin sairauden josta se on toipunut" (mt.).

Eurooppalaista kehitystä näin satakunta vuotta myöhemmin arvioitaessa visionaarisilta näyttävät ne Nietzschen johtopäätökset, joissa hän arvioi demokratian voiton seurauksia:

"tämän demokratisoituneisen leviämisen käytännöllisenä tuloksena tulee ensinnäkin olemaan kansakuntien eurooppalainen liitto, jossa jokainen yksittäinen kansakunta - rajoittuneena maantieteellisen sopivuutensa mukaisesti - omaa kantonin aseman ja oikeudet" (mt.).

Tässä versiossa kunnioitus 'pikkupoliittista' kansallisuutta ja sen menneisyyttä kohtaan väistyy lopulta kokonaan sellaisen "demokraattisen periaatteen hallitessa joka janoaa innovaatioita ja ahnehtii kokemuksia". Tällöin kansalliset ja 'laajemmat' intressit alkavat kietoutua toisiinsa. Liittoutumisen edellyttämät kansakuntien väliset rajankäynnit palvelevatkin suurempien kantonien ja kokonaisuuden intressejä, eivät "jonkin harmaantuneen menneisyyden muiston kunniaa" (mt.; vrt. HAH 475).

Mitä tulee tuon poliittisen operoinnin toimijoihin ja heidän menetelmiinsä, Nietzschen arviot ovat kiinnostavia:

"Sellaisten periaatteiden löytäminen joiden nojalla nämä rajankäynnit tulisi suorittaa, jää tulevaisuuden *diplomaattien* tehtäväksi joiden on oltava samanaikaisesti kulttuurisesti oppineita, maanviljelijöitä ja kommunikoinnin asiantuntijoita, ja joilla on takanaan ei armeijoita, vaan argumentteja ja kysymyksiä hyötynäkökohdista" (mt.).

Kaikki tämä tähtää siihen, että

"Euroopan täytyisi päättää tulla samassa määrässä uhkaavaksi, nimittäin hankkimalla itselleen yhden yhteisen tahdon, uuden Eurooppaa hallitsevan kastin avulla, pitkän pelottavan oman tahdon, joka kykenisi asettamaan itselleen päämääriä vuosituhansiksi...pienen politiikan aika on mennyt: jo seuraava vuosisata tuo mukanaan taistelun Maan herruudesta, - suuren politiikan *pakollisuuden*" (Hptp 208).

Suppeammin demokratiaa analysoiva itsenäinen kommentti (WS 293, "demokratian päämäärä ja keinot") näyttää muodostavan tyylillisen poikkeuksen yleisestä linjasta. Sen mukaan demokratia "tahtoo luoda ja taata niin paljon riippumattomuutta kuin mahdollista: mielipiteen, elämäntavan ja työskentelyn riippumattomuutta". Päämäärän saavuttamiseksi - "puhun demokratiasta jonakin joka ei ole vielä tullut" - "äänioikeus on riistettävä sekä täysin omistamattomilta että todellisesti rikkailta". Lisäksi on "estettävä kaikki sellainen millä näyttää olevan pyrkimyksenään puolueiden organisoiminen. Sillä kolme suurta vihollista riippumattomuudelle yllänimetyssä kolminaisessa merkityksessä ovat vähäosaiset, rikkaat ja puolueet" (mt.; vrt. WS 285).

Nämä demokratiaa 'lempeämmin' kohtelevat huomiot nojaavat poliittisen demokratian ja kulttuurisen meri/aristokratian 'rinnakkaiselon' ajatukseen. Nietzsche pohtii yleisemmin sitä, missä määrin poliittinen demokratia kuitenkin sekä ehdollistaa että mahdollistaa kulttuurisen kehityksen edellytyksiä. Tähän viittaa myös HAH 438 jonka mukaan demokratia on täysin oikeutettua sellaisen politiikan puitteissa, jonka "tarkoituksena on todellakin tehdä elämästä siedettävää niin monelle kuin mahdollista" - sillä merkittävällä varauksella, että "tämä ahdasmielisyys ei mene niin pitkälle että se vaatisi kaiken politisoitumista mainitussa tarkoituksessa, että jokaisen tulisi elää ja työskennellä sellaisen standardin mukaisesti".

Legenda-Nietzsche selvästi horjuu tämän mahdollisuuden kanssa, sillä tällaisen politiikan ja kulttuurin epäsuhtaisen allianssin suhde kovempaan, aristokraattista radikalismia henkivään ajatukseen "suuresta politiikasta" on jännitteinen. Jälkimmäiseen liitettävää ajatusdiplomaateista filosofikuninkain kohonneiden yhteiskunnallis-moraalisen muutoksen harjoittajina ("varsinaiset filosofit ovat käskijöitä ja lainsäätäjiä: he sanovat näin pitää olla" (Hptp 211) on demokratian kannalta vähintäänkin ongelmallinen.

Nietzschen harjoittama poliittisten teemojen suhteen hajanainen pohdinta tiivistyy kommentoivissa, hyödyntävissä ja kriittisissä arvioissa kahteen hyvin yleiseen seikkaan. Ensinnäkin Nietzsche korostaa poikkeuksellisen voimakkaasti yksilöllisyyttä esittämättä sitä kuitenkaan missään "helpossa" filosofisesti perustellussa muodossa. Hänen ajattelunsa edustaa monitasoista, epistemologisesti, normatiivisesti ja esteettisesti kudostunutta 'solitarismia', jonka suhde erilaisiin solipsismien¹⁶ versioihin on epäselvä. Toiseksi, tästä seuraavan solitaarin hahmon sekä filosofinen että poliittinen status on perinteisin määrittelyin hankalasti tavoitettavissa. Nietzsche onkin itseasiassa tulkittavissa vain

¹⁶ Thomas Vinci (Audi 1995, 751) määrittelee solipsismien käsitykseksi, että on olemassa ensisijaisiin ja palautumattomiin tekijöihin perustuva ensimmäisen persoonan perspektiivi, joka mahdollistaa eristäytymisen mistä tahansa olemassaolevista persoonista ja ulkoisista asioista. Eristäytyminen voi perustua toisten kokemuksen saavuttamattomuuteen (empaattinen solipsismi), kielten merkitysten palautumiseen mentaaliksi entiteeteiksi jotka vain kielenkäyttäjät voi saavuttaa (semanttinen solipsismi), ensimmäisen persoonan psykologisten tilojen erillaisuuteen toisen ja kolmannen persoonan tiloihin nähden (psykologinen solipsismi), olemassaolon rajoittumiseen itseen ja omiin mentaaleihin tiloihin (ontologinen solipsismi) ja tiedon 'rakentumisesta' johtuvaan erillisyyteen maailmasta (epistemologinen solipsismi). Nämä kaikki määreet sopivat Nietzscheen - mutta vain epäsuorasti, soveltaen, joissakin tilanteissa ja yhteyksissä. Vrt. alaviite 44.

siihen kohdistettavien (vastakkais)määrittelyjen kautta, *osana* määritelmien politiikan strategioita. Nämä vaihtelevat strategiat muuttavat samalla sitä roolia joka Nietzsche ajatuksilla - niiden tuottamina efekteinä - kussakin tulkintatilanteessa on. Nietzsche "elää" näiden tulkintojen kautta monenlaisesta ja painavasta kritiikistä huolimatta¹⁷. Mutta kuinka solitaarin epäpoliittinen hahmo oikein ajautuu poliittisen ajattelun tuoreempaan diskurssiin, ja vieläpä sen (radikaali)demokraattiseen sektioon?

3.5 Nietzsche tänään: ekskurssi poliittisen filosofian diskurssiin

Nietzschen ajautuminen poliittisen ajattelun piiriin on kiinnostavaa ja ongelmallista siksi, että sen seurauksena ainakin länsimaisessa modernissa poliittisessa ajattelussa konsensualisoitunut käsitys politiikan filosofiasta, sen alasta ja perusteista on itse kyseenalaistunut. Mutta miten poliittisen ajattelun ja filosofian standardiluennat ja Nietzschen ajattelu oikeastaan kohtaavat? Poliittinen filosofia ymmärretään tässä eräänlaiseksi sateenvarjonimitykseksi joukolle historiallisesti vaihtelevia ajattelutapoja tai tendenssejä. Tässä vaiheessa on myös tehtävä välttämätön, joskaan ei välttämättä tyydyttävä rajaus: kyseessä on ns. 'läntinen' poliittinen ajattelu, joka eräänlaisessa standardiluennassa jäsenyytensä ensimmäisen kerran antiikin Kreikassa.

Poliittinen filosofian traditionaalinen standardikäsitelmä, jonka mukaisesti poliittinen järjestys on joko jumalallisesti asetettu tai luonnollisesti perusteltavissa oleva asiointi, kysyy 'mikä poliittisen yhdistymisen malli toteuttaa parhaimmalla tavalla ihmisten hyvää elämää'¹⁸. 'Hyvä elämä' toimii tällöin arviointikriteerinä, jonka mukaisesti poliittisia instituutioita arvioidaan suhteessa hyvän elämän todellistumiseen eli esimerkiksi tarpeiden tyydyttämiseen tai rationaalisten kapasiteettien 'luonnonmukaiseen' realisoitumiseen. 1600-luvulta lähtien tämä klassisen tai traditionaalisen poliittisen ajattelun 'kysymys hyvästä' saa seurakseen 'kysymyksen oikeasta' keskittyen poliittisen hallinnan oikeuttamiseen¹⁹. Keskiöön nousevat poliittiset oikeudet, lain luonne, oikeudenmukaisuus, paras hallintomuoto, yksilöiden oikeudet ja velvollisuudet ja yhteiskunnan distributiivinen organisoituminen.

Nietzschen ajattelua ennakoivien huomio kannattaa jo tässä yhteydessä kiinnittää poliittisen filosofian standarditendenssien 'humanistiseen' perusviritykseen. Poliittiseen ajatteluun rakentuu - tosin eri tavoin - hyvän, oikean ja toden kolmiyhteyteen perustuva vire poliittisesta ajattelusta maailmaan puuttumisena sen muuttamiseksi ja parantamiseksi. Hyvän ja oikean ympärille rakentuvat teoriat edellyttävät eroa 'huonosta ja väärästä' ja vaativat näin politiikkaa laajempien kontekstien huomioonottamista. Siksi poliittinen

¹⁷ Kritiikistä sekä epistemologisena että normatiivisena ks. McIntyre, Bloom 1988, McGowan 1991.

¹⁸ Flathman (Audi 1995, 630). Ks. Plant 1991, 1-22. Nietzscheläisittäin kaikilla standardikäsitelmillä on identifioitumishistoriansa ja siis myös 'toise(ute)nsa'; antiikin filosofiassa esimerkiksi sopivat erityisesti sofistit.

¹⁹ Ideaalityyppisesti näin tiivistää Sterba (Audi 1995, 628). Ks.m. Plant, mt.

ajattelu on usein kytketty osaksi laajempia filosofisia järjestelmiä ja siten etiikkaa, teologiaa, epistemologiaa, metafysiikkaa jne. Poliittisen doktriinin on katsottu olevan perusteltu vain suhteessa todellisuuden luonteeseen.

Modernien tieteiden asettuessa ihanteellisen tiedon kärkeen viime vuosisadan kuluessa, kysymys muuttuikin jälleen kerran: politiikan teoria poliittisen vallan oikeuttamista koskevana erilaisia filosofisia kannanottoja edellyttävänä kysymyksenä julistetaan kuolleeksi²⁰ ja politiikan teoria kytketään likeisesti empiirisen tieteen ideaaleihin²¹. Irtiottoa filosofiasta harjoittavat tiukimmin (loogiset) positivistit, joille verifikaatioperiaatteen testaamasta nimien, objektien (jotka positivistille ovat aineellisia objekteja tai suoria aistihavaintoja) ja maailman yhteydestä seuraa, ettei esimerkiksi etiikasta voi puhua sen viitatessa ekspressiivisenä 'ei-mihinkään' ja ollessa siis ei-kognitiivista metafysiikkaa. Poliittisen filosofian tulkitaan ilmaisevan ekspressiivisesti ja subjektivistisesti filosofin asenteita, eikä mitään objektiivista totuutta. Poliittisen ajattelun politiikan teoriana tulisi kuitenkin olla objektiivista, ainoastaan deskriptiivistä, ei siis deskriptiivistä politiikan filosofiaa 'mitä tulisi tehdä' -tyyppisin 'hyvän ja oikean' kysymyksiin²².

Poliittinen filosofia kuitenkin teki paluun - eikä vähiten positivismin keskeisen työkalun, verifikaatioperiaatteen itsensä jouduttua vaikeuksiin²³. Rawlsin vanavedessä traditionaaliset kysymykset palasivat poliittisen filosofian keskiöön myöhäismodernein painotuksin²⁴.

²⁰ Tunnettu positivismin valtakauden julistukseksi (kevyesti) tulkittu toteamus, ks. Laslett 1956.

²¹ Tämä rajanveto 'filosofian' ja 'empiirisen tieteen' välille on luonnollisesti kaikkea muuta kuin selkeä. Loogista positivismia miedommalla empiirisellä lähestymistavalla operoivat mm. Aristoteles, Montesquieu, Marx ja huomattava joukko utilitaristeja. Lisäksi on mahdollista lukea mm. Sokrates (!), Machiavelli, Rousseau ja jopa Rawls sellaisiksi 'empiirikoiksi', joille kysymys heidän omien 'yhteiskuntiensä toimivuudesta' on keskeinen, vaikka käsitykset hyvän ja/tai oikean sisällöistä ja suhteesta totuuteen vaihtelevatkin dramaattisesti. Näin Flathman, emt.

²² Esimerkkinä hyvän ja oikean suhteuttamisesta ks. Ricoeur 1992. Ks.m. Laitinen 1998, 97-117 teoksessa Laitinen (toim.) 1998, jonka Ricoeur-tulkinnassa "kysymys on siitä, miten yhtäältä yksilöiden hyvä elämä ja toisaalta se, mikä on puolueettomasta ja yleisestä näkökulmasta oikeudenmukaista tai moraalisesti oikein, liittyvät toisiinsa".

²³ Plant emt., 17-20, tiivistää verifikaatioperiaatteen kohtaamat ongelmat seuraavasti: se ei ensinnäkään ole tautologia eikä tosi määritelmän perusteella; se ei myöskään ole kokemuksen yleistys. Onko se sitten sääntö (rule), joka eroaa väitteestä joka puolestaan joko on tai ei ole tosi? Sääntö on korrekti tai epäkorrekti, hyvä tai huono, järkevä tai perusteeton; mutta silloin se olisi suositus, joka tarvitsisi perusteen eli syyn siihen, miksi sitä kannattaisi suosia. Tällainen peruste voisi olla se, että sen omaksuminen perustavana epistemologisena sääntönä avaisi yhteyden todellisuuden kanssa - mutta kuinka määritellä todellisuus? Jos verifikaatioperiaate tekee sen, liikutaan kehässä, sillä suosituksessa on kyse preferensseistä, eikä niillä ole kaivattua kognitiivista voimaa. Lopulta verifikaatio ei edes luonnontieteissä pysynyt pystyssä (mm. Popper suosittelikin falsifiikaatioperiaatetta) eikä myöskään tieteen yleisenä periaatteena.

²⁴ Rawlsin kantilaisittain virittynyt systematisoitu oikeudenmukaisuuden teoria (Rawls 1972), jota tekijä on parin vuosikymmenen keskustelun myötä kontekstualisoimalla päivittänyt (ks.m. Rawls 1993), sai seurakseen poliittisen individualistisen liberalismiin vahvan puolustuspuheen (Nozick 1974) ja oikeudenmukaisuuden piirejä moraliin ankkuroivan kommunitaristisemmän avauksen (Walzer 1983); ks.m. Dworkin 1977 ja 1986 sekä oikeudenmukaisuutta vahvasti kognitisoiva Habermas 1981I-II, josta oikeusvaltiota hahmottelava päivitys Habermas 1992.

Millaisiin kysymyksiin poliittisen filosofian kentällä sen eri versioissa nykyisin keskitytään? Parin viime vuosikymmenen tuottamassa standardiluennassa erotellaan usein moderni yksilöllistymiskehitykseen viittaavan individualismin ja yhteisöllisiin, yksilöiden keskinäissidoksiin painottuvan kommunitarismin välillä. Edellisiä luonnehtii yksilöitä eri tavoin ensisijaistaen määrittelevä perustallisuus, 'foundationalismi', kun taas jälkimmäiset etsivät tämän yksilöllisyyden määritelmällisiä ja käsitteellisiä rajoja, eräänlaisia 'pienimpiä yhteisiä nimittäjiä'. Näin keskeinen poliittisen filosofian jännite näyttäisi olevan perustallisuuden ja kontekstualismin välinen²⁵. Tässä varsinainen poliittisen filosofian ydinkysymys, kysymys poliittisesta vallasta ja sen rajoista, säilyy ennallaan. Toiset hakevat vallan oikeuttamisen periaatteita 'yksilöllisistä' tekijöistä, toiset 'yhteisöllisistä'. Tällä tasolla liikuttaessa vaihtelevat poliittisen ajattelun tendenssit, määritellensä omia keskeisiä lähtökohtiaan, eivät eroa toisistaan. Tämä koskee niin inhimilliseen luontoon keskittyvää naturalismia, oikeuteen ja oikeudenmukaisuuteen nojaavaa liberalismia, hyödyn maksimointiin tähtäävää utilitarismia kuin tarpeisiin ja intresseihinkin keskittyvää poliittista ajattelua²⁶.

²⁵ (Tieteen)filosofisesti täsmällisemmin perustallisuus l. *foundationalismi* määrittyy käsitykseksi, jonka mukaan 'tiedolla ja episteemisellä oikeuttamisella on kaksinaisen rakenne: tiedon ja oikeuttamisen jotkut asteet (instanssit) ovat päättelystä riippumattomia (ei-inferentiaalisia) ja siis perustallisia, jolloin kaikki muut (tiedon) asteet ovat pääteltävissä olevia (inferentiaalisia) ja ei-perustallisia; jälkimmäiset johtuvat viime kädessä perustallisesta tiedosta tai oikeuttamisesta' (Moser 1995, 277-278 teoksessa Audi, mt.). Vastaavasti *kontekstualismi* määrittyy käsityksenä, jonka mukaan tiedon 'päättävissä oleva justifikaatio tapahtuu sellaisten uskomusten taustaa vasten, joita ei voi ehdottoman varmasti (evidentisti) tukea' - perustallisuus puolestaan edellyttää juuri tätä (Williams 1995, 156 teoksessa Audi, mt.). Kun *universalismi* puolestaan viittaa yleiseen ja yleistettävään (vrt. *objektivismi*), kritisoi *partikularismi* näitä kysyessään tiedon kriteeriä ja laajuutta. Ensimmäinen version mukaan 'tiedon asteiden ja tiedon laajuuden tunnistaminen edellyttää kriteeriä', kun taas toisen version mukaisesti 'tiedon kriteerin tietäminen edellyttää tiedon asteiden tunnistamista'. Antiikin skeptisismi piti kumpaakin väitettä totena, mutta vaihtoehtoisesti on esitetty, että 'voimme tunnistaa tiedon asteita tietämättä kriteereitä' ja vastakkaisesti 'voimme tunnistaa kriteerin edellyttämättä sen asteiden tunnistamista'. Lisäksi on mahdollista väittää, että kumpikin versio on väärä. Silloin päädytään joko (suppeaan) partikularismiin, jonka mukaan 'voimme tietää tiedon laajuuden tietämättä sen kriteereitä' (Moore) sillä 'ellemme aluksi tiedä, mikä käy tiedon asteeksi, kriteerin valinta on perusteeton ja mielivaltainen', tai metodismiin jonka mukaan 'voimme tietää tiedon kriteerin tietämättä sen laajuutta', koska 'ellemme tiedä tiedon kriteeriä, tiedon asteiden tunnistaminen on dogmaattista' (Hume) (Steup 1995, 651-653 teoksessa Audi, mt.).

Tämä epistemologinen ongelmallisuus nivoutuu myös keskusteluun *relativismista*, jonka mukaisesti ei ole olemassa yleisiä totuuksia. Kognitiivisen relativismin mukaan maailmasta ei ole totuutta vaan *homo mensura est* (ihminen on kaiken mitta, Protagoras; Goodman; Putnam; Rorty), kun taas poliittikan filosofialle usein ongelmallisen eettisen relativismin mukaan ei ole olemassa yleisiä moraaliperiaatteita. Tämä voidaan ymmärtää ensinnäkin subjektiivisena eettisenä relativismina, jonka mukaan yksilölliset valinnat määrittävät moraaliperiaatteita. Toiseksi kyse voi olla konventionaalisesta eettisestä relativismista. Sen mukaan moraaliperiaatteet vaihtelevat kulttuurirelativistisesti yhteiskunnasta toiseen (diversiteetti) ja ovat lisäksi riippuvaisia kulttuurisesta hyväksynnästä (dependessi). Relativismia vastustaa luonnollisesti joidenkin moraaliperiaatteiden yleistä pätevyyttä korostava *objektivismi*, jolla on erilaisia versioita, viime aikoina keskustelluimpana mm. Rawlsin eettinen *konstruktivismi* (Pojman 1995, 690-691 teoksessa Audi, mt.).

²⁶ Poliittisen ajattelun kirjo on näissä puitteissa sangen runsas ja osin myös päällekkäinen. Esimerkiksi niin Aristoteles, Hobbes, Hume, Fromm, Marcuse kuin Habermasin ovat periaatteessa kaikki naturalisteja. Hobbes siirtää selvästi painopisteen moraalista tieteeseen fyysikan avulla, kun taas esimerkiksi Marcuse ja Fromm tekevät saman psykoanalyysin avulla. Habermas on 'interdisiplinaarinen': hän pyrkii 'rekonstruktivistien tieteiden' avulla empirisiä,

Toisinmuotoiltuna kummankin takana näyttäisi olevan yhdistävä kysymys: mikä olisi se tieteellisesti perusteltavissa oleva kiintopiste, jonka kautta poliittinen valta ja kysymyksen (legitiimeistä) rajoista olisi määriteltävissä? Kysymys on lopulta siitä, miten poliittisen ajattelun, sen tutkimuksen ja tieteeksi ymmärretyn inhimillisen toiminnan välisiä suhteita määritellään. Samalla juuri tämä on se ongelmakohta, jonka yhteydessä Nietzschen on väitetty työntävän jalkaansa poliittisen ajattelun diskurssiin. Karkeistaen ja johdannoksi voisi sanoa, että politisoitu Nietzschen ajattelu on herättänyt huomiota ainakin seuraavilla tavoilla: ensinnäkin on väitetty, että Nietzsche tavalla tai toisella rikkoo joko perustallisuuden tai pienempien yhteisten nimittäjien tavoittelemaa lähtökohtaa myös niissä latentisti olevien eettis-moraalisten lähtökohtien osalta; kyse on siitä, ettei Nietzsche joko vulgaarina vahvemman politiikan oikeuttajana tai sofistikoituneempana aristokraattina mahdu länsimaisen demokratisoituneen poliittisen ajattelun rajoihin. Toiseksi on esitetty, että Nietzschen ajattelussa joko on tai nimenomaisesti ei ole lähtökohtaisia perusteluja yksilölliselle ja poliittiselle toiminnalle ja elämälle. Toisen väitteen mukaan maailmaa koskevista filosofin johtopäätöksistä seuraa perustava epäpoliittisuus, toisen päinvastaisen väitteen mukaan maailmaa ja inhimillisyyttä koskevat johtopäätökset politisoivat - siisanan laajassa merkityksessä asettavat kysymyksen alle, kyseenalaistavat - paitsi inhimillisen toiminnallisen maailman, myös itse inhimillisyyden historian ja sen teoreettisen tarkastelun. Yhteistä näille väitteille joka tapauksessa on, että ne tuntuvat ponnistavan niin filosofian kuin tieteenkin kiintopistettä - olipa niistä (vielä) yksimielisyyttä tai ei - horjuttavien päätelmien aikaansaamista vaikutuksista. Muttamititä tämä nietzscheläinen 'horjuttavuus' politiikan filosofian kannalta oikein on?

Sikäli kuin politiikan filosofian standardisoitunut jännite tiivistyy yleisen poliittisen arvostelman mahdollistavan perustan etsimiseksi toisaalta, ja yhteisöllisen arvoymmärryksen löytämiseksi toisaalta, nietzscheläinen ajattelu näyttää pitävän kumpaakin versiota muunnelmana samasta - ja ongelmallisesta - perustallisuuden teemasta. Hyvin yleisellä tasolla kyse on siitä, että itse perustallisuuden ajatus ongelmallistuu, siis historiallistuu ja politisoituu. Silloin poliittisen filosofian kysymykseksi näyttäisi asettuvan se, 'kuinka poliittinen filosofia on itsekin osa (laajempaa tiedon) politiikkaa'. Tällöin voitaisiin lukea toisaalta 'kontekstualismia' tai 'yhteisöllisyyttä', toisaalta "liberalismia" tai "yksilöllisyyttä" niminä pelissä, jota voisi kutsua "etäisyyden ja näkökulman l. perspektiivin politiikaksi". Kun politiikan filosofian standardimalleissa oletetaan, että poliittisuuden, esimerkiksi poliittisen vallan ja sen rajojen, perusta on

mm. kehityspsykologisia ja moraalista oppimista koskevia tutkimuksia hyödyntäen, kognitivisoimaan oikeudenmukaisuudelle keskeistä moraalista järkeä osana laajempaa, subjektien välisiä suhteita ja niiden muodostumista kuvaavaa kommunikatiivisen toiminnan teoriaansa. Laajemmassa katsannossa on myös pitkälle kehiteltyä politiikan teoriaa, joka mm. peliteorian erilaisina sovellutuksina sitoutuu irti poliittisesta filosofiasta. Sen ongelmana näyttäisi kuitenkin olevan se, että 'jotakin' poliittiselle elämälle hyvin 'olennaista' jää helposti sen tiukasti rajattujen alkuheitojen saavuttamattomiin. Lisäksi on olemassa sofistikoitunutta poliittisten käsitteiden historiaan keskittyvää tutkimusta, joka sekin tulee mahdollisesti palauttaneeksi politiikkaan kuuluvia erityisiä piirteitä kapeuttavasti käsitteiden käyttöä koskevien analyysien piiriin. Tämä piilevä reduktionismi ei ole ongelma, jos asiaa lähestyy politiikan tutkimusta moninaistavan spesifioitumisen, ei eksklusiivisen tieteenharjoittamisen näkökulmasta.

tavalla tai toisella määriteltävissä²⁷, perspektiivin politiikassa itse tästä perustallisuudesta tulee ongelma: ehkä onkin niin, ettei ratkaisua löydy sen enempää yksilöllisen toimijuuden kuin kontekstuaalisten pienimpien yhteisten nimittäjien muodossa, vaan kyse on historiallisesti jähmettyneistä asetelmista signalariteetin ja totaliteetin jännitteissä. Tällöin poliittisen filosofian ydin ongelmallistuu: perustallisuus, jota pidetään eräänlaisena 'puolueettomana välimiehenä'²⁸, on pikemminkin osa asetelmaa muodostavaa valtaa ja siten pikemminkin eräänlainen 'teoriakuningas'. Teoria tai filosofia ei siis tarjoa vallan ulkopuolista näkökulmaa, vaan on pikemminkin keskeinen osa sen historiallis-käytännöllisesti artikuloitunutta ydintä. Tätä perspektiivin politiikan mahdollisuutta jäsennetään seuraavassa tarkemmin politiikan teoriakirjallisuudessa esiintyvien Nietzsche-reseptioiden analyysin yhteydessä, jolloin havaitaan kuinka Nietzschen ajattelun vaikutus ulottuu poliittisen filosofian ytimen edellytyksiin sekä epistemologian että normatiivisten kysymysten metatason pohdintoina, jotka kajoavat poliittisen filosofian lähes aksiomaattisina pidettyihin perusolettamuksiin.

Tämä saattaa selittää sen, miksi politiikan filosofian standardiparadigma on toistuvasti pyrkinyt sekä epistemologisin perustein nauramaan että normatiivisin perusteluin paheksumaan Nietzschen ulos vakavasti otettavana itseään pitämästä poliittisesta diskurssista ja sen keskeisistä ongelmista. Kiinnostavampi tapa lähestyä tätä jännitettä on kuitenkin ajatella Nietzschen efektejä "perusteluja vaativana" tavalla, joka "pakottaa" pohtimaan poliittisessa ja demokratia-ajattelussa operoivia perusolettamuksia sitoutumatta jo lähtökohtaisesti sellaisiin periaatteisiin, joista ei tarvitse, voi tai saa keskustella²⁹.

Tämän tarkastelun yleisempi näkökulma onkin siinä, kuinka eteneminen 'epistemologisten optioiden' tai 'teorian' perusteluista spesifimpään politiikan ja demokratian teoretisointiin oikein tapahtuu. Tällöin ollaan sensitiivisiä teorianmuodostuksen ja paradigmojen kontekstuaalisille ehdollistumisille: tulkinnat - myös akateemiset - syntyvät ja kehittyvät tiettyissä konteksteissa, tiettyjä tarpeita ja tarkoituksia varten. Tässä hyvin löyhässä kvasikuinlaisessa mielessä ote on aina 'nietzscheläinen': mahdollisuus tarkastella reseptioita politologisesta, tieteellisestä tai filosofisesta puhtaan tarkkailijan näkökulmasta on poissuljettu. Tuo näkökulma on

²⁷ Kyseessä on pyrkimys tavoittaa jonkinlainen perustallinen horisontti historiallisuuden virrassa; 'postmetafyysisesti' tähän pyrkii mm. Habermas 1992a.

²⁸ Ajatus 'puolueettomasta välimiehestä' (*neutral arbiter*), joka on selvästi sukua Platonin ajatukselle filosofikuninkaan näkökulmasta, löytyy teoksesta Simons 1995, 51-.

²⁹ Tästä poliittisen elämän minimivaatimusten ja välttämättömyyksien strategiasta ovat keskeisiä esimerkkejä Habermas ja (erityisesti varhaisempi) Rawls 'kantaisanaan' Kant. Yleisemmin kyse on ajattelun ja/tai puhumisen välttämättömistä edellytyksistä ja näin muodostuvasta pakottavuudesta. Nietzschen tapauksessa erityisesti ja poliittisesti yleisemminkin voisi puhua tekstin/ajattelun esittämästä 'vallanvaatimuksesta': 'uskó minua'. Jos tekstin/ajattelun ajatellaan muodostavan tavalla tai toisella koherentin perustallisen näkökulman, 'vallanvaatimus' avautuu myös teoriakuninkaan vaatimuksena 'tottele minua'. Nietzschen ajattelun pohjalta näyttää kuitenkin siltä, ettei ole olemassa mitään tapaa tai kriteeriä 'suoraan' arvioida tai systematisoida tätä uskomuksia perustavaa vallanvaatimusta (esimerkiksi Habermasin kommunikaatioon sijoittamien pätevyysvaatimusten mukaisella tavalla). Tekstien vallanvaatimuksista vrt. Strong 1996.

sekin yksi ongelmista, ei itsestään selvä lähtökohta niiden mahdolliselle ratkaisemiselle. Tässä mielessä reseptioita luetaan nietzscheläisittäin "efekteinä" ja myös "oireina". Sellaisina ne kuitenkin mahdollistavat politiikan ja demokratian jäsentämistä eräänlaisella meta- tai edellytysten tasolla nostaen esiin selvemmin itse politiikan teorianmuodostukseen liittyviä, itsestäänselvyyspurkavia jännitteitä. Tästä lähtökohdasta onkin päädytty varsin erilaisiin tuloksiin, joita tarkastellaan seuraavaksi erilaisten Nietzsche-hahmojen avulla.

3.6 Legenda-Nietzsche ja myöhäismoderni poliittinen ajattelu³⁰

Nietzchen filosofille erityisesti poliittisissa yhteyksissä epätyypillisen laaja maine on monimielinen ja kiinnostava myös vulgaarien ylilyöntiensä ja hyödyntämisensä takia. On vaikeaa kuvitella toista modernin ajan filosofia, jonka yhteydessä vakavasti kysyttäisiin "aiheuttiko tämä sodan". Nietzchen tapauksessa kyse on kaiken lisäksi sekä ensimmäisestä (johon edellinen kysymys viittaa) että välillisesti myös toisesta maailmansodasta: "Kun tänään [1937] näemme saksalaisen nuorison marssivan hakaristitunnusten alla, mielempä palaa Nietzchen *Epäajanmukaisiin tarkasteluihin*, joissa tätä nuorisoa kutsuttiin ensimmäisen kerran... ja kun huudamme tälle nuorisolle 'Heil Hitler', tervehdimme samaan hengenvetoon Friedrich Nietzsche!" (Hollingdale 1996, 72). Onkin syytä yhtyä erääseen lakoniseen toteamukseen jonka mukaan "Nietzsche kyllä tunnetaan paremmin kuin hänen tekstinsä" (ibid., 86). Omassa ajassaan vaikuttaneen "Legenda-Nietzchen" palauttaminen anakronistiseksi "Vulgaari-Nietzscheksi" ei ole ollut filosofisesti eikä poliittikantoreettisesti antoisa lähtökohta, mutta Vulgaari-Nietzchen eettisesti arveluttavaan hahmoon voi päätyä myös hienovaraisempien akateemisten erittelyjen kautta.

Nietzchen legendan 'alkuperien' selvittelyn sijaan tässä keskitytään yleisellä tasolla toisen maailmansodan jälkeiseen angloamerikkalaiseen ja ranskalaiseen Nietzsche -reseptioon. Lähtökohtana on tuore, Vulgaari-Nietzscheä muistuttava Poliitikko-Nietzsche, jota seuraa muutama vuosikymmen varhaisempi, ranskalaista alkuperää oleva "Uusi Nietzsche" angloamerikkalaisen luennan eräänä keskeisenä poliittisen ja demokraattisen Nietzsche-luennan juurena. Sitä puolestaan koetellaan "Filosofi-Nietzchen" näkökulmasta, joka kyseenalaistaa koko Uuden Nietzchen näkökulman. Samalla se vie postmoderniksi itseään kutsuvalta politiikan teorialta tämän filosofiseksi perusteluksi tarkoitettua pohjaa. Nämä tekstikestit päättyvät varovaiseen arvioon siitä, mitä Nietzchen ajattelu saattaisi parhaimmillaan politiikan ja demokratian 'filosofialle' tarjota.

Akateemisessa poliittis-filosofisessa diskurssissa maailmansotien jälkeisinä vuosikymmeninä esiintyneet lukuisat Nietzsche -orientaatiot ovat keskenään sangen

³⁰ Myöhäismoderni poliittinen ajattelu viittaa tässä mainittuja poikkeuksia lukuun ottamatta toisen maailmansodan aikana tai sen jälkeen ilmaantuneisiin, pääosin angloamerikkalaisiin Nietzsche -tulkintoihin.

ristiriitaisia. Vulgaarinietzscheläisen proto-natsi-luennan elirotukeskeisen voimapolitiikan jälkimainingeissa terävöityi sellainen vasemmistolainen näkökulma, jolle Nietzschen ajattelu edusti imperialistista porvarillisuutta häikäilemättömillään (Lukács 1980, 309-). Nietzscheä ensimmäisten joukossa englanniksi toimittaneen Walter Kaufmannin luenta esitti natsien vulgaaritulkinnan oikaisemiseksi Nietzschen angloamerikkalaiselle lukijayhteisölle emansipatorisena, liberalistisiin puitteisiin sopivana ”hyväntahtoisena” yksilöllisyyden korostajana (Kaufmann 1974). Tätä lukutapaa vastaan protestoi puolestaan Jacques Derridan ja Michel Foucaultin tulkitsema uusi Nietzsche auktoriteetteja loputtomasti purkavan perspektivismiin ohjelman kautta³¹. Osittain tätä Uuden (tai myös ”postmodernin”) Nietzschen tulkintaa seuraten angloamerikkalaisessa keskustelussa Nietzscheä ovat poliittisesti hyödyntäneet mm. William E. Connolly, Lawrence J. Hatab ja Tracy B. Strong, pragmatistisemmin ja liberalistisemmassa sävyssä Richard Rorty ja Mark Warren (Connolly 1991, 1993a, 1993b, 1995, 1997; Hatab 1995; Strong 1988, 1996; Rorty 1989; Warren 1988). ”Ironisen radikalismiin” kritiikkiä ovattaas harjoittaneet ainakin Allan Bloom, Alasdair McIntyre ja Charles Taylor (Bloom 1988; McIntyre 1984; Taylor 1984, 1985, 1989). ”Aristokraattina” Nietzscheä lukevat Fredrick Appel, Bruce Detwiler ja Mark Redhead (Appel 1999; Detwiler 1990; Redhead 1997), joiden näkökulmaa hyödyntäen Poliitikko-Nietzsche konstruoituu. ”Antipoliittista filosofista” lukutapaa korostavat puolestaan Ted Sadler ja Richard Schacht (Sadler 1993, 1995; Schacht 1983, 1995, 1996), jotka perustelevat Filosofi-Nietzschen keskeisyyttä. Ensiksi tarkastellaan Poliitikko-Nietzscheä Legenda-Nietzschen ajankohtaistetun version (Appel) kautta. Politisoivien ja demokratisoivien reseptioiden keskeisten ongelmien jäsentämiseksi asetetaan sen jälkeen vastakkain kaksi laitimmaista lukutapaa ja niitä vastaavat ideaalityypit tai -hahmot, ranskalaisvaikutteinen, vahvasti politisoiva Uusi Nietzsche (Foucault, Derrida, Deleuze) ja politiikan kannalta itsensä irrelevantiksi tulkitseva Filosofi-Nietzsche (Sadler).

3.7 Poliitikko-Nietzsche³²: Legendan paluu?

Poliittisen filosofian kannalta Nietzsche on vulgaariluennassa tuomittu erityisesti epädemokraattisten korostustensa takia. Samalla tämä on merkinnyt, että Nietzsche on kuin onkin sanan laajassa merkityksessä omanlaiseensa ’hyvään ja oikeaan’ tähtäävä ’maailmanparantaja’, mutta ilmeisin aristokraattisin orientaatioin. Siksi Nietzschen moraalien genealogia määrittyy tässä yhteydessä totuuden (elämän tahtona valtaan) ymmärtämisen ja tavoittamiskyvyn etiologiana: sivilisoitumisen, tapojen ja normien

³¹ Foucault 1998 [1971]; Derrida 1979; ks.m. Deleuze 1962. Edellä mainittuja kokoava ”Uusi Nietzsche” -niminen artikkelikokoelma ks. Allison (ed.) 1977.

³² Poliitikko-Nietzscheä rakentavat tässä jaksossa erityisesti Appel 1999 ja Detwiler 1990; ks.m. Abbey and Appel 1999; Redhead 1997 ja Connolly 1997.

alkuperätutkimus osoittautuu todelliseksi sairauskertomukseksi. Näin yhteys diagnoosin ja toiminnan³³, tilannearvion ja politiikan välillä tulee näkyviin.

Diagnoosista seuraavan toimintaluottavuuden avautumisen eräänä seurauksena on solitaarin - Nietzschen toisaalla hahmottelevan alhaista politiikkaa kammoavan yksinäisen hahmon - itseriittoisuuden suhteellistuminen ja horjumisen, toisten merkityksen avautuminen. Tahto valtaan ei olekaan vain (taiteilijan/luovan) elämän purkautumista maailmaan/maailmassa, vaan maailmaan joka on suhteessa toisiin ihmisiin ja ennen kaikkea eri tavoin arvottuviin toisiin ihmisiin. Näin "autarkkisen solitaarin" näkökulma (ks. alaluku 5) suhteellistuu noiden toisten noustessa esiin harvoina ja monina. Solitaarin ideaalittyyppinä esiintyvän Filosofin-Nietzschen/ Zarathustran lukija tai yleisö, määrätty "kuka tahansa" eli "kaikki eikä kukaan" saa tässä kuuntelijan, vastineen, liittolaisen ja ystävän hahmoja tai määreitä. Nämä 'harvat' dynamisoituvat poliittisesti historillisena kritiikin mittapuuna, projektina ja tulevaisuutena.

Kritiikin mittapuuna totuudellinen Filosofin on luonnollinen ja autenttinen. Se on luonnollinen - mutta ei jonakin kulttuurisen vastakohtana kantalaisessa mielessä eikä luonnollisena uusromanttisessa merkityksessä. Sen erikoislaatu on juuri *keinotekoisuudessa luonnollisuutena*, kyvyssä 'sanoa elämälle kyllä' ymmärtämällä sen itseään-ylittävä luonne: erottelevuus, koettelevuus ja luovuus³⁴. Tämä kolminaisuus on havaittavissa poliittiseksi sikäli kuin Filosofin todella on määreidensä mukainen ja siten myös kiinnostunut elämisensä edellytyksistä.

Kun elämää tahtona valtaan tarkastellaan itsen suhteessa toisiin, 'yhteismaailmallisuuden' kontekstissa, on löydettävissä herra/orjamoraalia seuraava jaottelu sekä kaltaisiin tai vertaisiin toisiin että alempiin toisiin. Tällaisen jaottelun olemassaolo on ankarasti ajatellen jo sellaisenaan merkki Filosofin-Nietzschen eksistentiaalisen itseriittoisuuden suhteellisuudesta. Tärkeintä on kuitenkin se, missä määrin tuo suhteellisuus merkitsee riippuvaisuutta, siis suhteellisuuden muuttumista vuorovaikutussuhteiksi, ja siten etiikan ja politiikan aktivoitumista yksilöperspektiiviä laajentavissa tahdon valtaan konteksteissa. Metakertomuksena operoiva harvojen ja monien analyttinen jako terävöittää harvoja jonakin muunakin kuin epämääräisenä,

³³ *In memoriam Jukka Kanerva: "Diagnoosi ja toiminta"* ks. Kanerva 1990, jossa aiheena on Machiavelli. Machiavellia ja Nietzscheä näyttävät yhdistävän ainakin epäily erilaisiin historiallisiin (poliittisiin) esikuviiin suuntautuvaa nostalgiaa kohtaan (Berkowitz 1995, 32-36), arvioinnit toiminnan mahdollisuuksista suhteessa 'kohtaloon' ja muihin vastaaviin voimiin, käsitys naisen paikasta suhteessa mieheen (ZI 7, Machiavellin Ruhtinas, §XXV) ja tähän liittyen käsitys republikanisesta poliittisesta hyveellisyydestä, joka edellyttää miesten hallintaa yksityiselämässä ja jonka yleisempänä tavoitteena on polityn jatkuvuus ja kesto; sekä kritiikki uskontoa kohtaan poliittista 'quietismia' harjoittavana (Appel 1999, 78-79, 95, 100, 122 ja 124).

³⁴ Nietzsche korostaa, että "kun puhutaan inhimillisyydestä [*Humanität*], perustavana on idea, että kyseessä on jokin, joka erottaa ihmisen luonnosta. Todellisuudessa tällaista erottelua ei kuitenkaan ole: 'luonnolliset' ja varsinaisesti 'inhimilliseksi' kutsutut ominaisuudet ovat kasvaneet erottamattomasti toisiinsa. Ihminen on korkeimmissa ja jaloimmissaankin kyvyissään kokonaan luontoa ja ilmentää sen outoa kaksoisluonnetta" (HC). Appel (1999, 33) viittaa tässä myös Aristoteleeseen (NE 1103a25): "Siis hyveet eivät meissä synny luonnostaan, mutta ne eivät myöskään synny vastoin luontoa". Kysymys siitä, onko Poliitikko-Nietzsche siis moderni aristotelinen hahmo, jää toisaalla pohdittavaksi.

Filosofi-Nietzschien vaikeasti paikannettavana 'epäyhteisönä'. Lopulta saattaa olla niinkin, että harvat tarvitsevat toisiaan toimintansa ensisijaisena edellytyksenä, ollen siten riippuvaisia monista ajatuksellisen ja toiminnallisen tilanteensa ylläpitämiseksi. Siten elämä, tahto valtaan eksistentiaalisena "eläimen ja jumalan hybridinä" (Ehä II 3) ehdollistuu vuorovaikutuskonteksteina määrittävän tahdon valtaan kanssa.

3.7.1 Itsestä, toisista ja ystävydestä

Itsen suhdetta toisiin määrittävät siis (vertaisten) ystävyys ja keskinäissuhteet sekä -vaihtelevin asentein - harvojen suhde moniin. Nietzschien määritelmässä rajautuu näkyviin 'asianosaisuus' ja sen laatu:

"[K]aikkein vierain ja kiusallisin on hallitsevien moraali nykyiselle maalle sen ankaran periaatteen vuoksi, että ihmisellä on velvollisuuksia ainoastaan vertaisiaan kohtaan; että alemman arvoluokan olentoja, kaikkea vierasta saa kohdella mielin määrin eli 'niin kuin sydän tahtoo' ja joka tapauksessa 'hyvän ja pahantuolla puolen' - tähän kuuluneesääli ja muu semmoinen" (Hptp 260).

"Kyky ja velvollisuus pitkään kiitollisuuteen ja pitkään koston - molemmat vain yhdenvertaisten kesken -, korvaamisen hienous, käsite-hienostus ystävydessä, eräänlainen omien vihollisten välttämättömyys (aivan kuin viemäreinä kateuden, riidanhalun, ylimielisyyden affekteille, -oikeastaan jotta voitaisiin olla oikealla tavalla *ystävällinen*)" (mt.)

Asianosaisuuden määrittämiselle on omat, agonistiseen suhteeseen viittaavat piirteensä:

"Me olimme ystäviä ja olemme vieraantuneet toisistamme. Mutta se on oikein, emmekä me tahdo sitä itseltämme salata ja sumentaa, ikään kuin meidän pitäisi sitä hävetä. Me olemme kaksi laivaa, joilla molemmilla on päämääränsä ja reittinsä; me voimme kyllä kohdata toisemme ja viettää yhteistä juhlaa, kuten olemme tehneet [...] Että meidän täytyi tulla vieraiksi toisillemme, on meitä *korkeampi* laki: juuri siten meidän pitää tulla myös kunnianarvoisemmiksi toisillemme! Juuri siten pitää entisen ystävytemme ajatuksen tulla meille pyhäksi! [...] Ja niin me tahdomme *uskoa* tähti-ystävyyteemme, vaikka meidän täytyisikin olla toistemme vihollisia maan päällä" (IT 279).

"Tiedon ihmisen ei täydy vain voida rakastaa vihollisiansa, vaan myös vihata ystäviänsä" (Z I 22 3)

Tämän "tähti-ystävyyden" ulkopuolelle ei muodostu muita varsinaisia suhteita:

"[K]aikki muu paitsi vertaisten seura on huonoa seuraa" (Hptp 26).

"- korkeamman ei pidä alentua alemman välineeksi, distanssin päätöksen *pitää* iankaikkisesti erottaa myös tehtävät toisistaan [...] Ja sen vuoksi hyvää seuraa, *meidän* seuraamme! Tai yksinäisyyttä, jos niin täytyy!" (Ma III 14)

Filosofi-Nietzschien ja hänen kaltaistensa koskemattoman identiteetin hauraus on suoraa seurausta selän kääntämisestä "yhteiselle merkkimaailmalle" (IT 354):

"Kun elää ihmisten joukossa, unohtaa, mitä on ihmisistä oppinut: liian paljon on kaikissa ihmisissä etualaa, - [...] Myrkkykärpästen pistelemänä ja kovertuneena kuin kivi, monista hääjyyden pisaroista, niin minä istuin heidän joukossaan ja vakuuttelin vielä itselleni: 'syytön on kaikki pieni pienuuteensa!'" (Z III 9).

Yhteinen on aivan-liian-tavanomaista ja moraalisuudessaan degeneroivaa ja ehdollistavaa, mutta radikaali yksinäisyys voi puolestaan johtaa patologioihin ja siten tavoiteltavan erikoislaadun vaarantumiseen. Jonkinlainen 'seurallisuus' näyttää siis eettis-henkisen kehityksen välttämättömältä edellytykseltä³⁵.

Tämän(kin) kieltävä nihilismi, eräänlainen käytännöllisen elämän 'ei-eikä' ilmenee tuomiopäivän profeetan hahmossa, Zarathustralle "vaahtosuu-houkkana" (Z III 7). Siksi Nietzsche 'käy läpi' ikuisen paluun käytännöllisen elämän kokeen. Se mikä on tullut, on tehnyt kustakin sen mitä tämä on, ja tämän ymmärtäminen edellyttää sen hyväksymistä sen *haluamisena*, että kaikki - kaikkine sairauksineen, kärsimyksineen, typeryyksineen - palaisi kerran, ja vielä kerran³⁶:

"Kaikki ilo tahtoo kaikkien olevaisten iäisyyttä [...] niin rikas on ilo, että se janoaa tuskaa, helvettiä, vihaa, häpeää, raajarikkoisuutta, maailmaa, - sillä tämä maailma, oi turnettehan sen!" (Z IV 19, 11).

Ikuisen paluun testi kertoo kuinka harva on haavoittumaton niihin metafysiisiin tarkoituksiin nähden, jotka 'roskaväki' kokee elämäänsä vaikuttavina voimina (jumalat tai muut arvoitukselliset, tuntemattomat voimat) joiden armoilla on eletävä. Ikuinen paluu siis radikalisoi stoalaisen ajatuksen siitä, että 'hyvän' ihmisen on psykologisesti irrottauduttava onnen satunnaisuudesta: terveydestä, poliittisista vapauksista, ystävyiden ja yhteisön 'ulkoisista hyvistä' jne. Tämä näyttäisi vahvistavan solitaarin eksistentiaalista etiikkaa ja autarkkista riippumattomuutta kenestäkään ja mistään vastakohtana yhteisöetiikoille ja eetoksille "naapurinrakkauden" erilaisina ilmentyminä³⁷.

³⁵ Voidaan sanoa, että vallan tahto toimii vastakäsitteenä jokaiselle moraalille ('moraaliantologialle'), siis yrityksille ensisijaistaa määrättyjen moraalisten normien ja periaatteiden kautta jokin kaikille samalla tavalla pätevä yleinen. Filosofi-Nietzsche kaltaisineen, 'vapaat henget', hahmottavat (keskinäis)suhteitaan ilman sitovaa, "yliyksilölliseen yleiseen" viittaavaa "kolmatta". Näin Stegmaier 1997, 20. Kolmannesta ks. Kotkavirta 1998. Vrt. Hptp 207: "[k]uinka kiitollisin mielin me lähestymmekin *objektiivista* henkeä, - ja kukapa ei olisi jo joskus ollut kuolemaan saakka kyllästynyt kaikkeen subjektiiviseen ja omaan kirottuun ipsissimositeettiinsä! - lopulta täytyy kuitenkin oppia suhtautumaan varovaisesti myös omaan kiitollisuuteensa ja ehkäistä lioitteluä, joka tulee näkyviin siinä, että nykyaikana juhliitaan hengen itseystä ja persoonallisuudesta irtautumista ikään kuin tämä olisi päämäärä sinänsä, vapahdus ja kirkastus [...] Objektiivinen ihminen, joka ei enää kiroa ja parjaa, pessimistin tavalla, *ideaalinen* oppinut, jossa tieteellinen vaisto tuhatkertaisen täydellisen ja puolittaisen epäonnistumisen jälkeen kerran puhkee kukkimaan, on varmaan eräs kaikkein kallisarvoisimmista olemassaolevista työvälaineistä: mutta hänen sijansa on mahtavamman kädessä. Hän on vain työväline, sanomme, hän on *kuvastin*, - hän ei ole mikään 'itsetarkoitus'". Vrt. A 57 ja alaviite 37.

³⁶ Ajatuskokeen tarkoituksena on siis leikkautua irti transsendenssista, mistä tahansa pidäkkeestä joka viittaa yhtenäiseen, ajattomaan yleiseen, tuonpuoleiseen, ja varmistaa näin omistautuminen yksittäiselle. Stegmaier mt. Yksittäinen ei ole kuitenkaan atomistista tai solipsistista 'eksistenssiä ilman eetosta': "A: 'Mitä, etkö siedä jäljittelijöitä?' B: 'En siedä, että minua jäljitellään; tahdon, että jokainen näyttää itselleen, miten on tehtävä jotakin: samaa, mitä minä teen.' A: 'Siis - ?'". IT 255.

³⁷ Kuvaavaksi esimerkiksi naapurinrakkauden etiikan soveltajasta käy myös 'tiedeyhteisö', joka mainitaan myös esimerkkinä harvojen elämälle hyödyllisestä orjamoraalisesta "ammattitoimeikkaisuudesta" (A 57). Jos lukija sattuu identifioimaan itsensä tällaisen 'yhteisön'

Nietzschen halveksiva asenne ei sinänsä kohdistu joidenkin ilmeisten, "sosiologisten" asema- tai statusmääreiden perusteella. Mutta se kohdistuu joka tapauksessa alempiin ja moniin. Toisaalta Nietzschen vertaisista ja harvoista esittävät täsmennykset ovat luonteeltaan autarkkista hahmoa jopa vahvasti ehdollistavia. Vertaiset esiintyvät ensinnäkin vetoamuksen kohteena ja lääkkeenä väärän kritiikin kohteeksi joutuneelle Filosofile,

"uskomus etten ollut *siten* eristyksissä, yksin *näkemässä* sen mitä näin [...] lepääminen ystävyiden suojuissa, suojuissa yhdessä ja keskenään ilman epäilyksiä tai kysymysmerkkejä" (HAH P 1).

Toiseksi ajatus vertaisuudesta täsmenyy tarpeena puhua ja päästä puhumaan sen lisäksi, ettei patologinen nihilismi ottaisi valtaa kaiken kieltämisenä, myös siksi, ettei ainoana vaihtoehtona olisi paluu keskinkertaisuuteen (Z II 6, Z I 17, Z III 1) - siis jotta eläminen totuudellisesti mahdollistuisi. Radikaali solitaari näyttää jo horjahtavan, ainakin viitatessaan sellaiseen yhdistävään tekijään kuin kieli (ja sen 'oikein ymmärtämiseen!):

"Kuinka suloista onkaan, että on sanoja ja ääniä: eivätkö sanat ja äänet ole sateenkaaria ja kangastus-siltoja iäksi-erotetun välillä? [...] Eikö olevaisille ole lahjoitettu nimiä ja ääniä, että ihminen saisi olevaisista itselleen virvoitusta? Soma hupsutusta on puhuminen: sillä ihminen tanssii kaikkien olevaisien ylitse" (Z III 3).

Tämä vertaisten ja harvojen ilmaantuminen selkeyttää Nietzschen hämärää epäyhteisöllisyyttä tavalla, joka yllättäen muistuttaa monissa kohdin antiikin (Aristoteles) ystävyyskäsitteitä³⁸. Erilaisista ystävyysperusteista (mielihyvä ja nautinto, hyöty ja

jäseneksi, hänen kannattaa kokeilla kuinka omakohtaiselta seuraava kuvaus mahdollisesti tuntuu: "[k]atsokaamme tarkemmin: mikä on tieteellinen ihminen? Ensinnäkin laadultaan epäyhläinen ihminen, jolla on epäyhläinen, toisin sanoen ei hallitsevan, ei määräävän eikä myöskään itselleen riittävän ihmislaadun hyveet: hän on työteliäs, sovitautuu kärsivällisesti paikalleen riviin, on tasainen ja kohtuullinen siinä, mihin kykenee ja mihin tarvitsee, hänessä on vaistoa kaltaiselleen ja sille, mitä hänen kaltaisensa tarvitsee [...]: oikeuden kunniaan ja hänen osakseen tulevaan tunnustukseen (joka lähinnä ja ennen muuta edellyttää tuntemista, tunnettavuutta -), sitä hyvän nimen päivänpaistetta, sitä oman arvon ja hyödyllisyyden alinomaista vahvistusta, jolla sisäinen *epäluuloisuus*, kaikkien riippuvuussuhteissa elävien ihmisten ja laumaeläinten sydämen pohjimmainen muoto, on yhä uudestaan voitettava [...] hänessä on runsaasti pikkumaista kateutta ja hänellä on ilveksensilmä havaitsemaan niihin olentoihin sisältyvää alhaista, joiden korkeuksiin hän ei kykene kohoamaan" (Hptp 206). Vrt. Hptp 207 ja alaviite 35.

³⁸ Myöhemmin tarkemmin käsiteltävän Foucault'n suhde Nietzscheen on tässäkin yhteydessä kiinnostava tapaus. Vakiintuneista suhtautumistapojen periaatteista siihen voidaan sovitaa sekä kantilaista että aristotelista lähestymistapaa. 'Kirkuva' ystävyys, Foucault'n harjoittama Nietzschen hyödyntäminen on Kantin periaatteen vastaista toisen ihmisen välineellistämistä. Se ei kuitenkaan näytä olevan Kantin tarkoittamassa mielessä 'riistävää', vaan siis kunnianosoituksen muoto. Mutta sellaisena se taas ei ole mikään yleinen periaate, vaan soveltuu vain läheiseen ja ystävään. Huomion esittänyt Ojakangas (Ojakangas 1998, 13) jatkaa: "Foucault ei näin ollen murskaa vain Kantin muotoilua vaan samalla kirjoittautuu ulos Aristoteleen aloittamasta - pyyteettömän - ystävyuden historiasta". Poliitikko-Nietzschen hahmotelmassaan Appel 1999 kuitenkin kysyy, onko Aristoteles näin sovinnainen. Hänen vertaisten ystävyyyttään voidaan lukea esimerkiksi nykyisten 'läpikommunitarisovien' tulkintojen sijaan agonistisemman ystävyuden muodollisena määritelmänä. Silloin Aristoteleen (ja Poliitikko-Nietzschen) ystävyuden dynamiikka ei ehkä eroakaan niin olennaisesti Foucault'n (Ojakankaan muotoilemasta, mt.) 'moraalisesta imperatiivista': "[k]äytä ihmistä aina välineenä, mutta vain

etu, hyvä luonne) korostuu myös Nietzschen tapauksessa juuri luonteeseen kohdistuva, keskustelujen ja ajattelun keskinäinen maailma (Z I 14, Hptp 265), jonka kautta korkein ihminen myös löytää itseään³⁹.

Mutta ystävyys ei ole mitä tahansa ystävyyttä. Tunnustuksellisuuden, yleisöön-vetoamisen, toisille-tekemisen ja toisten-kautta-elämisen ytimenä on jälleen parjattu lähimmäisenrakkaus. Tuon (kristinopissa muotoillun) yleistetyn myötätunnon etiikan vastineeksi Filosofi hahmottaa rakkautta toisin, eräänlaisena suhteellisena, vaistoja ylläpitävänä 'tunteiden taloutena', joka maksimoi autenttisen ja luonnollisen Filosofin, yli-ihmisen korkeinta potentiaalia ja totuudellisuutta, luovuutta:

"Aistillisuuden henkistyminen on nimeltään *rakkaus*: se on suuri voitto kristinuskosta. Toinen riemuvoitto on se, että ymmärrämme syvällisesti, miten arvokasta on, että meillä on vihollisia⁴⁰; lyhyesti sanoen, että tehdään ja päätellään päinvastoin kuin ennen tehtiin ja pääteltiin" (Ehä V 3).

"Näin puhuu aina suuri rakkaus: se voittaa vielä anteeksiannon ja myötäkärsimisenkin. Ihmisen täytyy pitää sydämensä aisoissa; sillä jos hän päästää sen valloilleen, häneltä pian karkaa pääkin! Voi, missä onkaan maailmassa tapahtunut suurempia mielettömyyksiä kuin myötäkärsivien joukossa? Ja mikä onkaan saanut maailmassa aikaan enemmän kärsimystä kuin myötäkärsiväisten mielettömyydet? Voi kaikkia rakastavaisia, jotka eivät ole vielä kohonneet myötäkärsimystensä korkeammalle! [...] Mutta huomatkaa myös tämä sana: suuri rakkaus on aina kaiken myötäkärsimyksensä yläpuolella: sillä se tahtoo rakastettunsa ensin - luoda! 'Oman itseni minä uhraan rakkaudelleni, ja *lähimmäiseni niin kuin itseni*' - näin kuuluu kaikkien luovien puhe. Mutta kaikki luovat ovat kovia" (Z II 3)⁴¹.

Korkeinta on ystävyys (ja hienointa on rakkaus) silloin, kun se ylläpitää jännitteitä kaltaisten kesken, ystävyysuhteessa vihan ja rakkauden 'talouselämänä'. Vaistoja koulivat jännitteet edesauttavat herramoraalin edellyttämien arvojen aktualisoitumista maksimaalisesti käytännössä. Tämä on ystävyysuhteita ehdollistava ja niiden etiikkaa määrittävä periaate, ytimeltään kamppailu, *agon*. Kaltaisten harvinaisuuden tähden ystävyys ja sen etiikka on selkeästi valikoivaa:

"Maan päällä pitäisi olla ylin näkökohta etteivät sairaat saa tehdä terveitä sairaiksi [...] mutta näkökohtaan kuuluu ennen kaikkea että terveet pysyvät erillään sairaista, ettei heidän tarvitse

sikäli kuin hän on sinulle kaikkein läheisin, sillä vain ystävä osaa antaa hyväksikäytölle arvon". Vrt. Derridan 'ystävyyden politiikasta' McCarthy 1993, 120-127; ks.m. filosofien ystävyydestä Lindberg 1998.

³⁹ Hptp 265, Z I 14; Aristoteles NE 1157a30-b22 (ystävyyden perusteista), 1169b28-1170a4 (onnellisuuden ja vahvan ystävyuden sidoksesta), 1170b12-14 (ystävyydestä ajattelun jakamisena, ei 'saman laitumen jakamisena'); P 1287b32 (korkeimmasta ystävyydestä suhteessa samankaltaisuuteen ja tasaveroisuuteen).

⁴⁰ Esimerkinomaisesti kohta jatkuu: "Politiikan alallakin vihollisuus on nyttemmin käynyt henkisemmäksi - paljon viisaammaksi, harkitsevammaksi, *säästävämmäksi*. Miltei jokainen puolue ymmärtää olevan eduksi säilymiselleen, ettei vastapuolue kokonaan uuvu; sama pätee suurpolitiikkaan [...] *Hedelmällisyyden* hintana on runsas ristiriitaisuus; *nuorena* säilyy vain, jos sielu ei ojentaudu pitkäkseen ja kaipaa rauhaa" (Ehä V 3).

⁴¹ Vrt. "Suurta ihmisessä on se, että hän on silta eikä mikään tarkoitus: rakastaa voidaan ihmistä siksi, että hän on *ylimeno* ja *mailleenmeno*" (Z E 4; Z IV 13, 3); "Tiedon ihmisen ei täydy vain voida rakastaa vihollisiansa, vaan myös vihata ystäviänsä" (Z I 2 3).

edes nähdä näitä, etteivät he luule olevansa sairaita [...] korkeamman ei pidä alentua alemman välineeksi, *distanssin* paatoksen *pitää* iankaikkisesti erottaa myös tehtävät toisistaan! [...] Onhan heidän [harvojen - JH] olemassaolon oikeutensa [...] tuhat kertaa suurempi: he yksin ovat tulevaisuuden *takaajia*, vain he ovat *vastuussa* ihmisen tulevaisuudesta" (Ma III 14).⁴²

Vihan ja rakkauden dynamiikan tärkeys *vertaisten* kesken on todellakin ratkaisevaa: lähimmäisenrakkauden 'kuka-tahaisuus' edellyttäisi, että kuka tahansa voi olla potentiaalinen vertainen, mutta Filosofi-Nietzschelle tämä ei siis ole mahdollista. Kamppaileva, agonistinen ystävyys on mahdollista vain harvojen ja vertaisten kesken.

3.7.2 Naiseudesta

Agonistisen ystävyyskäsitteen seuraukset ovat diskriminoivuudessaan monin tavoin yllättäviä (erityisesti näin on Uuden Nietzschin konkreettisempien ohjelmien tarjoamien esimerkkien valossa, ks. luku 4). Ongelmallisin on kenties feminismin: erityisesti ajateltaessa vertaisuutta sukupuolten välisenä tasaveroisuutena Uusi Nietzsche pyrkii esittämään, kuinka kaikkien itseyksien ja identiteettien pohjattomuus johtaisi myös sukupuolen alueella antiessentialismiin ja vapauttaisi siten naiset alistetuista rooleistaan ja niiden erilaisista perusteluista⁴³. On totta, että myös Poliitikko-Nietzsche kritisoi aikalaisasetelmaa sukupuolikysymyksessä (Hptp 232; EH III 5) mutta lähes päivittäin perustein kuin Uusi Nietzsche: kyse ei ole kritiikistä joka tähtäisi naisen vapauttamiseen 'essentialistisista' ja alistaviksi tulkituista määreistä, vaan nimenomaisesti kritiikki sellaisia pyrkimyksiä vastaan, jotka vääristävät naisen asemaa ja tehtävää hierarkkisessa järjestyksessä, niin tunteiden kartalla kuin yhteiskunnallisena funktiona:

"En koskaan myönnä siihen, että puhutaan miehen ja naisen *yhtäläisistä* oikeuksista rakkaudessa: niitä ei ole [...] Mies, joka rakastaa naisen tavalla, tulee [...] orjaksi; mutta nainen, joka rakastaa naisen tavalla, tulee [...] *täydellisemmäksi* naiseksi..." (IT 363; Hptp 232, 237, 238).

"Hän [nainen - JH] oppii olemaan *pelkäämättä* miestä: mutta *nainen*, joka 'oppii olemaan pelkäämättä', luopuu naisellisimmista vaistoistaan. Että nainen uskaltanut esille, kun sitä, mikä miehessä on pelkoa herättävää, sanokaamme selvemmin, kun sitä, mikä miehessä on *miestä*, ei enää tahdota eikä kasvateta, se tosin on kohtuullista ja käsitettävääkin; mutta vaikeampi

⁴² Appel 1999, 90 siteeraa tässä yhteydessä Goethea, jonka pelkona oli, että "maailmasta on tulossa suuri sairaala jossa jokainen on toisensa sairaanhoitaja". Stoaalaista viileyttä Ma III 14 maalaa armottomalla retoriikallaan näin: "Heidän [heikot, parantumattomat ja sairaalloiset] joukossaan on runsaasti tuomarin valhepukuun verhoutuneita kostonhimoisia joilla on aina suussa sana 'oikeamielisyys' kuin myrkynekainen sylki [...] Heidän joukostaan ei puutu myöskään omahyväisten kaikkein inhottavinta lajia, valheellisia epäsikiöitä jotka tahtovat esittää 'kauniita sieluja' ja tuovat markkinoille tärveltyneen aistillisuutensa, säkeisiin ja muihin kapaloihin käärittyinä, 'sydämen puhtautena': se on moraalisten onanistien ja itsetyydyttäjien laji".

⁴³ Nietzschin naiseutta koskevien tekstien yhteydessä on mm. huomautettu, että tärkeintä olisi nähdä teksteissä sekä metaforinen että erilaisilla tasoilla liikkumisen ulottuvuus. Tässä mielessä vaikeimmaksi tehtäväksi näyttää asettuvan toisaalta itsestäänselvään, lattean ja helpon kritiikin ('sovinisti!, misogyyni!') ja toisaalta ongelmattoman 'filosofisemman' ('identiteetin purkaja!') reduktionismin välttäminen. Nainen ja naisellisuus - kuten sukupuolisuuskin - ymmärretään joka tapauksessa tässä yhteydessä metaforisesti ja karikatyyrisesti; ks. Patton (ed.) 1993; Ansell-Pearson 1994, 180-199; Nehamas 1996. Tätä metaforistisuutta ja karikatyyrisyyttä ei juuri löydy suhteessa mieheen ja miehisyteen, vaikka aineistoa olisikin runsaasti; huomata kannattaa myös Nietzschin tapa käyttää erittäin runsaasti eläinmetaforia.

on käsittää, että juuri siten - nainen huonontuu lajistaan. Niin käy nykyisin: älkäämme pettäkö itseämme siinä suhteessa! [...] Miespuolisten oppineiden aasien joukossa tosin on kyllin paljon tylsämielisiä naisten-ystäviä ja naisten-turmelijoita, jotka neuvovat naista siten luopumaan naisellisuudestaan ja jäljittelemään kaikkia typeryyksiä, joita 'mies' Euroopassa, eurooppalainen 'miehisyy' potee, - sellaisia, jotka tahtoisivat alentaa naisen 'yleissivistyksen' jopa sanomalehtien lukemiseen ja politikoimiseenkin saakka [...näin - JH] tehdään hänet päivä päivältä hysteerisemmäksi sekä kykenemättömämmäksi ensimmäiseen ja viimeiseen tehtävänsä, synnyttämään voimakkaita lapsia " (Hptp 239).

Käsitys naisesta ja tämän roolista ja paikasta kohdentuu metaforana uuden luomisesta siis näin:

"Naisessa on kaikki arvoitusta, ja kaikkeen, mitä naisessa on, kuuluu yksi ratkaisu: sen nimi on raskaus. Mies on naiselle väline: tarkoituksena on aina lapsi. Mutta mitä on nainen miehelle? Kahta tahtoo aina mies: vaaraa ja leikkiä. Sentähden hän tahtoo naisen vaarallisimmaksi leluksen [...] Aito mieheissä piilee lapsi: se tahtoo leikkiä. Hoi, naiset, löytäkää lapsi miehestä!" (Z I 18).

3.7.3 Kasvatuksesta ja jalostamisesta

Filosofin 'naiskäsitteiden' takana on tässäkin ajatus suuremmasta kokonaisuudesta ja visiosta. Tämä 'miehisen' kulttuurin projekti - autokraattisen solitaarin tilanteen politisoituminen - tiheä esiin biologisen uusintamisen tason lisäksi myös kasvatusta ja koulutusta koskevissa huomioissa. Filosofi-Nietzschen ystävyys- ja vertaisuuspohdinnat dynamisoidut, historiallisuvat ja täsmentyvät erityisesti siinä jännitteessä, jonka hän luo toisaalta orjamoraalisen koulutuksen ja kasvatuksen (*Bildung, Erziehung; education, culture*) ja toisaalta sekä biologisia että kulttuurisia sävyjä sisältävän jalostamisen (*Zühhnung; Breeding*) välille.

Kyse on monitasoisesta, solitaarin luovuusvaatimukseen liittyvästä ongelmasta. Usein jalostaminen/jalostuminen esiintyy (solitaarin) luovuuden yhteydessä "hedelmällisyytenä" ja vastaavina metaforina (Ma III 8, Hptp 206, IT 369, 376). Mutta lisäksi kysymys on koulutuksesta tarkoituksenmukaisen uusintamisen keskeisenä välineenä:

"Kaikki kysymykset politiikasta, yhteiskunnallisista järjestelyistä ja koulutuksesta [*Erziehung/education*] ovat vääristyneet perusteitaan myöten, koska kaikkein haitallisimpia miehiä pidetään kaikkein suurimpina" (EH II 10).

Kyseessä on huoli sellaisesta koulutuksesta, joka palauttaisi näkyviin kysymyksen filosofien kaltaisten ja harvojen uudelleensyntymisen/uusintamisen perustavasta ongelmasta, tulemisesta sellaiseksi ja siksi joka itse asiassa on (Z IV 1) - ja siis yli-ihmisen 'yhteiskunnallisista' edellytyksistä:

"Minä kosketan jo vakavaa kysymystäni, 'Euroopan ongelmaa', sellaisena kuin sen ymmärrän, uuden Eurooppaa hallitsevan kastin kasvattamista" (Hptp 251; ks. m. 208; A 3)

Pohdinnat liikkuvat silloin synnyttämisen jälkeisen lastenkasvatuksen, perintötekijöiden (syntymälahjat, 'veri') ja perinnöllisyysongelmien yleisemminkin sekä perinnöllisyyden ja ansioitumisen keskinäisjännitteongelmien parissa⁴⁴. Poliitikko-Nietzschen tarkoittama 'harvojen' merkitys viittaa siihen, ettei kyse ole mistään aristokraattisesta verenperinnöllisestä puhtaudesta, joka turhana koreiluna [*Höflichkeit*] edustaa vain rappeutuneita 'sekalaisen rahaylimystön' merkantilistisia arvoja⁴⁵. Filosofin haikailema hienojen vaistojen ja oikean veren yhdistelmä *ei* palaudu rotuun, etniseen ryhmään *eikä* siis myöskään tavanomaiseen aristokratiaan, vaan filosofisemmin typologisoituvaan 'kosmopoliittiseen' erityislaatuun, joka kuvaa Filosofin harvoja vertaisia ja joille viesti on välitettävä, siis

"teille ennaltamäärätyille ja voitokkaille miehille, teille aikaanne ylitsekäyville, teille terveimmille ja vahvimille miehille, teille *hyville eurooppalaisille!*---" (HAH II P 6)

"Me olemme, sanalla sanoen - ja olkoon tämä meidän kunniasanamme! - *hyviä eurooppalaisia*, Euroopan perillisiä, vuosituhantisen eurooppalaisen hengen rikkaita, yltäkyläisiä, mutta myös ylen runsaasti velvoitettuja perijöitä" (IT 377).

Abstrakti - tai ainakin yksilöllisen luovan elämän näkökulmaan pitäytyvä - autarkkinen solitaari on täsmentymässä uusintumisestaan ja täydellistymisestään myös näiden edellytysten suhteen kiinnostuneeksi Poliitikko-Nietzscheksi:

"meillä, jotka emme ole jesuiittoja, emme demokraatteja emmekä edes riittävästi saksalaisia, meillä *hyvillä eurooppalaisilla* ja vapailla, *erittäin* vapailla hengillä - meillä se vielä on, hengen koko hätä ja hengen jousen koko jännitys! Ja ehkä myös nuoli, tehtävä, kuka tietää? *Päämaali!*..." (Hptp, E).

Tässä vaiheessa huomio kiinnittyy Nietzschen epäpoliittisuuden rajoihin. Jos onkin niin, että pieni politiikka - enemmistön tarpeiden ja intressien demokraattinen keräileminen ja meluisa kaupankäynti niiden parissa - ahdistaa solitaaria filosofia likaisuudellaan ja epäolennaisuudellaan, niin se ei kuitenkaan sulje pois politiikkaa sinänsä; kuinka muuten olisi ymmärrettävä Filosofin-Nietzschen itsensä tilannearvio jonka lopussa häämöttää "suuren politiikan *pakollisuus*" (Hptp 208)? Mutta mitä tämä suuri politiikka voisi olla? Millaiselta se näyttäisi erilaisten siihen kykenevien kesken - selväähän on, että asianosaisia ovat siinä vain harvat ja vertaiset? Mitä se merkitsee monille, "demokraattisen makulaadun saastuttamalle" enemmistölle?

⁴⁴ Lasten kasvatuksesta Z I 9, Z III 12 24; perinnöllisyyksistä Hptp 213, WP 942.

⁴⁵ Koreilusta Z IV 3 2; merkantilismista Z III 12 12.

3.7.4 Poliitikosta arkkitehtina ja politiikasta taiteena

Sille Filosofi-Nietzschen käsitykselle, jonka mukaan luovuus tai taide myös sanojen suppeassa merkityksessä rajaavat politiikan ulos inhimillisestä elämästä⁴⁶, Poliitikko-Nietzsche huomauttaa kuinka esteettisissä arvioissa on mukana aina myös *käytännöllinen* ulottuvuutensa:

”Jos taiteesta on suljettu pois moraalien saarnaamisen ja ihmisten parantamisen tarkoitus, ei siitä vielä suinkaan seuraa, että taide olisi ylipäätään päämäärätöntä, vailla mieltä, lyhyesti sanoen *l'art pour l'art* - häntäänsä pureva mato [...] mitä kaikkalainen taide *tekee*? Eikö se ylistä? Eikö se kaunistele? Eikö se valikoi? Eikö se korosta? Tämän kaiken myötä se *vahvistaa tai heikentää* eräitä arvostuksia” (Ehä IX 24).

Estetiikan, etiikan ja elämän tahtona valtaan suhteet purkautuvat - ja ovat purkautuneet - myös poliittisesti ymmärrettyinä toimintaorientoituneena luovuutena⁴⁷:

”Oi te ihmiset, kivessä uinuu minulle kuva, minun kuvieni kuva! Oi, että sen täytyy uinua kaikkein kovimmassa, kaikkein rumimmassa kivessä! Nyt minun vasarani raivoaa julmasti vankilaansa vastaan. Kivestä sinkoilee kappaleita: mitä se minuun koskee?” (Z II 2)
 ”[E]stymättömän ja hahmottomattoman väestön sujuttaminen varmaan muotoon väkivalta-aktista alkaneena vietiin päätökseen pelkillä väkivalta-akteilla - että vanhin 'valtio' siis ilmeni ja toimi edelleen kauheana tyranniutena, musertavana ja mistään piittaamattomana koneistona kunnes tuo kansan ja puolieläimen raaka-aine ei ollut vain hyvin sotkettu ja taipuisa vaan myös *muotoutettu*” (Ma II 17).

Nämä (menneiden aikojen) suuren politiikan arkkitehdit

⁴⁶ Tällainen ajatus nojaa käsitykseen tieteen, moraalien ja taiteen itsenäistyneistä arvopiireistä. Hierarkisoiduinta politiikkaa aluksi 'moraalinen', nyttemmin eritellympään moraalien, etiikan ja tarkoituksenmukaisuuden alueille asemoivaa ajattelua edustaa Jürgen Habermas. Hänen mukaansa Nietzschen yleinen ongelma on siinä, ettei hän näe Habermasille modernille ominaista arvopiirin jakoa määrääväksi ja palauttaa näin rationaalisuuden tietoiseen paluuseen 'myyttisyyteen', habermasilaisittain siis esteettiseen jolla on arkaainen perusta (Habermas 1987, 96; 126). Ks. Nehamas 1996, 228-9 joka vakuuttavantuntuisesti torjuu tällaisen palauttavan luennon ja puolustaa Nietzscheä 'modernina' joka näkee kaikenlaisen yksioikoisen paluun mahdottomana ja 'barbaarisena'.

⁴⁷ Ansell-Pearson (1994, 43-44) näkee Nietzschen ja Hannah Arendtin välillä tässä suhteessa samankaltaisuuksia. Poliitikka tapahtuu "heroisessa julkisen alueen kontekstissa, hyvän ja pahan tuolla puolen" ja ylittää taloudellisten ja itsesäilytysintressien ahtaat näkökulmat itse luovan toiminnan poikkeuksellisuutena ja erikoislaatuisuutena. Mutta sikäli kun "uuden aloittaminen" politisoidaan osaksi esimerkiksi demokraattisesti sensitiivistä eetosta, kuten Arendtin voidaan sanoa antitotalitaristisen orientaationsa kautta tekevän, luenta taipuu Uuden Nietzschen orientaatioihin päin. Filosofi-Nietzsche sanoutuu tällaisesta ei-dionysyisestä, ressentimenttiin viittaavasta "sukeutumisen kaipuusta" selvästi irti: "Onko luovan työn syyinä pyrkimys jäykistämään, ikuistamaan, olemisen kaipuu, vai hävityksen, vaihtelun, uuden, tulevaisuuden, *sukeutumisen* kaipuu [...] *Hävityksen*, vaihtelun, sukeutumisen kaipuu voi olla ylenpalttisen, tulevaisuudesta raskaan voiman ilmaus (minä käytän, kuten tiedetään, sitä merkitsemään sana 'dionysiolainen'), mutta se voi olla myös sellaisen epäonnistuneen, jotakin vaille jääneen, huonosti suoriutuneen vihaa, joka hävittää, jonka *täytyy* hävittää, koska häntä vihastuttaa ja kuohuttaa olemassa oleva, niin, kaikki säilyminen, kaikki oleminen - jos haluaa ymmärtää tämän affektin, katseltakoon läheltä anarkistejamme" (IT 370).

“tulevat kuin kohtalo ilman perustetta, järkeä, huomaavaisuutta, tekosyytä, he ovat läsnä niin kuin salama on läsnä, niin pelottavina, niin äkillisinä, niin vakuuttavina, niin ‘toisenlaisina’ ettei heitä voitu edes vihata! Heidän työnsä on vaistomaista muodon luomista, muotoon pakottamista, ei ole toisia taiteilijoita jotka toimisivat niin tahtomattaan, tietämättään kuin he: mihin he ilmaantuvat, siinä on äkkiä jotakin uutta [...] [h]e eivät tiedä mitä on syyllisyys, mitä vastuullisuus, mitä huomioonotto, nämä synnynnäiset organisaattorit; heissä vallitsee tuo hirvittävä taiteilijan itsekkyytensä” (Mt.)

Filosofi-Nietzschen esteettiset huomiot osoittautuvat näin soveltuviksi myös politiikkaan-suureen politiikkaan (WP 960, 795). Suuri poliitikko, herra ja lainsäätävä on “arkkitehti” enemmistön ja sen eetoksen sortuessa vain “näyttelemiseen” (IT 356). Arkkitehdin keskeinen tehtävä on taata olosuhteet ja järjestelyt joissa ihminen, harva ja vertainen ihminen, voisi toteuttaa itseään - sikäli kuin tuo organisointi ei tuota toteuttamistarvetta tyhjennä⁴⁹.

Kun Poliitikko-Nietzsche toteaa historiallisista arkkitehdeista, etteivät nämä tiedä “mitä on vastuullisuus”, tarkoittaa hän myötätunnon etiikan määrittelemää vastuuta kenestä-tahansa-toisesta ja keistä-tahansa-toisista. Arkkitehtien - myös mahdollisten nykyisten, ja tulevien - vastuu on taas “korkeinta” ja “suurinta” vastuuta, sillä harvojen omantunnon kysymyksenä on vastuu itse lajikokonaisuudesta:

“Filosofi sellaisena kuin *me* hänet ymmärrämme, me vapaat henget, avarimman vastuullisuuden ihmisenä, jolla on omatunto ihmisen kokonaisuudelle: tämä filosofi tulee käyttämään uskontoja omaan jalostus- ja kasvatusohjokseen, niin kuin hän tulee siihen käyttämään kulloinkin vallitsevia poliittisia ja taloudellisia olosuhteita” (Hptp 61).

Poliitikko-Nietzsche ottaa näin kantaa myös moniin ja enemmistöön. Suhde heihin ei ole siis olematon tai täysin yhdentekevä; monilla on tarkoituksenmukainen paikkansa ja tehtävänsä harvojen projektia silmällä pitäen, jolloin on huomattava

“ettei yhteiskunta saa olla olemassa vain yhteiskuntaa varten, vaan ainoastaan perustus ja teline, jonka varassa valio-oliot voivat kohota korkeampaan tehtäväänsä ja yleensä korkeampaan olemiseen” (Hptp 258).

“Progressus ilmenee aina tahtona ja tienä suurempaan valtaan ja se toteutetaan aina lukuisien pienempien valtojenkustannuksella. ‘Edistyksen’ suuruuden mittana on kaiken sille välttämättä uhrattavan määrä; ihmiskunnan suuri joukko uhrattuna nykyisen väkevämmän lajin menestykselle - se olisi edistystä...” (Ma II 12; ptp 126; WP 997).

Nietzscheläinen diagnoosi paljastaa, demokraattisen kulttuurin aikaansaama erojen miedontumisen ja siitä seuraavan auktoriteettien heikkenemisen yhteydessä, myös

⁴⁸ Tästäkin syystä “kristityistä ei ole ihmiskunnan taiteelliseen uudelleenmuotoiluun” (Hptp 62). Eräs olennainen syy voi olla se, ettei kristitty suvaitse luomisen keskeistä edellytystä, ‘huumaantumista’, jota edustavat mm. “seksuaalisen kiihotuksen huuma, tämä huumaantumisen vanhin ja alkuperäisin laji [...] juhlan, kilpailun, bravuurisuorituksen, voiton, kaiken äärimmäisen liikkeen huuma; julmuuden huuma; tuhoamisen huuma; eräiden meteorologien syiden aiheuttama huuma, esimerkiksi keväthuuma; tai huumeista johtuva tila” (Ehä IX 8).

⁴⁹ Historiallisesti keskeinen foorumi ja jatkumo arkkitehtuurin ja näyttelemisen kamppailuille on edelleen keskeneräinen Rooman ja kristinuskon mittelö (Ma I 16).

johtamisen - käskemisen ja tottelemisen - periaatteellisen ongelman. Silloisesta nykypolitiikasta käskemisen taito puuttuu, eikä vähiten siksi että laumaa johtavat hybridimäiset todellisen vastuun pakoilijat. Näiden arkkityyppinä esiintyvät demokraattiset poliittiset johtajat ja papit, jotka omien käsitystensä mukaan eivät käske, vaan tottelevat ja palvelevat Jumalaa tai kansaa (Z II 12, Z III5,2; Hptp 199, 203, 213; A 38).

Koska laumalla ei ole kykyä käskeä (Z II 12; WP 984; Ma II 12), sulautuu totteleminen laumavaistoksi ja tottelemisen tarpeeksi, joka säikähtää milloin mitään ja saa samalla tyhjälle muodolleen sisällön, olipa tämän lähteenä sitten

”vanhemmat, opettajat, lait, säätyennakkoluulot, julkiset mielipiteet⁵⁰” (Hptp 199; WP 279).

Tuloksena on pikkumaisen ja reaktionäärisen tottelemisen noidankehä, joka samalla hävittää näkyvistä merkitsevät, suuret eroavaisuudet. Demokraattinen eetos tuottaa harhaisen käsityksen jonka mukaan ’käytännöllisesti katsoen kaikki pystyvät kaikkeen’, minkä edesauttaminen demokraattisella politiikalla on ehdottomasti virheellistä - ’joka saattaa ramman kävelemään, tekee hänelle suurimman vahingon’ (Z II 20).

Tässä tendenssissä on Poliitikko-Nietzschen mukaan kuitenkin myös tulevaisuuden mahdollisuus. Tunnettua poliittisen filosofian valtiomuotokiertoa (Machiavelli) mukaillen demokratisoituminen on kaksoisprosessi: se sekä heikentää enemmistöä että sitä kautta ruokkii ja jalostaa poikkeusihmisten mahdollisuuksia:

”Samat uudet edellytykset, joiden vallitessa tulee keskimääräisesti tapahtumaan ihmisen tasoittuminen ja keskinkertaistuminen - syntymään hyödyllinen, työteliäs, monella muotoa käyttökelpoinen ja altis laumaeläin ihminen - ovat mitä suurimmassa määrässä omansa luomaan laadultaan mitä vaarallisimpia ja viehättävimpiä poikkeus-ihmisiä” (Hptp 242).

Autarkkisen solitaarin koskemattomuutta rikkoo siis paitsi ystävyys, myös solitaarisuuden edellytysten ylläpitämisen ja turvaamisen kannalta välttämätön ’hallitseminen’. Mutta onko samalla kysymys siitä, että eristyksissä arvojaan luovat harvat ovat ’likaantuneet’ laumayhteydessä ja operoivat sittenkin samojen arvojen puitteissa? Poliitikko-Nietzsche ei edellytä tällaista arvojen universalismia eikä sellaista ’läpinäkyvyyttä’ ja/tai ’samanaikaisuutta’ jota ’yhteiskunnallisuus’ lauman käsityksissä (’yhteinen’) edellyttää. Jos nimittäin ’yhteiskunta’ on hierarkkinen, voivat sen eri kerrokset operoida erilaisin arvoin. Harvoilla on siten omat arvonsa ja velvollisuutensa niiden suhteen, kun taas lauma tarvitsee ”pieniä hyveitä” (Z III 5 2). Tämä koskee varsinkin uskontoa, joka erityisesti kristinuskon eetoksena - edistäessään palvelijamaisuutta, tottelevaisuutta

⁵⁰ Uusi Nietzsche on tässä samaa mieltä Poliitikko-Nietzschen kanssa, kun julkisesta mielipiteestä tehdään poliittisesti olennainen, ’kriittinen’ julkisuus: ”kun kommunikaation filosofia on muka restauroivinaan ystävien, ellei peräti viisaidenkin, yhteiskunnan muodostamalla ’konsensusena’ esiintyvän yleisen mielipiteen, joka sitten voisi toimia kansakuntien, valtioiden ja markkinoiden moraalisenä tuomarina, se tarvitsee tässä tosiaan melkoista viattomuutta - tai viekkautta [...] Meiltä ei suinkaan puutu kommunikaatiota, sitä meillä päinvastoin on liikaa; meiltä puuttuu luovuutta. Meiltä puuttuu vastarintaa nykyisyydelle.” (Deleuze&Guattari 1993, 112).

ja ankaraa itsehillintää - on hallitsijalle oivallinen strateginen väline (WP 132, 216; HAH 472) edellyttäen, että se sellaisena pysyy, sillä

”tulee aina kalliiksi ja on pelottavaa, kun uskonnott *eivät* ole filosofin käyttlemiä jalostus- ja kasvatusvälineitä, vaan toimivat itsenäisesti ja *suvereenisesti*, kun ne itse tahtovat olla viimeisiä tarkoituspieriä eivätkä vain välineitä toisten välineiden ohella [...] vaistojen nujertamisen epävarmuudeksi, omantunnon-hädäksi, itsensä tuhoamiseksi [...] *tämän* kirkko otti tehtäväkseen ja sen täytyi niin tehdä, kunnes ‘maailmasta luopuminen’, ‘aistillisuuden karkoittaminen’ ja ‘korkeampi ihminen’ kirkon arvioinnissa viimein sulautuivat yhteen yhdeksi tunteeksi [...] eikö näytäk in siltä, että Eurooppaa on kahdeksantoista vuosisadan ajan hallinnut tahto tehdä ihmisestä *subliimi epäsiikiö?*” (Hptp 62).

Kyse on siis myös siitä, että Jumalan kuolema ja sen käytännölliset seuraukset eivät ole erityisesti yleistä, ‘yhteiskunnallista’ eetosta, vaan edelleenkin - olipa sitten kyse todellisista yksityisistä uskonkokemuksista tai ulkoistuneesta uskonnosta, kvasiweberiläisittäin jäykistyneistä toimintakäytännöistä - harvojen *toimintatilanteen* tekijä⁵¹.

3.7.5 Harvojen kovuudesta ja ‘yhteiskunnasta’

Tämä erilaisten arvojen aktualisoituminen hierarkian eri tasoilla mahdollistaa myös politiikan - suuren politiikan - eriyttämisen. Poliitikko-Nietzsche on kiinnostunut harvoista, eräänlaisesta ‘sisäpiiristä’, jolle määritty oma politiikkansa; kaikkien hallitseminen tai johtaminen ei ole ensisijaista vaan merkityksellistyy sisäpiirin politiikan edellytyksenä:

”jos [sisäpiiriin kuuluvat - JH] yksilöt taipuvat korkean henkisyyden vuoksi abstraktisempaan ja mietiskelevämpään elämään ja pidättävät itsellään vain hallitsemisen hienoimman laadun (valikoitujen oppilaiden tai veljeskunnan jäsenten ohjaajina), voidaan uskontoa käyttää vielä

⁵¹ Connollyn (1991) luennassa Jumalan kuolema on jo osa *yleistä* (siis ainakin pohjoisamerikkalaista) eetosta (!), mikä voi kuitenkin käydä yksiin Poliitikko-Nietzschen käsitysten kanssa. Vrt. kuitenkin Ma II 20. Kysymys on tärkeä kun uskonnollisuutta tarkastellaan Nietzschen harvinaislaatuisuuden, ‘huuman’ ja ‘kysymisen himon’ (IT 2) yhteydessä: monet arkiset agnostikot ovat agnostikkoja välinpitämättömyyttään, ts. frigidejä \impotentteja kysymisen himon suhteen, taipuvaisia nihilismiin ja siksikin ‘eläimenkaltaisia’. Tälle Nietzschen ajatukselle löytyy esikuva Herakleitokselta, jonka mukaan enemmistö ihmisistä on yleensä ‘unessa’. Ottamatta tarkemmin kantaa Jumalan kuolemaa koskevan väitteen sosiologiseen uskottavuuteen on pohdinnan arvoista, kuinka - jos korkeakulttuurin katsotaan jo jollakin tapaa sulautuneen populaarikulttuurin kanssa hybridiksi - kulttuuriteollisuus saattaa hyvinkin toimia epäsuorana indikaattorina tehtäessä arvioita poliittisen ja sitä määrittävien tekijöiden, mm. tieteen ja uskonnon, ymmärtämisestä ja tulkitsemisesta nykykulttuurin kautta. Nelsonin (1998) käsityksiä mukaillen voisi esittää, että esimerkiksi aikaisemmin uskonnon piiriin kuuluvia kysymyksiä käsitellään nykyisessä kulttuuri- ja tajuntateollisuudessa ajanmukaisemmin esim. kauhu- ja science fiction -elokuvien avulla tavoilla, jotka saattavat mahdollisesti liikkeeseen Nietzschen aikalaisistaan diagnostisoimaa ‘tarantellamaista’ uskonnollisuutta enemmän ‘kodikommuutta’ luonnehtivaan suuntaan. Esimerkiksi vuosituhanen lopun keskusteltu elokuva *Matrix* redusoi toisaalta ihmisen hegemonisoidun teknologian ravinnoiksi, mutta heitti tämän toisaalta ‘itsensä ylittämisen’ tehtävän eteen. Kvasimarxiläisittäin voi toki kysyä, eikö tarjolla sitten ole vain uutta ‘ooppiumia kansalle’, mutta tähänkin voi vastata korostamalla esimerkiksi - tosin Nietzschele samantekevää - populaarikulttuuria *res publican* aluevaltausten kautta, sellaisten politiikkaa ja demokratian edellytyksiä koskevien lähestymistapojen muodostumisena, jotka avaavat vakiintuneita tapoja määrittää inhimillisiä orientaatioita. Vrt. Parvikko 1998.

välineenä, joka takaa rauhan *karkeamman* hallitsemisen melulta ja vaivalta sekä puhtauden vapaana kaiken politiikoimisen *välttämättömästi* likaisuudesta” (Hptp 61).

Harvojen keskinäinen politiikka on siis selvästi jotakin muuta kuin politiikka suhteessa moniin tai monien itsensä harjoittama politiikka⁵². Jälkimmäisen keskeiseksi foorumiksi ja välineeksi osoittautuu oikeus. Eräs moraalin genealogian keskeisiä pyrkimyksiä on myös oikeusinstituution historian ’jäljittäminen’. Keskeisintä oikeus on ollut ei suinkaan kaunan tai koston yhteydessä, ’oikeuden hakemisena’, vaan nimenomaisesti vahvojen välineenä

”liiallisuuksiin menevän reaktiivisen päätöksen pysäyttämiseen ja rajoittamiseen sekä sovintoon pakottamiseen. Kaikkialla missä oikeamielisyyttä harjoitetaan, oikeudellisuutta pidetään voimassa nähdään jonkin väkevemmän vallan suhteessa alaisiinsa heikompiin (olkoot nämä sitten ryhmiä tai yksityisiä) etsivän keinoja saadakseen kaunan mielettömän raivon näiden keskuudessa loppumaan” (Ma II 11).

Nämä keinot ovat oikeutta aikaansaavina moraliteetteina oiva välineistö arkkitehdin luovalle tahdolle, mikäli tällä vain on ”valta käsissään” ja ”kyky luovan tahtonsa ylläpitämiseen pysyväisluonteisesti oikeuksien, uskontojen ja tapojen muodossa” (WP 957). Siksi kaikkien tasapuolinen alistaminen oikeusyhteisön jäseniksi, oikeussubjekteiksi, ei Poliitikko-Nietzschele ole mahdollista. Egalitarismin - varsinkin kun sitä perustellaan kristillisperäisesti luovuttamattomien oikeuksien tunnustamisen kautta - vihamielisyys elämää kohtaan on vain muunnelma tutusta teemasta, heikkojen yrityksestä kontrolloida harvinaisten ja vahvojen elämää (WP 80, 86; WS 39; D 112; HAH 93). Tälle toimintansa perustavien demokraattisten johtajien harjoittama

”hajottava politiikka voi välttämättömyyden mukaan olla vain välinäytös-politiikkaa” (Hptp 256).

Tätä kautta avautuu (Uuden Nietzschen paradoksaalisesti demokratisoima) agonistinen politiikka. Poliitikko-Nietzschele se on nimenomaisesti vain niiden ’harvojen huvia’ jotka sen ansaitsevat, jotka siihen pystyvät - ne jotka ovat hyvän ja pahan tuolla puolen, ovat myös oikeuden tuolla puolen. Agonistinen politiikka ei tunne oikeuden asettamia keinotekoisia rajoituksia - vain ansiot ratkaisevat (Hptp 265, Ma II 10). Samalla agonia on - vallan janon toimiessa moottorina - jatkuva:

”Oi autuas muinainen aika, jolloin jokin kansa sanoi itselleen: ’minä tahdon olla kansojen - herra!’. Sillä, minun veljeni: parhaan pitää hallita, paras *tahtookin* hallita! Ja missä oppi on toisenlainen, siellä - *ei ole* parasta” (Z III 12 21).

”Kuka osaa käskeä, kenen täytyy totella - *se koetetaan silloin!* Oi kuinka pitkällä etsinnällä ja arvaamisella ja erehtymisellä ja oppimisella ja uudestaan-koettamisella! Ihmis-yhteiskunta: se on koe, niin minä opetan, - pitkä etsintä: mutta se etsii käskijää! Koe, oi minun veljeni! *Eikä* mikään ’sopimus’” (Z III 12 25).

⁵² Appel 1999, 137-138 pohtii Poliitikko-Nietzschen suhdetta Aristoteleen poliittiseen hallintaan. Ks. Aristoteles P I 7, 1255b16-17, 1253a20-24, 1160a10-b32, 1295b18-22, 1324b31-35 mm. ’vapaista miehistä’.

Sikäli kuin kyvykkäiden ja harvojen sisäpiiri ilmentää stabiliteettia, kyse on voiman ja harvojen hyveellisyyden suhteellisesta tasapainosta, korkeampien tyyppien itserajoituksesta, 'hyvistä ja jaloista tavoista', ei enemmästä (Hptp 265, 259). Rauha 'yhteiskunnallisena vakautena' eri muodoissaan on aina suhteellista ja väliaikaista.

Sisäpiirin itseään säätelevä politiikka asettaa sääntönsä siis itse klassisen lainsäätäjän tapaan, mutta vain vertaisten agoniassa eikä yleisesti:

"käskeminen on vaikeampaa kuin kuuliaisuus. Eikä vain niin, että käskävä kantaa kaikkien kuuliaistensa taakan, ja että tämä taakka helposti hänet musertaa:- Yritys ja uhkayritys ilmeri minulle kaikessa käskemisessä; ja käskiessään elävä aina uskaltautuu itse alttiiksi. Niin vielä silloin, kun se käskää itseänsä: vielä silloinkin sen täytyy hyvittää käskemisensä. Oman lakinsa tuomariksi ja kostajaksi ja uhriksi sen täytyy tulla" (Z II 12).

Koska oikeudenmukaisuutta voi toivoa vain vertaisten kesken (WP 943, Ma I 11), eivät nämä lait kuitenkaan sano mitään siitä, kuinka enemmistölle käy harvojen välineiksi osoittautuneiden oikeuksien ja oikeusperiaatteen säätelössä 'yhteispolitiikan' maailmassa. Mikä on siis sisäpiirin suhde ulkokehään? Millaiseksi muodostuvat hierarkkisen järjestyksen erilaisten arvokehien suhteet? Poliitikko-Nietzsche kuvaa 'modernia' yksilöllisyyttä lähtökohtaisesti tavanomaisessa keskinäissidonnaisuuden merkityksessä edellytyksistään irtipääsevä:ä:

"missä yhteisö ja sen tavan siveellisyys vihdoinkin tuo ilmi *minkä* pelkkä väline se on ollut, niin me löydämme [...] *suvereenisen yksilön*, vain itsensä kaltaisen, tavan siveellisyydestä jälleen irtipäässeeseen, autonomisen ylisiveellisen yksilön ('autonominen' ja 'siveellinen' sulkevat nimittäin toisensa pois) [...] katsahtaessaan itsestään käsin toisiin hän joko kunnioittaa tai halveksii" (Ma II 2).

Harvojen moniin kohdistaman halveksunnan eettis-poliittiset muodot eivät ole selviä. Ajoittain Poliitikko-Nietzsche viittaa kreikkalaiseen jalojen hyväntahtoisuuteen ja erityisesti suoranaiseen julmuuden ja väkivaltaisuuden halveksittavuuteen:

[Y]lhäinenkin ihminen auttaa onnetonta, mutta ei tai tuskin ensinkään säälistä, vaan ennemmin vallan ylenpalttisuuden luomasta tarpeesta" (Hptp 260)⁵³.

Kyseessä on aristokraattiselle eetokselle tyypillinen tapa säästää itseään vertaisilleen, arvokkaille vastuksille⁵⁴; kyse on siis valistuneesta itseintressistä. Legenda-Nietzscheen

⁵³ Vrt. "Jos poikkeusihminen kohtelee juuri keskinkertaisia lempeämmin kuin itseään ja vertaisiaan, niin se ei ole ainoastaan sydämen säädyllyisyyttä - se on yksinkertaisesti hänen velvollisuutensa" (A 57); "On vain heikkojen pahuutta tahtoa vahingoittaa toisia ja katsoa aiheuttamaansa vahinkoa" (D 371); "meidän on pidettävä julmia ihmisiä varhaisempien kulttuurien tasoina, jälkeenjääneinä: ihmiskunnan vuoren syvemmat muodostumat, jotka muutoin pysyvät kiinni ovat jääneet auki" (FAH 43).

⁵⁴ Nikomakhoksen etiikassaan Aristoteles toteaa, kuinka "[s]uurisieluiselle on myös tyypillistä, että hän ei juurikaan pyydä mitään; sen sijaan hän mielellään tarjoaa apuaan. Vallanpitäjiä ja menestyneitä kohtaan hän käyttäytyy ylpeästi, mutta tavallisia ihmisiä kohtaan vaatimattomasti,

joskus liitetyt vulgaarit käsitykset suorasta ja pahantahtoisesta julmuudesta osoittautuvat sangen vieraaksi Poliitikko-Nietzschele. Mutta kuinka on harvojen toiminnan epäsuorien seurausten suhteen? Miten käy tilanteessa jossa harvojen 'kokonaisvastuu' törmää monien myötätunnon etiikkaan ja sen käsitykseen vastuusta? Poliitikko-Nietzschele kysymys on ehkä mieletön, mutta tarantellan perspektiivistä enemmän kuin kiinnostava.

Vaikka harvojen agon onkin monin tavoin säädelyä toimintaa, on muistettava, että tahdon valtaan dynamiikassa on aina mukana myös sen julma maailmallisuus, ihmistymisen ja kulttuurin välttämätön mutta vaikeasti tunnustettava yöpuoli:

”Kaikissa näissä ylhäisissä roduissa astuu perimmäisistä uumenista selvästikin esiin peto, komea, saalista ja voittoa himokkaasti jahtaava *vaalea raateleva eläin*, nämä kätkeyty syvimmat sopukat vaativat aika ajoin purkautumista, eläimen täytyy tulla taas ulos, sen täytyy päästä takaisin erämaahan *pedon-omantunnon viattomuuteen*” (Ma I 11).

Omantunnon viattomuus kuvaa yksinkertaisemmillaan ja lisäämääreittä elämää itseään, sen pyrkimystä itsensä voittamiseen. On historiallis-tulkinnallinen jähmettymä projisoida tämä dynamiikka esimerkiksi alhaiseen luontoon, eroon ihmisestä, ja alhaiseen maahan, eroon Jumalasta⁵⁵. Mutta vaalea peto ei ole jotakin, jonka paluuta Poliitikko-Nietzsche sellaisenaan edellyttäisi; sivilisatorista 'kehitystä' ei voi sinänsä peruuttaa, sillä samalla tärkein kaikista, luova yksilö itse, purisi omaa häntäänsä.

Toisaalta herra- ja orjamoraalin eräänä erottavana tekijänä ovat juuri uskonnollis pohjaiset huonon oman tunnon ja syyllisyyden määreet⁵⁶, joiden merkitys itserajoittavan myötätunnon moraliteettien kehitykselle on moraalien genealogian mukaan keskeinen. Poliitikko-Nietzschen harvojen merkittävin eroavaisuus moriin onkin heidän kyvyssään ymmärtää myötätunnon etiikan elämänvastaisuus ja harjoittaa elämänmyönteisyyttä löytämällä pedon-omantunnon viattomuuden aikalaiskelpoinen versio; toiveikkaan aikalaisarvion sävyin

”voitaneen kristilliseen jumalaan kohdistuvan uskon auttamattomasta taantumisesta sangen todennäköisesti päätellä että myös ihmisen syyllisyydentunne on jo huomattavasti vähenemässä; ei sovi torjua sitäkään mahdollisuutta että ateismin täydellinen ja lopullinen voitto voi tapahtua

sillä on vaikeaa ja arvokasta olla edellisten yläpuolella, mutta helppoa tehdä niin suhteessa tavalliseen kansaan. Ylpeä käytös edellisiä kohtaan ei ole huonotapaista, mutta tavallisen kansan keskuudessa se olisi samalla tavoin halpahintaista kuin käyttää väkivaltaa heikompiin” (NE 1124b22-23). Vrt. Ma II 10; A 57.

⁵⁵ Totuudelliselle tarkastelijalle paratiisin käärmeikin on vain Jumala itse, joka on kyllästynyt elämän- ja luomisvastaiseen täydellisyteen (EH X 2).

⁵⁶ Uuden Nietzschen hengessä Connolly 1993b tulkitsee esimerkiksi Jobin keskusteluja Jumalan kanssa esimerkkeinä tarkoituksettoman kärsimyksen merkityksellistämistä tavalla, joka poikkeaa pedon-omantunnon viattomasta viileydestä kaikkea kärsimystä kohtaan; tässä Poliitikko-Nietzsche löytää Filosofi-Nietzschen. Stjepan G. Mestrovic (1993) hahmottaa, osittain Poliitikko-Nietzscheä myötäilevän radikaalin (moraali)genealogian kautta, inhimillistä tilannetta 'barbaarisen temperamentin' luonnehdinnallaan, joka poikkeaa sekä kvasiuskonnollisista että (valistus)rationalistisista lähestymistavoista kysyen provokatorisesti, "kuinka pitkään yhteiskuntatieteilijät oikein voivat teeskennellä, että ihmiskunta on tulossa vähemmän barbaariseksi?" (mt., xi).

ihmissuvun koko tästä tunteesta, veloista alkuperälleen, causa primalleen. Ateismi ja eräänlainen toinen viattomuus kuuluvat yhteen" (Ma II 20).

'Harvat' toimivat lopultakin kuten he toimivat, arkkitehteina ja kuvanveistäjinä, koska he ovat totuudellisia, koska he ovat viattomia, koska he eivät voi muuta. Paradoksaalinen kokonaisvastuu on heidän 'toisen luontonsa' kova ydin:

"Kukaan ei ole vastuussa siitä, että yleensä on olemassa, että on tietynlainen, että elää näissä oloissa ja tässä ympäristössä...hän ei ole seurausta mistään tarkoituksesta, tahdosta, päämäärästä, hänessä ei yritetä saavuttaa 'ihmisihannetta' tai 'onnen ihannetta' tai 'moraalin ihannetta', - on mieletonä, jos tahdotaan säilyttää hänen olemuksensa jonkin tarkoituksen niskoille. Me olemme keksineet käsitteen 'tarkoitus': todellisuudessa tarkoitusta ei ole olemassakaan...me olemme välttämättömiä, me olemme kappale kohtaloa, me kuulumme kokonaisuuteen, me olemme kokonaisuudessa" (Ehä VI 8, V 6).

Kokonaisvastuu on eri asia kuin hetkellinen, mielivaltainen, reaktiivinen, myötätuntoon tässä-ja-nyt takertuva vastuullisuus. Arkkitehdin työskennellessä pedon-omantunnon viattomasti sinne tänne sinkoilevat kivenkappaleet eivät siis häneen koske, siksi

"heikkojen ja epäonnistuneiden tulee käydä perikatoon: meidän ihmisrakkaudemme ensimmäinen käsky. Ja heitä on siihen vielä autettavakin. Mikä on vahingollisempaa kuin jokainen pahe? Teon sääli epäonnistuneita ja heikkoja kohtaan" (A 2)⁵⁷.

Epäsuora julmuus monia kohtaan on harvojen näkökulmasta ainoastaan luovan toiminnan usein välttämätöntä sivuvaikutusta. Sääli on sairautta koska se viittaa yhteiseen ihmisyyteen ja siten myötätunnon juuriin; 'loputtomassa ymmärtäväisyydessään' se siis loukkaa todellista ystävää ja virittää orjamoraalia. Poliitikko-Nietzsche edellyttää tavanomaisen - ja välttämättä vääristyneen⁵⁸ - hyvä/paha -moraalin lävitse näkemistä. Elämä edellyttää pahan ja väkivallan kohtaamista itsessään. Mutta paha on samalla myös lähde, resurssi:

"ihminen tarvitsee pahintansa parhaimpaansa, että kaikki pahin on hänen paras voimansa ja kovin kivi korkeimmalle luovalle; ja että ihmisen täytyy tulla paremmaksi ja pahemmaksi" (Z III 13 2).

Paremmaksi kasvaminen on siten pahemmaksi kasvamista, kun pahaa edustavat esimerkiksi yritteliäisyys, uhkarohkeus, kostonhimo, oveluus, vallanhimo (Hptp 201).

⁵⁷ Vrt. Uuden Nietzschen kannalta vähintäänkin hankalat muotoilut "on opittava uhraamaan monia ja ottamaan asiansa riittävän vakavasti ihmisiä säästämättä" (WP 982); "suurella enemmistöllä ihmisiä ei ole olemassaolon oikeutta" (WP 872); "[k]aikkialle, missä on pientä ja sairasta ja rupista, he [alistumisen opettajat] ryömivät, kuin täit; ja vain minun inhoni estää minua niitä nitistämästä" (Z III 5 3); "minulle he ovat ihmiskunnan kielto, sairauden ja kostovaistojen tuhoavia jälkeläisiä" (EH II, 10). Se että "heikkoja on autettavakin" tuhoutumaan antaa pontta jopa proto-natsi-luennan kaltaisille tulkinnoille.

⁵⁸ Ks. Z I 22 1: "vertauksia ovat kaikki hyvän ja pahan nimet: ne eivät puhu, viittovat vain. Hullu on se, joka niiltä tahtoo tietoa!" Tämä koskettaa varmasti sellaisia teoriakuninkaita, jotka perustavat lähtökohtiaan erilaisille moraalille koordinaatioille.

Laajemmin kasvamisen ja pahuuden yhteys käy ilmi vertauksesta, josta puuttuvat moraaliset tai oikeudelliset, siis keinotekoiset rajoitukset:

“Tutkikaa parhaiden ja hedelmällisimpien ihmisten ja kansojen elämää ja kysykää itseltänne, voiko puu, jonka pitää kasvaa yleästi korkealle, tulla toimeen ilman huonoa säätä ja rajuilmoja; eikö ulkonainen epäsuotuisuus ja vastustus, eivätkö jotkin vihan, mustasukkaisuuden, itsepintaisuuden, epäluuloisuuden, kovuuden, ahneuden ja väkivaltaisuuden lajit kuulu niihin *auttaviin* olosuhteisiin, joiden puuttuessa suuri kasvu tuskin on mahdollinen hyveessäkään. Myrky, johon heikompi luonto tuhoutuu, on väkevälle vahvistusta - eikä hän sanokaan sitä myrkyksi” (IT 19).

Poliitikko-Nietzsche visioi näin kulttuurista järjestystä, joka perustuessaan määritellyille avoimuuden ja omantunnon viattomuuden periaatteille mahdollistavat tarantellojen perspektiivistä ylempien taholta vain vaihtelevien aggressioiden - välinpitämättömyyden ja välineellistämisen - ja keskinäissuhteissaan reagoimisen, epävarmuuden ja loputtomien distribuutiokysymysten käytännöllisen maailman. Filosofi-Nietzschen solitaari asenne kääntyy tässä hierarkkiseksi epämääräiseksi poliittiseksi näkemykseksi, jota Uusi Nietzsche voi yhdessä demokraattien kanssa vain kauhistella. Poliitikko-Nietzscheille tämä on kuitenkin vain vahvistusta⁵⁹ siitä että historialliset tapahtumat etenevät toivotulla tavalla, sillä

“kukapa ei sata kertaa mieluummin pelkäisi saadessaan samalla ihailta kuin olisi *pelkäämättä* eikä kuitenkaan voisi enää päästä näkemästä tarveltynyttä, pienentyntä, surkastunutta, myrkyttynyttä” (Ma I 11).

Poliitikko-Nietzschen luonnosmaisen vision ajatus hierarkkisesta 'kasti yhteiskunnasta'⁶⁰, uutta järjestystä vakiinnuttavasta poliittisesta toiminnasta kyseenalaistaa joka tapauksessa ajatuksen distribuutiokysymyksiin tukahtuvasta (ja julkisen mielipiteen normatiiviseen ideaan perustuvasta) politiikasta. Poliitikko-Nietzsche ja jokainen totuudellinen näkee sen vain vaarallisena strategiana ihmiskunnan suurten poikkeusten sitomiseksi ja latistamiseksi keskinkertaisten massojen arvopiiriin. Rehellisyys elämän edessä ja sitä vastaava toisen viattomuuden leimaama suuri politiikka ovat harvojen agoniaa, jonka seurannaisvaikutukset massojen kannalta ovat yksinkertaisesti epäolennaisia ja jolle avoimeksi jäävä kysymys vähimmästä yhteiskunnallisesta stabiiliteetista ei ratkea ainakaan demokraattisen politiikan avulla. Poliitikko-Nietzsche onkin eräänlaisen poliittisen eettisen hedonistin historiallisen mahdollisuuden karikatyyri.

⁵⁹ Ja sellaisena käänteinen vastine esimerkiksi Kantin "historian merkille".

⁶⁰ A 57; Intian kastijärjestelmästä Hptp 61, Ehä VII 3.

3.8 Uusi Nietzsche ja perspektivismi⁶¹

Uusi Nietzsche on nimitys lähinnä ranskalaisten, poststrukturalistisin ja dekonstruktionistisin lähestymistavainoperoineiden ajattelijoiden yleiselle orientaatiolle. Tämän orientaation kontekstia ja tarkastelun kohdetta on usein luonnehdittu erilaisten diskurssien 'postmodernisoitumisena'. Kyse on vasemmisto-orientoituneen kritiikin itseymmärryksestä ja mahdollisuudesta tilanteessa, jossa politiikka ja politiikan teoreettisempi tarkastelu koetaan konventionalisoituneeksi. Kyse on samalla kritiikin radikalisoitumisesta, sillä myös marxilainen tapa ajatella politiikkaa on sekin konventionalisoitunut. Postmoderni tai pluralistinen Uusi Nietzsche esittäytyy tämän konventionaalisen politiikan anti-autoritaarisena vastineena. Sen mukaan poliittisen diskurssin keskeiset piirteet ovat pluralismi ja kvasianarkismi. Ranskalaisten Gilles Deleuzen, Derridan ja Foucaultin monelle jo kovin tuttu kädenjälki näkyy vahvasti tässä tulkinnassa⁶².

Perspektivismi ja moninaisuus perustelevat auktoriteettikritiikkiään muunnelmana Nietzschen hullun ihmisen Jumalan kuolema -teemasta: kun Sana, Jumala ja Totuus ovat kuolleet, seurauksena on vapautuminen totuuden singulaarisista määreistä sekä intellektuaalisesti että poliittis-ideologisesti. Tämä vastaa käsitystä 'teoriakuninkaan' kuolemasta. Sitä ilmentävät dogmaattiset ja hegemoniset diskurssit ovat menettäneet perustelunsa ja metafysiikkakin tullut tiensä päähän. Diskursiiviset sulkeutumattomat ja avautumiset ovat vapautuneet radikaalidemokraattiseksi ymmärrettyyn peliin. *Perspectivism in action - anything goes!*

Uuden Nietzschen tehtäväksi näyttää asettuvan tämän antiautoritaarisen pyrkimyksen yhteydessä moninaisuuden ja sen erilaisten radikalisoitumiskyymien filosofinen legitimointi. Tämä merkitsee vaatimusta totuuden moninaisuuden perustelemisesta, joka puolestaan perustelisi kulttuurisen ja poliittisen moninaisuuden. Filosofinen diskurssi palautuisi tällöin erilaisiin perspektiiveihin, jotka olisivat palvelemissa (kontekstuaalisiin ja historiallisesti suhteellisiin) tarkoituksiin nähden enemmän tai vähemmän käyttökelpoisia tulkinnan ja arvioinnin aktiviteetteja⁶³.

⁶¹ Uuden Nietzschen perspektiiviä hahmotetaan tässä Sadlerin ja Schachtin, mt.:t, kautta. Ks.m. Foucault 1998b ja Patton (ed.) 1993 sekä Allison D.B. (ed.) 1977.

⁶² Tieteenfilosofisen ja metodologisen diskurssin tasolla ks. Hoy&McCarthy 1994 (suhteessa kriittiseen teoriaan) ja Kelly (ed.)1994 sekä Ingram 1994, 215-262 (suhteessa Habermasin ajatteluun).

⁶³ Tulkinnan ja arvioinnin kaksoisvalotuksessa muodostuu sekä erilaisten 'diskurssien' kautta totuusarvoisia tulkintoja (joiden kriteerinä on plausibiliteetti ja perusteltavuus) että 'elämänarvoisia' tulkintoja, joiden kriteerinä on Nietzschen arvoa elämälle sen tahdon valtaan merkityksessä tulkitsevat näkemykset. Edelliset eivät hierarkisoidu tai palaudu mihinkään yhteen näkökulmaan, esimerkiksi kirjallisuuteen esteettisen diskurssin tai evolutionistiseen ja biologiseen tieteellisen diskurssin tapauksina. Vrt. Schacht 1996. Diskurssialueita voi ajatella myös estetiikan (kauniin), etiikan (hyvän), logiikan ja epistemologian (tosi), ekonomian (käyttökelpoisuus) ja politiikan (passiot) avulla; ks. Waite 1996, 130.

Tällöin myös historia osoittautuu - osan tulkinnoista ja käytännöistä vakiinnuttua - 'vain historioiksi' käsityksen Historiasta luodessa 'harhaista vaikutelmaa' absoluuttisuudestaan. Siksi genealogia ja dekonstruktio - alkuperättömyyteen ja perustattomuuteen johtavana 'epämetodina'⁶⁴ - paljastaa historiallisten kiintopisteiden alkuperäisyyden hajoamisen kerroksiin, toisiin ja edeltäviin tapahtumiin ja kiintopisteisiin. Filosofisena yleisasenteena perspektivismi edustaa eksperimentalismia ja pluralismia niin teoriassa kuin käytännössäkin. Kumpikin asenne on sinänsä ollut politiikan ja demokratiateorian vakiovieras jo pidemmän aikaa; Uusi Nietzsche pyrkii orientaation radikalisointiin.

Sikäli kuin filosofia kykenee moninaisuuden perustelevaan, ovat poliittiset johtopäätökset ilmeisiä: historiassa ja nykyisyydessä on kysymys periaatteessa aina poliittisista valtakamppailuista (*agonhypoteesi*)⁶⁵, ja noita valtakamppailuja luonnehtii kiistattoman auktoriteettiperustan puuttumisesta seuraava tulkitsevien ja vaikuttavien voimien karkea "tasavertaisuus" (*egalitaarisuushypoteesi*)⁶⁶.

Agon -hypoteesi on löyhä oletamus sosiaalisen järjestyksen itseasiallisesta illusorisuudesta. Ensinnäkin perspektiivillä ymmärretään tällöin erilaisten intressien yhdistelmää. Intressit puolestaan nähdään vallan keinoina ja edellytyksinä aineellisessa, kulttuurisessa ja sosiaalisessa maailmassa subjektiviteetiksi organisoituneelle vallalle. Poliittista toimijuutta konstituovalla organisoituneella subjektiviteetilla on tarve tai intressi kasvattaa vallan tunnettaan, mikä taas määrittää tietoa (tästä tiedon perspektivismi) ja subjektiviteettivallan suhdetta toisiin vastaaviin valtoihin. Tätä Uuden Nietzschen näkemystä pohditaan lisää Foucault'n ajattelun yhteydessä.

Egalitaarisuushypoteesi pitää sisällään määritelmällisesti ongelmaksi ymmärretyn kysymyksen vallan kasvattamisen mahdollisuuksista ja rajoista: mitkä ovat agonian ja vakauden jatkuvan jännitteenvaihtelun rajat? Näiden kysyminen ei ole perusteetonta

⁶⁴ Genealogian ja dekonstruktion 'ohjelmallistaminen' voidaan tulkita itseasiassa mahdottomaksi. Siitä, onko kyseessä sitten 'vain' erilaisten tulkintatapojen korvaaminen toisilla edellisiä purkamalla, kuten myös tuon 'vain' -määreen merkityksestä, keskustellaan tuonnetun Foucault'iin kohdistetun kritiikin yhteydessä.

⁶⁵ Agon, kreikkalaisten kamppailua (ja myös kuolinkamppailua) merkitsevä termi viittaa siis perustallisuuden puuttumiseen. On vain tulkintoja ja niiden kerrostumia, mutta mikään ei ole asemoitunut 'luonnollisesti' tai 'systeemisesti' 'omalle paikalleen', koska omaa paikkaa ei ole. Ajatusta on kuvattu Nietzschen yhteydessä myös 'kodittomuuden' tai 'koti-ikävän' määrein, joiden välistä jännitettä agon yleisimmillään kuvaa; ks. Connolly 1993a. Näitä olemassaoloa koskevia asenteita voidaan nietscheläisittäin tulkita puolestaan 'keveyden' ja 'raskauden' toisiinsa viittaavien määrein. Edellisen viitattaessa helposti juhlittavaan 'rajattomuuteen', toimii jälkimmäinen sen 'raja-arvona' kysyen kuitenkin elämän (muodoksi ymmärrettyä) perään - ja päinvastoin. Vrt. Stegmaier mt.; ks.m. Connolly 1991 ja Foucault'n yhteydessä Simons mt. Näitä modaliteetteja voidaan ajatella myös hyvin yleisessä mielessä politiikan (toiminnaksi ymmärrettyä) inhumillisinä reunaehtoina.

⁶⁶ Egalitaarisuus ponnistaa (teoria)kuninkaan kuoleman ajatuksesta. Erilaisia dikotomia-asetelmia kyseenalaistaen se pyrkii samalla osoittamaan, ettei kuninkaan kuoleman välttämätön seuraus ole kaaos tai anarkia; pikemminkin jälkimmäisillä uhkaaminen on osa agoniaan osallistuvan 'kuninkaallisen ajattelun' itselegitimaatiota. Kysymys voisi kuulua: tarvitaanko poliittisessa filosofiassa esimerkiksi suvereenin, järjestyksen ja stabiliteetin käsitteitä siten kuin 'teoriakuninkaallinen', siis perustallinen ajattelu vaatii? Kuolleen kuninkaan jättämästä tyhjistä valtaistuimista ks. Gérard 1997, Lefort 1988; vrt.m. Habermas 1994.

asetelmassa, jossa ovat ikään kuin annettuina kaikkien perspektiivien tasaveroiset oikeudet, ja samalla myös tasaveroiset oikeudet kaikille intressiyhdistelmille. Näyttääkin siltä, että modernisuuden yhteydessä monin tavoin havaittu ja pohdittu auktoriteettien itsestäänselvyuden heikkeneminen, auktoriteetin ongelma sinänsä⁶⁷ yhdessä vaihtoehtoisten perspektiivien moninaisuuden kanssa, ymmärrettäisiin Uuden Nietzschen perustelemana suoraan jonkinlaiseksi yleiseksi demokratisoitumistendenssin merkiksi. Tämä on toisinmuotoiltuna ikään kuin poliittisen pluralismin yleinen periaate: 'koska ei ole (metafyysisesti) perusteltua teoriaa maailmasta, ei ole myöskään metafyysistä tai perspektivismiä ylittävää auktoriteetin lähdettä millekään erityiselle valtarakenteelle tai sosiaalisen eksistenssin muodolle'.

Uuden Nietzschen 'ohjelma' ponnistaa omastaan ajastaan ja kiinnittyy omiin erityisiin ehtoihinsa: toisen maailmansodan jälkeisinä ensimmäisinä vuosikymmeninä ja empiirisemmissä poliittisissa käytännöissä vaihtoehtoina näyttivät olevan joko elämää läpikapitalisoiva länsimainen liberalistinen demokratia tai sitten autoritaarinen yksipuoluejärjestelmä erilaisina itäisinä versioina. Kumpaankin vaihtoehtoon tyytymättömän yhteiskuntafilosofian tasolla strategia muotoutui löyhässä merkityksessä negatiiviseksi. Foucault'n ja Derridan uusinietzscheläisyyttä pidetään esimerkkitapauksina tästä taipumuksesta. Erityisesti Foucault näyttää kuolemansa jälkeen säilyttäneen kiistellyn asemansa poliittisen filosofian keskusteluissa⁶⁸.

3.9 Filosofi-Nietzsche ja totuus⁶⁹

Filosofi-Nietzsche on orientaationa Uuden Nietzschen periaatteellinen vastine ja samalla oma muunnelmansa jännitteestä yksilöllistävän filosofian harjoittamisen ja sille tyystin vastakkaisen yleisen, yhteisen ja sellaisena tavanomaisen, alhaisen politiikan välillä. Tätä jännitettä on mahdollista lukea niin, että halveksitun 'yhteispolitiikan' arviointia pidetään vain tietynlaisen politiikan, ei politiikan sinänsä kritiikkinä (mikä pitää ovela avoinna mm. poliittisen aristokratian ja siten Poliitikko-Nietzschen suuntaan). Lisäksi on mahdollista nähdä Filosofi-Nietzschen ajattelussa poliittisia implikaatioita, joita tämä ei itse kuitenkaan kehittä edelleen. Tässä Filosofi-Nietzsche hahmottuu kuitenkin yksilöllisen ja epäpoliittisen eettisen hedonismin kannattajana (jolle tosin henkilökohtainen on nykytermein poliittista).

Uuden Nietzschen 'antiautoritaarinen yleisohjelma' on Filosofi-Nietzschele joka tapauksessa hämmäntävä, jopa triviaali sekaannus. Tämä ei ole sellainen 'moninaisuuden filosofi' jota voitaisiin hyödyntää antiautoritaarisiin tarkoituksiin. Päinvastoin: moninaisuus on vain jotakin lähtökohtaista, jotakin joka on alisteista inhimilliselle

⁶⁷ Auktoriteetin katoamisesta ks. Connolly 1987.

⁶⁸ Ks. erit. Simonsin 1995 politiikan filosofinen analyysi.

⁶⁹ Filosofi-Nietzschen tyypittely tapahtuu tässä erityisesti Sadlerin, mt. Ja Sachtin, mt., taustoittamana.

rankijärjestykselle, joka puolestaan edellyttää perspektiivejä ylittävää totuutta. Siksi myös agoniaan perustuva "kampailufilosofia" on ongelmallista. Ensinnäkin se näyttää johtavan filosofi(a)n loppumiseen ja korvautumiseen 'vain' tietoisesti perspektiivistä käsin toimivalla (kirjoittavalla) intellektuaalilla tai tulkitsijalla. 'Suuntia vailla' olevassa maailmassa perspektivismiin filosofia olisi hämärä ilmaisu, mutta se voisi vain olla sitä. Silloin filosofi operoisi ja voisi operoida vain tietoisesti perspektiivistä käsin.

Mukaiillen Nietzschen maailmaan heitetyn toimijan metaforaa: jos kirjoittamisella - ja (poliittisella) toiminnalla - voidaan tarkoittaa vaeltamista perspektiivien välillä, mistä siinä on itse asiassa kyse? Mikäli olemattoman totuuden sijaan on vain perspektiivejä, silloin perspektiivien vaihtelu on tarpeetonta muun kuin valtakamppailun näkökulmasta - totuuttahan 'laajennettu perspektiivien taju' ei lähene (kukin perspektiivi muodostaa radikaalimoninaisessa luennassa oman 'kokonaisuutensa'). Epäselväksi kuitenkin jää miksi liikehdintä perspektiivien välillä voisi osoittautua hyödylliseksi valta kampailluissakaan - ainakaan se ei ilman lisäoletuksia näyttäisi⁷⁰ tuottavan toimijoille puskureita mielivaltaisia tai äärimmäisiä valtakamppailun piirteitä vastaan (rajoittaen näin tavoitteiden saavuttamista) ja näyttäisi siten häilyvän jossain hobbesilaisen luonnontilamaisuuden ja sen historiassa tilapäisesti 'rauhottuneiden' jaksojen välimaastoissa⁷¹. Poliittista agoniaa luonnehtii vain itse- ja ryhmäintressisyys, eikä yleisen intressin ajatus voi kuulua sen perustekijöihin⁷².

Paljon keskusteltu lisäongelma koskee ns. performatiivista ristiriitaa⁷³: kuinka perspektivistit ovat tietoisia erilaisten perspektiivien olemassaolosta? Saavutetaanko tämä tieto perspektiivistä jolloin kyse voi olla vain oman kannan puolustamisesta⁷⁴?

⁷⁰ Lisäoletukset viittaavat sellaisiin eettis-poliittisiin symmetrioihin, jotka eksplikoituvat erityisen vahvasti tunnustussuhteiden kautta. Ks. Honneth 1995.

⁷¹ Yrityksestä verrata Nietzscheä ja Hobbesia tahdon valtaan määrittämän yksilöllisyyden ja poliittisen yhteisön välisen jännitteen kautta ks. Patton 1993. Tässä esiintyvä kriittinen sävy on peräisin Sadlerilta (Sadler 1993, erit. 231-237), mutta tältä voi kysyä, lähestyykö uusnietzscheläinen ajattelu laisinkaan kysymystä 'yhteiskunnallisesta stabiliteetista' sellaisen 'huolen' kautta, jota Sadler näyttää edustavan. Entäpä jos ne lähtökohdat, joilla stabiliteettia on pyritty kuvailemaan, ovatkin vain enemmän tai vähemmän epäonnistuneita hypoteeseja - ja sellaisina osa teoriakuninkaan (tarkoituksellista) poliittista strategiaa?

⁷² Poliitikko-Nietzschen hahmo edustaakin juuri tätä vaihtoehtoa: egalitaarisuushypoteesi kumoutuu yleisenä periaatteena, ja agoniahypoteesi jää kahtalaisena, aktiivisena vertaisten kesken ja distanssin paatoksena suhteessa moniin.

⁷³ Erityisen keskusteltu ongelma on Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teorian yhteydessä. Habermas haluaa ylläpitää rationaalisen kommunikaation normia, jonka mukaisesti erilaisista perspektiiveistä puhuttaessa on kuitenkin viitattava itse tämän puheen ja siten perspektiivien ylittäviin pätevyysvaatimuksiin, jolloin 'järjestä on puhuttava järjen avulla'. Aluksi vakuuttavan tuntuista ajatusta voidaan kuitenkin kritisoida vähintään yhtä vakuuttavasti. Teoriakuninkaan neuvonantajana Habermas kuitenkin ensisijaistaa 'normaalien' maailmoina ja asioina joista puhutaan (tai on puhuttava). Täten Foucaultin normalisointikritiikkiä voidaan kuin voidaankin käyttää Habermasia itseään vastaan tavallaan toteamalla, ettei Habermas itse kykene perustelmaan peruskategorioidensa kiertämättömyyttä. Mutta merkitseekö tämä kuitenkaan koko 'kolmannen' ajatuksesta luopumista perspektivismiin hyväksi, vai onko kyseessä kolmannen epäonnistunut muotoilu? Jäsennelly tarkastelu ks. Jay 1992.

⁷⁴ Mm. Hatab 1995 näyttää lukevan Nietzscheä näin viittaamalla Zarathustraan: 'tämä on minun tieni'. Ajatuksena näyttää olevan, että asetelmasta seuraa eräänlaisen 'tarjouksen' idea (ehkä rortylaisittain) siihen mahdollisesti reagoimisen merkityksessä. Tätä suostuttelevuutta pohtii

Vai onko tieto perspektiivien moninaisuudesta perspektiivejä ylittävää ja siten performatiivisessa ristiriidassa oman väitteensä sisällön kanssa?

Filosofi-Nietzschen mukaan moninainen Uusi Nietzsche ei vastaa näihin kysymyksiin. Orientaatio muistuttaa sitä tapaa, jolla moninaisessa yhteiskunnassa suositetaan epäselvin perustein käytännöllisten kysymysten ja vaikeuksien käsittelemistä aina tilanteen tullen. Onko moninaisuus siis löyhän, päättämättömän ja itseään perustelemaan kykenemättömän radikaaliliberaalin toleranttiuden kääntöpuoli?

Uuteen Nietzscheen kohdistuva kritiikki tiivistyy siihen, että ykseyden ja moneuden jännitteinen ongelma on yksinkertaisesti olemassa. Se ei 'katoa' tai menetä merkitystään harjoittamalla jonkinlaista yleistä antipatiaa ykseyttä kohtaan - ykseyttä, joka tulkitaan samalla synonyymiksi 'kauhistuttavan' teoriakuninkuuden dogmatismien kanssa. Filosofi-Nietzscheelle syy on ilmeinen ja selvä: ei ole mitään syytä epäillä ykseyden välttämättömyyttä eikä siis totuutta filosofisessa merkityksessä. Silloin perspektivismi on toisen asteen periaate, se alistuu filosofisen totuuden käsitteelle, mikä taas johtaa arvojen keskinäiseen arvojärjestykseen. Tähän käsitykseen myös Poliitikko-Nietzsche pitkälti yhtyy.

3.9.1 Ykseydestä ja totuudesta

Filosofi(a)n näkökulmasta *anything does not go at all* - päinvastoin, *filosofi(se)n* distanssin luominen tarantellojen aikakaudella osoittautuu erittäin vaikeaksi ja epäajanmukaiseksi. Uuden Nietzscheen perustelemaa radikaalidemokraattista entusiasmia ja sen kellokkaita vastaan Filosofi-Nietzschen kritiikin kohteena ovat erityisesti "vapaahenkiset" "tarantelat", jotka

"demokraattisen makulaadun ja sen 'nykyaikaisten aatteiden' kerkeäkielisinä ja kirjoitussormisina orjina [yrittävät] kaikin voimin saavuttamaan lauman yleistä vihreän-laitumen-onnea, joka takaa jokaiselle turvallisuuden, vaarattomuuden, mukavuuden, elämän huojennuksen; heidän ahkerimmin laulamansa kahden laulun ja opin nimet ovat 'oikeuksien yhtäläisyys' ja 'myötätunto kaikkea kärsivää kohtaan' [jolloin] totuus pääsee onnellisesti seisomaan päällään" (Hptp, 44).

Edellinen Filosofi-Nietzschen provokaatio on luettavissa ankarana kysymyksenä myös yhteiskuntafilosofian - tai mitä siitä jää jäljelle - määrittymisestä tavalla tai toisella emansipatorisena, vapauttavana kritiikkinä. Sellaisena se näyttää koskevan myös Foucault'a, Derridaa ja Deleuzea.

Filosofi-Nietzsche pitää itsepintaisesti arvojen perspektivismiä ylittävää järjestystä perustavana etäisyyden säilyttämiseksi yksilön tai singulariteetin ja laumaisuuden välillä. Korkeammat tähtäävät koko ajan todelliseen riippumattomuuteen - etäisyyteen - laumasta. On toki mahdollista kysyä, eikö näin voisi olla myös pluralismia ensisijaistavan tulkinnan

mm. Rorty 1988, 1989; vrt .m. Foucaultin tapa käyttää Nietzscheä olematta kiinnostunut siitä, 'mitä Nietzsche todella sanoi' (1998b).

sisällä⁷⁵. Tällöin kuitenkin oletettaisiin että yksilöllisyys ja riippumattomuus olisivat jotakin, joka on määriteltävissä vain suhteessa toisiin ja laumaan, vaikka ne ovat saavutettavissa vain suhteessa johonkin yleiseen arvoon ja arvojärjestyksen peruseriaatteeseen - totuuteen⁷⁶.

Tässä on monen epäselvyyden ja tulkinnallisen ongelman avainkohta. Kuinka tehdä eroa "Nietzschen totuuden" ja "perspektivistisen totuuden" välillä? Uuden Nietzschen keskeisen ennakkoluulon mukaisesti totuus voi viitata ainoastaan johonkin "doktrinaalis-teoreettiseen" tai "vähintään kielelliseen". Ajateltaessa näin on melko vaivatonta liputtaa esiin vaatimus kaiken teorian ja kielen perspektiivisyydestä ja kuvata puhe ei-perspektivistisestä totuudesta näennäiseksi ja ironiseksi. Mutta Filosofi-Nietzschen mukaan "doktrinaalis-teoreettinen" tai "vähintään kielellinen" on itsessään ongelma, jota on lähestyttävä riittävän radikaalista suunnasta: "Tietoisuuden (oikeammin: itsestään-tietoiseksi-tulemisen) ongelma astuu eteemme vasta sitten, kun alamme käsittää, missä määrin voimme tulla toimeen ilman sitä [...] *Mitä varten ylimalkaan tietoisuutta, kun se on enimmäkseen tarpeeton?*" (IT, 354). Edelleen:

"Tämä on varsinainen fenomenalismi ja perspektivismi sellaisena kuin minä sen ymmärrän: eläimellisen tietoisuuden luonnosta johtuu, että maailma, josta me voimme tulla tietoiseksi, on vain pinta- ja merkkimaailma, yleistetty, yhteistetty maailma, - että kaikki, mikä tulee tietoiseksi, samalla tulee latteaksi, ohueksi, suhteellisen typeräksi, yleisluontoiseksi, pelkäksi merkiksi, lauma-merkiksi, että tietoiseksi tulemiseen liittyy aina suuri perinpohjainen tärveltyminen, väärennys, pintapuolistus ja yleistys" (mt.).

Tässä latistuva "pinta- ja merkkimaailma" on Uuden Nietzschen ristiriitaisesti sekä kammoksumaa että juhlimaa perspektiivien maailmaa, johon nähden Filosofi-Nietzsche ajattelee jotakin muuta "perustavana" kuin perspektivismin 'perustavuutta'. Perspektiivejä tuottava tietoisuus 'korruptoi' ja 'falsifioi' - mutta mitä?

"Ajatukseni on, kuten näkyy: ettei tietoisuus oikeastaan kuulu ihmisen yksilö-olomassaloon, vaan siihen, mikä hänessä on yhteisö- ja laumaluontoa, että se niinmuodoin on myös vain yhteisö- ja lauma-hyödyllisyyden puolesta hienosti kehittynyt [...] tietoisuuden luonne - sinä vallitseva 'lajin genius' - lakkaamatta tavallaan voittaa äänestyksessä ajatuksemme ja kääntää sen takaisin lauma-perspektiiviin. Kaikki meidän tekomme ovat pohjaltaan verrattomalla tavalla persoonallisia, ainoalaatuisia, rajattomasti-yksilöllisiä, siitä ei ole epäilystäkään; mutta niin pian kuin käännämme ne tietoisuuteen, ne eivät enää näytä sellaisilta" (IT 354).

⁷⁵ Tällaista kantaa esittää mm. Warren 1988, jonka mukaan aristokratiassa onkin kyse Nietzschen poliittisesta reaktionismista hänen omia filosofisia löydöksiään (perspektivismi) vastaan, ei siis orgaanisesta yhteydestä tähän filosofiaan. Vastaavasti Nehamas 1996 esittää, että rankijärjestysperiaate alistetaan perspektivismille, jolloin voidaan puhua jaloista ja plebeijisistä perspektiiveistä (esimerkiksi osana subjektiivisia preferenssejä). Tätä linjaa seuraavat myös Connolly 1991, Hatab 1995 ja Honig 1993.

⁷⁶ Totuus määrittyy, kuten Poliitikko-Nietzschen tapauksessakin, eräänlaisena 'elämäntunnetotuutena'. Kysymys on nyt tämän totuuden suhteesta poliittiseen ymmärrettyyn yhteismaailman poliittisena, siis 'yhteiskunnallisena järjestyksenä', 'pelisääntöinä' jne. kolmannen muotoiluina, ja siten mahdollisesti jännitteisenä suhteessa politiikkaan 'yhteismaailmaa' agonisoivana 'passiona'; jälkimmäisestä vrt. Waite 1996.

Filosofisesti keskeinen kysymys toki on, onko mahdollista 'ajatella' ilman ajatusten "kääntämistä" laumaperspektiivien tietoisuuden kielelle, voidaanko siis ihmisen eläinluonne ylittää siinä määrin? Filosofi-Nietzsche vastaa "kyllä" molemmissa tapauksissa; jotakin on tietoisuutta edeltävän mielessä oltava jotta voitaisiin puhua falsifikaatioista. Mutta Nietzsche tietää että kirjoittaessaan - merkitessään - hän on kosketuksissa johonkin perspektiiviin tai toiseen, mutta toisaalta se 'jokin' mitä hän ilmaisee ei tyhjene niihin sanoihin ja merkkeihin joita hän tällöin käyttää. Siksi mikään filosofi ei voi tulla ymmärretyksi 'laajalti' koska lauma ei jaa hänen peruskokemuksiaan. Filosofille - ja vain filosofille - on jossakin määrin mahdollista ylittää 'eläinluonto' ja katsoa samalla laumaintressien ja hyödyn piirien (alhaisen yhteispolitiikan) tuolle puolen⁷⁷. Vain näin on mahdollista kokea olemisen itsensä perusta tai mahdollisesti sen tyhjä syvyys, yksinkertaisesti - ja äärimmäisen vaativasti - voidakseen olla mitä on, yksilöllinen ihminen, eikä *vain* eläin.

Tällä tavoin tulkittuna rankijärjestys ei siis lainkaan viittaa perspektiivien hierarkiaan vaan siihen, missä määrin perspektiivinen oleminen ja perspektiivinen ajattelu ylipäättään tulee 'ylitetyksi'. Sekaannusta onkin ehkä aiheuttanut se, että *myös* perspektivismi on tärkeää - Filosofi-Nietzschehän *pyrkii* kiistämään totuuden samastamisen filosofisessa merkityksessä minkäänlaisen maailmaa koskevan opin tai teorian kanssa. Kuten nojaaminen kaikkien doktriinien ja teorioiden perspektivistiseen (suhteelliseen) luonteeseen, myöskään filosofinen (absoluuttinen) totuus ei voi olla teoreettis-doktrinaalista.

Uusi Nietzsche - modernin kriittinen radikalisoija - ei oivalla *tätä* Filosofi-Nietzschin radikalismia. Pelätessään 'yhden totuuden' kummitusta Uusi Nietzsche pyrkii vapauttamaan teorian, doktriinin, tiedon, kirjoittamisen jne. 'lopullisen perspektiivin' normatiivisista rajoituksista. Premissistä muodostuu konklusio. Filosofi-Nietzsche ei nimittäin ainoastaan kritisoi vain jotakin kapeaa rationaalisuuskonseptiota joka alistaisi diskurssin autoritaariseen 'sulkeutumaan', vaan menee tämän tuolle puolen torjuen diskurssin ja totuuden assimilaation sinänsä. Perspektiivien ja diskurssien pluralismi on keskeistä niiden suhteellisuuden tavoittamiseksi, mutta se ei siis ole päämäärä itsessään. Siihen "jääminen" onkin ei-filosofiaa ja 'politiikkana' (sekä teoriana että käytäntönä) perspektivistisesti ehdollistuneiden intressien eläimenkaltaista tavoittelua. Filosofi-Nietzschelle ratkaisevaa on yksinomaisesti se, missä määrin ihminen yksinkertaisesti on filosofi:

"...Mutta mitä onkaan minulle hyväsydämys, hienous ja nerous, jos näillä hyveillä varustettu ihminen suvaitsee veltoja tunteita uskossaan ja arvostelmissaan, ellei *varmuuden kaipuu* ole hänen sisimpänä pyyteenään ja syvimpänä hätänään - sinä, mikä erottaa korkeimmat ihmiset

⁷⁷ Kuten myöhemmin tarkastellaan, tämä näyttäisi olevan myös Foucault'n ongelma. Jos hän on filosofi Filosofi-Nietzschin merkityksessä - mistä hänen 'ihminen taideteoksena' -käsitteessään tuntuu olevan kyse (ks. Rabinow 1991; Simons 1995) - hänen eettis-poliittiset, siis Filosofi-Nietzschelle 'yhteispoliittiset' orientaationsa yleistettynä 'kriittisenä eetoksena' (ks. Bernstein 1992) tuntuvat perusteettomilta; jos hän taas on eettis-poliittinen kriitikko, voi kysyä vajoaako hän takaisin yhteispolitiikkaan ja lakkaa olemasta distanssin paatoksen erottelema filosofi. Foucault'n todennäköinen reaktio tähän on tietysti tulkittavissa agoniseksi kannaksi - Nietzscheä vastaan.

alemmista [...] mutta että ihminen seisoo tämän olemassaolon koko ihmeellisen epävarmuuden ja monitulkintaisuuden keskellä *eikä kysy*, ei vapise kysymisen himosta ja ilosta, ei edes vihaa kysyvää, vaan kenties vielä raukeasti huvittelee hänen kustannuksellaan - se minusta tuntuu *halveksittavalta*" (IT 2)

Filosofialla on absoluuttinen arvo, muun arvo on vain suhteellista. Siksi relatiivisten arvojen kohtelemisen absoluuttisina on Filosofi-Nietzschele perverssiä, ja siksi myös Uuden Nietzschen harjoittama absoluuttisen arvon kieltäminen ja siitä seuraava suhteellisuuden juhlinta on perverssiä. Jos esimerkiksi yhden absoluuttinen arvo on 'pyhässä perheessä' (yksityinen) tai 'kansakunnassa' (julkinen) ja toisen 'iloisessa nihilismissä' (*anything goes*), ei asetelmilla ole olennaista eroa - *kumpaakin* pikemminkin yhdistää eläimenkaltaisuus. Filosofi-Nietzsche näyttääkin edellyttävän teoriakuninkaan korvaamista jonkinlaisella kvasideidisella 'luojakuninkaalla', joka muodostaa oman valtakuntansa. Kun tämä autoklooninen itseriittoisuus horjuu, eikö lisäksi taustalta nousekin esiin asemastaan ja valtakunnastaan huolehtiva, liittolaisiaan etsivä Poliitikko-Nietzsche?

Joka tapauksessa, se mitä Filosofi-Nietzsche vastustaa yhteispolitiikassa onkin sen absolutisointi arvona, kykenemättömyys arvostaa kaikkien poliittisten arvojen suhteellisuutta suhteessa filosofiaan ja totuuteen. Sattumaa ei ole, että tämä taipumus on erityisen vahvaa demokraattis-socialistisissa liikkeissä moottorinaan moraalinen usko 'tasaveroisten oikeuksien' absoluuttiseen arvoon. Filosofi-Nietzschele kysymys on kuitenkin vain reaktiivisen orjamoraalin strategiasta, joka yhdistää historiallis-sivilisatorisina laumavaiston ilmentyminä niin sosialismia, liberalismia, demokratiaa, feminismiä kuin anarkismiakin⁷⁸.

3.9.2 Reaktiivista politiikkaa?

Erityisesti ns. moderni/postmoderni -keskustelun yhteiskuntafilosofisissa versioissa on tavanomaista törmätä Uuden Nietzschen kritiikkiin, jossa tämän filosofiaa moititaan eskapistisesti värityneestä negatiivisen vapauden⁷⁹ ensisijaistamisesta. Tätä negativismia perustellaan yksipuolisesti Uuden Nietzschen harjoittamasta itse-identifioinnista käsin.

⁷⁸ Yhdistävänä tekijänä näille kaikille on siis ressentimentti, kauna elämää ja 'luonnostaan' vahvoja kohtaan. Kun Poliitikko-Nietzschen orientaatiota hyödyntäen feministien ongelmana on piilevä kaunaisuus hedelmällisiä, 'paikkansa pitäviä' naisia kohtaan, muodostaa anarkismi yhdessä kristillisyyden kanssa eräänlaisen pohjimmaisena 'kaatoluokan': "kristitty ja anarkisti: molemmat dekadentteja, molemmat kykenemättömiä toimimaan toisin kuin hajottavasti, myrkyttävästi, huonontavasti, vertaimevästi, molemmat verisen vihan vaistoa kaikkea kohtaan, mikä on pystyssä, suuresti pystyssä, millä on pysyväisyyttä, mikä lupaa elämälle tulevaisuutta..." (A 58) jolloin keskeinen kysymys kuuluu: "kuka takaa meille ettei nykyaikainen demokratia, vielä nykyaikaisempi anarkismi ja varsinkin kaikille Euroopan sosialisteille yhteinen taipumus 'kommunismiin', kaikkein primitiivisimpään yhteiskuntamuotoon merkitse pohjimmiltaan valtavaa *takaiskua* [...]?" (Ma I, 5). Ks.m. IT 370, D P 3. Ainakin kommunismin osalta myöhempi historia näyttää tuoneen Nietzschen kaipaamaa helpotusta.

⁷⁹ Tyypillinen negatiivisen Nietzschen luenta ks. McGowan 1991, 70-88; I.Berlinin nimeen liitetyn vapauden negatiivisuuden ja positiivisuuden dualismin ongelmallisuudesta ks. Lagerspetz 1998.

Tämä itseään papinkaltaisesti⁸⁰ kysymään jäävä ”metafyysinen” hahmo korostaa yksipuolisesti ja totuutta poissulkevasti itseyden alkuperättömyyttä, ytimettömyyttä ja loputonta kerrostuneisuutta sekä itseyttä määräävästi erilaisten tahdon valtaan operaatioiden kasautumana ja tuotteena:

”On [...] julistettava sota, säälimätön sota viimeiseen saakka, myös ’atomistiselle tarpeelle’, joka yhä elää vaarallista jälkielämää, aloilla, joilla ei kukaan sitä aavista, samoin kuin tuo kuuluisampi ’metafyysinen tarve’; - on lähinnä tehtävä loppu myös siitä toisesta ja kohtalokkaammasta atomistiikasta, jota kristinoppi on parhaiten ja kauimmin opettanut, *sieluatomistiikasta*. Tällä sanalla sallittakoon merkitä se usko, jolle sielu on jotakin tuhoamatonta, iäistä, jakamatonta, monadi, atomon: *tämä* uskopitää karkoittaa tieteestä! [...] tie sieluhypoteesin uusiin määrittelyihin on vapaa: ja sellaiset käsitteet kuin ’kuolevainen sielu’ ja ’sielu’ subjektinmoneutena’ ja ’sielu viettien ja affektien yhteiskuntarakenteena’ tahtovat tästä lähin saada kansalaisoikeuden tieteessä” (Hptp 12).

”Me emme tunne toisiamme, me tietävät, emme tunne itseämmeäkään [...] Me näet jäämme välttämättä itsellemme vieraisi, emme ymmärrä itseämme, meidän *täytyy* erehtyä itsestämme, meille kuuluu ikiajoiksi lause ’jokainen on itselleen etäisin’ - itseemme nähden me emme ole ’tietäviä’” (Ma 1).

Filosofi-Nietzschen mukaan tämä kuitenkin tarkoittaa vain, että sodanjulistus ja itsensä tuntemattomaksi ymmärtäminen viittaavat määrättyihin ja vääriin totuuksiin - eivät totuuteen sinänsä.

Solitaarin suhdetta itseensä on kuvattu myös avoimen ”postmetafyysisesti”, jolloin tahto valtaan tulkitaan itsesuhteen peruseriaateeksi radikalisoimalla Nietzschen kvasikantilaista analyysia. Tällöin metafyysisen fundamentaalisen selityspuusteen - Uuden Nietzschen kavahtaman auktoriteetin - korvaa inhimillisen toimijuuden kantilaisessa mielessä kriittinen, ts. toimijuuden välttämättömiä ehtoja määrittelevä luonnehdinta. Silloin tahdon valtaan rooli on suhteessa metafysiikkaan sama kuin kantilaisilla järjen kyvyillä.

Toimijuus tahtona valtaan määrittyy itsetietoisesta ja itseään tarkastelemaan kykenevästä ”varmuudesta” ehdollisena ja suhteellisena entiteettinä. Sellaisena se eroaa myös Uudelle Nietzschele ongelmallisesta sielusubstanssin metafyysisestä varmuudesta. Mutta Kantin newtonilaista orientaatiota ilmentävien havainnonmuotojen, ymmärryksen kategorioiden ja järjen ideoiden sekä kristillistä moraalialtiivistävän kategorisen imperatiivin sijaan (jotka Nietzsche tulkitsee historialliseen tilanteeseen vastaamisen

⁸⁰ ’Pappi’ on kristillisen ja anarkistisen orientaation ideaalityyppi *par excellence*; hänen käytännössään kiteytyy elämänvastainen itsensä-tukahduttaminen (WP 373); samalla tukahtuu myös kauna ja kateus, jolloin uskonnolla on oma hyödyllisyytensä, kuten Poliitikko-Nietzsche havaitsi. Toimijatasolla Nietzsche kokeekin myös viileää sympatiaa ’pappia’ kohtaan siinä, että tämä askeesinsa kautta tavoittelee sekä harvinaisuutta että totuutta. Mutta vaikka ’pappi’ kysyykin periaatteessa oikeita kysymyksiä ihmisen ja ihmistymisen arvoituksellisuudesta (vrt. Ma II, 16), jää pyrkimys kuitenkin vajavaiseksi (”usko merkitsee, että ei tahdo tietää, mikä on totta”; A 52), jolloin ’pappi’ on lopulta ”tahdon valtaan ja sairauden hirvittävä sekamuoto” (WP 179; EH F 4).

reduktiivisiksi strategioiksi) toimijapositio on postmetafyysisen tulkinnan mukaan kuvattavissa myös historiallisena tahdon valtaan fenomenologiana⁸¹.

Filosofi-Nietzscheille vapaus onkin juuri *positiivisena* mahdollista filosofian, keskeisen yleisen arvon seuraamisena. Älyllinen omatunto (IT 2) mahdollistaa perspektivististen suuntautumisten ylittämisen. Siksi Uuden Nietzsche puitteissa vapaus on vulgaaria negatiivisuudessaan, vapautena *kaikenlaisesta* auktoriteetista. *Sitä* onkin mahdollista lukea keskeisenä uudehkona esimerkkinä filosofisesti "holtittomasta" taipumuksesta valjastaa Nietzsche vaihtelevastierilaisten "vapautusliikkeiden" palvelukseen niin teoriassa kuin käytännössäkin.

Reaktionarisella poliittisella luennalla ei ole juurikaan tekemistä Filosofin Nietzsche ajattelun kanssa siksi, että edellisen tavoittelemassa kvasi-anarkistisessa autonomiassa näyttäisi olevan kyse erityisesti orjamoraalille tyypillisestä negatiivisesta vapauskäsityksestä. Vapauden idea on negatiivisena vulgaari yksinkertaisesti siksi, että se on pyrkimyksenä reaktiivista. Se ponnistaa koetusta repressiosta, poissulkemisesta ja haavoitetusta arvokkuudesta sekä etsien näiden kokemusten alkuperiä ja syitä että vaatien niistä vapautumista. Sille on ominaista myös orjamoraalille tyypillinen kaikinainen epäluottamus⁸².

Filosofi-Nietzsche ei tarjoa perusteluja syrjäytyneiden emansipatorisille kertomuksille, ei myöskään ironisoivassa merkityksessä. Hänen käsityksensä vapaudesta ei ole reaktiivista; Poliitikko-Nietzscheen tapaan filosofi ei koe alistuneisuutta, poissulkeutuneisuutta tai arvokkuuden menettämistä edes "surkeimmissa" olosuhteissa, hän ei mittaa itseään suhteessa maailmaan, sillä maailmalla 'ei ole mittaa':

"varokaamme ajattelemasta, että maailma on elävä olento [...] varokaamme jo uskomasta, että kaikkeus on kone [...] kokonaisluonteeltaan maailma sitä vastoin on ikuisesti kaaos, ei siinä mielessä, että siitä puuttuisi välttämättömyys, vaan niin, ettei siinä ole järjestystä, jäsenystä, muotoa, kauneutta, viisautta [...] varokaamme sanomasta sitä sydämettömäksi tai järjettömäksi tai päinvastaiseksi: se ei ole täydellinen, ei kaunis eikä jalo eikä tahdo sellaiseksi tulla, se ei pyri ensinkään jäljittelemään ihmistä! [...] Varokaamme sanomasta, että luonnossa on lakeja. On vain välttämättömyyksiä⁸³: siinä ei ole ketään käskijää, ei ketään tottelijaa, ei ketään

⁸¹ Poliitiikan teoreetikoista tahtoa valtaan lukevat fenomenologisesti ainakin Hatab 1995 ja Warren 1988. Siinä missä edellinen kehittää yleisempää moninaisuuteen vetoavaa ja demokratialuentaan istuvaa eetosta, jälkimmäinen määrittää toimijuutta systemaattisesti affektiivisuuden, jatkuvan suhteen fyysisyyteen (tulkitsevan käytännön 'metafyysisen' lähteen), tietoisuuden tulkintana (kielen, kulttuurin) ja sen jännitteisen suhteen itsereflektioon (itsetietoisuuden yksilöllisellä tasolla) suunnissa päätyen tulkitsemaan Nietzscheä kehityspsykologisesti Piaget'n edeltäjänä! Kiinnostavaa on, että Piaget'n ajattelu muodostaa esimerkin rekonstruktivisesta ja kognitiivisesta tiedosta vähintäänkin jännitteisessä suhteessa Nietzscheen ajattelevalle, metateorian tasolla liikkuvalla Habermasille (Ks. Habermas 1981). Warrenin tulkintaa voikin pitää, omista pyrkimyksistään huolimatta, 'teoriakuninkaallisena'.

⁸² Kvasianarkistien vasemmistolainen orientaatio operoi tähän viittaavasti usein paitsi ohjelmallisesti, myös retorisesti: ks. Shapiron (ed.) (1984) arviota Uuden Nietzsche kielifilosofisista orientaatioista myös *epäilyksen* hermeneutiikkana. Filosofin Nietzsche ei siis epäile 'minkään muun' - siis esimerkiksi emansipaation, mitä tämä sitten koskeekaan - nimissä, kuin ainoastaan totuuden.

⁸³ "Lait" joista Nietzsche puhuu viittaavat mm. sopimusteorioissa, luonnonoikeusajattelussa ja romantiikassa esiintyviin itsesäilytyksen, velvollisuuden, oikeuksien ja 'luonnon äänien' kaltaisiin misorientaatioihin. Välttämättömyys näyttää puolestaan viittaavan

lainrikkojaa. Kun tiedätte, ettei ole mitään tarkoituksia, tiedätte myös, ettei ole mitään sattumaa: sillä vain tarkoitus-maailman ohella on 'sattuma' sanalla jokin merkitys [...] varokaamme ajattelemasta, että maailma luo ikuisesti uutta. Ei ole mitään iäti kestäviä substansseja;" (IT 109)

Filosofi-Nietzsche on tavallaan jo kohdannut maailman mitattomuuden koko kirjon ikuisen paluun testin kautta, joka pakottaa näkemään tämän maailman 'ainoana pelinä kaupungissa'. Filosofin Nietzsche mukaan kyseessä on liian kova pala useimmille:

"On täytynyt taistellen voittaa itselleen jokainen askeleen leveys totuutta, on täytynyt panna melkein kaikki alttiiksi, mihin sydän, rakkautemme, luottamuksemme elämään on kiintynyt. Siihen tarvitaan sielun suuruutta: totuuden palvelus on kovinta palvelusta" (A 50)

"Olla tosi - siihen *kykenevät* vain harvat! Ja joka siihen kykenee, se ei sitä vielä tahdo! Mutta vähimmän siihen *kykenevät hyvät*" (Z III 12 7) - [ja näin siksi, että] "te tahdotte saada maksunkin, te hyveiset! Tahdotteko saada palkan hyveestä ja taivaan maasta ja iäisen tästä tuokiostanne? Ja oletteko nyt vihoissanne minulle, kun opetan, ettei ole mitään palkanmaksajaa eikä rahastonhoitajaa?" (Z II 5).

Uuden Nietzsche kaiken-hyväksyvän moninaisuuden metafysiikkaa torjuen

"tämä merkitkään teille tahtoa totuuteen, että kaikki muuttuu ihmis-ajateltavaksi, ihmisnähtäväksi, ihmis-tunnettavaksi! Omat aistinne teidän pitää ajatella loppuun asti!" (Z II 2) "meillä [filosoifeilla - JH] ei ole oikeutta olla missään kohdassa *erillisinä*: me emme saa erikseen erehtyä emmekä erikseen tavoittaa totuutta. Päinvastoin: yhtä väistämättömästi kuin puu kasvattaa hedelmänsä meistä kasvavatajatuksemme, arvomme, myöntämisenme ja kieltoimme, epäilyksemme ja kysymyksemme - kaikki toistensa sukulaisina ja suhteessa toisiinsa, kaikki yhden tahdon, yhden terveyden, yhden auringon todisteina" (Ma A 2).

Siten 'elämä totuudellisesti' on olennaisesti amoraalista ja sellaisena pelottava näky; mutta kuten Zarathustra sanoo,

"Pelko näet - se on ihmisen peri- ja perustunne; pelosta selittyy kaikki, perisynty ja perihyve. Pelosta on kasvanut myös minun hyveeni, sen nimi on: *tiede* [...] *Pelko* näet - on meidän poikkeuksemme. Mutta rohkeus ja seikkailu ja halu tietymättömään, uskaltamattomaan, - *rohkeudelta* minusta näyttää ihmisen koko esihistoria" (Z IV, 15)

Siinä missä filosofian avaama "*rehellisyys* johtaisi inhoon ja itsemurhaan"⁸⁴ esteettisenä ilmiönä olemassaolo on yhä vielä *siedettävä*" (IT 107). Ne monet, joille tämä ei ole käytännöllisesti mahdollista, turvautuvat ulkoisesti perusteltuun olemassaolon tulkintaan

kirjoitusajankohtana nouseviin tieteisiin kuuluvan fysiikan periaatteisiin. Appel 1999, 19. Kiinnostavaa on, että myös nykyfysiikan ympärillä käytävää, Suomessakin aktiivista keskustelua voidaan tulkita nietzscheläisittäin. Samalla kajotaan syviin kaivautuneisiin, 'ihmistieteiden' ja 'kovien luonnontieteiden' rajalinjoihin. Ks. Enqvist 1999a, 1999b. Ks. m. pääluku V ("Kolmas kulttuuri") tässä teoksessa.

⁸⁴ Itsemurha on 'ymmärrettävissä' myös käytännöllisen nihilismin ääritapauksena (näin Connolly 1991). Tunnettu historiallinen esimerkki on omalla tavallaan Heinrich von Kleist. Ehkä voisi sanoa, että tämä päätyi ratkaisuunsa havaittuaan Kantin teksteistä tulkitsemansa ihmisyyden vaatimukset sekä liian suuriksi että liian pieniksi.

ja siis huonon tieteen ja uskonnon tarjoamiin maailmankuviin - valheeseen. Siksi "Erehdys (- uskona ideaaliin -) ei ole sokeutta, erehdys on *pelkuruutta*" (EH I, 3).

Koska filosofilla on kuitenkin omatunto, hänen vapautensa ei perustu negaatioon ja valheeseen, vaan totuuteen joka on positiivista: "omantunnon ihmisenä" filosofi vastaa kvasi-kantilaisen myönteisesti positiiviseen käskyyn:

"Ei ole epäilystäkään että 'sinun pitää' puhuttelee yhä myös meitä, että me silti tottelemme ankaraa lakia yllämme - ja tämä on viimeinen moraalilaki joka voi tehdä itsensä kuultavaksi jopa meille, laki jonka kautta jopa me tiedämme kuinka *elää*, tässä jos missään myös me olemme omantunnon ihmisiä" (D, 4).

Tarantellojen maailmassa tapahtuville vapautumisille Filosofi-Nietzsche ei siis anna arvoa siksi, että, hänen vakavuutensa on toisaalla. Uusi Nietzsche ei voi tätä ymmärtää ja hyväksyä: kaikki "totteleminen", myös totuuden myöntäminen, kietoutuu aina repressioon. Selittävä ero on ehkä "tottelemisen" tai "seuraamisen" kohteessa ja tavassa. Toisaalta voidaan tarantellamaisesti totella pelosta ja heikkoudesta - ja juuri sen saattavatkin tehdä postmodernistit itse *solidaarisuutensa* kautta. Totuuden kieltäminen ja kiertäminen on negatiivinen strategia joka yhdistää löyhään moninaisuuteen vannonia toisiinsa. Filosofinen totteleminen totuuden hyväksymisenä perustuu puolestaan rohkeuteen ja itsemääräämiseen, siis *solitaarisuuteen*, kykyyn ylittää lauma-itse ja absoluuttiseen käskyyn tulla siksi mitä on: "Mitä sanoo omatuntosi? - Sinun pitää tulla siksi, joka olet" (IT 270; vrt. Ma 1).

Uudelle Nietzscheille tarantellismi on hankalasti lähestyttävä ajatus myös siksi, että yksi sen negatiivisen strategian keskeisistä kohteista ollut juuri toimijuuden hajottaminen, itseyden sirpaloiminen kerrostumien, perspektiivien, diskurssien jne. kasautumiksi - näin siksi, että "subjektissa" ("toimija", "tekijä") nähdään potentiaalisesti mukana aina myös sen toinen semanttinen elementti ("alamainen"). Juutalais-kristillisen dogman sielu, erilaiset filosofisesti perustellut universaalit järjen kyvyt, eettiset mallit, elämäntapaihanteet, sukupuolisuus jne. nähdään tällöin esimerkillisyydessään 'taustalla' oleviin tarkoituksiin sopeuttavina, siis aina yhteydessä vallan tunnustaviin, paikantaviin, järjestäviin ja nimeäviin käytäntöihin⁸⁵.

Filosofi-Nietzschen mukaan tässä asetelmassa hukataan ero 'laumaitseyden' ja 'filosofisen itseyden' välillä. Jälkimmäinen on tavoitettavissa vain totuudessa ja totuutena, joka voi koskea vain harvoja: "...matkakirjojani ei ole kirjoitettu yksinomaisesti minulle itselleni..." (HAH, P; ks. III.5). Ne on kirjoitettu kenelle tahansa tai kuten Zarathustran alaotsikko toteaa, "kaikille eikä kenellekään". Siis jokaiselle joka "vapisee kysymisen himosta ja ilosta", eräänlaiselle totuuteen avoimelle 'syvälle itselle', sosiaalisten määräytyneisyyksien ja representaatioiden tuolle puolen - tai pikemminkin rajoille, niiden luomiseen ja tekemiseen. Niin luonnosmaista tai määritelmiä pakenevaa kuin tuo totuusprojekti määritelmällisesti onkin, sen näkökulmasta kaikki asemistaan ja tunnustuksistaan kamppailevat, itseään poliittisesti keskeistävät (ilmiö- ja

⁸⁵ Tästä ajattelutavasta sukupuolisuuden yhteydessä ks. sofistikoitunut kokonaisuus Pulkkinen 1998.

merkki)maailmalliset toimijat jäävät nihilismiin, alemman tason perspektivistiseen totuuteen. Poliittisena se on ymmärrettävissä kvasianarkistisena toimintatilanteesta ponnistamisena vaihtelevia tavoitteita ja pyrintöjä varten.

Kaunan, ressentimentin juuret alkavat kietoutua esiin. Kaiken politisoinnin pyrkimyksissään Uusi Nietzsche kavaltaa pelollaan Filosofi-Nietzschen vaatiman yksinäisyyden ja luottamuksen itseensä. Juuri siksi "totuus pääsee onnellisesti seisomaan päällään", siis siksi että radikaalisti kaikkea politisoivat kaunaiset - maailmaa vaihteleviin tarkoituksiinsa parantamaan pyrkivät - ovat hekin

"epävapaita ja naurettavan pintapuolisia, ennen kaikkea perustaipumuksessaan pitää tähänastisen vanhan yhteiskunnan muotoja suunnilleen *kaiken* inhimillisen kurjuuden ja epäonnistumisen syynä" (Hptp, 44).

Jos Filosofi-Nietzscheltä kysytään "kurjuuden ja epäonnistumisen syitä", ne eivät löydy yhteiskunnasta olipa tämän 'muoto' millainen tahansa. Ongelmat viittaavat itse inhimillisyyden syvästi ristiriitaiseen luonteeseen, jonka kohtaamisen vaikeus johtaa 'todellisen itsen' uhraamiseen 'laumaitseyden' ohikiitäville intresseille. Silloin jää huomaamatta, kuinka

"kaikki kovuus, väkivaltaisuus, orjuus, vaara ulkona ja omassa sydämessä, kaikenlainen salakähmäisyys, stoalaisuus, viettelytaito ja pirullisuus, kaikki ihmisessä ilmenevä paha, peljättävä, tyrannimainen, petoeläimen ja käärmeen kaltainen on omiansa korottamaan 'ihmisen' lajia *yhtä hyvin kuin* sen kaiken vastakohta" (mt., kursiivi - JH).

Huomaamatta jää siten myös se, että filosofien on kerta kaikkiaan oltava

"yhä uudestaan karanneita niistä ummehtuneista meluisista loukoista, joihin erityinen rakkaus ja erityinen viha, nuoruus, syntyperä, ihmisten ja kirjojen taholta tulleet sattumat⁸⁶ tai pelkät väsymyskohtaukset vaelluksemme varrella ovat näyttäneet meidät vangitsevan; täynnä pahuutta niitä riippuvaisuuden houkutuskeinoja kohtaan, jotka piilevät kunnianosoituksissa, tai rahassa, tai viroissa⁸⁷, tai aistien haltioitumisissa⁸⁸ [...] kiitollisia meissä itsessämme olevalle jumalalle, paholaiselle, lampaalle ja madolle, uteliaita paheeseen saakka, tutkijoita säälimättömyyteen saakka, sormet alttiina arvelematta tavoittamaan tavoittamatonta, hampaat ja vatsa alttiina

⁸⁶ Tällaiset sattumat saattavat 'jäädä päälle' johtaen elämään imitaationa, elämään 'suurten esikuvien tai ajatusten' sokeuttamana. Tämä riski poliittisesti (ja siten paradoksaalisestikin) tunnistettuna operoi Uudelle Nietzschele totalitarismin ja fasismin vastaisena varokkeena. Filosofi-Nietzsche tuntuu pitävän myös väineellisesti arvostamaansa 'tiedeyhteisöä' pahimmillaan vain itseään koulukunnissaan imitoivana sattumana - ehkäpä jonkin teoriakuninkaan muodostaman koulukunnan tapaan?

⁸⁷ Näin Nietzsche siis kylmenee porvarillisille arkeisille tunnustussuhteille ja niille perustavalle arvokkuudelle ja kunniallisuudelle, jotka siis lopulta tekevät elämästä pientä ja säälittävää. Ressentimentin keskeinen kääntöpuoli onkin turhamaisuus, joka ilmenee toisille esiintymisenä ja elämänä ikään kuin aina 'katseiden alla' tuottaen näin omanlaistaan perustavaa riippuvuutta. Zarathustra toteaaakin, kuinka itseensä nähden "on tosin toisia laulajia, jotka saavat *vasta täydessä talossa* kurkkunsa pehmeäksi, kätensä puheliaaksi, silmänsä ilmeikkääksi, sydämensä hereille" (Z III 11 1; kursiv.- JH). Ks.m. Z II, 15, 22, IT 359; Ehä I 19.

⁸⁸ Kyse voi olla taiteesta arvottomattomana, mutta eritoten nautintoaineista! - Jälkimmäisestä ks. Ansell-Pearson 1994.

ottaman vastaan kaikista sulamattominta, valmiina jokaiseen käsityöhön, joka vaatii terävää järkeä ja teräviä aisteja, valmiina jokaiseen uhkayritykseen" (mt.).

Siksi myös laumatodellisuuden 'yhteishorisontti' osoittautuu vain fiktioksi:

"kuinka sitten voisikaan olla 'yhteishyvää'! Tuo sana sotii itseensä vastaan: sillä, mikä on yhteistä, on aina vain vähän arvoa. Loppujen lopuksi täytyy olla niin kuin on ja on aina ollut: suuret asiat jäävät suuria varten, pohjattomat syvänteet syviä varten, herkkyydet ja väristykset hienoja varten ja, sanalla sanoen, kaikki harvinainen harvinaisia varten" (Hptp, 43).

Sikäli kuin negatiivinen vapaus on sulautettavissa jonkinlaisen poliittisen demokraattis-emansipatorisen utopian ja sen esittämän elämän mallin kanssa, tuo utopiakin on siis vain reaktiivista:

"nykyisin haaveillaan kaikkialla, jopa tieteellistenkin valheverhojen alla, tulevista yhteiskunnan tiloista, jotka eivät saa olla 'luonteeltaan riistäviä': se kaikuu minun korvissani, ikään kuin luvattaisiin keksiä elämä, joka pidättäytyisi kaikista elimellisistä toiminnoista [...] 'riistäminen' kuuluu kaiken elävän *olemukseseen*" (Hptp 259).

Tällaisessa tilanteessa filosofi(poliitikko?)-nietzscheläiset, "me",

"[e]mme pyri säilyttämään mitään 'vanhoillaan', emme liioin tahdo palata mihinkään menneisyyteen, emme ole ensinkään 'liberaaleja', emme työskentele 'edistyksen' hyväksi, meidän ei tarvitse laisinkaan sulkea korviamme markkinain tulevaisuuden-seireneiltä - mitä ne huutavat, 'yhtäläiset oikeudet', 'vapaa yhteiskunta', 'ei enää herroja eikä renkejä', se ei houkuttele meitä! - me emme katso millään muotoa toivottavaksi, että maan päälle perustetaan oikeamielisyyden ja sovun valtakunta (koska se olisi joka tapauksessa mitä syvimmän keskinkertaistumisen ja kiinalaistumisen valtakunta)... " (IT 377).

Utopioiden ongelma on siis siinä, että muunnelmana paratiisin teemasta ne omistautuvat

"onnelle sellaisena kuin sen käsittävät voimattomien, sorrettujen asteella elävät, myrkyllisten ja vihamielisten tunteiden märkämpäiseitä potevat, joille onni on ennen muuta narkoosia, huumausta, lepoa, rauhaa, 'sapattia', mielen rentoutumista ja jäsenten oikomista, lyhyesti *passiivista onnea*" (Ma I, 10) [jolloin - lisäys JH] "hedonismi ja pessimismi, utilitarismi ja eudaimonismi: kaikki nämä ajattelutavat, jotka mittaavat olioiden arvoa *mielihyvän ja mielihyvän*, toisinsanoen seuraustilojen ja sivuasioiden mukaan, ovat etualan ajattelutapoja ja naiivisuuksia" (Hptp, 225)⁸⁹.

Filosofi-Nietzschen ja Uuden Nietzschen tulkinnallisessa jännitteessä on kyse kahdesta yleisemmän tason käytännöllisestä suuntautumisesta, jotka paradoksaalisesti kumpikin

⁸⁹ Filosofi-Nietzsche kuvaa tätä pinnallisen ajattelutavan logiikkaa täsmentämällä, että "[s]e, että voi johdattaa jonkin tuntemattoman johonkin tuttuun, helpottaa, rauhoittaa, tyydyttää ja suo sitä paitsi vallantunteen. Tuntematon tuo muassaan vaaran, rauhattomuuden, murheen, - alkeellisin vaisto pyrkii *poistamaan* nämä piinalliset olotilat. Ensimmäinen lauselma: jokin selitys on parempi kuin ei mikään. Koska pohjimmaltaan kyseessä on vain halu päästä eroon painostavista mielteistä, ei irtipääsyn keinojen suhteen olla turhan tarkkoja: ensimmäinen mielle, joka selittää tuntemattoman tutuksi, tuntuu niin hyvältä, että 'sitä pidetään totena'. Todistus *mielihyväästä* ('voimasta') totuuden kriteerinä" (Ehä VI, 5).

näyttävät löytävän perustelunsa "Nietzscheiltä". Näitä orientaatioita voi tarkastella monella tasolla ja monessa tarkoituksessa tulkinnan ja arvottamisen prosesseissa. Kuinka edellä esiintyneet ja ristiriitaiset Nietzsche:t löytävät täsmällisemmin tiensä nykyaikaiseen poliittiseen filosofiaan?

3.10 Nietzsche:t: vaikutuksia ja tulkintoja

Filosofi-Nietzsche, yksinäinen ja omalakinen solitaari on itsensä-ylittäjä ja luova instanssi. Elämä tahtona valtaan on silloin hänen solitaaria elämäänsä ja joka tapauksessa epäpoliittista elämää. Eräänlaisena radikalisoituna kummajaisversiona "elämänpolitiikasta"⁹⁰ politiikka ei siten aktualisoidu distribuutio- ja oikeudenmukaisuuskysymyksiensä kautta. Sen edellytykset tai seuraukset eivät nouse, eikä niiden oikeastaan pidäkään nousta keskeiseksi teemaksi esimerkiksi pohdittaessa missä määrin elämänpolitiikalla on tekemistä demokraattisen politiikan kanssa. Tahto valtaan määrätty *itsensä*toteuttamisen projektina, jonka tärkeimmät rajankäynnit tapahtuvat sellaisen yksilön omassa maailmassa, joka eksentrismistään huolimatta tuntuu löyhästi sopeutuvan myös myöhäismodernin länsimaisen liberaalis-demokraattisen eetoksen yksilökuvausten vaatimusten kanssa.

Karkeasti typologisoiva asetelma ei ole kuitenkaan jännitteetön. Erityisen kiinnostava on Filosofi-Nietzschen ja Poliitikko-Nietzschen suhde. Kun politiikka on hämähäkin pureman aiheuttama tauti, näyttää se tarttuvan myös Filosofiaan itseensä:

"olen minäkin...alkanut ajatella asioita, jotka eivät ensinkään minuun koske: ensimmäinen poliittisen tartunnan merkki" (Hptp 251)⁹¹.

⁹⁰ Myöhäismodernia individualismia myötäilevä "pöytälaatikkopolitiikka", siis "henkilökohtainen politiikka" näyttää rajoittuvan demokraattisten länsimaisten yhteiskuntien elämäntapakysymyksiin. Sellaisina ne ovat tulkittavissa kuitenkin edelleen riippuvaisiksi solitaarille samantekevistä kanssatoimijuuudesta sikäli, että ratkaisut operoivat riippuvuussuhteessa yleisöihin tapahtuvien 'eron tekemisten' kautta *samalla* tuota yleisöä silmällä pitäen, 'vertaillen'. Ks. Giddens 1990; Roos ja Hoikkala 1998.

⁹¹ Niille, joille Nietzsche esiintyy sitkeästi esimerkiksi natsi-ideologian yksinäisenä lipunkantajana, on huomautettava perusteellisin lainauksin, missä yhteydessä Nietzsche poliittista tartuntaansa pohtii ja millaisessa sävyssä. Filosofin tässä suositteluun ostrakismi yllättää varmasti monet vulgarisoijat: "En ole vielä tavannut ainoatakaan saksalaista, joka olisi ollut suojea juutalaisille: ja jos varsinainen antisemitismi torjutaankin ehdottomasti kaikkien varovaisen ja poliittisten taholta, ei tämä varovaisuus ja poliittikkakaan silti kohdistu itse tunteen laatuun, vaan ainoastaan sen vaaralliseen kohtuuttomuuteen, varsinkin tämän kohtuuttoman tunteen mauttomaan ja häpeälliseen ilmaukseen - siinä suhteessa emme saa erehtyä. [...] 'Älköön päästettäkö maahan enää lisää juutalaisia! [...] näin käskää sellaisen kansan vaisto, jonka laatu on vielä niin heikko ja epämääräinen, että sen voisi helposti himmentää, helposti hävittää jokin voimakkaampi rotu [...] varmaa on, etteivät he [juutalaiset - JH] työskentele ja tee suunnitelmia siihen tähdäten. Toistaiseksi he päinvastoin tahtovat ja toivovat, hiukan tungettelevastikin, että Eurooppa sulattaisi ja imisi heidät itseensä, he haluavat olla vihdoin jossakin varmallalla pohjalla, suvaittuina, kunnioitettuna ja päästä maankiertäjäelämästään, 'ikuisesta juutalaisesta'; ja tämä veto ja pyrkimys [...] olisi otettava hyvin huomioon ja siihen olisi suhtauduttava *myötämielisesti*: minkä vuoksi ehkä olisi hyödyllistä ja kohtuullista karkottaa maasta antisemiittiset kirkuhat" (mt.).

Filosofi-Nietzsche on siis luettavissa osatotuutena, jonka takaa kurkistaa mitä poliittisin tarkoituksiperä, Poliitikko-Nietzschetodellisena maailmojen alkuunpanijana lainsäätäjänä:

“[k]ysymys siitä, mikä ihmisen vapauttaisi olennoiden järjestysjaksosta, ei ole se problemi, jonka tässä esitän (- ihminen on lopputulos -): vaan mitä ihmistyyppejä tulee kasvattaa, tulee tahtoa korkeampiarvoisena, elämän-ansaitsevampana, tulevaisuudesta tietoisampana tyyppinä” (A 3).

Ellei kyseessä ole vain solitaarin Filosofi-Nietzschen sekava päiväuni kaltaistensa tulevaisuudesta, määrittyy Filosofi-Nietzschen filosofia myös käytännöllisten kysymysten ja ongelmien, mm. filosofian harjoittamisen ja totuudellisen elämisen *käytännöllisten edellytysten*, pohjimisena. Sivilisaatiokritiikin lopputulema ei silloin olisikaan vetäytyminen solitaariin elämään, vaan poliittinen projekti: yli-ihmisen ansaitseman, liberaalidemokraattista eetosta vahvasti kyseenalaistavan vaihtoehdon hahmottelu. Uusi Nietzsche poikkeaa selvästi kummastakin linjasta.

3.10.1 Uusi Nietzsche: solitarismista solidaristiseen perspektivismiin

William E. Connollyn demokratia-ajattelu (Connolly 1991; 1993; 1995; 1997) on esimerkki Uudesta Nietzschestä perustuessaan sekä (valikoivaan) Nietzsche-luentaan että Foucaultin hyödyntämiseen. Foucaultin tuottavan vallan jännitteisyyden tapaan Connollyn lähtökohtana on ”ristiriitaisuuden ontologia” (*ontology of discordance*) jonka puitteissa hän keskittyy erityisesti identifioitumisen politiikkaan. Ristiriitojen maailmassa ei ole identiteettejä ’luonnollistavaa’ tai ’autentisoivaa’ fundamentaalista sovittavaa logiikkaa tai periaatetta, vaan tahdon valtaan luonnehtima identifioitumisen periaate ilman varsinaista perustetta. Foucaultin ”rahvaan” vastakäsitteen tapaan identiteettiä ehdollistaa ero siten, että kyseessä on itse asiassa identiteetin ja eron jatkuva keskinäispeli (*identity\difference*). Connollyn väite kuuluu, että poliittisena tämä keskinäispeli on kytkettävissä demokratiaan, ts. sellaiseen eetokseen joka työstää identiteetin ja eron jännitteitä tavoittelematta lopullisia ratkaisuja hegemonisoivien identiteettien muodossa. Tätä demokraattista agonistista eetosta Connolly luonnehtii tahdon valtaan tulkintansa kautta.

Connollyn tulkinnassa ”pohjattomat elämän energiat” ilmenevät ”energioiden moninaisuudessa tahdossa valtaan”. Egalitaarisuus -hypoteesin kannalta keskeistä on, ettei tahto valtaan edusta tahtoa herruuteen (olipa sen ilmenemismuoto millainen tahansa); se antaa muotoa ja kiinteyttää pyrkien omaan muotoonsa, siis identiteettiin, erilaisista vastuksista huolimatta. Koska ristiriitaisuuden ontologian mukaisesti elämä ei voi asettua mihinkään määrättyyn muotoon (ontologiset identiteetit), on tahto valtaan eräänlaisessa symbioottisessa suhteessa ”vastarinnan” (eron) kanssa muodostaen tilanteen, jossa kumpikaan ei toimi ellei ”toinen kutsu sitä olemaan”. Agonistinen jännite on siksi, että identiteetti on määritelmällisesti sekä eron ulospelaamista että ymmärrettävissä vain erojen kautta.

Tämän identiteetti\ero-pelin politiikassa Filosofi-Nietzschen "distanssin paatos" luetaan siten, että sen avulla kyetään kunnioittamaan identiteettien moninaisuutta ja samalla yleensä toimijoiden ja maailman epätäydellisyyttä. Kyse on siis myös ikuisen paluun kannalta keskeisistä aineksista: ilman distanssin paatosta identiteetin ja eron peli on jatkuvassa vaarassa keskeytyä hegemonisen identifioitumisen, 'koti-ikävän', väkivaltaan. Tässä yhteydessä "vihamielisyyden herkiminen", sekin Filosofi-Nietzschen ajatus, mahdollistaa politiikkaa luonnehtivan rajoitetun kilpailun (agon -hypoteesi) vastavuoroisen kunnioituksen ja itserajoittamisen puitteissa (egalitaarisuus -hypoteesi). Tämän eetoksen institutionalisoituminen demokraattisia poliittisia käytäntöjä luonnehtivaksi dynamiikaksi pitää yllä tarvittavaa ja jatkuvaa jännitettä erilaisten normalisaatioiden ja niiden/niitä tuottamien/tuottavien erojen välillä. Näin se - Uuden Nietzschen määreiden mukaisesti- operoi moninaisessa, antiautoritaarisessa dynamiikassa ja myös dynamiikkana.

Lawrence Hatabin demokratiateoria (Hatab 1995) on sekin lähtökohtaisesti Uuteen Nietzscheen perustuvaa. Totuutta ei myöskään Hatabin mukaan ole, vaan ainoastaan perspektiivejä, jolloin käsillä on jatkuva voimien kamppailu ilman pohjaavasti organisoivia periaatteita. Siinä missä Connolly keskittyy demokraattiseen eetokseen identifioitumisen ja eron dynamiikan kautta, Hatab pohtii jatkuvan demokraattisen agonian 'yleisiä' ja 'löyhiä' edellytyksiä.

Uusi Nietzsche näyttää tarjoavan juuri sitä mitä antiautoritaarinen demokraatti tarvitsee. Agonia luetaan kamppailuna joka on sinänsä minkä tahansa politiikan keskeinen piirre. Perspektivismi merkitsee moninaisuutta ja johtaa samalla kolmanteen demokraattisen politiikan edellytykseen, epäilyn eetokseen perustavien tai perustallisten järjestysten kateettomuuden osoittamisena. Demokratiassa on Hatabin mukaan kyse yhden totuuden kyseenalaistumisesta ja sen mahdollistaman epäilyn tuottamasta moniäänisyydestä, joka edellyttää puolestaan useiden perspektiivien testaamista. Testauskriteerinä Hatabilla ei ole mikään varsinainen yhteistä tahtoa substantiaalisesti tavoitteleva 'kansan perspektiivi', vaan yksinkertaisesti äänestystulos.

Poliitikko-Nietzschen kannalta kummassakin tapauksessa keskeinen on kuitenkin ongelmallinen suhde totuuteen ja tuon suhteen 'eetoksellistaminen' kaikkia koskevaksi elämän ja toiminnan ehdoksi. Tällöin moninaisuus käytännöllistyy demokraattisena eetoksena ja latistaa samalla Filosofi-Nietzschen solitaarisuuspyrkimyksiä.

3.10.2 Poliitikko-Nietzsche: solitaarisuudesta epäyhteisölliseen oligarkiaan?

Poliitikko-Nietzschen näkökulma ongelmallistaa Filosofi-Nietzschen kritisoimaa Uuden Nietzschen orientaatioin varustettua politiikan- ja demokratia-ajattelua monin kriittisin kohdin. Egalitaarisuus- ja agon -hypoteeseja vasten on ensinnäkin kyse siitä, kuinka solitaarin yli-ihmisen hahmo on istutettavissa demokraattiseen eetokseen, ja toisaalta siitä, onko agon-hypoteesi kaikkia autoritaarisiksi tulkittuja järjestysperiaatteita paetessaan lopultakin omaa oksaansa sahaava. Uusnietzscheläisten Connollyn ja Hatabin demokratia-ajattelu joutukoon tässä Appelin Poliitikko-Nietzschen testiin.

Sekä Connollyn että Hatabin tapauksessa egalitaarisuuden perusta on siinä, että agonia koskee 'erityisesti kaikkia'⁹². Edelliselle kyse on Foucault'n subjektiviteettigeneologioita seuraten identiteetti\ero -dynamiiikan 'yleistämistä', jälkimmäiselle agoniasta dynamiikkana jota voidaan hahmottaa postmodernina fenomenologiana. Kummassakin tapauksessa keskeistä on se, että yli-ihmisyys tulkitaan identiteetin sisäisenä dimensiona ja yhteisöllisenä eettis-poliittisena dimensiona⁹³. Solitaarisuus on siten solitaarisuus-yhteisöllisyys/solidaarisuus-jännitteen toinen ja egalitaarisuushypoteesin harmonisoiva osapuoli, ei sen enempää Filosofi-Nietzschen edellyttämää apoliittista yksinäisyyttä ja itseriittoisuutta kuin Poliitikko-Nietzschen edellyttämää harvojen itseään-ylittävää 'estetiikkaakaan'.

Tällainen agonian yleistäminen johtaa jännitteeseen Poliitikko-Nietzschen tahdon valtaan -luennan kanssa⁹⁴. Jälkimmäisessä kyse on siitä, että vaikka 'kaikki' harjoittavatkin tahtoa valtaan, ratkaisevaa on millaisiin arvoihin kiinnittyen sitä harjoitetaan. Poliitikko-Nietzschele määritelmällisesti vain harvat kykenevät sellaiseen elämään joka sanan erityisessä merkityksessä - itsensä-voittamisessa - on 'autenttista'. Agonia on vain heidän asiansa. Siten demokraattisen eetoksen edellyttämiä valtasymmetrioita on vaikea sijoittaa hierarkisoivaan yhteyteen. Identiteetti (tahto valtaan) ei ole sellaisessa reaktiivisessa tai defensiivisessä suhteessa eroon (toinen tahto valtaan) kuin esimerkiksi Connolly näyttää edellyttävän.

Tahdon valtaan latentin aggression miedontaminen latistaa vastaavasti distanssin paatos -tulkintaa. Kun tahto valtaan on Connollylle vain "energiaa jotka propelloivat muotoja olevaan ja pitävät ne siellä" mutta ei myös energiaa jotka ajavat muotoja myös pakottamaan toisia muotoja, latistuu distanssin paatos "kiinnitykseksi ja taipumuksellisuudeksi siihen mikä eroaa sinusta" häivyttäen näin hierarkkisen järjestyksen kokonaan näkyvistä ja kadottaen mahdollisuuden joko apoliittiseen elämään valtiohirviön ulkopuolella (Filosofi-Nietzsche) tai visioon luovien yli-ihmisten kastiyhteiskunnasta

⁹² Connolly lukee paljastavasti Nietzschen huomion (Ehä IX 48) "[s]amanarvoisille samanlaista, eriarvoisille erilaista" - se olisi todellista oikeudenmukaisuuden puhetta: sekä se mitä siitä seuraa: 'Eriarvoisesta ei koskaan saa tehdä samanlaista'. Connolly ymmärtää tämän koskevan erityisyydessään ketä tahansa, ts. ilman yksilöiden välistä rankijärjestystä ja siten kenen tahansa yksilön ainutlaatuisuutta ja tämän arvioita kunnioittaen. Mutta eikö tämä kunnioitus ole lopultakin jotakin, joka edellyttää toisten tunnustamista näiden ainutlaatuisuudessa? Ks. Connolly 1997, 197-198. Myös Hatab näyttää operoivan tällaista löyhää suvaitsevaisuutta edellyttäen, sillä "jokainen perspektiivi tarvitsee toista agonistisena korrelaattina, sillä oppositio on osa perspektiivin konstituutiota" jolloin "itsen affirmointi edellyttää konfliktin affirmointia"; Hatab 1995, 48-49. Tämä näyttää vastaavan Nietzschen rakkaus-sitaattia (Ehä V 3) *yleistetys*ssä muodossa.

⁹³ Connollyn etiikassa värähtelee toisaalta aristotelinen käytännössä operoiva eettinen sensibileetti ja toisaalta nietzscheläinen herkkyyys nähdä elämä kaikkia moraalisia ekonomioita 'suurempana' ja siten palautumattomana luonnontarkoituksiin tai jumalallisiin saneluihin. Tätä herkkyyttä vastaa Hatabin ei-teoreettinen, käytännöllinen fenomenologia. Poliitikko-Nietzschele kumpikin eettisen tanssin versio näyttää kuitenkin edustavan lauman tarantellaa. Connolly 1993a, 191-194. Hatab 1995, 4-6.

⁹⁴ Näin erityisesti Redhead 1997; ks.m. Ansell-Pearson 1994, 172-180; McCarthy 1993, 76-83. Tahto valtaan on tällöin kvasiliberalistinen individualistinen projekti, josta seuraa että tahto valtaan tahtona toisen yli (herrsus) tai tahtona valtaan 'toisista välittämättä' miedontuu tavalla joka häivyttää näkyvistä Poliitikko-Nietzschen johdonmukaisuuden asiassa.

(Poliitikko-Nietzsche). Connollylaiselle demokraattiselle eetokselle olennainen agonia, joka kuvataan sensitiiviseksi "erojen oikeuksille hallinnan ja normaaliuden painoa vastaan" ja sen edellyttämä vihamielisyyden henkistäminen koskevat Poliitikko-Nietzschen mukaan vain harvoja, eivät 'erityisesti kaikkia'. Lisäksi eetos toimii hallintaa ja herruutta ehdollistaen ja kääntyy elämän, tahdon valtaan keskeistä periaatetta, elämän itsensä ylittämistä, vastaan. Tämän se tekee myös miedolla ja epäsubstansiaalilla tasa-arvon käsitteellään viitaten näin takaisin kristilliseen tasaveroisuuden Jumalan edessä -perustaan⁹⁵.

3.10.3 Filosofi-Nietzsche: politiikasta distanssin päätökseen

Yhteiskuntafilosofian tai yleisemmän 'teorian' tasolla Uuteen Nietzscheen kohdistuvaa kritiikkiä voi lyhyesti testata esimerkiksi Foucaultin kautta. Kuinka solidaarisuuden ja solitaarisuuden jännitteelle perustuva ressentimentin virittämän 'kritiikin kritiikki' osuu maaliinsa? Osoittautuuko Foucault solitaarille filosofille vain antiautoritaariseksi "kaunagenealogiksi"⁹⁶?

Tarkastelun aluksi on syytä muistaa, että siinä missä Filosofi-Nietzsche korostaa yksilön erityisyyttä laumaan nähden - viime kädessä elämän muodostaessa esteen sille, ettei Filosofin filosofia ole systematisoitavissa - menee Foucault -hahmoinen⁹⁷ Uusi Nietzsche 'pidemmälle' tai 'taaemmas' nähdessään tämän vastakkainasettelun itsensä kysymyksenä normalisoivasta vallasta ja osana sen modernia logiikkaa. Biovalta on tuottavaa ja elämää luovaa valtaa, lauman ja yksilön, jopa erityisesti yksilön tuottava edellytys. Näin näkökulma vaihtuu yksilöä korostavan ja sille merkityksellisen 'asettautumattoman' "elämän" keskeistämistä "kattavampaan" vastaperiaatteen logiikan hahmottamiseen. Tuottavuus ja valtasuhteet koskettelevat "kaikkea", ja siksi sille vastakkainen periaate määrittäyty eräänlaisena rajankäyntinä vallan tuottavuuden ja valtaa pakenemisen välissä. Tämä jäsentymätön murtuma on myös jotakin jota valta

⁹⁵ Kun vielä huomioi Connollyn esittämän 'karkean tasaveroisuuden' ilmenevän konkreettisesti 'korkeintaan kolminkertaisina tuloeroina' (Connolly 1993a), yllättävä luonnehdinta Connollysta "työläiskristittynä" voi hyvinkin kuvata kohdettaan. Kiitän työtoveriani YTT Tuija Parvikkoa tästä pienestä mutta valaisevasta huomiosta.

⁹⁶ Foucault on erittäin kiistelty hahmo erityisesti filosofina eräänlaisen 'kameleonttimaisuutensa' vuoksi, ja häntä onkin yritetty lukea 'takaisin sisään' filosofian normaaliksi diskurssiksi itsensä ymmärtävään ajatteluun (ks. esim. Habermas 1985, 126-131; suom. Habermas 1995, 261-268; Foucault 1995 [1984], 248-260; Hoy and McCarthy 1994; Kelly 1994, erit. 365-400). Kiinnostavin lähtökohta on kuitenkin se, että todettuaan olevansa "yksinkertaisesti nietzscheläinen" Foucault jatkaa: "Omasta puolestani mieluummin hyödynnän ihmisiä, joista pidän. Ainoa todellinen kunnianosoitus sellaiselle kuin Nietzscheen ajattelulle on nimenomaan siinä, että sitä käytetään, muotoillaan, että se saadaan valittamaan ja kirkumaan. *Sillä ei ole ehdottomasti mitään merkitystä, jos kommentaattorit sitten sanovat, että olen ollut uskollinen tai uskonon Nietzscheä kohtaan*" (Foucault 1998 [1971], 13; kursiv. - JH). Tässä kohdin hyödyntäminen ja kysymys uskollisuudesta kohdistuu vuorostaan Foucaultiin - myös tarkoituksena saada tämä kirkumaan.

⁹⁷ Katsaus perustuu seuraaville teksteille: Gutting (ed.) 1994; Kelly (ed.) 1994; Hoy and McCarthy 1994; Simons 1995; Rabinow (ed.) 1991; suom. Helén 1995; Ojakangas 1998; Hänninen & Karjalainen (toim.) 1997.

tavoittelee sitä koskaan tavoittamatta. Siksi murtuma vastaperiaatteena on - ja voi 'vain' olla - keino vallan operoinnin määrittelemiseksi, ei siitä eroon pääsemiseksi.

Filosofi-Nietzschen turhautumisen saattaa selittää pelkästään jo sekin, että vallan analyysi operoi sekä tutkimuskohteidensa että retoriikkansa suhteen tavalla, joka on tulkittavissa poliittisesti virittyneeksi. Ensinnäkin kuvatulla vastaperiaatteella on myös nimi "rahvas". Samalla abstraktien teorioiden kritiikki ohjelmoituu "alistettujen tietomuotojen kapinana", joka pyrkii tuottamaan askel askeleelta "strategista tietoa paikallisiin taisteluihin" tarkoituksenaan paljastaa jopa "oikeusjärjestelmiin kiinni kuivunut veri". Näin on tarkoitus löytää pisteitä, joiden kautta tutkia vallan tuottavuutta "konkreettisen alistamisen teknologioina". Yhteiskuntafilosofisesti huomion kohteena ei silloin ole mikään suvereeni eikä sen moderni liberaalidemokraattinen vastine lain ja oikeuden muodossa, vaan itse "kurinpidolliset operaatiot".

Filosofi-Nietzschen yksilökeskeisen laumaperspektiivien tuonpuoleisuuden tilalla on edellisen näkökulmasta arveluttava genealoginen strategia. Sen tehtävänä on avata ja paljastaa tuottavan vallan efektejä missä tahansa - myös yksilössä ja yksilönä. Tällaisena strategiana - *kvasikriittisenä* yhteiskuntatieteellisenä analyysinä - se sopii erilaisten auktoriteettien vastaoperaatioksi ja soveltuu yhteiskunnallisiin muutoksiin pyrkivien ja huolehtivien tarkoitukseen. Asetelma on Filofofi-Nietzschele ongelmallinen siksi, että auktoriteeteista eroonpääseminen korostuu usein myös omien tavoitteiden ja päämäärien asettamisen, 'oman auktoriteetin', kustannuksella.

Spesifimmin demokratiateoriaan moninaisuuden ja antiautoritaarisuuden teemat kulkeutuvat samaan tapaan kuin yhteiskuntafilosofiaankin. Siinä missä valta-analyysin tasolla huomio kiinnittyy vallan logiikkaan suvereenin ja oikeuden kustannuksella, demokratian tasolla kyse on tuon vallan logiikan yhteydestä sitä ehdollistavaan utooppiseen, agonistiseen egalitarismiin. Näin lähestymistapa on erilainen kuin esimerkiksi sellaisessa oppikirjamaisessa vasemmisto-orientoituneessa demokratia-ajattelussa, joka keskittyy jo olemassa olevaan suvereeniin (kansan valta) ja sen keskeiseen välineeseen, demokraattisen lainsäädäntöön poliittisena tahdonmuodostuksena⁹⁸

Sekä Filofofi- että Uusi Nietzsche korostavat erilaisuutta, eriytymistä ja moninaisuutta, mutta Filofofi-Nietzschele kysymys on oman luovuuden ja itsensä-ylittämisen 'eksistentiaalisesta' etiikasta, kun taas Foucault'lla korostuu jatkuva vastarinnan etiikka tunnistettavasti poliittisena eetoksena - olkoonkin että myös hänelle ihmisyydessä on kysymys esteettisestä, taiteellisesta luomuksesta. Tahdon valtaan luennassa, joka korostaa juuri vallan tuottavuutta ja pyrkimystä erilaisiin normalisointeihin, tavoitteeksi asetuu erilaisten strategistsuhteiden (vrt. agonihypoteesi) hegemonisoitumisen (ts. herruuden tiloiksi muodostumisen) estäminen. Kysymys on siten tämän vastarinnan etiikan hahmottelemisesta myös demokraattisena eetoksena.

⁹⁸ Jürgen Habermasin radikaaliliberaali demokratiateoria - tai pikemminkin kommunikatiivisen toiminnan teorian demokratiateoreettinen johtelu - on rationaaliseen tahdonmuodostukseen keskittyessään vasemmisto-orientoituneen demokratiateoretisoinnin kentällä omanlaisensa poikkeus. Demokratian jäsentämisestä 'vasemmistolaiseen' ja 'oikeistolaiseen' - radikaaliliberaaliin ja liberalistiseen - ks. Held 1995.

3.11 Nietzsche\ t ja rajojen politiikka

Mikä voisikaan olla se perspektiivi, johon tämä erilaisten Nietzsche-hahmojen, politiikan ja demokratian tarkastelu tulisi palauttaa /johon se tarkastelijansa palauttaa? Eräs paljon käytetty tapa on puolustaa demokratiaa ja (pientä) politiikkaa esittämällä Nietzsche\ t 'varoituksen sanana', uhkana ja rajana erilaisille demokraattisen ja yhteiskunnallisen järjestyksen minimaaliselle pelisäännöstölle. Tämä voi tapahtua niin filosofisin kuin poliittisesta kulttuurista ja sen arvostuksista ponnistavin argumentein. Ainakin Poliitikko-Nietzschen hahmo näyttäisi tällaiselta pelotteelta⁹⁹.

Selkeimmin tämä konventionaalisen kritiikin muoto käy ilmi jälleen Uuteen Nietzscheen ja keskustelluimpaan edustajaan, Foucaultiin kohdistuvan arvioinnin kohdalla. Tässä keskustelussa politiikan filosofinen teoriakuningas asettaa kriittiseksi perustakseen, viimekätiseksi merkitsijäkseen¹⁰⁰ määriteltyjä käsityksiä inhimillistä koskevasta totuudesta, inhimillisen toimijuuden luonteesta ja sekä tulevaisuus on parempi - tyyppisistä näkemyksistä.

3.11.1 Totuudesta

Ensimmäisen, totuuden vetoavan kritiikin tunnetuin edustaja on Charles Taylor (Taylor 1984, 1985, 1989; ks.m. Connolly 1991, 223). Totuudella Taylor tarkoittaa 'käsitystä meistä itsestämme' (*truth as a sense of ourselves*), joka toimii viimekätisenä, esimerkiksi Foucault' n erilaisiksi regiimeiksi jäsentämien valtuodostumien, erottelukriteerinä ja mahdollistaa näin erottelun vapauden ja vallan välillä. Ilman tällaista kriteeriä perspektivistinen Foucault päätyy neutraaliksi tai välinpitämättömäksi regiimin muutoksille; jos totuus on petosta, mikään muutos ei voi olla saavutus. Tällöin esimerkiksi genealoginen paljastaminen on vain (potentiaalisen hegemonian) destabilisaatiota, ei siirtymistä kohden totuuden laajenevaa hyväksyntää kohtaan. Taylorin mukaan genealogioilta puuttuu sekä 'kriittinen voima' että 'lunastava lupaus'.

Taylorin totuuskäsityksen pohjalla on sellaisia perustavia persoonuutta sisäisellä syvyydellä määritteleviä 'infrapoliittisia ymmärryksiä', joiden avulla voidaan erotella merkittäviä valtaregiimien vaikutuksia vähäisemmistä, 'triviaaleista' vaikuttamisista. Taylorin mukaan itseymmärrykset sekä vaihtelevat kulttuurien välillä että ovat sisäisesti kiistettävissä, mutta vastoin Foucault' n kantaa itsestämme kerrottavia totuuksia ei voida avata poliittiselle agonialle. Niitä voidaan ainoastaan paljastaa 'itsetulkintojemme totuuden hermeneuttisesti johdetuissa ymmärryksissä' modernisuuden saavutuksia ja menetyksiä koskevien kriittisten arvostelmien saavuttamiseksi. Taylorin teoriakuninkaan perspektiivistä - kehittyvän ihmistymisen narratiivista 'jota ei voi pyyhkiä pois koska

⁹⁹ Poliitikko-Nietzscheä konstruoiva Appel vetoaa ajoittain eksplisiittisestikin Charles Taylorin ajatteluun. Vrt. alaluku 11.1.

¹⁰⁰ Ajatus viimekätisestä merkitsijästä (*final marker*) kuninkaan teoriaperustassa, ks. Connolly 1993a, 191-194. Teoriakuninkaan perustoja koskeva keskustelu kysymyksenä Foucault' n kriitikoiden omien lähestymistapojen rajoina esitetään tässä Simonsin 1995, 59-67, mukaan.

se määrittelee inhimillisyyden meille' - käsin Foucault on inkoherentti siksi, 'ettei hän näytä haluavan seisoa missään'.

Foucault'a ja Uutta Nietzscheä voi kuitenkin puolustaa sillä, että Taylorin 'meihin' nähden kolonisoidut ja marginalisoidut saattavat tulkita 'kehityksen' enemmän menetyksenä kuin saavutuksena omasta erilaisesta me-käsityksestään katsoen. Tämä riitauttaa teoriakuninkaan perspektiivin, joka näyttää mahdollistavan 'yhden arvostelman kaikkien puolesta'. Eikö kyseessä ole silloin esimerkkitaipaus agoniasta, jossa Taylorin jaetut ymmärrykset avautuvat eivät niinkään *infrapoliittisina* kuin *poliittisina*? Kvasihegeliläisen Taylorin projektilla on kuitenkin tarkoituksenaan 'integroida toiseus identifikaation täydellisempiin muotoihin'. Tämä johtaa siihen, että teoriakuningas kykenee erottamaan sellaisten regimien kesken, jotka rikkovat 'meidän' syvintä 'keitä me olemme' merkitystämme *vain määrittämällä etukäteen yhteisön rajat*.

Teoriakuninkaallisen poliittisen filosofian ja Uuden Nietzscheen perspektivistisen, tyhjän valtaistuimen filosofian rajankäynnin kannalta tämä agoninen tilanne jää yhtä kaikki epäselväksi. Taylor on oikeassa sanoessaan, että Foucault menee liian pitkälle: jos kaikki totuudet ovat vallan tuottamaa oppressiota ja väkivaltaa, missä on silloin tila sellaisille totuudenkertomisen vaihtoehtoisille muodoille, joita myös Foucault itse erityisesti tuotantonsa loppuvaiheissa - suosii? Taylorin näkökulmasta Foucault painottuu liiaksi *sietämättömän raskaan totuuden* suuntaan. Tämä vie pohjaa Uuden Nietzscheen orientaatiolta, mutta on vastaavasti Filosofi- ja Poliitikko-Nietzscheelle asiaankuuluvaa 'totuudenpalveluksen kovuutta', joka ei enää kuitenkaan istu liberaalidemokraattiseen eetokseen.

3.11.2 Subjektista

Perustavimmalla tasolla poliittinen filosofia, joka kritisoi valtaa sen oikeutettujen rajojen ylittämisestä, nojaa inhimillisen subjektin varaan. Rajansa ylittävä valta repressoi tai tunkeutuu yhteen tai kaikkiin inhimillisen subjektin piirteisiin. Poliittisen filosofian historia on täynnä erilaisia toimijuuden määritelmiä, jotka yleensä kehitellään rationaalisuuden, intentionaalisuuden, vastuullisuuden, vastavuoroisuuden, intressin jne. kautta (White 1986). Esimerkiksi Taylor ei katso johtavansa 'keitä me olemme' - totuuskonseptiotaan metafysiikasta eikä luonnon- tai ihmistieteistä, vaan 'laajasti implisiittisestä ymmärryksestä koskien sitä, mitä inhimillisen elämän merkitys ja tarkoitukset ovat'. Taylor on samaa mieltä Foucault'n kanssa siitä, ettei ole olemassa sellaista kieltä, joka avaisi inhimillisen mielenlaadun subjektiviteetin perustallisena tai essentiaalisena konseptiona, jolloin itseymmärrys jää 'luonnostaan kiistanalaiseksi'¹⁰¹.

Taylorille Foucault'n vallan käsite on kuitenkin epäkoherentti, sillä sikäli kuin siinä 'alistetut' ovat niitä joita hallitaan, edellyttää tämän määrittely myös sen määrittelyä, mikä konstituoit alistettujen väärinkohtelua. Taylorin mukaan tämä voidaan puolestaan määrittää vain jaettujen merkitysten epäpoliittista taustaa vasten. Toistaen käsityksensä

¹⁰¹ Tämä Taylorilaisen kiistanalaisuuden, 'yhdessä-koeteltavissa-olevuuden' [*con-test-able*] ja Nietzscheiläisen agonin erot ovat osa teoriatason 'rajojen politiikkaa'. Vrt. Connolly 1991, 89-92; 107-112; 223.

siitä, ettei Foucault kodittomuudessaan operoi 'mistään käsin', Taylor katsoo Foucault'n seisovan kaikkien jaettujen merkityshorisonttien ulkopuolella. Muutoin hän(kin) näkisi modernin humanistisen hallinnan kuitenkin enemmän mahdollistavana kuin rajoittavana.

Foucault'n perspektiivi ei kuitenkaan ole mikään 'näkökulma Siriuksesta', vaan läntisen tradition sisäinen. Erityisesti se on sellaisten nykyistä subjektiviteettiaan vastustavien 'mukanaolijoiden' näkökulma, jotka eivät jaa Taylorin esittämiä merkityshorisontteja. Jännite syntyy siitä, että viimeksimainitun strategiassa subjektivikaatio siirtyy pois poliittiselta areenalta kielen (eikä vallan) konstituoidessa subjekteja. Tällöinkieli tosin pakottaa meitä puhumaan joillakin tavoilla mahdollistaessaan puhumisemme - mutta 'kukapa haluaisi olla ilman kieltä?' Samalla tavoin dispiiliinit subjektivoivat ihmisiä, mutta samalla myös vahvistavat heitä toimijoina, joten 'kukapa haluaisi olla ilman dispiilijä?'

Taylor edellyttääkin, että että jääme nykyisiin merkityshorisontteihin identifioimalla keitä olemme hyväksyen sekä subjektivikaation mahdollistavat että sitä pakottavat käytännöt ja voimat. Tässä strategiassa merkitysten rajoja ilmentävät pakot ja rajoitukset ovat poliittisen kamppailun kiellettyjä alueita, koska politisointi jäytäisi kollektiivisen identiteetin kiinteyttä. Foucault taasepäilee identiteetin kiinteyden kiistattomuutta ja tavoiteltavuutta.

Siksi identiteetin politisointi voisi pakottaa tunnustamaan sellaisia läntisen yhteiskunnan aspekteja, joita se on identifioinneissaan poissulkenut. Näin Foucault korostaa nykyisten subjektiviteettien 'hintaa' ja ajaa toimijoita jäsentämään itseyttään nykyisten rajojen tuolle puolen. Taylor ei välttämättä ole lukenut väärin Foucault'n humanismivastarinnan yleistä mielialaa, mutta ongelma syntyy siitä, että Taylor lukee Foucault'a ikään kuin tämän projekti olisi tyystin oppositionaalinen. Seurauksena on näin uusiin subjektiviteettimuotoihin liittyvän potentiaalisen vapautumisen myönteisen projektin laiminlyöminen. Mutta mihin se sitten 'perustuu', tai miten se 'avautuu', on edelleen avoin kysymys. Kun Taylor lähestyy ongelmaa määräävistä tai perustavista horisonteista käsin, Foucault lähestyy asiaa ikään kuin toisesta päästä, horisonttien ulossulkemisvaikutuksista käsin.

3.11.3 Tulevaisuudesta

Nietzschelle tulevaisuus 'tilana, jossa ei olisi mitään pelättävää' on katteettoman utopistinen. Kuitenkin esimerkiksi Walzer (Walzer 1983) kritisoi Foucault'a tällaisesta - myös konventionaalille poliittiselle filosofialle usein tyypillisestä - 'luvatun maan' näkökulmasta, jonka mukaan toivo ja tulevaisuus määrittävät kritiikin perusteita. Vastaavasti kriitikon tehtävänä on 'tämän päivän toden identiteetin' selvittämisen lisäksi määrittellä 'mitä haluaisimme olla'. Tässä poliittinen filosofia temporalisoituu eksplisiittisesti vallan kritiikkinä tulevaan viittaavan ideaalin kautta. Sen tuottama kontrasti nykyisyyteen motivoi kamppailuihin 'vääryyksiä' vastaan ja mahdollistaa paikallisten, partikulaarisia vääryyksiä kohtaan käytävien kamppailujen kytkemisen laajempaan visioon. Walzerin mukaan Foucault'lla ei kuitenkaan tällaista paremman tulevaisuuden visiota ole, koska hän ei pysty osoittamaan 'vaihtoehtoista ja parempaa

disipliiniä'. Koska Foucault'lle ei ole koherenssia ilman disiplinaarista valtaa, tämä 'ravistelee rautahäkin kaltereita, muttei pysty visioimaan ihmisen kodiksi häkkiä enempää'.

Niin Taylorin kuin Walzerinkin 'kommunitaristinen' kritiikki on periaatteessa samaa, jota kohdistettiin Foucault'n varhaistuotantoon, jossa 'tiedonmuoto ('episteme') vain korvautuu toisella'. Tällainen kritiikki nojaa progressiivisen politiikan teleologiseen käsitykseen historiana, jossa sen päämäärä on jo annettuna nykyisyyden perustavissa periaatteissa (kuten Järjessä). Foucault'n nietzscheläisen vastauksen mukaan progressiivinen politiikka kuitenkin pakotetaan tulevaisuusvisioon. Se on jossakin mielessä 'sama kuin nykyisyys' lisättyä teorioihin sisäänrakentuneella staattisella tulevaisuuskäsityksellä, joka merkitsisi historian loppua (ja siis Nietzschellä tilaa, jossa 'ei olisi enää mitään pelättävää'). Foucaultin käännteisenä huolena puolestaan on, kuinka välttyä 'totaliteettien globaalilta historialta'. Foucault käyttää Kantin entusiasmia, Ranskan vallankumouksen yhteydessä ilmennyttä 'historian merkkiä' (lupauksena täysi-ikäisyydestä ja inhimillisemmästä tulevaisuudesta) esimerkkitapauksena määrittää kriteereitä vastarinnan eri muodoille eräänlaisia sallivuuskriteereinä. Ongelmana on tällöin se, että historiaan liitetyt 'sallitun vastarinnan muodot' saattavat alistaa 'välittömiä kamppailuja', joissa ei ennakoita jotakin tulevaa vapautumista - ja joihin Foucault eksemplarisesti identifioi itsensä.

Vaikka Walzer ei 'postmetafyysisesti' näytäkään sitoutuvan mihinkään varsinaiseen yhdenmukaistavaan tulevaisuusvisioon, sulkee hän tiettyjä perspektiivejä määritellessään 'mitä, juuri sieluisammalle, haluaisimme olla'. Kuten Taylorillakin, seurauksena on lopulta, ettemme halua olla 'heitä', joille progressiivinen humanisaatio on saavutus. Näin Walzerin tulevaisuusvisiot esiintyvät kuitenkin jatkuvuutena, kaarena joka Foucault'n analyysissä välttämättä sisältää oman rajoituksensa.

Walzer on ehkä oikeassa, jos Foucault yleistää humanisminvastaisuutensa inhimillisen elämän ylipäättään vastaisuudeksi. Mutta Foucault'n tapa kieltäytyä keskustelemasta reformeista tai maalaila sellaisia viittaa määrätysti humanistisiin reformeihin ja visioihin. Tällöin kyse on siitä, että inhimilliseen tulevaisuuteen tähtäävä progressiivinen politiikka on poikkitehoisen oppositiivisen politiikan kanssa. Jälkimmäisessä - paradoksaalisesti - 'kieltäydymme olemasta niitä joita olemme, koska pyrimme tulemaan siksi joita olemme'. Sikäli kuin toivo ja tulevaisuushorisontti määrittyvät humanismin kehityskaaren kautta, Foucault näkee tulevaisuuden progressiivisuuden ja kasvavan yksilöllistymisen vain yhdessä niiden kääntöpuolen, kasvavan totalisaation kanssa. Tässä suhteessa hän on johdonmukaisesti uusnietzscheläinen¹⁰².

¹⁰² Hatabin luennassa Nietzsche luovii tulevaisuuden 'pelkkänä tulemisen virtana' ja 'pelkkänä olemisen stabiliteettina' välillä todetessaan, että on "monenlaisia silmiä, jopa sfinksillä on silmät - ja vastaavasti on monenlaisia 'totuuksia', jolloin totuutta ei ole" (WP 540). Siksi - myös ajatellen tulevaisuutta toimintaa orientoivana horisonttina - "on sanomattoman paljon tärkeämpää, miten olioita nimitään, kuin mitä ne ovat" (IT 58). Suomalaisessa keskustelussa Jussi Vähämäki huomauttaa Foucault'n biopolitiikkaa koskevan keskustelun yhteydessä, kuinka esimerkiksi "rasismi ei Foucault'n mukaan ole modernin yhteiskunnan "riski" saati jääne, josta edistyksen nimissä päästään eroon. "Riskin" käsitteen käyttäminen näyttää sen sijaan implikoivan

Foucault'n kriitikot nojaavat humanistisen poliittisen filosofian rajoittaviin parametreihin (totuuden, arvon, tulevaisuuden ja subjektin rajat), joiden kautta he määrittelevät regulatiivisia periaatteita ja niille perustuvia vallanharjoittamisen kriteereitä. Kun nämä periaatteet esitetään kvasineutraaleina arvostelukyvyn standardeina, jotka sijaitsevat poliittisen kiistelyn ulkopuolella, ne esiintyvät teoriakuninkaan tapaan samalla tavoin kuin esimoderni suvereeni, joka väitti olevansa sovitteliensa ristiriitojen yläpuolella. Foucault'lle sellaiset asettamukset kuitenkin kätkevät toisia vallan muotoja.

Toisaalta - näin kritiikki jatkuu - ilman regulatiivisia periaatteita, jotka perustelisivat syytä vastarinnalle, Foucault vaikuttaa rühlistiltä (eikä nünkään anarkistilta). Esimerkiksi Walzerin mukaan ainoa syy kritisoida humanistista traditiota näyttäisi olevan se, että 'se sattuu olemaan regiimi jossa hänen on elettävä'. Tällöin, ilman kriteereitä, Foucault ei näytä kykenevän esittämään erottelua esimerkiksi naisliikkeen ja Ku Klux Klanin harjoittaman vastarinnan välillä. Poliitiikka määrittyy tällöin 'vastuuttomana' ja esteettiseksi ymmärretty vastarinta vain irrationaalisenä 'libidinaalisena responsina'¹⁰³.

Foucault'n - ja Nietzschen - nostattama keskeinen kysymys kuitenkin kuuluu: onko todella niin, että ilman periaatteellistettua kriittistä poliittista filosofiaa vastarinta olisi mahdotonta? Perspektiivin politiikka avautuukin tässä rajojen politiikkana, ja kysyy rajaksi ymmärretyn filosofian ambivalenssia. Entäpä jos luottamus rajoja määrittävään filosofiaan kyseenalaistuu, kun politiikan ulkopuolinen neutraali perspektiivi menettää uskottavuuttaan? Entäpä jos tämä kysyykin toisentyppistä sensitiivisyyttä - kriteereille rakentuvan argumentatiivisen politiikan tai poliittisen arvostelukyvyn sijaan jotakin muuta tapaa 'kaikesta huolimatta' arvioida politiikkaa ja demokratiaa? Entäpä jos 'moralisoiva' tapa etsiä ja määritellä elämän ja politiikan rajoja normatiivisten kriteerien avulla on epookkimaisesti, historiallisesti tyhjentyessä osoittautuessaan kerran toisensa jälkeen sekä epähistorialliseksi että poissulkeväksi? Rajojen politiikan näkökulmasta teoriakuninkaan ja rajojen poliitikon perspektiivit näyttävätkin kahdelta erisuuntaiselta lähestymistavalta: edellinen etsii ensin rajoja päästäkseen 'toimeenpanemaan' poliittisia arvioitaan, jälkimmäinen tarkastelee, mitä kulloinkin aktualisoituvat rajat tuottavat poliittisesti; jos edellisen korostama moraaliseen koordinointiin perustuva tehtävä on historiallisesti tyhjentyessä - esimerkiksi siksi, ettei elämä koskaan ole ollut siinä määrin moraalisen koordinoitun tarpeessa tai sellaisen tavoitettavissa siten kuin filosofikuninkaat ovat halunneet asian esittää - nostaa se esiin vaatimuksen ajatella politiikkaa ja demokratiaa erilaisista rajanvedoista käsin. Tämän ei tarvitse merkitä nihilismia eikä

marxilaissävytteisen edistysuskon, jolla ei ole mitään tekemistä Foucault'n biopolitiikka-termin kanssa" koskapa biopolitiikkaa ei "voida ymmärtää totaalisen kontrollin tilanteeksi, vaan tietylle historialliselle aikakaudelle ominaiseksi *subjektiivisuuden tuottamisen* muodoksi" (Vähämäki 1998). Vuosituhannen vaihde on muutoinkin tuottanut yksioikoisen tulevaisuusajattelun yksipuolisuuksia korostavaa pohdintaa, ks.mm. Lehtonen (toim.) 1999.

¹⁰³ Tätä kantaa edustaa erityisen vahvasti rationalisoitumisesta kriteereitä ammentava Habermas, jolle Foucault'n vastarinta on rationaalisen kommunikaation näkökulmasta vain 'mykkää estetismia'. Ks. Habermas 1985, erit. 279-343. Tarkemmin ks. pääluku V.

anarkismia - jotka perustellaan useimmiten teoriakuninkaan bipolaarisina 'uhkavaatimuksina': "ellei ole olemassa määrättyjä kriteereitä, niin..."

Nihilismi saattaa olla filosofikuninkaiden oma ammattitauti: kykenemättöminä perspektiivin politiikan ymmärtämiseen he ovat myös kykenemättömiä erottamaan 'hyvien ja huonojen' regimien välillä, 'epäoikeudenmukaisten ja oikeudenmukaisten' poliittisten linjausten välillä ja 'tyrannian ja vapauden' välillä. Tällöin he eivät kuitenkaan kykene näkemään, että juuri heidän perspektiivinsä tuottaa osan keskeisistä ongelmista, ainakin kehittyneissä eurooppalais-amerikkalaisissa poliittisissa konteksteissa: kriteereihin kietoutuvat erilaiset operationalisaatiot näyttäytyvät yhä useammin esimerkkeinä edistyvistä totalisaatiosta esimerkiksi globalisaation yhteydessä. Joka tapauksessa Nietzschen merkitys myös uuden vuosituhannen poliittiselle filosofialle on tämän yleisen perspektiivin politiikan mahdollisuuden esiintuomisessa.

3.11.4 Tiedosta ja politiikasta

Teoriakuninkaan perustakeskeinen lähestymistapa, 'epistemologinen optio', häivyttää keskeisen kysymyksen itse tiedon määräytymisestä ja siten niistä mahdollisista tietoa perustavista motiiveista, jotka orinetoivat tarkasteluja. Jos nietzscheläisittäin ajatellaan tietoa perspektiivinä, voidaan filosofisessa diskurssissa erottaa karkean ideaalittyyppisesti kolme tietoon suhtautumisen tapaa. Antiikin filosofian *tiedon halu* on tavallaan pyyteetöntä, ihmistä hyveiden kautta olemukseen ja kokonaisuuteen palauttavaa, teleologista orientaatiota¹⁰⁴. Vastaavasti politiikkaa ja demokratiaa koskevat kysymykset nivoutuvat kysymyksiksi 'parhaasta valtiomuodosta' olemuksellisuudelle tarkoituksenmukaisena.

Modernille ajalle tyypillistä suhtautumistavoista kiinnostava on syntetisöimispyrkimystensä tähden *tiedonintressejä* koskeva lähestymistapa. Näitä intressejä orientoi itseään tarkastelevan 'järkevyyden' formalisointipyrkimys, sen 'muodollinen' selittäminen, millaisiin erilaisiin tarkoituksiin tietoa käytetään ja miten¹⁰⁵. Poliitiikan ja demokratian yhteydessä tämä näkyy pyrkimyksinä yhdistää empiiristä tietoa koskevia yleistyksiä niitä normatiivisesti tulkitseviin yhteyksiin, jotka tiedonintressiteoriassa

¹⁰⁴ Tällöin käsitys 'hyve on tietoa' kohtaa orientaation "kaikki ihmiset tavoittelevat luonnostaan tietämistä" (Aristoteles, M 980a21).

¹⁰⁵ Tällainen lähestymistapa on tunnetuin Habermasin teoriassa erilaisista tiedonintresseistä (Habermas 1973). Kommunikatiivisen toiminnan teoria (Habermas 1981) on peruspyrinnöltään tiedonintressiteorian päivitetty versio. Tästä Habermas 1985, 217. Kriittisenä teoreetikkona Habermas nojaa vahvasti sellaiseen perustalliseen filosofiaan, joka nivoo tiedon ja moraalisia koordinaatioita koskevia oletuksia toisiinsa. Vaikka Habermas rajaakin 'yhteiskuntateorian' mahdollisuuksien ulkopuolelle joukon keskeisiä modernia ihmistä koskevia 'eksistentiaalisia' kysymyksiä, on hänen orientaationsa selkeästi sekä varhaisempaa Frankfurtin koulun ja erityisesti Horkheimerin kantaa että nytemmin esimerkiksi Rortyn radikaalia liberalismia myötäilevä: teorian lähtökohtana on moraalisia koordinaatioita edellyttävä 'julmuuden vähentäminen' (Rorty) tai 'häätä ja toivo' (*Not und Hoffnung*, Horkheimer). Kuten Habermasin erimielisyydet Rortyn(kin) kanssa osoittavat, kyse on pitkälti siitä, mitä esimerkiksi julmuudesta voidaan 'teoreettisesti' sanoa. Filosofiana kirjallisuuteen ja muihin sanastoihin pragmatistisesti rinnastava Rorty on tällöin tulkittavissa selkeästi Uuden Nietzschen edustajaksi. Habermas 1986, 53-54; Rorty 1989, 68. Ks.m. pääluku 5 alaviite 32.

määrityvät omana käytännöllisen järkevyyden alueenaan. Tuloksena on mm. Habermasin rationaalisen poliittisen tahdonmuodostuksen kaltaisia demokratiakäsityksiä¹⁰⁶.

Kumpikin suhtautumistapa näyttää kuitenkin lopettavan itsetarkastelunsa siihen, mistä Nietzsche\ t aloittavat. Elämän ja tahdon valtaan konteksteissa ensisijainen lähestymistapa on *tiedon tahtoa* korostava. Karkeistaen 'tieto' palvelee 'tahtoa', jolloin tieto ymmärretään 'viettinä', joka puolestaan perustuu 'omaksumis- ja valtaamisviettiin'. Tämä kahden edellisen tietoa koskevan suhtautumistavan näkökulmasta radikalisoitu immanenssi merkitsee, että niin tieto kuin totuuskin ovat 'arvoja' (perspektiivejä), joiden kriteerinä on elämä itse ja sen periaate, että 'täytyy aina voittaa itsensä' (Z II 12). Siten tiedolla on aina intressi, elämän itsensä intressi. Totuutta ja harhaa koskevat erottelut osoittautuvat tätä eräänlaista 'immanenttia metaperiaatetta' vasten aste-eroiksi¹⁰⁷.

Politiikan ja demokratian yhteydessä tämä asetelma on edellä jakautunut kolmeen mahdolliseen painotukseen. Filosofi-Nietzsche keskittää huomion epäpoliittiseen yksineläjään, jonka suhde poliittiseen maailmaan näyttää jäävän vähäiseksi, mutta jännitteiseksi. Uusi Nietzsche korostaa filosofisten löydösten sovellettavuutta potentiaalisesti kaikkien (vain tapauskohtaisten tilanteiden) poliittisesti orientoituneeseen tarkasteluun. Poliitikko-Nietzsche on ohjelmallisempi ja aristokraattinen karikatyyri ja sementoituneen yleistyneen teoreettisen itseymmärryksen lanseeraama pelote.

Kysymykseen voiko näiden painotusten välillä 'valita' - ja millaisin perusteluin - ei luonnollisesti voi millään yksinkertaisella tavalla vastata. Silloin lähestymistapa on jossakin ankarassa mielessä sekä perustavaa orientaatiota kysyvä ja vaativa että eksperimentalismiin johdettava. Hedelmällisempää - ja ainut vaihtoehto - onkin suunnata

¹⁰⁶ Tahdonmuodostusta koskevat teoretisoinnit ovat väljässä mielessä muodostaneet viime vuosisadan lopulla 'deliberatiiviseksi demokratiaksi' kutsutun ajattelutavan, jossa pyritään jäljittämään erilaisissa muodoissa 'julkisen järkeilyn' prosesseja vastakohtaksi 'massojen epäpoliittisuuteen' ja 'hiljaisuuteen' viittaaville, mm. eliittidemokraattisille käsityksille; deliberatiivisesta demokratiasta ks. Bohman et al., 1997. Tätä kritisoi realistisesta demokratiakäsityksestä, 'demokraattisen ruhtinaskunnan' näkökulmasta Zolo 1992. Kaikille osapuolille näyttää yhtä kaikki ongelmalliselta kehityspiirre, joka on jo pitkään koskenut taloutta: demokratiakysymysten leviäminen ja hajoaminen yli (kaikenlaisten) rajojen. Voidaanko siis siellä, missä käy yhä hankalammaksi määrittää sitä, mikä on *demos*, puhua demokratiasta tai demokraattisuudesta laisinkaan, ja jos, niin millä tapaa?

¹⁰⁷ "[E]i olisi mitään elämää, ellei sitä olisi perspektiivisten arviointien ja näennäisyyksien pohjalla; ja jos tahdottaisiin kerrassaan hävittää 'näennäinen maailma', niin kuin monet filosofit hyveisiin innostuneesti ja tomppelimaisesti tekevät, niin, edellyttäen, että te voisitte sen suorittaa, - silloin ei ainakaan jäisi teidän 'totuudestannekaan' enää mitään jäljelle! Niin, mikä meitä yleensäkin pakottaa otaksumaan, että on olemassa 'toden' ja 'väärän' olennainen vastakohta? Eikö riitä, jos oletamme näennäisyyden eri asteita ja ikään kuin sen vaaleampia ja tummempia varjoja ja yleisiä värisävyjä, - erilaisia valöörejä, puhuaksemme maalarien kieltä? Miksi maailma, joka jotenkin koskee meitä, - ei saisi olla fiktiio?" (Hptp 34). Tämän nykyisin jo latteen ja yleisen käsityksen, että 'elämä ylittää aina sitä koskevat tarkastelut' kvasinietzscheläinen radikalisointi voidaan siis spesifioida - omalla tavallaan niin tekee Connolly 1991 ja Foucault 1998a - siis lopultakin yksinkertaiseksi vaateeksi nähdä myös itse kuninkuus ja teoreettisuus itselleen syvästi ongelmallisina. Sen sijaan että tämä tuottaisi esimerkiksi 'maailmanlopun' tai 'kaaoksen' eetosta, se vain asettaa uudelleen ja jatkuvasti kysymyksen siitä, millaisin sanastoin ja välinein esimerkiksi (länsimaalaisille vuosituhannen vaihteen) historiallisissa tilanteissa oikein tulisi operoida. Missä on sanottu, että 'maailmasta' ja 'elämästä' ei voitaisi 'löytää' myös itse toimijoiden näkökulmasta edelleen käyttökelpoista, arvokkaana pidettävää, politiikan avulla tavoiteltavaa ja puolustettavaa - sekä jotakin mielekästä?

tälle 'mahdottomalle valintatilanteelle' kysymyksiä ajatellen, että jostakin on vain aloitettava¹⁰⁸. Eräänä lähtökohtana voisi siten olla politiikka eri versioissaan: paitsi haluamisena ja jakamisena 'yhteismaailmaksi' ymmärretyn puitteissa, erityisesti rajankäyntinä suhteessa siihen sekä tätä laajemmin kuvaavana inhimillisenä orientaationa, *passioina*. Tähän kohdistuvat kysymykset ja vaatimukset tiedon pyrkimyksinä voidaan edellisen tiedon kysymistä koskevan jaottelun perusteella jakaakin karkeasti aikaisemmin esitetyllä tavalla kahteen luokkaan. Toisen mukaan myös politiikkaa koskevat tarkastelut olisi määriteltävä perusteista, edellytyksistä ja rajoista käsin. 'Ensin säännöt (niin tutkimukselle kuin kohteellekin), sitten käytäntö!'¹⁰⁹. Jälkimmäinen - johon esimerkinomaisesti esitellyt Connollyn ja Hatabin teoriat kuuluvat - tärkeämpää on 'dynamikka' tai 'fenomenologia', tapauksista aloittaminen ja sen selvittäminen, millaisia poliittisesti kiinnostavia käytäntöjä tai periaatteita kulloinkin löydetään, pyrkimättä palauttamaan näitä johonkin potentiaalisesti hegemoniallisuutensa takia ongelmalliseen 'yleiseen'.

Kyse on muunnelmasta joka koskee myös vanhaa teorian ja käytännön jännitteen teemaa. Sitä ajanmukaistaa kenties voimaperäisimmin poliittisten kysymysten kirjon moninaistuminen ja asemoitumisissa tapahtuvat nopeat muutokset - ja niiden tilapäisyys. Jos tätä konkretisoidaan latteasti globalisaation, yhä paikallistuvien ja toisaalta yhä maailmanlaajuisimpien kysymysten kautta, voidaan sanoa lähestymistapojen fokuoituvan joko entistä abstraktimpaan ja muotoihin keskittyvään yleisen etsimiseen erityisistä ja siten kysymyksiin poliittisen toiminnan säännöistä ja periaatteista¹¹⁰, tai sitten erityisiin tapauksiin ja kuvauksiin ja siten analyysiin vallan käytännöistä erilaisissa tilanteissa, ajoissa ja paikoissa¹¹¹. Kummallakin lähestymistavalla on käyttökelpoisuutensa: poliittinen passioiden maailma on tarkasteltavissa laajempien periaatteiden ja 'syvärakenteiden' tasolla - mutta vain johonkin rajaan saakka. Siksi, rajojen politiikkana, myös olemassaolevista - hegemonisoituneista ja kanonisoivan ja umpioivan toiston kautta erilaisuutta poissulkevista - pelisäännöistä huolimatta operoiva poliittinen maailma avautuu erityisesti sellaisen poliittisen tai demokraattisen mielikuvituksen kautta, joka

¹⁰⁸ Warren 1998, 90-111 esittää tässä mielessä kaksi tärkeää kysymystä: "millaista on luonteeltaan politiikka sellaisen analyysin kohteena, johon Nietzsche voisi sanoa jotakin?" sekä "millaisia ovat ne tärkeät poliittiset kysymykset tänään, joihin Nietzsche voisi tarjota valaistusta ja inspiraatiota?".

¹⁰⁹ Habermasin ja Foucault'n jännite voidaan karkeasti tiivistää juuri tähän. Kun edellinen 'lukee maailmaa' kehikosta käsin (kommunikatiivinen toiminta, erilaiset diskurssit), jälkimmäinen kysyy 'millaisia maailmoja erilaiset kehikot tuottavat' (diskurssit tuottavan vallan muotoina). Jännite huipentuu kysymykseen siitä, onko mahdollisten vastausten suhteen tehtävä mitään käytännöllisiä johtopäätöksiä - ja voiko niitä ylipäätään tehdä. Välittävä kanta voisi olla tavallaan sangen pragmaattinen: vastausta odotellessamme, jatkakaamme kuitenkin tutkimuksia termin vaativassa, paikalliseen, moninaiseen ja uuteen viittaavassa merkityksessä.

¹¹⁰ Tällaisia ovat esimerkiksi Habermasin oikeusvaltion toimintaa 'rekonstruovat' abstraktit luonnostelmat sekä John Rawlsin poliittisen liberalismien pelisääntöjä jäljittävä ajattelu. Habermas 1992, Rawls 1993.

¹¹¹ Tämä koskee juuri "demokraattisesta mielivituksesta" kirjoittavaa Connollya (Connolly 1997), joka jäljittää oman 'työvälineteorian' puitteissa - ja selkeästi Foucault'n hengessä - niitä erilaisia identiteetin politiikan tekniikoita ja tapoja, jotka lukkoonlyödessään omaa määrittäytyneisyytään ja nojatessaan perustallisiin "merkitysijöihin" tukahduttavat toisenlaisia identifioitumisen tapoja.

on riittävän sensitiivinen sekä erilaisten poliittisten tilanteiden ja konfliktien erityislaadulle että näiden kontingenteille ja vaihtuville konteksteille¹¹².

Mutta entä sitten Nietzsche? Kysymysten yhteiskuntafilosofisten diskurssien ja niiden perusteluosuuksien sekä hierarkioiden asettautumisesta ollessa varmasti vielä pitkään 'keskenkäynteisiä'¹¹³ Nietzsche tuokkivat ainakin länsimaista tarantellalukijaansa harjoittamaan poliittista¹¹⁴ jäsämällä myös mahdollista demokraattistakin mielikuvitustaan tanssimisen taitona, joka näkee tarantellismmin rajat mutta kysyy myös titaanien suuren politiikan rajoja.

Kiitän Turussa Poliitiikan tutkimuksen päivillä 14.-15.1.1999 kokoontuneen demokratiatyöryhmän jäseniä, erityisesti prof. Eerik Lagerpetzia, tämän artikkelin varhaisen raakaversioon kommentteista.

¹¹² Siksi esimerkiksi Connollyn ja Hatabin ajattelu on luettava omaääniseksi analyysiksi omasta kontekstistaan, pohjoisamerikkalaisesta poliittisesta ilmastosta ja sen demokraattisuudesta. Kontekstuaalisuus - globaalina agonistisuutena - ei kuitenkaan poissulje mahdollista sovellettavuutta myös muualle: erilaiset normalisoivat poliittiset käytännöt (vähemmistöt, kansalaisuuskysemykset, etnisuus, identiteetti) ovat teemoja, joita myös suomalaisessa kontekstissa käsitellään nykyään yhä useammin. Lisäksi on vielä muitakin kysymyksiä (kansainvälinen talous, tiedonvälitys, ympäristökysymykset, myöhäismoderni sodankäynti) jotka eivät yksinkertaisesti enää hahmotu poliittiselle ajattelulle, joka asemoituu (kansallis)valtion kvasiautonominen toimintapiiriin - tai niiden kansainväliseksi ajatellun järjestelmän - sisäisiä ongelmia ja kuviteltua rutiinia ylläpitäviä toimintoja silmällä pitäen. Ks. viimeksimainitusta Held 1995; Archibugi and Held (eds.) 1995; Zolo 1992.

¹¹³ Nietzsche on revitty erilaisiin poliittisiin suuntiin jo ikään kuin useamman akateemisen sukupolven aikana. Ks. Magnus and Higgins 1996, 21-68.

¹¹⁴ Demokraattisen politiikan - ja siten usein Uuden Nietzschen - yhteydessä näyttää hämmästyttävästi unohtuvan myös teoreettisella tasolla se, että politiikasta on aina mahdollista puhua ilman välittömiä yhteyksiä demokratiaan. Ks. Palosen (Palonen 1998, 306-319) tiukasti poliittisen mahdollisuuksiin keskittyvää Connollyn tulkintaa, joka ei suoranaisesti ole tekemisissä demokratian tai demokraattisen eetoksen kanssa.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Nietzsche

Koska tarkastelun kohteena on ollut erityisesti anglosaksinen Nietzsche -reseptio, viitataan tekstissä englanninkielisiin käännöksiin, jotka olen tarpeen mukaan tarkistanut alkukielisistä editioista. Suomennoksia olen käyttänyt, mikäli niitä on ollut saatavilla, erityisesti siksi, että huomattava osa niistä on tehty lähes 'tekstien omassa ajassa', jonka tyyli on Nietzschen tapauksessa myös osa 'argumenttia'. Muutoin olen tehnyt käännökset itse. E viittaa lyhenteiden yhteydessä esipuheeseen, engl. P(reface). Yksittäisten viittausten numeroinnit koskevat lukuja ja numeroituja jaksoja, eivät sivuja.

- A** Antikristus. 1991/1908. Suom. Aarni Kouta. Hämeenlinna: Esoterica Publishing.
- D** Daybreak. Thoughts on the Prejudices of Morality. 1982. Trans. R.J.Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.
- EH** Ecce Homo. 1992. Trans. R.J.Hollingdale. Harmondsworth: Penguin.
- Ehä** Epäjumalten hämärä eli miten vasaralla filosofoidaan. 1995. Suom. Markku Saarinen. Helsinki: Unio Mystica.
- HAH** Human, All Too Human. A Book For Free Spirits. 1986. Trans. R.J.Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.
- HC** Homer's Contest. In trans. Walter Kaufmann (Ed.) 1982. The Portable Nietzsche. Harmondsworth: Penguin.
- Hhhe** Historian hyödyistä ja haitasta elämälle. 1999. Suom. Anssi Halmesvirta. Jyväskylä: JulPu.
- Hptp** Hyvän ja pahan tuolla puolen. 1984. Suom. J.A. Hollo. Keuruu: Otava.
- IT** Iloinen tiede. 1989. Suom. J.A.Hollo. Helsinki: Otava.
- Ma** Moraalin alkuperästä. 1969. Suom. J.A.Hollo. Helsinki: Otava.
- WP** The Will To Power. 1968. Trans. Walter Kaufmann and R.J.Hollingdale. New York: Vintage.
- WS** The Wanderer And His Shadow. Teoksessa HAH.
- Z** Näin puhui Zarathustra. 1995. Suom. J.A.Hollo. Helsinki: Otava.

Muut

- Abbey, R. and Appel, F. 1999. Domesticating Nietzsche. A Response to Mark Warren. Political Theory 27 (1), 121-125.
- Allison, D.B. (Ed.) 1977. The New Nietzsche. Cambridge Mass.: MIT Press.
- Ansell-Pearson, K. 1994. An Introduction To Nietzsche As Political Thinker. Cambridge: Cambridge University Press.
- Appel, F. 1999. Nietzsche Contra Democracy. New York: Cornell University Press.

- Archibugi, D. and Held, D. (Eds.) 1995. *Cosmopolitan Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Aristoteles. 1990. *Metafysiikka*. Helsinki: Gaudeamus. (M)
- Aristoteles. 1989. *Nikomakhoksen etiikka*. Helsinki: Gaudeamus. (NE)
- Aristoteles. 1991. *Politiikka*. Helsinki: Gaudeamus. (P)
- Audi, R. (Ed.) 1995. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berkowitz, P. 1995. *Nietzsche. The Ethics of an Immoralist*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bernstein, R. J. 1992. *The New Constellation*. Cambridge: The MIT Press.
- Bloom, A. 1988. *The Closing of the American Mind. How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*. New York: Simon and Schuster.
- Bohman, J. and Rehg, W. (Eds.) *Deliberative Democracy*. Cambridge: The MIT Press.
- Connolly, William E. 1987. *Politics and Ambiguity*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Connolly, W. E. 1991. *Identity \ Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*. New York: Cornell University Press.
- Connolly, W. E. 1993a. *Political Theory & Modernity*. New York: Cornell University Press.
- Connolly, W. E. 1993b. *The Augustinian Imperative. A Reflection on the Politics of Modernity*. Newbury Park: SAGE.
- Connolly, W. E. 1995. *The Ethos of Pluralization*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Connolly, W. E. 1997. *Debate. Reworking the Democratic Imagination*. *The Journal of Political Philosophy* 5 (2).
- Deleuze, G. 1983. *Nietzsche and Philosophy*. London: Athlone.
- Deleuze, G. 1985. *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. & Guattari, F. 1993. *Mitä filosofia on?* Helsinki: Gaudeamus.
- Derrida, J. 1979. *Spurs. Nietzsche's Styles*. Chicago: University of Chicago Press.
- Detwiler, B. 1990. *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*. Chicago: University of Chicago.
- Dunn, J. (Ed.) 1992. *Democracy. The Unfinished Journey 508 BC to AD 1993*. Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin, R. 1977. *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth.
- Dworkin, R. 1983. *Laws Empire*. London: Fontana.
- Enqvist, K. 1999a. *Olemisen porteilla*. Juva: WSOY.
- Enqvist, K. 1999b. *Kun yö koittaa. Aineen rappio ja tuho*. Teoksessa T. M. S. Lehtonen (toim.) *Lopun leikit. Uskon, historian ja tieteen eskatologiat*. Helsinki: Gaudeamus.
- Foucault, M. 1995 [1984]. *Kant ja moderni filosofia nykyisyyden ontologiana*. Teoksessa J. Koivisto et al (toim.) *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino.
- Foucault, M. 1998a. *Seksuaalisuuden historia*. Helsinki: Gaudeamus.

- Foucault, M. 1998b [1971]. *Nietzsche, genealogia, historia*. Teoksessa Foucault\Nietzsche. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Gérard, P. 1997. *Democracy and the Legitimacy of Law*. In K. Tuori et al (Eds.) *Law and Power. Critical and Socio-Legal Essays*. Chippenham: Deborah Charles Publications.
- Giddens, A. 1991. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Latemodern Age*. Cambridge: Polity.
- Gutting, G. (Ed.) 1994. *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, J. 1973. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns I-II*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1985. *Die neue Unübersichtlichkeit*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Habermas, J. 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. 1992. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Hatab, L. J. 1995. *A Nietzschean Defence of Democracy*. Peru Illinois: Open Court.
- Heidegger, M. 1979-1987. *Nietzsche*. New York: Harper&Row. 1-4.
- Held, D. 1995. *Democracy and the Global Order*. Cambridge: Polity Press.
- Helén, I. 1995. *Michel Foucault'n valta-analytiikka*. Teoksessa R. Heiskala (toim.) *Sosiologisen teorian nykysuuntauksia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Hollingdale, R.J. 1996. *The Hero as Outsider*. In B. Magnus and K. M.Higgins (Eds.) *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honneth, A. 1995. *The Struggle for Recognition*. Cambridge Mass.: Polity.
- Honig, B. 1993. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hoy, D. C. and McCarthy, T. (Eds.) 1994. *Critical Theory*. Cambridge Mass.: Blackwell.
- Hänninen, S. (toim.) 1997. *Biovallan kysymyksiä. Kirjoituksia köyhyyden ja sosiaalisten uhkien hallinnoimisesta*. Helsinki: Gaudeamus.
- Ingram, D. 1994. *Foucault and Habermas on the subject of reason*. In G. Gutting (Ed.) *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaspers, K. 1965. *Nietzsche. An Introduction to the Understanding of his Philosophical Activity*. South Bend, Indiana: Gateway.
- Jay, M. 1992. *The Debate over Performative Contradiction. Habermas vs. Post-Structuralists*. In A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe, and A. Wellmer (Eds.) *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge: The MIT Press.
- Kanerva, J. 1990. *Diagnoosi ja toiminta. Tutkimus Machiavellin Il Principe -teoksen poliittisesta retoriikasta*. Jyväskylän yliopisto. Valtio-opin laitoksen julkaisuja 61.
- Kaufmann, W. 1974. *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, AntiChrist*. Princeton: Princeton University Press.
- Kelly, M. (Ed.) 1994. *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Cambridge: The MIT Press.

- Kotkavirta, J. 1998. Ensimmäinen, toinen - ja kolmas. Missä on vieras? Teoksessa T. Parvikko, K. Palonen & L. Eräsaari (toim.) *Politiikka pois paikoiltaan*. Juhlakirja Sakari Hänniselle. Jyväskylän yliopisto. Valtio-opin julkaisuja 73.
- Kusch, M. 1993. Tiedon kentät ja kerrostumat - Michel Foucault'n tieteentutkimuksen lähtökohdat. Oulu: Kustannus Pohjoinen.
- Lagerspetz, E. 1998. Seitsemän vapauskäsitystä. Isaiah Berlinin "positiivisen" ja "negatiivisen" vapauden kritiikki. *Politiikka* (XL) 2, 87-104.
- Laitinen, A. (toim.) 1998. Normatiivisuuden lähteet. Filosofisia kirjoituksia kritiikin mahdollisuudesta. Jyväskylän yliopisto. Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos. *Filosofian julkaisuja* 64.
- Laitinen, A. 1998. Hyvän ja oikean suhteesta. Teoksessa Laitinen toim., mt.
- Laslett, P. 1956. 'Introduction'. In *Philosophy, Politics and Society*. Oxford: Blackwell.
- Lefort, C. 1988. *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity.
- Lehtonen, T. M. S. (toim.) *Lopunleikit. Uskon, historian ja tieteen eskatologiat*. Helsinki: Gaudeamus.
- Lindberg, S. 1998. *Filosofien ystävyys*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Lukács, G. 1980. *The Destruction of Reason*. London: Merlin.
- Liotard, J.-F. 1988. *The Differend*. Manchester: Manchester University Press.
- Machiavelli, N. 1993. *Ruhtinas*. Hämeenlinna: Karisto.
- Magnus, B. and Higgins, K. M. (Eds.) *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Magnus, B. and Higgins, K. M. *Nietzsches's works and Their Themes*. In B. Magnus and K. M. Higgins (Eds.), *ibid*.
- McCarthy, T. 1993. *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Cambridge: The MIT Press.
- McGowan, J. 1991. *Postmodernism and Its Critics*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- McIntyre, A. 1984. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mestrovic, S. G. 1993. *The Barbarian Temperament. Toward a postmodern critical theory*. London: Routledge.
- Nehamas, A. 1996. Nietzsche, modernity, aestheticism. In B. Magnus and K. M. Higgins (Eds.), *ibid*.
- Nelson, J. S. 1998. Reading Films through Political Classics. *Politiikka* 1998:4, 286-296.
- Nozick, R. 1974. *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell.
- Ojakangas, M. 1998. Michel Foucault, yksinkertaisesti nietzscheläinen. Teoksessa Foucault, Michel: *Foucault/Nietzsche*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Palonen, K. 1998. *Das 'Webersche Moment'. Zur Kontingenz des Politischen*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Patton, P. (Ed.) 1993. *Nietzsche, Feminism & Political Theory*. London: Routledge.
- Patton, P. 1993. Politics and the concept of power in Hobbes and Nietzsche. In Patton (Ed.), *ibid*.

- Parvikko, T. 1998. Populaarikulttuuri julkisen keskustelun paikkana. *Politiikka* 1998.4, 257-260.
- Pulkkinen, T. 1998. Postmoderni politiikan filosofia. Tampere: Gaudeamus.
- Rabinow, P. (Ed.) 1984. *The Foucault Reader. An Introduction to Foucault's Thought.* London: Penguin Books.
- Rawls, J. 1972. *A Theory of Justice.* Oxford: The Clarendon Press.
- Rawls, J. 1993. *Political Liberalism.* New York: Cambridge University Press.
- Redhead, M. 1997. Debate. Nietzsche and Liberal Democracy. A Relationship of Antagonistic Indebtedness? *The Journal of Political Philosophy* (5):2, 183-193.
- Ricoeur, P. 1992. *Oneself as Another.* Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Roos, J-P ja Hoikkala, T. (toim.) 1997. *Elämänpolitiikka.* Tampere: Gaudeamus.
- Rorty, R. 1988. The Priority of Democracy to Philosophy. In M. D. Peterson and R. C. Vaughan (Eds.) *The Virginia Statute for Religious Freedom. Its Evolution and Consequences in American History.* New York: Cambridge University Press.
- Rorty, R. 1989. *Contingency, Irony, Solidarity.* New York: Cambridge University Press.
- Sadler, T. 1993. The postmodern politization of Nietzsche. In Patton (Ed.), *ibid.*
- Schacht, R. 1983. *Nietzsche.* London: Routledge & Kegan Paul.
- Schacht, R. 1996. Nietzsche's kind of philosophy. In B. Magnus and K. M. Higgins (Eds.), *ibid.*
- Shapiro, M. J. (Ed.) 1984. *Language and Politics.* Oxford: Blackwell.
- Simons, J. 1995. *Foucault & the Political.* London: Routledge.
- Sintonen, M. (toim.) 1998. *Biologian filosofian näkökulmia.* Helsinki: Gaudeamus.
- Stegmaier, W. 1997. Henki. Hegel, Nietzsche ja nykyisyys. *Niin&Näin* 2/1997.15-21.
- Strong, T. B. 1988. *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration.* Berkeley: University of California Press.
- Strong, T. B. 1996. Nietzsche's political misappropriation. In B. Magnus and K.M. Higgins (Eds.), *ibid.*
- Taylor, C. 1984. Foucault on Freedom and Truth. *Political Theory* (12) 2, 152-83.
- Taylor, C. 1985. Connolly, Foucault, and Truth. *Political Theory* (13) 3, 377-85.
- Taylor, C. 1989. *Sources of the Self. the making of the modern identity.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuori, K. ja Matikainen, J. (toim.) 1990. *Yhteiskuntasopimuksesta yhteisöön.* Helsingin yliopiston julkisoikeuden laitoksen julkaisuja D.10. Helsinki: Hakapaino Oy.
- Waite, G. 1996. *Nietzsche's corps/e. Aesthetics, Politics, Prophecy, or, The Spectacular Technoculture of Everyday Life.* Durham&London: Duke University Press.
- Walzer, M. 1983. *Spheres of Justice.* Oxford: Martin Robertson.
- Warren, M. 1988. *Nietzsche and Political Thought.* Cambridge: The MIT Press.
- Warren, M. 1998. Political Readings of Nietzsche. *Political Theory* (26) 1, 90-111.
- White, S. 1986. Foucault's Challenge to Critical theory. *American political Science Review* (80) 2, 419-32.

- Vähämäki, J. 1998. Tragedian synty ja ajan kristalli. Teoksessa T. Parvikko, K. Palonen & L. Eräsaari (toim.) *Politiikka pois paikoiltaan*. Juhlakirja Sakari Hänniselle. Jyväskylän yliopisto. Valtio-opin julkaisuja 73.
- Zolo, D. 1992. *Democracy and Complexity. A Realist Approach*. Cambridge: Polity Press.

4 JÄRKEVÄÄ PUHETTA?

- Kriittinen teoria, oikeusvaltio ja demokraattinen tahdonmuodostus

Radikaali, osallistuva ja pluralistinen politiikka - vastaavan politiikan- ja demokratiateorian laiminlyönti on yksi keskeisimpiä sokeita pisteitä Frankfurtin koulun kriittisessä teoriassa.
- Seyla Benhabib

Sikäli kuin Frankfurtin koulun kriittisen teorian ja sen ensimmäisen sukupolven keskeisenä motiivina oli laajentaa tai monipuolistaa yksipuoliseksi ja sokeaksi tulkittu välineellisen järjen käsite, on tunnettua ettei tuon laajemman järjen käsitteen nivoutumista osaksi politiikkaa ja erityisesti demokratiaa juuri koulun piirissä harjoitettu. Syy on ainakin osaksi ilmeinen - marxilainen poliittisten instituutioiden legitimizeettiin ja normatiivisiin kysymyksiin kohdistunut syvä skeptisyys. Aineksia politiikan teoretisointiin koulussa on kuitenkin jatkuvasti ollut.

Koulun alkuvaiheessa Franz Neumann ja Otto Kirchheimer näyttävät muodostavan poliittisella sosiologiallaan ja teoriallaan sääntöä vahvistavan poikkeuksen (Benhabib 1986, 348; 160). Erityisesti Neumann poikkesi marxilaisesta myös Frankfurtin koululaisia vaivaavasta taipumuksesta tyypistää poliittinen taloudellisiin rakenteisiin. Englantilaisen tunnetun politiikan teoreetikon Harold Laskin ohjauksessa valmistunut väitöskirja¹ keskittyi poliittisen liberalismiin sisäisiin ristiriitoihin erityisesti oikeusperiaatteen (rule of law) ja suvereenin välillä (Benhabib *ibid.*, 378).

Poliittisen liberalismiin sisäiset ristiriidat olivat mukana myös yleisemmällä tasolla liikkuneen Herbert Marcusen myöhemmissä toista maailmansotaa seuranneissa töissä. Erityisesti Marcusen weberiläisiä teemoja seuraava tulkinta 'yksiulotteisesta ihmisestä' pyrki esittämään kuinka instrumentaalinen järki tuotantovälineiden kehityksen, vapaan kilpailun kasvavan säätelyn ja sodanjälkeisen kansainvälisen kaksinapaistumisen

¹ The Governance of the Rule of Law (1936).

muodoissa rajoitti poliittisen mahdollisuuksia. Keskittyessään hallinnan ja kontrollin teknisyyteen, tuottavuuteen ja tehokkuuteen instrumentaalinen rationaalisuus johti Marcusen mukaan depolitisaatioon leikaten moraaliset ja poliittiset kysymykset julkisen elämän ulkopuolelle. Tässä kokonaisuudessa myös "kansanvalta jää vain unelmaksi"², ja kriittinen teoreetikko pohtimaan muistin merkitystä kritiikin ja utopian lähteenä³.

Nykyään asiat näyttävät olevan tyystin toisin. Jürgen Habermasin ajattelun ympärille kehittynyt kriittisen teorian päivitetty versio huokuu radikaalidemokraattista päätöstä ja lukee rationaalisen, demokraattisen politiikan osaksi poliittista järjestelmää ja sen prosesseja oikeusvaltiollisessa kontekstissa. Habermasin esittämä käsitys laajemmasta järjen käsitteestä ja kritiikin mahdollisuuksista on siten tuottanut perinteiseen frankfurtilaiseen poliittiseen ajattelutapaan nähden huomattavia muutoksia. Siksi käytän tässä artikkelissa politiikkaa ja demokratiaa kriittisen teorian orientaatioiden piirissä tapahtuneita muutoksia tarkastelevana linssinä. Kohdistan huomioni erityisesti Habermasin yleisempien kriittis-teoreettisten orientaatioiden 'demokraattisiksi' rakentumisen tapaan ja sen latenttiin poliittisuuteen⁴.

Habermasin ajattelutapaa tai tieteellistä retoriikkaa luonnehtii eräänlainen perusmotiivien tasolla esiintyvä itsepintaisuus. Alusta lähtien Habermas onkin ollut kiinnostunut sekä kritiikin mahdollisuuksista 'yleensä' että sen nivomisesta osaksi yhteiskunnallisia ja poliittisia käytäntöjä. Siksi *Strukturwandel der Öffentlichkeit*in (1962) yhteydessä asettuva teesi toisaalta yleisiksi ja normatiivisesti tunnustetuiksi tulkittujen poliittisten mahdollisuuksien ja lupauksen horisontin ja toisaalta reaalisten poliittisten ja kulttuuristen käytäntöjen ristiriidasta kulkee läpi koko hänen myöhemmän tuotantonsa. Näin käy sekä tärkeässä *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* -teoksessa (1973) että viimeisimmän vaiheen massiivisesti avanneessa paradigman vaihdosta jäsentävässä *Theorie des kommunikativen Handelns* -opuksessa (1981, I-II). Juuri kommunikatiivisen toiminnan teoriaan liittyvät kehittelyt ovat keskeisiä sille tavalle, jolla Habermas on sittemmin jäsentänyt demokraattisen politiikan⁵ tarkastelujaan tiivistäen ne demokraattisen oikeusvaltion esitykseksi (*Faktizität und Geltung*), 1992 yhdessä poliittista teoriaa koskevien lyhyempien kirjoitelmien kokoelman (*Die Einbeziehung des Anderen*, 1996/*The Inclusion*

² Marcuse 1964. Ks.m. suomennettu Marcuse 1972. Marcusen ajattelun asemasta demokrateoreettisessa lähistoriassa ks. Held 1987, erit. 224-229.

³ Marcusen tavasta käyttää muistia kritiikin horisonttina ja tämän ajatuksen kritiikistä ks. Jay 1984.

⁴ Kannatan tässä suhteessa eräänlaista poliittis-teoreettista trivialismia: minkä tahansa intellektuaalisen pyrkimyksen takana on *poliittisia* elementtejä ja motiiveja. Toisin sanoen, nuo elementit ja motiivit esiintyvät kanssalukijoille *vallan ja auktoriteetin* vaatimuksin. Kiistan siis hypoteettisesti ja agonistisesti epäpoliittisen filosofisen perspektiivin itsestäänselvyyden. Jokainen tapa asettaa ja tuottaa järjestystä maailmaan, myös 'rekonstruktioina' jotka pyrkivät hahmottamaan tuon järjestämisen 'situaatiota', sen 'välttämättömiä ehtoja', on siten *eo ipso* poliittinen. Vrt. Pippin 1993, 322. Ks.m. Honig 1993.

⁵ Koska Habermas on todellakin 'kriittinen teoreetikko' joka ylläpitää työnjakoa filosofian ja yhteiskuntatieteiden - jollaiseksi hän ymmärtää myös politiikkatieteen - välillä, on tästä seurauksena että politiikkaa ja demokratiaa koskevat huomiot ovat aina vahvalla tavalla filosofisten rakennelmien johdannaisia. Siksi myös tämä artikkeli etenee filosofiasta 'perusteiden teoriana' politiikkateoreettisiin sovellutuksiin, ottamatta sinänsä (myönteistä) kantaa tähän intellektuaaliseen strategiaan Habermasin harjoittamassa mielessä.

of the Other 1998) kanssa.

Tuotantoa läpäisevä lupauksen horisontin ja reaalisten käytäntöjen ja periaatteiden ristiriita on Habermasille myös kritiikkiä virittävä jännite, jonka luonne ja paikka on mielenkiintoisella tavalla muuttunut Habermasin tuotannon eri vaiheissa⁶. Pyrinkin seuraavassa esittämään, että tuo kritiikin luonteen ja paikan muuttuminen yhä enemmän järjen käsitteeseen *sinänsä* kuuluvaksi on eräänlainen strateginen pyrkimys perustella tieteellisin väittämin orientaatioita, jotka ovat kuitenkin luonteeltaan enemmän käytännöllisiä ja poliittisia ja näin ollen satunnaisempia kuin Habermas haluaa myöntää. Tämän selvittämiseksi puran ensinnäkin habermasilaisen paradigmanvaihdoksen sisältämiä siirtoja, jotka niputtavat yhteen sekä kielenkäytöllisesti että poliittisesti keskeisiä väittämiä. Toiseksi tarkastelen miltä tuo tulkitsemani habermasilainen arkkitehtuuri näyttää demokrateoreettisten silmälasien läpi katsottuna oikeusvaltiollisena demokratiana. Lopuksi esitän muutaman lyhyen kriittisen huomion Habermasin tavasta pyrkiä ensisijaistamaan ei-poliittinen, siis teoreettisesti ensisijainen ja vahvan universalistisesti puolueeton näkökulma poliittiseen nähden.

4.1 Kriittinen teoria ja kommunikatiivinen rationaalisuus

Epäonnistuttuaan varhaisemmissa yrityksissään perustella sekä kritiikin mahdollisuuden että demokraattisen politiikan yhteyttä siihen Habermas on vain intensifioinut perusintentioidensa puolustamispyrkimyksiään. Tämä koskee myös hänen käsityksiään filosofialle ja kriittiselle teorialle luonteenomaisesta 'kommunikatiivisesta' paradigmanvaihdoksesta.

Habermasin paradigmanvaihdosta voi siis lukea yrityksenä istuttaa tai ajaa sisään itse järkeilyn perustapoihin niitä utooppisia kritiikin mahdollistavia horisontteja, joita hän on läpi jo varhaisemman tuotantonsa tavoitellut. Siksi kommunikatiivista paradigmanvaihdosta koskevat hahmottelut liikkuvat edelleen kriittisen teorian ja filosofian perusjäsenysten tasolla. Kysymys on edelleen uskollisesti siitä, kuinka olisi mahdollista jatkaa järjen filosofista kritiikkiä yhteiskunnallisen, kulttuurisen ja historiallisen tutkimuksen puitteissa - läheisessä yhteydessä demokratiaan.

Tällainen tehtävä asettuu aina jossakin kontekstissa - seikka jonka kaikkea intellektuaalista tarkastelua ehdollistavaa itsepintaisuutta Habermasin on mitä ilmeisimmin vaikeaa myöntää. Habermasille tuo konteksti on joka tapauksessa eräänlainen

⁶ Kun julkisuuden rakennemuutosta koskeva tutkimus pyrki eksplikoimaan poliittisia ideaaleja ongelmattomammin 'immanentteina', tiedonintressiteoria (Habermas 1973a) taas harjoitti eräänlaista tieteen filosofian kritiikkiä pyrkimyksenään ylittää sekä positivistisen tieteen 'kapea' tiedonkäsitys että hermeneutiikan pitäytymisen traditiosidonnaisen arkipäivän ymmärryksen piiriin (kumpikin yrityksiä vastata offensiivisemmin esimerkiksi juuri Marcusen jättämään yksiulotteisuuden tyhjiöön). Tämä tausta valottaa sitten myös legitimizeettikriisitutkimusta. Edellisen kommunikatiivisen toiminnan teorian uudelleen luentana Habermas toteaa itse: "Grundzüge des darin [Tieto ja Intressit] entwickelten Argumentes halte ich nach wie vor ruhig. Aber ich glaube heute nicht mehr an die Erkenntnistheorie als via regia" (Habermas 1985b, 217).

yleinen järjen ja järjen kritiikin konteksti suhteessa siihen johdonmukaiseen, traagisiin sävyihin ja ehtyneisiin utooppisiin energioihin ajautuneeseen frankfurtilaiseen viritykseen joka Habermasin edeltäjiä, erityisesti Adornoa orientoi. Kyseessä on ei enempää eikä vähempää kuin itse modernisuutta ja sen luonnetta koskeva filosofinen diskurssi, joka pitkälti heijastelee viimeisen systemaattikon Hegelin jättämiä avauksia ja ongelmia. Tiivistäen voisi sanoa, että kyse on ei enempää tai vähempää kuin itse järjellisyiden käyttökelpoisuudesta - eikä vain kritiikin mittapuuna, vaan ylipäätään. Hegelin jälkeinen järjellisyiden ristiriitaisuutta intensifioiva kaksoisvalotus tuntuu heittävän modernin maailman asukin pimeään yöhön. Toisaalta järki avaa, jäsentää, mahdollistaa, toisaalta pakottaa, repii irti, peittää. Järkevyyden suhde siihen itseensä näyttää ongelmallistuneen tavalla joka rikkoo hegeliläisen 'lopullisen ratkaisun'⁷ horisontin.

Kysymys rationaalisuudesta tällä filosofisella tasolla heijastuu joka tapauksessa myös poliittiseen filosofiaan ja samalla tavalla ongelmallisena. Kysymys siitä mitä järjellä itse asiassa tarkoitetaan eli siitä millaista järkevyytä ylipäätään on, on yhteydessä modernin subjektiviteetin paikkaan ja suhteeseen tuohon järkevyyteen nähden. Millainen on poliittisesti relevantin subjektiviteetin rationaalisuus? Kysymyksen erilaisilla vastaamisryityksillä on huomattavia erilaisia poliittisia seurauksia. Habermasin pyrkimyksenä on osoittaa subjektiviteetille järjellisiä ominaisuuksia, jotka mahdollistavat myös poliittisen tilan normatiivisen ja kriittisen muodostumisen.

Siinä intensiivisessä ilmapiirissä joka on korostanut ja korostaa yhä moniäänisemmäksi käyvää modernin filosofista diskurssia, yhä eriytyneempiä kokemuksellisia ulottuvuuksia, yhä sitkeämpiä ristiriitoja, Habermas näyttää periaatteessa tekevän melko yksinkertaisen havainnon: meillä - siis filosofisen diskurssin osanottajilla⁸ - on kuitenkin sekä mahdollisuus että tietyytyypinen tapa keskustella näistä eroista. Itse asiassa: jos ylipäätään haluamme jatkaa näitä kysymyksiä koskevaa ajatteluaamme, meidän on - koska ajattelu edellyttää niiden testaamista - keskusteltava edelleen näistä asioista, meidän on *pakko* keskustella, jos emme halua lakkauttaa jotakin sangen keskeistä inhimillisten pyrkimysten moninaisuudessa - tai turvautua voimaan.

Ehkä siis kysymys joka niin kovin kohtalokkaasti kohdistuu järjellisyteen tulisikin nähdä tässä valossa, pragmaattisena ja kommunikatiivisena järkevyytenä. Ehkä kiinnostavinta onkin siis se, että emme ehkä voikaan sitoutua mihinkään niistä erityisistä

⁷ Post-hegeliläinen filosofia ottaa edelleen kantaa siihen, millainen järjen orientaatio on, mikä on sen suunta ja orientaation logiikka. Ns. post-nietzscheläisen kritiikin mukaisesti järkevyyttä (tulkittuna identifioivana ja identifioitavana) ei koskaan saavuta 'lopullista' päämääräänsä, järkevyyttä ei koskaan pysty sisällyttämään osaksi itseään (ymmärtämään, selittämään, integroimaan) sitä mihin nähden se (satunnaisella) tavalla tai toisella on erillinen, ulkoinen tai sisäinen. Siten horjuu myös käsitys filosofian diskurssista päämäärältään identiteettiä ja eroa 'ykeyttävänä'. On tähdelistä havaita, että tällainen näkökulmaero ei voi toimia hedelmällisesti 'pelkkänä' yksinkertaistavana vastakkainasetteluna. Ks. esim. Bernstein 1992.

⁸ Paradigmanvaihdosta koskeva tarkasteluni seuraa pääosin Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoriaa (Habermas 1981a,b) sekä sen filosofisempaa perustelua (Habermas 1985a). Jäsennyksessä olen hyödyntänyt erityisesti myös Thomas McCarthyn informatiivista esseettä (McCarthy 1994), joka aloittaa tarkastelun todellakin filosofisena - filosofien - välisenä diskurssina. Se, että tuon diskurssin ehdot eivät mitenkään dramaattisesti poikkea ns. arkikommunikaatiosta, mahdollistaa lopulta myös filosofisen diskurssin luennan demokraattisena - tai pikemminkin tasaveroistavana - diskurssina.

tietoisuusfilosofisesti ajatelluista positioista, joita järjen puolesta tai sitä vastaan esitetään. Näin meidän olisi nimittäin päädyttävä ja tyydyttävä joko metafysiisiin reduktionismeihin ja/tai poliittisiin fatalismeihin. Ehkä meillä ei siis ole muuta tapaa jäsentää maailmaa kuin keskustelu, ja tuo keskustelu on samalla enenevässä määrin ainut tapa jolla maailma meille hahmottuu. Jos siis olemme 'maailmaan heitettyjä', olemme sitä erityisellä tavalla: *jatkuvaan keskusteluun*⁹ *heitettyinä*.

Näyttää siltä että tässä Habermas sanoo paljon ja vähän, uutta ja vanhaa yhtä aikaa¹⁰. Osaksi näin on siksi, että Habermas rakentaa kommunikatiivisesti uudelleen Kantin järjenkäyttöön kohdistamaa arkkitehtuuria. Kuten Kant, Habermas asettaa singulariteetin¹¹ erityiseen tilanteeseen, 'välimaailmaan'. Kantin mukaan tuossa maailmassa sekä oman katseensa että toisen itseensä kohdistaman katseen ristivalotuksessa singulariteetti kohtaa orientaatiopisteitä, 'järjen ideoita'. Noiden ideoiden motiivina on koostaa välimaailmassa operoivan singulariteetin järjellisyys. Mutta koska metafysiikka ei ole järjellistä - siksi että kokemus saavuttaa rajansa olion sinänsä käsitteessä, ja siksi että tiedon objektit ovat aina kategorioiden suodattamia - järjelliseen koostamiseen tietoon pyrkimisenä välttämättä kietoutuva ehdottomuus ei voi esiintyä objektina, vaan ainoastaan ideoiden muodossa¹². Nämä ideat muodostavat sen horisontin johon myös Habermas haluaa viime kädessä turvautua. Hän vain kääntää näkökulmaa kantilaisesta ajattelevasta singulariteetista modernimpaan kommunikoivaan singulariteettiin.

⁹ Poliittisena käsitteenä termi 'keskustelu' vaikuttaa tietenkin lattealta. Yleisellä tasolla millä tässä vaiheessa kuitenkin liikutaan, se tavallaan kattaa erilaiset mahdollisuutensa: väittelyt, neuvottelut, argumentaation, informaation vaihdon, harhauttamisen, valehtelemisen jne. Erityisesti vierasperäisten termien etymologinen purkaminen saattaa paljastaa näitä vivahteita: *conversation*, *negotiation*, *discourse* jne. Kukaan on tuskin tässä vaiheessa eri mieltä Habermasin kanssa; kyse on siitä erityisestä roolista, jonka Habermas keskustelulle jatkossa esitettävällä tavalla antaa. Poliittikan teorialle lähes paradigmaattiseksi nykyisin muodostunut *retorinen* lähestymistapa palautuu Habermasin ajattelussa ongelmallisesti osaksi ensisijaisempaa kommunikatiivista *argumentaatiota*.

¹⁰ Kärjistetysti 'vanha' puoli asiasta onkin tuttu erityisesti politiikassa: missä puhe (politiikka) loppuu, väkivalta (sota) alkaa. 'Uusi' puoli on näiden 'toimintametodien' keskinäisessä ehdollistamisessa ja hierarkisoinnissa vahvasti ja velvoittavasti ytimeltään 'puhtaaksi' ymmärretyn puheen eduksi. - On toki mahdollista väittää, että kaikki puhe on (lopulta) jonkinlainen väkivaltaa. Sellaisesta perspektiivistä käsin edellä on silloin kyse jonkinlaisista asteeroista.

¹¹ Singulariteetti pyrkii mahdollisimman väljästi viittaamaan siihen keskuksen kaltaiseen mutta sellaista myös pakenevaan kokemukselliseen-toiminnalliseen instanssiin jota kutsutaan tilanteesta ja koulukunnasta riippuen itseudeksi tai itseksi (*self*), identiteetiksi (*identity*), subjektiksi (*subject*), toimijuudeksi (*agency*), persoonaksi, ydinminäksi, sieluksi jne. Singulariteetti on näin ollen eräänlainen essentiaalisia määritelmiä tarkoituksellisesti pakeneva (suhde)käsite. Vrt. Taylor 1989, Connolly 1991, Benhabib 1992, Ingram 1994, Hatab 1995; suomalaisittain modernipostmoderni-keskustelua sivuten mm. Kotkavirta 1994a, Laari 1998 ja Pulkkinen 1998.

¹² Kantin transsendentaalinen dialektiikka etsii näitä ideoita, rationaalisen psykologian ideaa (siis singulariteetin ideaa), rationaalisen kosmologian ideaa ja rationaalisen teologian ideaa. Ks. Huttunen 1998. Näitä 'koostamisen ideoita' pohtii myös eräs Habermasin 'toisista', Derrida. Mutta nietzscheläisittäin orientoituneelle Derridalle ideat eivät ole yksiselitteisiä tehtäviä tai pitämistä (erilaisia *Sollen/ought* -suuntaajia), vaan pikemminkin kerrostuneisuuden (kieli, kulttuuri, aikakausi) systematisoitumien - siis länsimaisen metafysiikan - tuottamia houkutus- tai kiusauksia. Tällä tasolla käydään yksi keskeisemmistä järjellisyysluonnetta koskevista kiistoista: kuinka suhtautua järjen ideoihin? Ks. Derrida teoksessa McCarthy 1994.

Tuossa käänöksessä säilyy paljon poliittisen lukutavan kannalta kiinnostavaa. On esimerkiksi huomautettu, kuinka kantilainen filosofia rakentaa järjellisyiden ohjelmassaan mukanaan - käytännöllisen järjen imperatiivien jäsenysten myötä - poliittisesti kiinnostavaa ja ongelmallista 'eettistä' arkkitehtuuria jonka poliittisuutta ei voi ymmärtää ilman sen kontekstuaalisia ehtoja¹³. Tämä merkitsee, että myös habermasilainen singulariteetin kommunikatiivinen situaatio on sekä monin tavoin käytännöllisten orientaatioiden merkitsemättä kontekstuaalisesti enemmänehdollistunut kuin Habermas ehkä haluaa myöntää. Pelkän muodollisen kommunikointisuhteen sijaan singulariteetti on siis *alun alkaen* sekä normatiivisessa että historiallisessa situaatiossa. Jos tuo situaatio kuitenkin tematisoituu, kuten Habermas pyrkii esittämään, lopulta universaalisti järjellisenä järjen ideoiden velvoittavassa merkityksessä, se toimii silloin myös kriittisenä mittapuuna. Poliittisen luennan näkökulmasta onkin kiinnostavaa pohtia tämän kritiikin horisontin roolia Habermasin ajattelussa suhteessa tämän tapaan intensifioida yleistä kantaansa yhä voimakkaammin.

Habermasille kommunikatiivinen situaatio merkitsee tilannetta, jossa olemme yhtä aikaa sekä kykeneviä ilmaisemaan kantoja maailmaa koskevista asioista ja tarvittaessa perustelemaan niitä, että riippuvaisia kommunikaatiota 'jo valmiiksi' säätelevistä ennakoehdoista. Näin ollen habermasilainen postmetafysiikka on kellumista jatkuvan keskustelun normatiivisesti säädellyssä maailmassa. Tämä maailma on jotakin joka pala palalta, heikon mutta itsepintaisen dynamiikan johdattamana, on raivannut tietään historiallisten prosessien virrassa.

Habermasin versiossa kielellisessä käänteessä omaksuttu pragmaattinen näkökulma nostaa siis keskiöön sekä 'keskustelun' tarpeen että sen 'mahdollisuudet'. Samalla se pyrkii vastaamaan singulariteettia koskevaan johonkin yksipuoliseen ulottuvuuteen ehdollistavasti redusoitumisen uhkaan.

Tälle pyrkimykselle keskeiset järjen regulatiiviset ideat esiintyvät tässä pragmaattisessa lähestymistavassa, eräänlaisena kommunikatiivisena logiikkana, seuraavasti. Ensinnäkin esittäessämme väitteitä ne kietoutuvat alkuperäisesti perusteisiin joita voidaan antaa *pro et con*. Toiseksi, perusteiden hyväksyminen ja testaaminen on edelleen kietoutunut kompetenttien subjektien kykyyn joko hyväksyä tai hylätä ne, punnita ja muuttaa niitä jne. Tämä perusteista riippuvuuden (niiden esittämisen vaatimuksena) ja perustelemiseen kykenemisen jo-toimivan resurssin postmoderni osapuoli¹⁴ Habermasin mukaan hukkaa. Postmoderni kritiikki on itse epä-älyllistä olettamatta että sen kriittiset näkökulmat vaativat itse pätevyyttä, joka ylittää kontekstit joissa ne esitettiin.

¹³ Strong & Sposito 1995 korostaa yhtäläisyyttä Habermasin ja Kantin 'tilanteiden' välillä. Kumpaakin yhdistää halu 'turvallisen' käytännöllisen horisontin vahvaan perustelemiseen. Yritys osoittautuu kummassakin tapauksessa ongelmalliseksi.

¹⁴ Postmodernilla Habermas tarkoittaa Nietzschen ajattelusta ponnistavaa järjen kritiikkiä. Ks. Habermas 1985, jossa nietzscheläinen perintö jaetaan kahteen suuntaan. Bataille, Lacan ja Foucault edustavat skeptistä oppinutta paljastamassa tahdon valtaan muodonmuutoksia, kun taas Heidegger ja Derrida pyrkivät omalaatuiseen metafysiikan kritiikkiin. Sikäli kun keskiössä on suhde Kantiin, Habermasin lyhyt tulkinta Foucaultin pelkistetystä Kant -luennasta on erimielisyyttä selkeästi kuvaava: ks. Foucault 1995 ja Habermas 1995a/1985b.

Pätevyysvaatimusten ehdottomuus toimii vastoin mitä sen postmodernit kriitikot olettavat. Se toimii jatkuvana dogmatismien, erehdyksen ja itsepetoksen kritiikkinä niiden kaikissa muodoissa. Tällöin *jännite* jonka pätevyysvaatimusten ehdottomuus rakentaa sosiaalisten tosiasioiden kerrostumiin edustaa immanenttia potentiaalia kritiikkiin jota toimijat voivat hyödyntää pyrkiessään ylittämään ja muuttamaan tilanteidensa rajoja. Tämä eräänlainen merkityksen *normatiivinen lisäarvo* viittaa siihen mistä olemme samaa mieltä tässä ja nyt ja on sellaisena Habermasin mukaan "piikki sosiaalisen todellisuuden lihassa" (Habermas 1992b, 47).

Kantilainen ideaalisen ja reaalisen vastakohtaisuus sijoittuu uudelleen sosiaaliseen käytäntöön siten, että polku järjen ideoista yhteistoiminnallisiin vuorovaikutuksiin ei jäseny konstitutiivisena platonisessa mielessä tai vain regulatiivisena kantilaisessa mielessä. Edellinen on dogmaattista, jälkimmäinen alimääräytyntä. Järjen ideat ilmenevät idealisoivina edellytyksinä, aktuaalisesti vaikuttavina kommunikaatiota organisoivina periaatteina. Kontrafaktuaalisia ne ovat viitatessaan aina myös tilanteiden tuolle puolen, pätevyden maailmaan.

Lähtökohtana singulariteetin situoinnille on siis singulariteettien toiminnan orientoituminen tulkinnan ja odotusten jaettujen käsitysten mukaisesti. Singulariteettien kyvykyys ja vastuu kommunikaatiiviseen toimintaan yhdessä kontrafaktuaalisuuden kanssa korostaa singulariteetin omaa panosta suhteessa kieleen, kulttuuriin, rooleihin, valtasuhteisiin jne. Tätä kautta mahdollistuu yhdessä tiedetyn riippumattoman todellisuuden maailma jota määrittää 'intersubjektiivinen pätevyys' (Habermas) tai 'tietoisuus yleisenä' (Kant).

Idealisoitu totuus on puolestaan pätevyden kääntöpuoli, sillä tilanpätevyys viittaa totuuteen. Totuus taas on Habermasille konsensuaalista, jolloin järjen potentiaali on keskeisesti sen kapasiteetissa saavuttaa pakottomia yhteisymmärryksiä perusteiden nojalla jatkuvassa jaettujen merkitysten virrassa eri todellisuusalueilla.

Habermasin teorian singulariteettia koskeva osuus painottuu siis eräänlaiseen deliberatiiviseen kompetenssiin joka saavutetaan itse sosialisatioprosessissa. Singulariteetin autonomiaan¹⁵ keskittyessä yleisenä seurauksena tästä perspektiivin muutoksesta on autonomia pääasiallisesti kapasiteettina kriittiseen tarkasteluun eli ensisijaisesti kapasiteettina osallistua tietäntyyppisiin diskursseihin.

¹⁵ McCarthy *ibid.* luonnehtii Kantin 'monologisen' autonomian siirtymistä yleisellä tasolla osaksi Habermasin skeemaa seuraavasti. Kantin mukaan singulariteetti on 'vapautteen heitetty' eli hänellä on kyky vastata käytännöllisesti eli suhteessa toimintaan ja arvosteluun *pro et con*. Kyseessä on käytännöllisesti kiertämätön tilanne, jossa myös ajattelu on perusteiden nojalla toimimisen muoto. Tällöin käytännöllisen järjestyksen oletukset koskevat myös teoreettista järjettä.

Rationaalisen toimijuuden mahdollisuuksien ehdot partisipanttien näkökulmasta ovat konstitutiivisessa jännitteessä sen kausaalisten ehtojen kanssa tarkasteltuna havaitsijan perspektiivistä. Tämä *konstitutiivinen jännite* on kiertämätön, siitä ei pääse eroon saavuttamalla sulkeutunutta kattavassa kolmannen persoonan kokonaisnäkökulmassa (Jumalan katse) josta me ja toimintamme ovat vain osia. On siis värähdeltävä tässä *välimaailmassa* kahden maailman välissä, intelliigibelin ja sensibelin välissä. Silloin ei voi myöskään välttää oletusta *in actu* autonomisen päättelyn kapasiteetista, jolloin vastaavasti emme voi myöskään olla pelkkiä havaitsijoita. Moninaisuuden ja historiallisuuden tietoisuuden tulisi 'opettaa' että meidän tulisi olla havaitsevia, *kriittisiä* osallistujia.

Tässä yhteydessä Habermas tekee eron arkisen ja konventionaalisen käytännöllisen järkeilyn (rationaalisen toimijuuden *miniminä*) ja toisaalta autonomian välillä. Autonomia on kykyä osallistua kriittis-reflektiivisiin diskursseihin, joissa tematisoidaan ilmenneiden tai ehdotettujen uskomusten tai normien oikeutettavuutta. Autonomia on siten vahvempaa rationaalista toimijuutta johon Kant viittaa *Mündigkeit*llään, täysi-ikäisyyden konseptiollaan (ks. Kant 1995). Nämä singulariteetin kompetenssin molemmat puolet ovat osallistajuuden määreitä julkisissa justifikaation ja kritiikin prosesseissa. Ne muodostavat kyvykkyyttä perustella julkisesti kantojaan, jolloin sisäinen kytkentä rationaalisen justifikaation ja rationaalisen toimijuuden välillä operoi jatkuvasti.

Siirtymät näiden kompetenssin ulottuvuuksien välillä ovat eräänlaisia astevaihtelukysymyksiä. Historialliset olosuhteet vaihtelevat, olosuhteet joiden puitteissa käytännöt ja kapasiteetit 'institutionalisoidut'. Tieteellinen tutkimus, lakijärjestelmä ja taidekritiikin instituutiot edustavat kestäviä mahdollisuuksia diskursiiviseen eri tyyppisten pätevyysvaatimusten tematisointiin. Niiden historian konkreettisempi analyysi onkin se väylä, jota kautta järjellisyden täsmällisemmät rekonstruktiot ylipäättään ovat suoritettavissa. Ainut tapa on kontekstualisoida näitä järjellisyden periaatteita esimerkiksi politiikan ja demokratian kannalta täsmällisemmin on siis lukea niitä osana historiallista dynamiikkaa. Silloin kyse on sekä reflektiivisten diskurssien institutionalisoidumisen asteesta että niiden käytäntöjen kulttuuris-motivatioonalisista edellytyksistä.

Toimijan ja tämän kompetenssien näkökulmasta on jäljitettävä sitä, kuinka kyky osallistua diskursseihin, kyky oppia niistä, kyky olla niiden ohjattavissa tilanteessa jossa sekä kritisoidaan että otetaan käytännön 'syvemmät' ehdot annettuina - ne joista ei voida neuvotella - oikein institutionalisoidut. Tällöin totuutta koskevien idealisoivien edellytysten lisäksi kyse on objektiivisen maailman intersubjektiivisesta saavutettavuudesta, jolloin diskurssin osanottajien kompetenssien lisäksi on edelleen tutkittava sekä osanottajien vapauden ja tasaveroisuuden että sovittelun pakottamattoman luonteen ilmenemistä erilaisten käytäntöjen historiassa. Näin tuloksena on kommunikaation ja kommunikatiivisen järjen - yhteisymmärryksen päätyminenä puhtaasti *pro et con* -prosessin kautta - yhteiskuntatieteellisesti relevantti esiin lukeminen.

4.2 Kommunikatiivinen järki ja käytännöllinen elämä

Tähän saakka järkevyys on viitannut nimenomaisesti uskomuksiin, mutta se voi viitata myös normeihin ja arvoihin. Tällöin kommunikaation tuottama erilaisten näkemysten 'välittyminen' on vastausta kysymykseen, kuinka modernille maailmalle luonteenomaisessa moninaisuudessa on itse kullekin edelleenkin mahdollista tavoitella hyvään sellaisissa puitteissa, joita pidetään järkevimpinä yhteiskunnallisina järjestelyinä. Tällöin yksi tapa määritellä näitä puitteita ovat juuri ne peruseriaatteen, jotka operoivat avoimessa keskustelussa tapahtuvan perustellun yhteisymmärryksen etsinnän mallissa.

Kun Habermassiirtää järjen kritiikin 'analyttisen' osan kantilaisen transsendentaalin subjektiviteetin muodoista kommunikatiivisen kanssakäymisen muotoihin, hän siis

esittää 'objektiivisuuden dynamiikan' jatkuvaan koetteluun ehdollistumisen avulla. Siirtyessään nimenomaisesti normien alueelle ja diskurssietiikkaan Habermas pyrkii Kantin moraalisen näkökulman kommunikaatioteoreettiseen rekonstruktioon. Tämä tarkoittaa Kantin kategorisen imperatiivin uudelleenmuotoilua diskursiivisena, proseduraalisena periaatteena.

Kantin tietoisuusfilosofinen päättelyminen maksimiin yleiseksi laiksi soveltuvuudesta muuttuu Habermasin rakennelmassa siis maksimiin diskursiiviseksi testaamiseksi. Painotus siirtyy siitä 'mitä itse kukin voisi ilman ristiriitaa tahtoa yleiseksi laiksi' siihen 'mistä kaikki voisivat olla samaa mieltä yleisenä normina'. Näin se mitä Habermas kutsuu rationaaliseksi tahdonmuodostukseksi ei voi identifioitua ja varmistua yksityisesti, vaan on riippuvainen kommunikaatioprosesseista joissa yhteisymmärrys työsty.

Kantin ongelmaksi tässä yhteydessä on usein mainittu rigorismi, tahdon autonomian vaatimus kaikkien 'patologisten' intressien poissulkemista toimintamaksimien valinnassa. Diskursseissa sen sijaan juuri pyritään 'rationaalisesti motivoitun' yhteisymmärrykseen siitä, mitkä normit ovat justifioitavia. Silloin yksilölliset tahtomiset, tarpeet, halut ja tunteet eivät voi poissulkeutua, sillä yhteisymmärrys muodostuu juuri suhteessa niihin osana praktisen diskurssin sisältöä.

Habermasin kehittelyissä on keskeistä tässä yhteydessä se, että rationaalisen käytännöllisen tahdonmuodostuksen sisältämä orientaatio ei Kantin kategorisen imperatiivin tapaan ole 'vain' käytännöllisen elämän vaatimusta ja pitämistä (*Sollen, ought*), jonka tilannesidonnainen luenta on tuottanut käytännölliselle filosofiselle diskurssille runsaasti päänvaivaa¹⁶. Habermasin mukaan tuo orientaatio onkin operationaalinen, kommunikaatiiviseen toimintaan jo sen edellytysten tasolla rakentunut periaate.

Eräänä seurauksena tästä näyttää olevan mahdollisuus ratkaista käytännöllisiä kysymyksiä rationaalisesti. Tärkeää on kuitenkin huomata, että käytännöllisen järjelyn 'kognitivistointi' ei tarkoita oikeellisuusväitteiden assimiloimista tai redusoimista totuusväitteisiin - näin siittäkin huolimatta, että kummassakin tapauksessa objektiivisuus sidotaan intersubjektiiviseen pätevytyteen. Ero onkin evidenssin muodostumisen perusteissa. Perusteiden esittäminen ja tukeminen ei normien tapauksessa perustu (yksinomaisesti) yleisiä lakeja tukeviin havainnollisiin tai kokeellisiin näyttöihin (tiede), vaan evidenssi muodostuu omanlaisensa käytännöllisen harkinnan kautta.

Tuota käytännöllistä harkintaa Habermas luonnehtii diskurssietiikan, nyttemmin diskurssiperiaatteen avulla. Diskursiivisen käytännöllisen harkinnan ohjenuorana oleva periaate sanoo, että vain sellaiset normit ovat päteviä, jotka kaikki asianosaiset voisivat hyväksyä rationaalisen diskurssin osanottajina. Tämä muotoilu lausuu kommunikaatioedellytyksiin sisältyvän yleisen egalitaarisuusperiaatteen. Lisäksi diskurssia ohjaa yleisyysperiaate, joka jo ottaa kantaa käytännöllisen filosofian kesto-ongelmaan muodon ja sisällön keskinäissuhteista: vain sellaiset normit ovat hyväksyttäviä, jotka osanottajat voisivat hyväksyä huomioiden kaikki ne seuraukset ja sivuvaikutukset, joita normin yleisestä noudattamisesta heidän intresseilleen koituisi.

¹⁶ Kommunikatiivisen etiikan pohdinnoista ks. esim. Benhabib & Dallmayr 1990.

Näiden periaatteiden määrittämä diskursiivinen dynamiikan on määrä tuottaa intersubjektiiivisesti koeteltuja ja sitovia normeja, joilla Habermas tarkoittaa ajallisesti, paikallisesti ja yhteiskunnallisesti yleistettyjä käyttäytymisodotuksia. Tällaisina ne säätelevät tarpeiden ja halujen tyydyttämisen legitiimejä mahdollisuuksia. Normit siis 'ovat olemassa' intersubjektiiivisesti päteviksi tunnustettuina. Tästä johtuen aktuaalisesti voimassa olevat normit voidaan myös kriittisesti testata.

Normien oikeuttamis- ja yleistämisperiaatteiden täsmentämiseksi on huomioitava 'normatiivisen maailman' erilaisia ulottuvuuksia tai momenteja. Edellä esitetyt periaatteet kertovat vain hyvin abstraktilla tavalla ne periaatteet joilla normi voi tulla oikeutetuksi ja yleistetyksi - tiivistäen ja yksinkertaistaen: kaikkien asianosaisten omia intressejä huomioivan yleistävän harkinnan kautta. Ne eivät kuitenkaan ota vielä kantaa siihen, että käytännöllinen maailma on jäsennettävissä erilaisia tarkoituksia palveleviin normatiivisiin ulottuvuuksiin. Habermas konstruoi näitä ulottuvuuksia mm. mukaillen Kantin luokitteluja hypoteettisista ja kategorisista imperatiiveista. Hän erottelee pragmaattisen tarkoituksenmukaisuuden, eettisen hyvää koskevan harkinnan ja moraalisen oikeellisuuden näkökulmat¹⁷.

Tarkoituksenmukaisuusharkinnassa on kyse rationaalisen valinnan kalkyloinnista, joka tuottaa suosituksia siitä kuinka annettujen preferenssien ja tarkoitusten valossa tulisi toimia. Eettinen harkinta koskee arvokysymyksiä. Eksistentiaalinen 'kuka olen' ja 'tahdon olla' muotoillaan kysymyksiksi 'keitä olemme' ja 'keitä tahdomme olla'. Moraalinen oikeellisuus puolestaan edellyttää intressien arviointia puolueettomasta moraalista näkökulmasta. Kyseessä on sellaisen perspektiivin konstruointi, jonka kautta kilpailevia normatiivisia väitteitä voidaan reilusti ja puolueettomasti arvioida.

Kun edellä luonnehdittu käytännöllinen järkeily tapahtuu siis moraalisubjektien dialogissa jossa kategorinen imperatiivi korvautuu moraalisen argumentaation proseduurilla ja jossa siis asianosaiset itse ovat jatkuvasti harkinnan subjekteja, eroaa tuo harkinnan dynamiikka tietoisuusfilosofisista kalkyloinneista keskinäisen kommunikoinnin jatkuvan vaatimuksen muotonsa vuoksi. Perustava dialogisuus erottaa kommunikatiivisen singulariteetin esimerkiksi Rawlsin rationaalista egoisteista, jotka 'sopivat harkiten' tietämättömyyden verhon takana. Dialogisesti kyse on myös vaatimuksesta yleiseen ja vastavuoroiseen perspektiivinottoon, 'asettautumisesta toisten kenkiin'.

Tällä käytännöllisen järkeilyn yleisellä skeemalla Habermas pyrki universalistiseen rationaaliseen näkemykseen jonka mukaisesti perustavat moraaliset intuitiot virtaavat jostakin syvemmästä ja enemmän universaalista kuin vain tradition kontingenteista piirteistä. Siten Habermas pyrkii, ei enemmän eikä vähemmän, kuin jäljittämään sosiaalisen vuorovaikutuksen normatiivisia edellytyksiä jotka kuuluvat minkä tahansa yhteiskunnan kompetenttien toimijoiden välineistöön.

Perustavat moraaliset intuitiot ovat jotakin jota hankitaan jo sosialisatioprosessissa (Aristoteles). Habermasin vahvan väitteen mukaan niissä on kuitenkin 'abstrakti ydin' joka on enemmän kuin kulttuurispesifi käytännöllisen järjen kyky (fronesis).

¹⁷ Kantin imperatiiveista ks. Kant1990. Habermasin muunnelmia teemasta ks. 1993, erit. 1-17.

Yksilöllistyminen tapahtuu sosiaalistumisessa, vastavuoroisten sosiaalisten suhteiden verkostossa. Tällöin persoonallinen identiteetti on Habermasin mukaan alun alkaen kietoutunut keskinäisiin tunnustussuhteisiin¹⁸.

Singulariteettia sekä tuottavana että ehdollistavana keskinäisriippuvuus merkitsee myös 'vastavuoroisen' haavoittuvuuden uhkaa - seikka jonka erityisesti yhteiskunta- tai pikemminkin sivilisaatiosopimusteoreetikot selkeästi oivaltavat. Siksi eräänlaisena välttämättömänä vaatimuksena, moraliteettien ydinkysymyksenä on kysymys sellaisista keskinäisen huomioimisen takeista jotka ylläpitävät ensinnäkin yksilöiden koskemattomuutta ja eheyttä, "integriteettiä". Lisäksi niiden on ylläpidettävä näiden singulariteettien välistensuhteiden verkkoa, "yhteistä" jossa identiteettien muotoutuminen ja ylläpito tapahtuu. Erilaiset moraliteetit tiivistävät vaihtelevasti 'ratkaisuja' tähän ongelmaan¹⁹.

Kantilaisessa traditiossa persoonan integriteetin ja arvokkuuden huomiointi on sidottu moraalisubjektien vapauteen. Vapaus on vapautta toimia sellaisten normien perusteella, jotka subjektit itse hyväksyvät sitoviksi oman näkemyksensä perusteella. Vastaavasti "yhteisen hyvän" huomiointi jäsennetään lakien puolueettomuutena jonka edellytyksenä on niiden yleinen hyväksyminen. Habermasin diskurssietiikassa taas jokaisen persoonan huomiointi heijastuu kunkin osanottajan oikeudessa vastata tarjottuihin oikeuttamisperusteisiin joko kyllä tai ei. "Yhteisen hyvän" huomiointi taas heijastuu vaatimuksessa yleiseen ja vastavuoroiseen perspektiivin ottoon. Se edellyttää egosentrisen näkökulman ylittämistä.

Habermasin kommunikaatioteoria ja sen puitteissa kehitelty diskurssietiikka liikkuu erittäin abstraktilla tasolla. Siksi on selvää, että myöskään itse tuon rakennelman puitteissa puolueettomuuden näkökulma ei voi vastata kysymykseen 'mitä minun tulisi tehdä tässä ja nyt'²⁰. Mutta näkökulma ei myöskään katoa tyhjään abstraktiin yleisyyteen. Habermas pyrkiikin kulkemaan aristotelismin ja kantilaisen abstraktionismin välistä. Kantilaisittain kysytään mitä kaikki voisivat haluta, kun taas aristotelilaisittain kyseessä on juuri tuon moraaliperiaatteen läpeensä intersubjektivistinen tulkinta.

Tämä kaksoisvalotus onnistuu yksinkertaisesti siksi, että diskursiivinen käytännöllinen järjely on kommunikatiivisen vuorovaikutuksen jatketta. Kyse ei ole siten esimerkiksi sopimussuhteista 'tyhjän päällä' olevien singulariteettien välillä - eikä jännitteistä näiden 'mielivaltaisesti' valittujen päämäärien välillä. Diskursiivinen järjely muodostuu sosiaalistuneiden ja situoituneiden subjektien välisistä yhteistä hyvää

¹⁸ Tunnustussuhteista ks. Honneth 1995.

¹⁹ Poliitiikan filosofia ja politiikan teoria - tulkitsen nämä osittain päällekkäisiksi - valottavat tätä samaa jännitettä omasta näkökulmastaan. Siksi niiden avulla voidaan myös politisoida moraliteetteja, sijoittaa niitä osaksi historiallisia konteksteja ja erityisiä painotuksia. Habermasin mukaan tämän tulisi tapahtua aina suhteessa pätevyysvaatimuksiin nojataan kritiikkiin, kun taas esim. Foucaultin yhteydessä puhutaan situoidummin erilaisista moraaliekonomioista edellyttämättä universalistista kriittistä horisonttia. Habermasin 'nuorkonservatiiviksi' Foucaultin leimaavasta luennasta ks. Habermas 1985, 279-343; luennan kritiikkiä ks. erit. Ingram 1994, Kelly 1994, Hoy 1994a.

²⁰ Erityisesti peliteoreettisesti orientoituneille abstraktia individualismia kannattaville politiikan teoreetikoille tämän ymmärtäminen näyttää tuottavan jatkuvasti hämmästyttäviä vaikeuksia.

koskevista julkisista keskusteluista. Tällöin egosentrinen perspektiivi ei ole ensisijainen vaan johdannainen. Autonomia on siis kompetenssia kommunikaation jaettuihin muotoihin.

Tällaisessa vahvassa rakennelmassa Habermasille ja kriittiselle teorialle keskeiset vapauden, oikeudenmukaisuuden, tasaveroisuuden ja suvaitsevaisuuden ideaalit muodostuvat osaksi itse käytännöllisen järkeilyn prosessia²¹. Siten Habermas löytää runsaasti politiikan teorian kannalta kiinnostavia ja ongelmallisia piirteitä jo itse rationaalisen keskustelun ja sen jatkuvuuden vaatimuksen edellytysten tasolta. Aivan toinen asia on lukea näitä rationaalisen keskustelun abstrakteja piirteitä poliittisessa kontekstissa. Habermasin on jollakin tavalla sijoitettava heikkoa mutta itsepintaista 'järjen ääntä' edustavat löydöksensä sekä historiallisiin että poliittis-institutionaalisiin konteksteihin. Tähän hän pyrkii systemaattisimmin demokraattisen oikeusvaltion kehittelyllään. Siinä edellä luonnehditut yleiset huomiot diskursiivisesta oikeuttamisesta, yleistämisestä ja erilaisista normiolottuvuuksista täsmentyvät demokraattisen poliittisen tahdonmuodostuksen edellytyksiksi. Demokraattisen poliittisen tahdonmuodostuksen Habermas lukee nimenomaisesti rationaalisen oikeudellisen säätelyn perustekijäksi.

4.3 Kommunikatiivisesta järjestä moderniin oikeuteen

Postmetafyysiselle näkökulmalle ja poliittisen vallan legitimoinnin mahdollisuudelle ensisijaisia²² ovat ensinnäkin 'kieleen heitettyjen' toimintakykyisten osapuolten väliset kommunikatiiviset tunnustussuhteet:

"what we owe to every person is the recognition of and respect for his or her status as an agent capable of acting on the basis of reasons, as the autonomous author of the political and moral laws to which he or she is subject. To have self-respect, then, is to have a sense of oneself as a person, that is, as a 'morally responsible' agent or, more precisely, as someone capable of participating in the sort of public deliberation that Habermas terms 'discursive will-formation'. This relation-to-self is also mediated by patterns of interaction, those organized in terms of legal rights" (Anderson 1995, xv).

Tunnustussuhteiden perusteella poliittisten ja moraalisten normien oikeutettavuudelle asettuu egalitaarinen puolueettomuuden vaatimus. Tämän 'diskurssiperiaatteen' mukaisesti vain sellaiset normit ovat päteviä, jotka kaikki asianosaiset voisivat hyväksyä

²¹ Tätä merkittävää rekonstruktioiden tulosta on syystä arvioitu kriittisesti sekä pohtimalla tapoja lukea järkeilyä yleensä kommunikaation kautta, että pohtimalla onko yhteisymmärrys niin keskeisesti kielenkäytön päämäärä kuin Habermas haluaa esittää. Ks. Jälkimmäisestä Zimmerman 1989, edellisestä Schnädelbach 1990.

²² Habermasille tyypillisesti rekonstruktioiden syvätaso pyrkii politiikan teoriassakin välittävään rooliin: "By refusing to reduce society to pre-existing consensus (Rousseau's *volonté générale*) or dissensus (Hobbes's *bellum omnium contra omnes*) [Habermas] shows how liberal polity might permit reasonable conflicts between competing principles of right" (Ingram 1990, 237.) Vrt. Habermas 1996c, 1539.

rationaalisen diskurssin osanottajina (Habermas 1996a, 107). Tämä sangen abstrakti periaate ilmaisee vaatimuksen käytännöllisten kysymysten puolueettomasta arvioinnista ja ratkaisemisesta rationaalisesti (siis perusteluja hyödyntävään argumentaatioon nojaten).

Oikeusvaltion ja demokratian kannalta on kuitenkin tärkeää täsmentää tunnustussuhteita ja diskurssiperiaatetta nimenomaisesti poliittisen vallan keskeisen välineen eli oikeudellisen säätelyn näkökulmasta. Diskurssiperiaatetta on sovellettava näin ollen nimenomaan oikeusnormeihin. Tällöin diskurssiperiaatteen yleinen 'rationaalinen diskurssi normien hyväksynnän ehtona' on täsmennettävä sellaisena poliittisena mielipiteen- ja tahdonmuodostusprosessina, joka määrittää demokratiaa legitimiin oikeudellisen säätelyn edellytyksenä. Diskurssiperiaate muotoutuu lainsäädäntöprosessiin kohdistuvana yleisenä vaatimuksena, demokratiaperiaatteena, jonka mukaan

"only those statutes may claim legitimacy that can meet with the assent of all citizens in a discursive process of legislation that in turn has been legally constituted" (Habermas 1996a, 110).

Oikeudellisen säätelyn legitimitetin ehtona on siis kaikkien kansalaisten diskursiivisessa lainsäädäntöprosessissa tapahtuva oikeudellisten normien hyväksyminen. Tämä diskursiivinen lainsäädäntöprosessi on Habermasin mukaan institutionalisoitava legalisissa muodossa.

Tunnustussuhteiden tasavertaisuus täsmentyy ensin perustavien oikeuksien muodossa. Keskeinen kysymys kuuluu: millaisia oikeuksia keskinäisen tasaveroisuutensa tunnustavat kansalaiset antavat toisilleen, jos he ylipäätään haluavat säädellä keskinäistä elämäänsä positiivisen oikeuden avulla? (Habermas 1994b, 141).

Diskurssiperiaatteen täsmentäminen tapahtuu "oikeuksien järjestelmän" avulla (Habermas 1996a, 122-). Oikeuksien järjestelmä muodostuu viidestä peruskategoriasta. Oikeuksien ensimmäinen ryhmä takaa kaikille suurimman mahdollisen määrän yhtäläisiä toimintavapauksia. Nämä oikeudet vaativat välttämättä täydennykseen toisen kategorian perusoikeudet, jotka määrittävät oikeusyhteisön jäsenyyttä, sekä kolmannen kategorian perusoikeudet, jotka mahdollistavat lain suojan (pakko-oikeuden toteuttamisen)²³. Nämä kolme kategoriata kattavat tavallisesti yksityistä autonomiaa turvaavat subjektiiviset oikeudet ja konstituivat itse oikeusmediumin, välineen jonka kautta kansalaiset määrittelevät suhteitaan oikeushenkilöinä. Samalla he tunnustavat asemansa 'oikeuden vastaanottajina'.

Neljännessä kategoriassa siirrytään 'oikeuden tuottajan' asemaan. Siinä on kyse perusoikeuksista yhtäläisiin mahdollisuuksiin osallistua niihin mielipiteen- ja tahdonmuodostusprosesseihin joissa kansalaiset harjoittavat poliittista autonomiaansa ja joiden kautta he asettavat legitiimiä oikeutta. Viides kategoria on johdannainen; kyse

²³ Ensimmäisen kategorian oikeuksia ovat mm. elämän oikeus, ruumiillinen koskemattomuus, liikkumisvapaus, omaisuus, kotirauha jne. Toisessa kategoriassa ovat mm. kansalaisuus-oikeudet ja turvapaikkaoikeudet. Kolmannessa kategoriassa turvataan riippumattomuutta mm. tuomioistuinkäsittelyoikeuksin.

on oikeuksista edellä listattujen perusoikeuksien käyttöön ja mahdollisuuksiin²⁴.

Habermasin mukaan 'oikeuden syvärakenne' eli oikeuksien järjestelmä on universaali mutta ei ennaltamääräävän luonnonoikeuksien järjestelmän merkityksessä, vaan abstraktina ja yleisenä skeemana sekä "tydyttämättömänä paikanvaraajana". Oikeussubjektien on periaatteessa otaksuttava skeema, jos he aikovat säädellä yhteistä elämäänsä positiivisen oikeuden avulla. Kansalaisten on lisäksi itse kehitettävä sitä historiansa ja traditioidensa partikulaarisessa kontekstissa. Siten

"with this derivation of the system of rights securing the private and public autonomy of citizens, Habermas believes he has accounted for the legitimacy of legality. It is based neither on the legal form alone (as maintained by positivists) nor on its conformity to an extralegal set of natural rights or natural law. Rather, the legitimacy of law derives from the fact that it has rationality of its own, secured in the mutual guarantee of the private and public autonomy of citizens, that ultimately refers back to the bonding/binding illocutionary force inherent in communicative reason and action" (Baynes 1995, 212).

4.3.1 Demokraattinen oikeusvaltio

Oikeuden yhteiskunnallinen tehokkuus edellyttää keskitettyä poliittista valtaa eli kykyä toimeenpanna kollektiivisesti sitovia päätöksiä. Toisaalta oikeus on ainut väline jonka kautta kansalaisten kommunikatiivinen valta voidaan muuntaa hallinnollis-poliittiseksi vallaksi. Habermasin oikeusvaltion periaatteet (Habermas 1996a, 168-) spesifioivat yleisiä institutionaalisia suuntaviivoja kommunikatiivisen vallan synnyttämiselle, mikä tapahtuu oikeuksien järjestelmäninstitutionalisoitumisen kautta. Lisäksi on täsmennettävä kommunikatiivisen ja hallinnollisen vallan keskinäissuhdetta.

Oikeusvaltiota luonnehtivat Habermasin mukaan kansansuvereniteetin periaate, yleinen oikeussuoja, hallinnon laillisuusperiaate ja eron tekeminen valtion ja yhteiskunnan välillä.

Demokratiateorian kannalta keskeisen kansansuvereniteetin periaatteen mukaan kaikki poliittis-hallinnollinen auktoriteetti on johdettava kansasta. Diskurssiteoreettisesti määriteltynä periaate

"states that all political power derives from the communicative power of citizens. The exercise of public authority is oriented and legitimated by the laws citizens give themselves in a discursively structured opinion- and will-formation" (Habermas 1996a, 170).

Habermasin valtiokäsitys täsmentyy siten jatkuvaa keskustelua edellyttäväksi radikaalidemokraattiseksi oikeusvaltioksi.

4.3.2 'Deliberatiivinen' politiikka

Kysymys siitä prosessista, jonka avulla kansalaiset hallitsevat itseään tai osallistuvat

²⁴ Neljännen kategorian positiivisissa oikeuksissa on kyse ääni- ja vaalioikeuksista, sananvapaudesta sekä yhdistymis- ja kokoontumisvapauksista.

'oikeutta aikaansaavaan politiikkaan'²⁵, on kääntöpuoli kysymyksestä millaisilla edellytyksillä lainsäädäntöprosessi tuottaa legitimejä normeja. Habermasin mukaan

"Valid moral norms are 'right' in the discourse-theoretic sense of just. Valid legal norms indeed harmonize with moral norms, but they are 'legitimate' in the sense that they additionally express an authentic self-understanding of the legal community, the fair consideration of the values and interests distributed in it, and the purposive-rational choice of strategies and means in the pursuit of policies" (Habermas 1996a, 156)²⁶.

Habermasin 'proseduraalisen demokratian' malli vastaa siis lainsäädäntöprosessin legitimitetin vaatimukseen. Jos politiikka on 'oikeutta aikaansaavaa', ts. jos sen funktionaalinen merkitys on lainsäädännön muodossa tapahtuvassa sekä yhteisten päämäärien tavoittelussa että yhteiselämän normatiivisessa säätelyssä, sen on täytettävä demokraattisen proseduurin ehdot. Nämä puolestaan täsmentyvät huomioimalla, millaisiin ongelmiin politiikalla täsmällisemmin pyritään vastaamaan.

Laajemmassa merkityksessä Habermas sijoittaa politiikan osaksi yleisempää kysymystä yhteiskuntajärjestyksen mahdollisuudesta. Karl Deutschin ajatusta seuraten Habermas määrittää yhteiskuntia yleisellä tasolla "ongelmanratkaisujärjestelminä". Tällöin "deliberatiivinen politiikka" legitimiin oikeuden tuottamisen yhteydessä merkitsee ongelmanratkaisumenettelyä, joka sekä tarvitsee että prosessoi erilaista tietoa ohjelmoidakseen konfliktien säätelyä ja yhteisten poliittisten päämäärien tavoittelua:

"Politics steps in to fill the functional gaps opened when other mechanisms of social integration are overburdened... Where other regulators - for example, the coordination patterns operating through settled values, norms, and routines for reaching understanding - fail, politics and law raise quasi-natural problem-solving processes above the threshold of consciousness. In filling in for social processes whose problem-solving capacities are overtaxed, the political process solves the same kind of problems as the processes it replaces" (Habermas 1996a, 318).

Habermasin yleinen politiikkakäsitys on siis selvästi sidottu justifioitavan oikeuden tuottamiseen ja sitä kautta tapahtuvaan yhteiskunnalliseen säätelyyn. Tässä ongelmanratkaisussa ja yhteiskunnallisessa säätelyssä politiikka on abstraktimmalle ja menettelytapojen tasolle siirtynyttä yhteisten toimintojen koordinoitua. Koordinoinnin onnistumiseksi (sen rationaalisuuden edellytyksenä) politiikassa on 'otettava huomioon' tarkoituksenmukaisuus-, hyvyys- ja oikeudenmukaisuusnäkökohtia.

Politiikassa on Habermasin mukaan kysymys siitä, 'mitä (meidän) pitäisi tehdä'. Demokraattisen proseduurin eri näkökohdat valottavat kysymystä eri tavoin. Näille perustuva prosessimalli on ideaalinen ensinnäkin yleisen normatiivisen vaatimuksen merkityksessä. Lisäksi se on ideaalinen siinä skemaattisessa merkityksessä, että sen

²⁵ Habermas hyödyntää Frank Michelmanin nimitystä *jurisgenerative politics*. Michelman 1988.

²⁶ Kommunikatiivisen toiminnan teorian universalismi sekä varhaisempi keskittyminen yksinomaisesti moraalikysymyksiin jäsenyyden nyt hierarkisoituna eriytymisenä: "In many cases, the matter to be legally regulated must be simultaneously discussed from pragmatic, ethical, and moral points of view. However, the aspect of justice claims priority over the other aspects. To be legitimate, the politically enacted law of a particular legal community must remain compatible with moral principles" (Habermas 1996c, 1541). Ks.m. Habermas 1993, 1-17.

aspektit korostuvat eri tavoin riippuen poliittisten kysymysten luonteesta. Lähtökohtana onkin Habermasin mukaan se, että

"political questions are normally so complex that they require the simultaneous treatment of pragmatic, ethical and moral aspects. To be sure, these aspects are only analytically distinct" (Habermas 1994b, 151).

Näitä aspekteja voidaan mallin selkeyttämiseksi tarkastella näkökulmina parlamentaarisessa päätöksentekoprosessissa. Habermasin mukaan

"in parliament political questions initially arise in the pragmatic form of a purposive-rational choice of collective goals and strategies according to established value preferences." (Habermas 1996a, 164).

Pragmaattisissa diskursseissa siis arvioidaan, millä keinoilla annettuja tavoitteita tai preferenssejä voitaisiin toteuttaa. Tavoitteiden ollessa problemaattisia niitä arvioidaan annettujen arvojen valossa. Pohdinta saattaa tuottaa siis myös vaihtoehtoisia hypoteettisia suosituksia. Diskurssien toimivuudelle on keskeistä ongelman kuvauksen ja tilanteen tulkinnan osuvuus, eivätkä ne ota kantaa arvoihin tai intresseihin, joille vaihtoehtoisina jäsenyivät preferenssit rakentuvat²⁷. Tästä on seurauksena, että prosessi voi edetä usealla tavalla.

Hypoteettisten suositusten vaihtoehtoisuus saattaa osoittautua luonteeltaan sellaisiin intressikonflikteihin perustuvaksi, että kysymys on ratkaistava intressikompromisseihin tähtäävillä neuvotteluilla. Nämä neuvottelut eivät perustu rationaalisen diskurssin edellyttämään argumentaatioon vaan kompromissimuodostukseen, jossa operoidaan 'poliittisen kaupankäynnin' pohjalta. Itse neuvottelumenettelyitä koskee kuitenkin joukko ehtoja, jotka pyrkivät varmistamaan neuvottelutulosten reiluuden²⁸.

Toisaalta suositusten arvopohja saattaa kietoutua yhteisön elämänmuotoon sillä tavoin, että sitä on selvitetävä eettis-poliittisissa diskursseissa. Eksistentiaalinen 'kuka olen ja haluan olla' -kysymys esitetään eettisessä 'keitä me olemme ja keitä me haluamme olla' -muodossa. Kyseessä on poliittis-kulttuurisen itseyttämisprosessin selventäminen, joka tuottaa autenttista elämäntapaa, 'meille' keskeistä käsitystä arvoväestöjen perustaksi.

Suosituksien, intressikompromissien ja kliinisten neuvot on lopulta arvioitava myös moraalisisissa diskursseissa. Niissä 'tarkoituksenmukainen' ja 'meille hyvä' arvioidaan yleistettävyyden näkökulmasta²⁹.

²⁷ Tuorin mukaan (1993, 133) pragmaattisen diskurssin vaiheet voidaan rinnastaa virkakoneiston ja komitealaitoksen lainvalmisteluprosessiin.

²⁸ Intressikompromisseista on kyse esim. tupo-neuvotteluissa (Tuori, mt.) tai kun "a community of environmentalists and industrial workers accept a compromise pollution bill" (Ingram 1993, 300).

²⁹ Habermas havainnollistaa näin (1996c, 1484): "So long as I want to become clear about my identity as a Jew or a Protestant, American or German, it is neither necessary nor possible to transcend particular horizons. But questions regarding our moral obligations toward Bosnian refugees or the homeless, and also legal questions such as how to regulate new forms of duress (e.g., spousal abuse, have to do with the legitimacy of expectations and claims that we do not just have toward one another as members, but that we are also directed toward strangers, across great

Tämä sangen abstrakti poliittisen diskurssin kuvaus legitimiin lainsäädännön periaatteina ja prosesseina edellyttää vielä kommunikatiivisen vallan tarkempaa hahmottamista. Viitaten Arendtin tunnettuun käsitykseen kommunikatiivisesta vallasta kykynä *to act in concert* Habermas jäsentää kommunikatiivisesti tuotettuja vakaumuksia 'panoksina' diskursiiviseen poliittiseen mielipiteen- ja tahdonmuodostuksen prosessiin (Habermas 1983; 1996a, 147-). Rationaalisesti koeteltujen 'vakaumusten ja käsitysten valta' on kuitenkin vain kansansuvereniteetin välttämätön muttei riittävä edellytys. Kommunikatiivinen valta ei Habermasilla perustu enemmän tai vähemmän spontaaniin yhteisen tahdon ilmaisuun kuten Arendtin konseptio Habermasin mukaan tekee. Kansansuvereniteetti kiteytyykin sekä julkisissa epävirallisissa keskusteluissa että oikeusvaltion periaatteiden ja demokraattisen lainsäädännön proseduurin jäsentämässä poliittisessa tahdonmuodostuksessa:

"The 'self' of the self-organizing legal community disappears in the subjectless forms of communication that regulate the flow of deliberations in such a way that their fallible results enjoy the presumption of rationality. This is not to denounce the intuition connected with the idea of popular sovereignty but to interpret it in intersubjective terms. Popular sovereignty, even if it becomes anonymous, retreats into democratic procedures and the legal implementation of their demanding communicative presuppositions only in order to make itself as communicative generated power. This communicative power springs from the interactions between legally institutionalized will-formation and culturally mobilized publics. The latter for their part find a basis in the associations of a civil society quite distinct from both state and economy alike" (Habermas 1994a, 9-10).

Oikeusvaltion ytimeksi määrittäyty siten jatkuvan keskustelun ylläpitämä anonyymi kansansuvereniteetti. Se 'toimii' kansalaisyhteiskunnasta virtaavan valtiosta ja taloudesta riippumattoman keskustelun ja valtiollisen päätöksenteon institutionalisoituneiden muotojen jatkuvana vuorovaikutuksena. Habermasin demokratiamalli kiteytyykin tämän ajatuksen ympärille.

4.4 Demokratian monet tulkinnat

Vahvasti yksinkertaistettuna³⁰ demokratiateoriat voidaan siis jakaa kahteen leiriin (Ingram 1990, Birch 1993, Offe&Preuß 1991). Habermas esittää samansuuntaisen vahvasti

geographical, historical, cultural, and social distances. In this case, it is not matter of what is 'good' for us. Rather, it is a matter of what is 'right' for all. In judging such questions of justice we seek an impartial solution, which must be able to gain the considered assent of all participants (and those affected in a noncoercive dialogue conducted under symmetrical conditions of mutual recognition".

³⁰ Esimerkiksi David Held näkee liberaalin demokratian jakautuvan kahtia 'protektiiviseen' ja 'developmentaaliseen', ts. valtiosuvereniteetilta suojaavaan ja elämänmahdollisuuksia aktualisoivaan leiriin jo modernin valtiokonseption erilaisten muotoilujen yhteydessä. Protektiivinen liberalismi vaikutti sitten elitismiteorioiden kautta edelleen klassiseen pluralismiin, ideologian loppu-käsityksiin ja ylikuormitetun valtion teoreetikoiden kautta nykyiseen libertarismiin. Developmentaalinen käsitys radikalisoitui (Rousseau) saaden sitten vaikutteita neopluralismista ja neomarxismista, joihin Habermas legitimititeettikriisiteoreetikona kuului. Held 1987, erit. 224.

viitteellisen jaon eräänlaisena ideaalityologisointina (1994a, 1995, 1996a). Ensimmäisessä, liberalistisessa lähestymistavassa lähtökohtana on yksilö; Kantiin ja Lockeen viitaten keskeisiä ovat moraalisesti määritellyt yksilöt perusvapauksineen. Perusvapaudet ilmaisevat keskinäisen kunnioituksen periaatteita oikeudellisessa muodossa. Kansalaisuuden status määräytyy pääosin negatiivisten oikeuksien kautta sekä toisia kansalaisia että poliittista valtaa vastaan. Ne suojaavat yksilöiden laillisissa puitteissa tapahtuvaa yksityisten intressien tavoittelua. Habermasin mukaan myös poliittiset oikeudet (ääni - ja puheoikeus) tähtäävät oikeussubjektien vapauden maksimointiin. Tällöin yksityiset intressit voivat muodostua "poliittiseksi tahdoksi" vain vertauskuvallisesti, ts. poliittisen järjestelmän (vaihtelevien) institutionaalisten perusjärjestelyjen aggregoimana (yleinen ja yhtäläinen äänioikeus, vaalit, parlamentaaristen elinten ja hallituksen muodostamisperiaatteet kuten edustuksellisuus ja parlamentarismi jne.). Demokraattinen prosessi merkitsee kilpailevien intressien välistä kompromissien muodostusta ja sen kautta tapahtuvaa poliittisen vallan kontrollia. Hallitusvalta määrittyy julkisen hallinnon apparaatiksi, yhteiskunta yksityishenkilöiden markkinaperusteiseksi vuorovaikutusverkostoksi. Poliittisen arkkitehtuurin perusta on siten valtion hierarkkisissa säätelyissä (hallinnollinen valta) ja markkinoiden desentralisodussa ohjaavuudessa (yksilölliset intressit) (Habermas 1994a,1).

Tällöin mielipiteen- ja tahdonmuodostus sekä laajemmin julkisuudessa että erityisemmin parlamentissa määräytyy strategisesti toimivien osapuolten kilpailuna. Näiden pyrkiessä saavuttamaan tai ylläpitämään valta-asemiaan poliittinen menestys mitataan henkilöihin tai ohjelmiin kohdistuvien ääniosuuksien ilmaisemalla kansalaisten hyväksynnällä. Tällöin vaalitapahtuma jäsenyytensä preferenssien valintana, jolloin äänestyspäätösten rakenne on periaatteessa sama kuin markkinoilla tehtävien valintojen tapauksessa. Valinnat 'oikeuttavat' pääsyn kamppailun kohteena oleviin valta-asemiin (Habermas 1994a, 3).

Markkinoilla tapahtuvan kilpailun mallin mukaisesti valtakamppailuissa on kyse optimaalisten strategioiden rationaalisesta valinnasta. Habermasin mukaan keskeistä tässä on se, että

"given an indissoluble pluralism of pre-political values and interests that are at best aggregated with equal weight in the political process, politics loses all reference to the normative core of a public use of reason" (ibid.).

Onkin selvää, että Habermasin kommunikaatioteorian poliittinen luenta edellyttää sellaista julkisen järjenkäytön normatiivista ydintä, jossa arvojen ja intressien pluralismia ei ymmärretä ratkaisemattomaksi, vaan arvoja ja intressejä arvioivaa ja mahdollisesti muuttavaa keskustelua edellyttäväksi lähtökohdaksi.

Toinen lähestymistapa, jota Habermas kutsuu republikanistiseksi Aristoteleeseen ja renessanssin poliittiseen humanismiin viitaten, asettaa kansalaisten julkisen autonomian ensisijaiseksi yksityishenkilöiden esipoliittisiin vapauksiin nähden. Keskeistä on yhteisö ja sen eetos (hyvä). Demokratiassa on kyse silloin eettisestä diskurssista, konkreettisesta yhteisöstä jolla on perustavat arvonsa ja traditionsa, ja joka pyrkii löytämään yhteisen hyvän annetussa tilanteessa.

Republikanistisessa kansalaisuusmallissa poliittiset oikeudet ovat Habermasin

mukaan oikeuksia poliittiseen osallistumiseen ja kommunikaatioon, siis positiivisia oikeuksia. Ne takaavat mahdollisuuden osallistua yhteiseen toimintaan vapaiden ja tasa-arvoisten persoonien yhteisön 'tuottamiseksi' poliittisen autonomian avulla. Tällöin keskiössä on sellainen kattava mielipiteen- ja tahdonmuodostusprosessi, jossa vapaat ja tasaveroiset kansalaiset saavuttavat yhteisymmärrystä kaikkien intressissä olevista päämääristä ja normeista.

Republikaanistinen versio politiikasta onkin 'enemmän' kuin preferenssien ja intressipositioiden välitystä. Keskinäissuhteiden ulottuvuus tuo näin hallinnollisen vallan ja yksilöllisten intressien lisäksi kolmannen tekijän poliittiseen arkkitehtuuriin. Habermasin mukaan

"This horizontal political will-formation aimed at mutual understanding or communicatively achieved consensus is even supposed to enjoy priority, both in a genetic and a normative sense. An autonomous basis in civil society, a basis independent of public administration and market-mediated private commerce, is assumed as a precondition for the praxis of civic self-determination. This basis preserves political communication from being swallowed up by the government apparatus or assimilated to market structures" (Habermas 1994a, 2).

Tämä keskinäissuhteiden periaatteiden hyödyntämiseen nojaava julkinen ja poliittinen kommunikaatio säätelee omalla "itsepintaisella" tavallaan parlamentin ja julkisuuden poliittista tahdon- ja mielipiteenmuodostusta. Markkinoiden sijaan politiikan paradigmana on dialogisuus³¹, jolloin "this dialogic conception imagines politics as contestation over questions of value and not simply questions of preference" (Habermas 1994a, 3). Tällöin se

"preserves the original meaning of democracy in terms of the institutionalization of a public use of reason jointly exercised by autonomous citizens. This models accounts for those communicative conditions that confer legitimating force on political opinion- and will-formation. These are precisely the conditions under which the political process can be presumed to generate reasonable results" (Habermas 1994a, 3).

Habermasin deliberatiivisessa ja proseduraalisessa demokratiassa on siis kyse selvästi enemmästä kuin kiinteiksi oletettujen intressipositioiden aggregoitumisesta. Demokratiaa luonnehtii enemmänkin sen prosessuaalisuus, julkinen järkeily. Mutta samalla kyse on vähemmästä kuin republikaanistisen mallin edellyttämästä, Habermasin mukaan kommunitaristisesti rajoittuneista eettisistä diskursseista³². Tällaiset diskurssit kyllä mahdollistavat keskustelun arvo-orientaatioista ja tarpeiden ja halujen tulkinnoista, ja siten mahdollistavan näiden muuttumisen oivaltavalla ja perustavalla tavalla. Samalla

³¹ Demokratian dialogisoinnista ks.m. Heiskala 1996.

³² Habermasin sangen tyyliteltyt mallit hukkaavat helposti tärkeitä erotteluja. Siten esimerkiksi Larmore (1995, 60) huomauttaa, että "in reality the republican tradition is not essentially communitarian. The strand of republican thought represented paradigmatically by Machiavelli's Discorsi and recovered today particular by Quentin Skinner appeals, not to the fusion of politics around a common ideal of the good life, and in particular not to the idea that political participation is itself the highest form of activity, but rather to the importance, limited but real, of the active virtues of citizenship and to the need to nurture the rule of law which is necessary for individual liberty". Katso myös Skinner 1991 ja Pocock 1975.

ne kuitenkin kapeuttavat poliittisen diskurssin yksipuolisesti: poliittiset kysymykset eivät redusoidu sellaisiksi eettisiksi kysymyksiksi, joissa 'me' yhteisön jäsenenä kysymme itseltämme 'keitä me olemme' ja 'keitä me haluaisimme olla'. Lisäksi diskurssit näyttävät edellyttävän normatiivisina vaatimuksina epärealistisia kansalaishyveitä yhteisen hyvän (*public weal*) saavuttamiseksi.

Habermasin prosessuaalinen demokratiakäsitys arvioi politiikkaa jatkuvasti muotoaan muuttavana vastauksena kysymykseen siitä, millaisin normein yhteistä elämää on säädeltävä. Tämä vastaus muotoutuu ensinnäkin postmetafyysisille periaatteille nojaavien pelisääntöjen puitteissa. Toiseksi eriytyneet tavat tai 'logiikat'³³ muotoilla poliittisesti relevantteja kysymyksiä ovat enemmän tai vähemmän institutionalisoituneet sekä oikeusvaltion syvärakenteessa että vaihtelevissa poliittisen järjestelmän toimintatavoissa. Ne mahdollistavat sekä tarkoituksenmukaisuus, hyvyys- että oikeudenmukaisuusnäkökohtien kietoutumisen demokraattiseen prosessiin lainsäädäntönä ja sen edellyttämänä poliittisena mielipiteen- ja tahdonmuodostusprosessina.³⁴

4.5 Demokratian teoria ja käytäntö

Habermasin demokraattisen oikeusvaltion kehittelyt täsmentävät kommunikatiivisen toiminnan teorian kiteyttämää projektia modernista rationaalisuudesta. Siksi habermasilainen demokratiakäsitys on demokratiaa koskevien vakiintuneempien lähestymistapojen näkökulmasta edelleen sangen abstrakti ja ohjelmallinen.

Faktizität und Geltung tyytyy hajanaisiin, ohjelman itsensä kannalta keskeisiin viittauksiin politologiseen demokratiateoreettiseen keskusteluun. Lisäksiesitys huojuu normatiivisen ja empiirisen lähestymistavan välillä. Seuraavia alustavia huomioita on kuitenkin mahdollista esittää.

Tarkastelemalla demokratiaa poliittisen diskurssin erilaisten muotojen verkostona Habermas siirtää demokratian painopistettä äänestyskeskeisestä deliberatiiviseen intressien, preferenssien ja muiden itseymmärrysten tapojen muotoutumiseen. Hän

³³ Republikanisteja vaivaavan poliittisen hyveellisyyden ongelmaa Habermas (1996c, 1482) kommentoi näin: "Practical reason shifts from the individual level of ethical motivations and insights to the social level of gathering and processing information. This signifies a certain intellectualization. That is, processes of deliberation and decision making must be set up in such a way that discourses and bargaining function like a filter: only those topics and contributions that are supposed 'to count' in reaching a decision are permitted to pass through. The false realism that rejects the meaning of democratic self-determination as inherently 'idealistic' can be better countered if we have a normative account that replaces the expectation of virtue with a supposition of rationality. Consequently, I oppose the republican tradition only insofar as I shift the burden of justifying the effectiveness of practical reason from the mentality of citizens to the deliberative forms of politics".

³⁴ "What is decisive in the legitimation of laws and policies is that they are adopted in accordance with an approximately fair procedure. So long as parties to the debate have roughly equal opportunities to influence public opinion and are genuinely motivated by concern for the public good, the compromise outcomes that typically arise in game-theoretic situations will satisfy minimal (if not maximal) conditions of social rationality and fairness". Ingram 1993, 295.

ei kuitenkaan jaa usein tähän liittyvää oletusta jaetusta eetoksesta ohjaamassa prosessia³⁵, vaan siirtää tarkastelun institutionalisoitujen diskurssien tasolle. Tämä merkitsee, että demokratian toimivuuteen liittyvät kysymykset ovat jäsennettävissä vain korkealla abstraktiotasolla.

Ensinnäkin proseduraalinen malli edellyttää jatkuvaa julkisuudessa tapahtuvan keskustelun 'inputtia'; se näyttää perustuvan eräänlaiseen yleiseen normatiiviseen odotukseen siitä, että prosessi toimii (kansansuvereniteetin subjektittomuus). Tämä legitimiisyysodotus olettaa, että prosessi työstää diskursiivisesti, 'juoksuttamalla ristiin' (*dis-course*) erilaisia preferenssejä ja näkökantoja, muuttaa niitä erityyppisten perusteluiden kautta ja tekee tämän eräänlaisen näkökantojen *play off*-prosessin muodossa. Tällöin tarkoituksenmukaisuuden näkökulmasta irrationaaliset, etiikan näkökulmasta arvoiltaan ongelmalliset ja moraalisesti yleistämiskelvottomat näkökannat pelautuvat ulos. Finaalissa ovat mukana silloin periaatteessa vain koetellut preferenssirakenteet³⁶. Tätä kokonaisuutta puolestaan ei voi arvioida muutoin kuin siten, että kiistettävissä olevien tulosten 'epäonnistumisen' on käytävä ilmi myöhemmin juuri noissa samoissa diskursseissa ja neuvotteluissa niiden sisältöinä. Siksi proseduraalinen demokratia heterogeenisen ja pluralistisen yhteiskunnan 'ainoana yhteisenä hyvänä' on hauras ja heikko. Siksi esimerkiksi demokratian mahdollisten 'kriisien' hahmottaminen osoittautuu monimutkaiseksi tehtäväksi. Habermasin mukaan tämä on kuitenkin postmetafyysisen teorian 'hintaa': sen on pitäydyttävä riittävällä abstraktiotasolla ja jätettävä spesifisimmät tulkinnat sekä empiirisen tutkimuksen että kansalaisten itsensä asiaksi.

Toinen ongelma-alue on selkeämmin institutionaalinen. Nimenomaisesti poliittisten järjestelmien institutionaalisia perusratkaisuja ja menettelytapoja (enemmistöperiaate, äänestysmenettelytjne.) diskurssiteoreettisesti jäsenytyvinä on arvioitava täsmällisemmin. Habermasin termin 'heikon' ja 'vahvan' julkisuuden välinen suhde on olennainen. Poliittisen järjestelmän muodollisesti organisoidut instituutiot, parlamentaariset elimet jne. kantavat päätöksentekovastuun ja 'suodattavat' edelleen erilaisia näkökantoja. Heikko julkisuus taas identifioi ja tulkitsee poliittisia ratkaisuja edellyttäviä ongelmia kansalaisyhteiskunnallisen keskustelun ja massamedian verkostoissa. Demokratian toimivuus '*in the long run*' riippuu siis vaikeasti jäsennettävästä 'liberaalista eetoksesta'

³⁵ Habermasin abstraktiin teoriaan on kuitenkin 'sisäänrakentunut' oletus 'muodon' - kommunikatiivisen rationaalisuuden ja erilaisten tahdonmuodostusprosessien - ja 'sisällön' - konkreettisten, elämismailmoista nousevien keskinäisriippuvuudesta. Tätä 'synteesiä' hän kutsuu 'perustuslailliseksi patriotismiksi' (*Verfassungspatriotismus; Constitutional Patriotism*), joka pyrkii eräänlaiseen liberaalin poliittisen kulttuurin kansalaiseetoksen kuvaukseen. Sen tarkoituksena on - osana kiistaa historiasta ja sen mahdollisesti osoittamista normatiivisesti tulkittavissa 'historian opetuksista' (*Historikerstreit*) - välttää sekä konventionaalisen liberalismien epämääräinen tapa vedota liberaaleihin periaatteisiin 'affektiivisen vaarallisen romantiikan', ts. 'kvasiluonnollisen kansan esipoliittisuuden' (polis, patria) vastapainona, että itse tuo 'vaarallinen' - ja Habermasille 'liian' substantiaalinen - 'romantiikka'. Markellin (Markell 2000, 38-63) tulkinnassa toimivalle poliittiselle kulttuurille keskeiset "belonging, loyalty, allegiance" kanavoituvat näin osaksi universalistisia periaatteita niitä historiallisesti konkretisoiden. Ks. Habermas 1989, erit. 193-. Vrt. Holub 1991, 162-190.

³⁶ "By designing institutions of political will formation so that they reflect the more complex preference structure of individuals rather than simply register the actual preferences individuals have at any given time, the conditions for a more rational politics (that is, a political process in which the outcomes are more informed, future oriented, and other regarding) can be improved". Baynes 1995, 216.

(Habermas 1998).

Kolmanneksi, malli edellyttää radikaalidemokratian eräänlaista itserajoittamista. Habermasin mukaan kompleksiset, pluralistiset ja heterogeeniset yhteiskunnat eivät ole 'demokratisoitavissa' kauttaaltaan ja kokonaisuuksina. Demokratian välineenä on nimenomaisesti oikeus, jonka kautta epäsuora autonomisten, taloudellisten ja poliittis-hallinnollisten osajärjestelmien ohjaus on kuitenkin mahdollista. Näin Habermas etäännyy utopistisista kokonaisyhteiskunnallisen demokraattisen hallinnan tavoitteista³⁷. Samalla hänellä ei ole juuri sanottavaa demokratian 'lähimuodoista' (vrt. Ingram 1993; Fairfield 1999).

Lopuksi, demokratian filosofian näkökulmasta, viritykseltään liberalistinen malli on samalla yhdistelmä radikaalidemokratian arvostettuja piirteitä ja vahvaa rationalismia. Proseduuri simuloi itse itseään säätelevää yhteisöä, jonka 'yhteisöllisyys' nojaa kuitenkin vain kommunikatiivisen rationaalisuuden muodollisiin vaatimuksiin. Nuo muodolliset vaatimukset edellyttävät samalla kertaa yksilön näkökulmaa, sillä ilman perusoikeuksien mahdollistamaa yksilöllisyyttä (rule of law protektiivisessa merkityksessä) demokratia (kansan tahtona) jäisi vaille legitimejä ja tulkittuja sisältöjä³⁸.

Tämä itsetulkinnan, itsemääräämisen ja jatkuvan koettelun arkkitehtuuri nojaa kommunikatiivisen rationaalisuuden egalitaariseen perustaan. Sellaisena se on tunnistettavasti 'frankfurtilainen'. Sen arkkitehtuurissa näkyy selkeästi post-marxilainen pyrkimys teorian ja käytännön kytkemiseen, tieteellisesti ja filosofisesti perustellun ymmärryksen jäsentämiseen. Kyse on emansipatorisesti sitoutuneesta ohjelmasta joka osaltaan selkeyttäisi, kuinka 'asianosaiset itse' voisivat vahvistaa pyrkimyksiään vapautua epäoikeudenmukaisista ja perusteettomista elämänrajoituksistaan.

Aikaisempaan Frankfurtin koulun ajatteluun nähden Habermasin ohjelma on kuitenkin samalla olennaisesti poikkeava. Sikäli kuin eräänä keskeisenä huolena on ollut itse järjellisyden käsite, sen 'järjettömyyksiin' johtava instrumentaalisuus tai funktionaalisuus, Habermasin tapa harjoittaa järjen kritiikkiä perustuu järjen käsitteen laajentamiseen eikä kokonaisvaltaiseen problematisointiin. Siinä missä esimerkiksi Adorno näkee ei-instrumentalistisen ja herruudettoman suhteen luontoon ja toisiin mahdollisena - jos sitäkään - vain marginaalisissa ja sirpaloituneissa kokemuksissa, Habermas näkee sen itse kielen käytössä, kommunikatiivisen rationaalisuuden potentiaaleissa.

Kyse onkin sangen 'systemaattisesta' demokratian puolustamisesta pyrkimällä osoittamaan mitä erinäisemmissä poliittisissa ja oikeudellisissa historiallisissa tapahtumissa jälkiä järjellisydestä, joka ylittää instrumentaalisen tai funktionaalisen järjellisyuden vakavat sisäiset ongelmat. Mutta jos Frankfurtin koulun ohjelman eräänä keskeisenä pyrkimyksenä on ollut yhteiskuntatieteiden tarjoamien selitysten kytkeminen filosofisten

³⁷ Suomalaisessa keskustelussa esim. Pekosen esittämän 'uuden hallinnollisen ajattelun' sisältämiä normatiivisia vaatimuksia olisi mahdollista verrata Habermasin skeemaan. Ks. Pekonen 1995.

³⁸ Habermasin oma esimerkki koskee feminismιά. "The democratic process must secure private and public autonomy at the same time: the individual rights that are meant to guarantee to women the autonomy to pursue their lives in the private sphere cannot even be adequately formulated unless the affected persons themselves first articulate and justify in public debate those aspects which are relevant to equal or unequal treatment in typical cases. The private autonomy of equally entitled citizens can be secured only insofar as citizens actively exercise their civic autonomy" Habermas 1995a, 20.

tarkastelujen normatiiviseen yhteyteen, on Habermasilla vielä paljon selitettävää.

Aikaisemmin tuli esille Habermasin tuotannon läpäisevä itsepintaisuus emansipatorisen horisontin perustelemiseksi. Julkisuuden ideoiden ja tiedonintressien osoittauduttua kyseenalaisiksi versioiksi Habermas on päätenyt itse kielenkäyttöön ja sen sisältämiin mahdollisuuksiin. Tätä siirtymää tulisi arvioida myös teoreetikon strategisena siirtona. Emansipatorisen horisontin perustelemisen osoittauduttua vaikeaksi tietoisuusfilosofian puitteissa se näyttääkin mahdollistuvan kielenkäytön itsensä kautta. Kielenkäyttö toimii vuorostaan (hylätyn tietoisuuden sijaan) risteyksenä joka kytkee toisiinsa monta poliittisen emansipaation kannalta keskeistä ja ongelmallista asiaa. Kielenkäyttö ehdollistaa kaikkia toimijoita sekä muodostaessaan että ollessaan se 'maailma' jossa itse kukin elää. Näin emansipaatiolle välttämättömät 'lähtökohta' ja 'päämäärä' löytyvät kommunikatiivisesti välittyneen elämismaailman tasolta, arjesta itsestään ja myös sen ristiriidoista käsin. Silloin politiikka on jotakin, joka 'vain jatkaa' tätä valmiiksi orientoitunutta dynamiikkaa³⁹. Ilman empiirisempien tutkimusten tarjoamaa selitysvoimaa ja ilman vakavaa suhtautumista Habermasille vieraisiin tapoihin ymmärtää sekä kriittistä teoriaa⁴⁰ että politiikan teoriaa⁴¹ Habermasin kehittelyt muodostavat oman itseensä sulkeutuvan maailmansa, joka tosin parhaimmillaan tarjoaa avauksia myös maltillisemmalle politiikan ja demokratian pohtimiselle⁴².

Politiikan teorian näkökulmasta Habermasin positio ottaa filosofikuninkaan - tai haluttaessa - Leviathanin paikan. Siksi politiikan teorian piirissä tultaneekin jatkossa arvioimaan kriittisesti tätä modernin itseviittaavan normatiivisuuden ajatusta - *kriittistä* teoriaa - sekä empiirisemmissä että teoreettisemmissä yhteyksissään.⁴³ Habermasilainen järki on luettava esiin selvemmin poliittisena.

³⁹ William E. Scheuerman (Scheuerman 1999, 153-177) katsookin, että Habermasin teoria on nykymuodossaan epäsensitiivinen - tarjotessaan lääkkeeksi 'lisää rationaalista keskustelua ja hallintoa' - poliittisesta elämästä kumpuaville 'kriisitendesseille' ja 'ristiriitaisille kokemuksille' siitä huolimatta, että pyrkii huomioimaan erilaiset demokratiaa radikaalimmin koskevat parannushodotukset ("*institutional fantasy*"). Siksi Habermasin positio värähtelee "between radicalism and resignation".

⁴⁰ Ks. Kompridis 1999. Vrt. Kotkavirta 1994b.

⁴¹ Poliitiikan teoriasta joka pitää myös habermasilaisia politiikan filosofisia perusteita aina kontekstisidonnaisina, ks. Strong & Sposito 1995; suuremmin politiikan teoriaa kontekstualisoivina ks. Connolly 1993; teorianmuodostusten poliittisuutta kritisoivana Honig 1993; Pulkkinen 1998.

⁴² Habermasia hyödyntävästä demokraattisen subjektiviteetin luennasta joka erittelee sekä kehitysettä osallistuvan demokratiaa-eteoksen piirteitä ks. esim. Warren 1995.

⁴³ Sosiaalisen valinnan ja peliteorioiden yhteyttä kommunikatiiviseen rationaalisuuteen on arvioinut mm. Dryzek 1995: "Habermas himself has long insisted that strategic or instrumental rationality alone cannot account for social and political coordination, and public-choice analysis would seem inadvertently to bear him out. From the perspective of critical theory, the key here is bringing instrumental rationality under the control of communicative rationality. This is not just a matter of advocating communicative rationality as a normative principle, but also of empirical investigation to reveal how such control already occurs" (113-114). Metateoreettisella ja filosofisella tasolla puolestaan on kysytty, kuinka habermasilaisen vahvan kognitivismin ja rationalismin ja historiallisuuden välinen jännite - tai pikemminkin sen häivyttäminen - on 'postmodernin' politiikan teorian näkökulmasta sangen ongelmallista. Jälkimmäiselle "one way to think of postmodernism - a way Habermas must deny himself because of residual positivism - is that it seeks to maintain the necessity of the tension between the comprehensible and the uncomprehended". Strong ja Sposito 1995, 283.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

- Anderson, J. 1995. Translator's Introduction. In A. Honneth: *The Struggle of Recognition*. Polity, Mass.: Polity.
- Baynes, K. 1995. *Democracy and the Rechtsstaat: Habermas's Faktizität und Geltung*. In S. K. White (Ed.). *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Benhabib, S. 1986. *Critique, Norm, and Utopia*. New York: Columbia University Press.
- Benhabib, S. 1992. *Situating the Self*. Cambridge: Polity Press.
- Benhabib, S. & Dallmayr, F. (Eds.) 1990. *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Bernstein, R. J. 1992. *The New Constellation*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Birch, A. H. 1993. *The Concepts and Theories of Modern Democracy*. London: Routledge.
- Bohman, J. and Rehg, W. (Eds.) 1997. *Deliberative Democracy*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Connolly, W. E. 1991. *Identity\Difference*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Connolly, W. E. 1993. *Political theory and Modernity*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Dryzek, J. S. 1995. *Critical theory as a research program*. Cambridge: Cambridge University Press.
- S. K. White (Ed.) *ibid.*
- Dworkin, R. 1986. *Law's Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, J. 1981a, b. *Theorie des kommunikativen Handelns I-II*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Foucault, M. 1995. *Kant ja moderni filosofia nykyisyyden ontologiana*. J. Koivisto ym. (toim.). *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino.
- Habermas, J. 1962. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Berlin: Neuwied.
- Habermas, J. 1983. *Hannah Arendt: On the Concept of Power*. *Philosophical-Political Profiles*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Habermas, J. 1973a. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1973b. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1985a. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1985b. *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt/M: Suhrkamp. Ks. Habermas 1995a.
- Habermas, J. 1989. *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historian's Debate*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Habermas, J. 1992a. *Postmetaphysical Thinking*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Habermas, J. 1992b. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt /M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1993. *Justification and Application*. Cambridge, Mass.: Polity.
- Habermas, J. 1994a. *Three Normative Models of Democracy*. *Constellations* (1)1, 1-10.
- Habermas, J. 1994b. *Postscript to Faktizität und Geltung*. *Philosophy & Social Criticism* (20) 4, 135-150.
- Habermas, J. 1995a. *On the Internal Relation between the Rule of Law and Democracy*.

- European Journal of Philosophy (3)1, 12-20.
- Habermas, J. 1995b. Nuolella suoraan nykyisyyden ytimeen. J. Koivisto ym. (toim.), mt. Ks. Habermas 1985b.
- Habermas, J. 1996a. *Between Facts and Norms*. Cambridge, Mass.: Polity.
- Habermas, J. 1996b. The European Nation State. Its Achievements and Its Limitations. On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship. *Ratio Juris* (9) 2, 125-137.
- Habermas, J. 1996c. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. *Cardozo Law Review* (17) 4, 1477-1557.
- Habermas, J. 1998. *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Hatab, L. J. 1995. *A Nietzschean Defence of Democracy*. Peru Illinois: Open Court.
- Heiskala, R. 1996. Laajenevat valinta-avaruudet, symbolinen väkivalta ja dialoginen demokratia keinotekoisessa yhteiskunnassa. Kohti keinotekoisista yhteiskuntaa. Helsinki: Gaudeamus.
- Held, D. 1987. *Models of Democracy*. Cambridge: Polity.
- Held, D. 1995. *Democracy and the Global Order*. Cambridge: Polity.
- Holub, R. C. 1991. Jürgen Habermas. Critic in the Public Sphere. London: Routledge.
- Honig, B. 1993. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Honneth, A. 1995. *The Struggle for Recognition*. Cambridge, Mass.: Polity.
- Hoy, D. C. 1994a. *Critical Theory and Critical History*. In D. C. Hoy and T. McCarthy (Eds.). *Critical Theory*. Cambridge, Mass.: Blackwell.
- Hoy, D. C. 1994b. Rejoinder to Thomas McCarthy. In D. C. Hoy et al (Eds.) *ibid*.
- Huttunen, R. 1998. Immanuel Kant: Prolegomena eli johdatus mihin tahansa metafysiikkaan, joka vastaisuudessa voi käydä tieteestä. Kirjat. *Politiikka* 1/1998.
- Ingram, D. 1990. Dworkin, Habermas, and the CLS Movement on Moral Criticism in Law. *Philosophy & Social Criticism* (16) 4, 237-268.
- Ingram, D. 1993. The Limits and Possibilities of Communicative Ethics for Democratic Theory. *Political Theory* (21) 2, 294-321.
- Ingram, D. 1994. Foucault and Habermas on the Subject of Reason. In G. Gutting (Ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jay, M. 1984. *Anamnestic Totalization: Memory in the Thought of Herbert Marcuse*. In *Marxism & Totality*. Berkeley: University of California Press.
- Kangas, R. 1987. Jürgen Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoria. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Kangas, R. 1995. Jürgen Habermas ja modernin projektin puolustuksen vaikeus. Teoksessa R. Heiskala (toim.). *Sosiologisen teorian nykysuuntauksia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kant, I. 1995. Vastaus kysymykseen: Mitä on Valistus? J. Koivisto ym. (toim.) mt.
- Kant, I. 1997. Prolegomena eli johdatus mihin tahansa metafysiikkaan, joka vastaisuudessa voi käydä tieteestä. Helsinki: Gaudeamus.
- Kant, I. 1990. *Siveysopilliset pääteokset*. Juva: WSOY.
- Kelly, M. (Ed.) 1994. *Critique and Power*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Kompridis, N. 1999. Heidegger's Challenge and the Future of Critical Theory. In P. Dews (Ed.). *Habermas. A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.

- Kotkavirta, J. 1994a. Merkityksen hajoaminen. S. Heinämaa (toim.). *Merkitys*. Tampereen yliopisto. FITTY 45.
- Kotkavirta, J. 1994b. Jälkisanat. Teoksessa J. Kotkavirta (toim.) *Järki ja kommunikaatio: tekstejä 1981-1989*. Helsinki: Gaudeamus.
- Laari, J. 1998. Neoromantiikasta - Manfred Frank ja post-kantilainen subjektiteoria. Teoksessa P. Kuhmonen ja S. Sillman (toim.). *Jaettu jana ääretön raja*. Jyväskylän yliopisto. Filosofian laitoksen julkaisuja 65.
- Lagerspetz, E. 1997. The Philosophy of Democracy and the Paradoxes of Majority Rule. *Finnish Yearbook of Political Thought* (1) 1, 95-130.
- Larmore, C. 1995. The Foundations of Modern Democracy: Reflections on Jürgen Habermas. *European Journal of Philosophy* (3) 1, 55-68.
- Marcuse, H. 1964. *One Dimensional Man*. Boston: Beacon.
- Marcuse, H. 1972. *Vastavallankumous ja kapina*. Jyväskylä: JYY. Julkaisussa ei toimitus-eikä painovuotta.
- Markell, P. 2000. Making Affect Safe for Democracy? On 'Constitutional Patriotism'. *Political Theory* (28) 1, 38-63.
- McCarthy, T. 1994. *Philosophy and Critical Theory: A Reprise*. In D. C. Hoy et al (Eds.) *ibid*.
- Michelman, F. I. 1988. *Political Truth and the Rule of Law*. Tel Aviv University Studies in Law 8 1988, 281-291.
- Offe, C. & Preuß, U. K. 1991. *Democratic Institutions and Moral Resources*. In D. Held (Ed.). *Political Theory Today*. Cambridge: Polity.
- Pateman, C. 1970. *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pekonen, K. 1995. *Kohti uutta hallinta-ajattelua julkisessa hallinnossa?* Helsinki: Hallinnon kehittämiskeskus.
- Pennock, J. R. 1979. *Democratic Political Theory*. New Jersey: Princeton University Press.
- Pippin, R. B. 1993. Between Frankfurt and Freiburg: Toward A Critical Ontology by Fred Dallmayr. *Books in Review. Political Theory* (21) 2, 322-325.
- Pocock, J.G.A 1975. *The Machiavellian Moment*. London: Princeton University Press.
- Pulkkinen, T. 1998. *Postmoderni politiikan filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Rasmussen, D.M. 1994. How is valid law possible? A review of *Faktizität und Geltung* by Jürgen Habermas. *Philosophy & Social Criticism* (20) 4, 21-44.
- Rawls, J. 1980/1971. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Riker, W. H. 1982. *Liberalism against Populism*. San Francisco: W.H.Freeman.
- Rorty, R. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Scheuerman, W. E. 1991. Between radicalism and resignation: democratic theory in Habermas's *Between Facts and Norms*. In P. Dews (Ed.). *Habermas. A Critical Reader*. Malden: Blackwell.
- Schnädelbach, H. 1990. Remarks about Rationality and Language. In S. Benhabib, F. Dallmayr (Eds.). *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.

- Schumpeter, J. 1976/1942. *Capitalism, Socialism and Democracy*. London: Allen and Unwin.
- Skinner, Q. 1991. Two Views on the Maintenance of Liberty. In P. Pettit (Ed.). *Contemporary Political Theory*. New York: Macmillan.
- Strong, T. B. & Sposito, F. A. 1995. Habermas's significant other. In S. K. White (Ed.) *ibid.*
- Taylor, C. 1989. *Sources of the Self*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Tuori, K. 1988. Oikeuden rationaalisuus. Helsingin yliopiston julkisoikeiden laitoksen julkaisu D:4.
- Tuori, K. 1990. Oikeus, valta ja demokratia. Helsinki: Lakimiesliiton Kustannus.
- Tuori, K. 1993. Modernin oikeuden ytimessä. *Oikeus* 1, 2-15 I; 2, 132-151 II.
- Tuori, K. 1996. Interests and the Legitimacy of Law. In A. Aarnio, K. Pietilä, J. Uusitalo (Eds.) *Interests, Morality and the Law*. University of Tampere. Research Institute for Social Sciences 14/1996.
- Warren, M. 1995. The self in discursive democracy. In S. K. White (Ed.) *ibid.*
- Zimmerman, R. 1989. Equality, Political Order and Ethics. *Philosophy and Social Criticism* (14) 3/4.
- Zolo, D. 1992. *Democracy and Complexity*. Cambridge: Polity.

5 VAARALLISIA PUHEITA? - kuninkaiden sanasta demokraattien keskusteluun

What we need...is a political philosophy that isn't erected around the problem of sovereignty...We need to cut off the King's head: in political theory that has still to be done.

- Michel FOUCAULT

Kuninkaan pään kohtalo on avoin edelleen myös demokrateoriaa koskevan politiikan teorian piirissä. Onko kuninkaan paikalle istutettu 'kansa' sittenkin vain uusi kuningas ja edeltäjänsä ovelampi? Tässä artikkelissa näkökulma täsmentyy erityisesti demokratian subjektia koskeviin perusolettamuksiin. Demokratian luonnehdinta ja mallintaminen riippuu siitä, millaisen subjektikäsitteen varaan poliittis-teoreettiset perusjärjestelyt hahmottuvat. Erityisesti kysymys subjektista kiinnittää huomionsa poliittisen ja esipoliittisen välisen rajan hämärtymiseen. Tätä kautta jo subjektin konstituution poliittisuus ja 'demokraattisuus' avautuvat ongelmina.

Parin viime vuosikymmenen vilkas liberalismi-kommunitarismi -keskustelu näytti vakiinnuttaneen keskustelun rajat. Tässä asetelmassa painopiste sijoittuu joko liberalistisen subjektin sopimusjärjestelyihin tai kommunitaristisen subjektin eetokselliseen asettautumiseen. Vastaavasti demokrateoriakonseptiot jakautuvat yksilövapauksia painottaviin tarkasteluihin ja deliberatiivisiin, yhteisöllistä poliittista ja demokraattista tahdonmuodostusta painottaviin tarkasteluihin¹. Nietzschen ilmaantuminen poliittisen filosofian kentälle on kuitenkin tuottanut mahdollisuuden ajatella, ettei tämä asetelma ole kuitenkaan ainut mahdollinen.

Yleisenä lähtökohtana on jo pitkään ollut erilaisten auktoriteettiperusteiden kyseenalaistuminen. Kysymys tradition ja uskonnollis-metafyysisten esikuvien vaikutusvallan ehtymisestä täsmentyykin poliittisessä filosofiassa kysymykseksi

¹ Demokratiamallien jäsentymisestä ks. Held 1987 ja Bohman and Rehg 1997.

poliittisista perusjärjestelyistä, poliittisen vallan artikuloinnista ja sen käytön kuvauksesta ja perusteluista.

Demokratiateoria on katsottu keskeiseksi osaksi tätä ongelmaa. Kuninkaan kuoltua, valtaistuimen jäätyä tyhjäksi poliittisen filosofian ydinongelmaksi on muodostunut 'kansan vallan' määrittelyn ja oikeuttamisen kysymys. Samalla modernin poliittisen vallan oikeuttamiseen nähden polttavaksi osaksi ongelmaa muodostuu välttämättä myös itse määrittelijän ja oikeuttajan, poliittisen filosofian diskurssin rooli (ks. Plant 1991, 1-22; 320-275). Vaikka modernissa ongelma asettuu omalla tavallaan, se ei ole ongelmana uusi. Tyypillinen esimerkki löytyy Platonin ajatuksessa filosofikuninkaasta. Modernissakin filosofikuninkaan paikan näyttää ottavan itse poliittisen filosofian diskurssi, asiantuntijoiden ajatteleva ja keskustelevalle yhteisö. Siksi poliittisen filosofian kysymyksenasetteluun kietoutuu myös itse käytännöllisen filosofian ydinongelma, käsitys sen itsensä suhteesta kohteeseensa². Tässä poliittisen ja esipoliittisen ongelma avautuu erityisesti kysymyksenä käytännön tai 'elämän' ja toisaalta teorian suhteesta.

Tässä artikkelissa kysymys demokratiasta ja poliittisen teorian mallintamasta subjektista kietoutuu siis myös kysymyksen jälkimmäisen määrittämisestä. Lähtökohtana on ideaalittyyppinen, 'filosofi- tai teoriakuninkaallinen' liberaali politiikan teoria, joka hahmottaa subjektia tavalla tai toisella kiinteistä, universaaleiksi ymmärretyistä esipoliittisista määreistä käsin. Tarkastelu keskittyy tämän position radikalisoitumisiin. Jürgen Habermasin aikaisemmin tarkasteltu kommunikaation ja oikeusvaltion teoria, joka sekä radikalisoi subjektin konstituutiota että pyrkii yhdistämään liberalistisen ja kommunitaristisen position, on eräs esimerkki pyrkimyksestä radikalisoida liberaalidemokratian edellytyksiä siten, että demokraattinen poliittinen tahdonmuodostus ja yksilölliset oikeudet edellyttävät toisiaan. Habermasin postmetafysiikka ei kuitenkaan riitä William Connollylle ja Lawrence Hatabille. Nämä esittävätkin, että itse subjektin konstituution dynamiikka muodostaa sellaisen paradoksin, ettei sen enempää politiikan teorian kuin demokratiankaan perusjärjestelyjä voida esittää subjektia koskevan teorian tai yhteisöllisen määräytyneisyyden puitteissa. Heidän mukaansa niin liberalistit, kommunitaristit kuin synteetikotkin (Habermas) käsittävät väärin filosofikuninkaan roolinsa ja pitävät näin - demokratiaa silmällä pitäen - poliittisen teorian kuninkaan päätä paikoillaan.

Ajatuksena on tällöin käsitys demokratiasta ristiriitaisena juuri siksi, että demokratian edellytyksiä tulkitaan main stream-diskurssissa eräänlaisen 'humanistisen mallintamisen' kautta. Ensin on määriteltävä *human condition* ja sitten näistä ominaisuuksista käsin kriteereitä tasa-arvon ja demokraattisen vallankäytön malleille. Connollyn ja Hatabin postnietzscheläinen lähestymistapa kuitenkin 'kysyy ihmistä', jolloin näkökulma muuttuu. Jos ihminen edustaa - kuten Nietzsche - "outoa kaksoisluonnetta", silloin myös demokratian - ihmisten välisenä käytäntönä - tarkastelu muuttuu ongelmalliseksi: *human condition*in epäselvyys tuntuu vievän pohjaa mallinnetulta demokratialta, mutta

² Prototyyppisesti oikeuttamiskurssia määritellään seuraavaan tapaan: "political philosophy is a branch of moral philosophy in that it is concerned with the question of justifying the right way or ways and identifying the wrong ways in which political power is to exercised and the nature of the claims which citizens can make on the state and on each other"; Plant *ibid.*, 2.

toisaalta näkökulma siirtyy kohdennetun inhimilliseen dynamiikkaan ristiriitaisena: itse *human condition* politisoituu, siis tulkinnanvaraistuu ja agonisoituu.

5.1 Poliittinen filosofia ja demokratian subjekti

Poliittisen filosofian peruskysymyksen edellä luonnehdittu "traditionaalinen" asettamistapa on siis kyseenalaistettu. Liberalistisen peruskatsannon mukaisesti poliittisen filosofian arkkitehtuuri jäsenyy poliittisen vallan ja yksilön vapauden välisenä rajanvetokysymyksenä. Tämä suuntaa myös demokratiateoreettista kysymyksenasettelua demokraattisen poliittisen vallan ja yksilöllisen vapauden suhteeseen³. Kriittisten - usein post-nietzscheläisten - käsitysten mukaan yksilöllinen toimija on kuitenkin sisäänrakentunut poliittisen filosofian oletusarvoihin problematisoimattomalla tavalla. Esimerkiksi länsimaisessa ajattelussa tämä on tapahtunut erityisesti kristillisen eetoksen substantiaalisen sielukäsityksen ja sen maallistuneempien johdannaisten muodossa. Tästä on seurauksena, että

"if the private space of the Christian soul had served as an escape from social and political reality, liberalism turns this escape into a political foundation, for it represents the body politic as an aggregate of private spaces, socialized and politicized through contractual relations. Questions about the conditions of individuation become difficult to ask when the individual becomes a metaphysical foundation of society rather than [...] simply a value worthy of being realized" (Warren 1988, 215-216).

Tätä taustaa vasten kysymys 'poliittisen alueesta' ja julkisen ja yksityisen rajanvedosta on radikalisoitavissa yhteiskuntasopimusajattelua problematisoimalla. Jos individuaatio, subjektiviteetiksi muodostunut on politisoitunut - siis siirtynyt 'luonnollisen' alueelta kyseenalaistettavaksi - on samalla liberalistisen poliittisen filosofian lähtökohtaa joutunut radikalisoituyritysten kohteeksi⁴. Tämä mahdollistaa myös demokratiateoreettisen ongelmatiikan muuttumisen.

³ Vrt. Lagerspetz 1997, jossa ongelmaa täsmennetään sosiaalisen valinnan teorioiden ja traditionaalisen poliittisen filosofian suhteesta käsin.

⁴ "The 'radical liberal' describes someone who wishes to uphold the traditional liberal values of toleration, autonomy, individuality, and free expression, but who wishes to avoid positing a spurious universalism by relying on an inclusive ideal of human nature. The problem of politics for the radical liberal is that of how to institute a society which has a shared ethical life, but which allows for the recognition of otherness and the affirmation of difference"; Ansell-Pearson 1994, 165. Poliittinen radikaaliliberalismi täsmenee aina määrittelijänsä näköiseksi, sillä Connolly katsoo olevansa hänkin radikaaliliberaali, vaikkei suostu jakamaan Ansell-Pearsonin käsitystä 'jaetusta eettisestä elämästä'. Universalistisia kiintopisteitä tai 'ytimiä' jäljittävä Habermas eroaa niin Connollyn kuin Ansell-Pearsonin määritelmistä - mutta katsoo olevansa hänkin radikaaliliberaali. Myös Hatab katsoo hyödyntävänsä poliittista liberalismia. Ehkä kaikki heidät voidaan istuttaa samaan veneeseen, kun katsotaan tarpeeksi kaukaa, esimerkiksi uusrealistisen demokratiateoreetikon näkökulmasta. Tästä tarkemmin seuraavassa artikkelissa.

5.2 Subjektiviteetin radikalisoituminen?

Traditionaaliseksi tässä ymmärretty demokratiateorisointi operoi poliittisen teorian oletusarvoissa määrittelyllä perustallisella, yksilöllisen tai yhteisöllisen toimijan käsitteellä. Joko toimijoilla oletetaan olevan luonnollisia pyrkimyksiä (*desires*) ja intressejä tai toimijoiden oletetaan olevan luonnollisten oikeuksien kantajia, yhteiskuntasopimuksen osapuolia, pienimpien yhteisten esipoliittisten horisonttien nimittämiä tai edustavan rationaalisen toiminnan epistemologista perustaa⁵.

Niitä yhdistävänä piirteenä on joko yksilö- tai yhteisötoimijan asettaminen (yhteiskuntaan ja) poliittiseen nähden ensisijaiseksi, esipoliittiseksi. Demokratiateoretisoinnin tarkemman luonteen ratkaisee yksilöä karakterisoiva määre, mutta viime kädessä kyse on eri tavoin määrittäneiden subjektien keskinäisen vapauspelin järjestelyistä. Tässä järjestelypelissä avainongelmaksi asettuu siten yksilön perspektiivistä tapahtuva vapauden maksimointi ja poliittisen vallan rajoittaminen. Erityisesti oikeusfilosofisesti⁶ tarkastellen kritiikki näkee nämä määritykset ongelmallisina ainakin kahdella tapaa. Ensinnäkin oikeussubjektiviteetin konstituutio johtaa ensisijaisesti legaalis-juridiseen järjestelyyn, jossa subjektiviteetin konstituution historiallisuus ja kontingenssi jäävät mahdollisesti alimääriytyneiksi⁷. Toiseksi myös oikeussubjektiviteetin konstituutio perustuu usein metafysisluonteisille abstraktioille, minkä on katsottu johtavan eräänlaiseen teoreettisesti tuotettujen järjestelyiden abstraktiin paternalismiin⁸. Filosofisen kuvauksen peittyneet kontingenssi ja historiallisuus saattaa siis edustaa filosofikuninkaan paternalismia suhteessa kohteeseensa.

Subjektiviteetin ongelmallistuminen muuttaa sitä kehikkoa, jonka puitteissa demokratiateoreettinen problematiikka liikkuu. Demokratiassa ei ole enää kysymys vain tai pelkästään teoreettisesti jo-konstituoituneiden yksilösubjektien keskinäissuhteiden (usein juridisesta) ongelmatiikasta, vaan myös itse subjektiviteetin konstituutiosta tulee laajempi poliittinen ja demokraattinen kysymys. Teoreettis-juridisen järjestelyyn momentiksi - joidenkin mielestä myös vaihtoehdoksi - muodostuukin tavalla tai toisella

⁵ Ks. Warren *ibid.*, 152: "These modernist assumptions are especially pronounced among contemporary liberal thinkers, who still rely on formal conceptions of rational action, abstracted from social and power relations, language, culture, and the other aspects of practice within which agents develop. Those who work within liberal utilitarian traditions (including pluralists, neoclassical economists, and rational actor theorists) very often construct models of instrumental rationality that they treat as universal"; ks.m. Benhabib 1992. Horisonttien sitovuuteen nojaa puolestaan Charles Taylor 1989.

⁶ Ks. esim. Tuori, Bankowski and Uusitalo (eds.) 1997.

⁷ Ks. esim. Benhabib 1986.

⁸ Erilaisten 'eettis-poliittisten' ja oikeudellisten suhteiden järjestäytymisestä ks. esim. Honneth 1995.

määrittävä eettis-poliittinen järjestely⁹. Sen myötä kysymys demokratiasta laajenee osaksi itse poliittisten perusjärjestelyjen ongelmaa.

5.3 Demokratian radikalisoituminen?

Filosofikuninkaan paternalismin vaara edellyttää, että demokratiateoria kykenee huomioimaan kohteeseensa kohdistuvien jäsenysten välttämättömyydessä myös niiden perusteettoman jähmettymisen (hegemoniat, repressiot) vaaran. Tämä kysymys on sekä demokratiateoreettisen legaalijuridisen että demokratian eettis-poliittisen luentatavan taustalla. Edellisen puitteissa kysymys on erityisesti siitä, että normatiivisten säätelyiden järjestelmän olisi oltava sekä järjestelyjen puitteissa toimivien itsensä määrittämättä jatkuvasti itseään tarkasteleva. Ongelma näyttää modernille ominaiselta 'ikuisuus kysymykseltä' ja muodostuu perusteluvaatimusten ongelman radikalisoitua:

"Democracy is not merely a set of rules or political institutions distinguished by the presence of features such as free and fair elections, inclusive suffrage, competition between parties and freedoms of expression and association. These rules depend on principles which are related to social significations by which the individuals define their identity, their mutual relationship, the role and the place of political power [...] thus the first consequence of equality is to open an historical period in which the social order itself appears as a problem to its members. This means that democracy, the legitimacy of norms and institutions becomes uncertain. Being deprived of any substantial order, democratic society can no longer be seen as a community whose legitimate structures, norms and limits are predetermined" (Gérard 1997, 176-177).

Kysymys subjektiviteetin radikalisoitumisesta liittyy juuri erotteluun toisaalta perusasettamusten ja toisaalta niiden varaan rakentuvien varsinaisten demokraattisten periaatteiden ja instituutioiden välillä. Ongelmatiikka onkin yleisempänä osa poliittisen filosofian nykydiskurssia. Sen avulla pyritään valottamaan myös perusasettelujen muodostumista ja pelisääntöjä tavalla tai toisella demokraattisina ja implisiittiseltä ja immanentilta tasolta käsin. Jürgen Habermasin aikaisemmin tarkastellut (ks. luvut 2 ja 4) demokraattisen oikeusvaltion kehittelyt liikkuvat legaalijuridisten järjestelyjen alueella, kun taas William Connollyn demokraattiseen eetokseen keskittyvät ja Lawrence Hatabin eettis-poliittiseen fenomenologiaan kohdistuvat tarkastelut edustavat eettis-poliittisia järjestelypelejä.

Lähtökohtana jälkimmäisille on se, että esimerkiksi habermasilaiset rationaalisen, dialogisen subjektiviteetin vaatimukset voidaankin nähdä yrityksenä 'naturalisoida' abstraktisti subjektiviteetin ja subjektiviteetin edellytykset ja ehdot. Tällöin poliittisen

⁹ Eräs poliittisen- ja oikeusfilosofian kiistakysymyksistä keskittyy juuri tähän. Esimerkiksi useat Hegelin *Oikeusfilosofian* mukaisesti orientoituneet ajattelijat haluavat ylläpitää juuri legaalijuridisen järjestelyä modernin subjektin vapaudelle ensisijaisena. Erilaiset pyrkimykset korostaa eettis-poliittisia, enemmän historiallisesti ja paikallisesti kontingentteja järjestelypelejä nähdään silloin regressiivisinä, subjektin vapauden eriytyneiden edellytysten osittaisena hämärtyminen. Ks. esim. Honneth 1995; Rasmussen 1990, 74-93. Luonnollisesti myös modernisaatiota 'saavutuksien' kautta arvioiva Habermas on tätä mieltä. Habermas 1985.

filosofian peruskysymyksen ratkaisuyritys saattaa kuitenkin tuottaa jälleen yhden yksipuolisen (tässä tapauksessa historiallisesti abstraktin ja rationaalisesti 'modernin') subjektitulkinnan, joka lisäksi näyttää narsistisesti viittaavan eräänlaiseen 'akateemikon utopiaan'¹⁰.

5.4 Agonistinen subjektiviteetti ja demokraattinen etos

William Connollyn politiikan teoria on itse asiassa 'teoriaa' filosofikuninkaan jälkeisen ajattelun mahdollisuuksista. Connollylle kaikki ne vaihtelevat perusteet, joiden yhteydessä subjektiviteettiproblematiikkaa on edellä jäsennetty, edustavat eräänlaista filosofikuninkaan ääntä tai sinettiä (*final marker*)¹¹. Näin Connolly näyttää kuuluvan siihen liberalistien modifiointi- tai radikalisoitijajattelijoiden joukkoon, joihin myös 'liberaali-ironisti' ja demokratian filosofiaan nähden ensisijaistava Richard Rorty kuuluu¹². Huomio kiinnittyy silloin erityisesti poliittiseen kulttuuriin, eettis-poliittisen alueelle. Tällöin hänen tarkastelujensa kontekstina on käsitys aikalaisesta, erityisesti pohjois-amerikkalaisesta kulttuuris-poliittisesta 'ilmastosta'. Sitä luonnehtivat erityisesti kiihtyneet

¹⁰ Vrt. Heiskala 1996, 210.

¹¹ "...a god, a transcendental subject, an intrinsic purpose in being, absolute knowledge, an originary contract forming the basis of a republican order [...] nature as lawful regularity, the embodied self, the depth grammar of language". Connolly 1993a, 191-194.

¹² "...if the idea of human solidarity is simply the fortunate happenstance creation of modern times [...] we do not need to replace religion with a philosophical account of a healing and unifying power which will do the work once done by God. I should like to replace both religious and philosophical accounts of a suprahistorical ground or an end-of-history convergence with a historical narrative about the rise of liberal institutions and customs". Rorty 1989, 68. Ks. m. Rorty 1988. Connollyn tekee kuitenkin pesäeroa Rortyyneen pohtiessaan tämän 'edifioivaa' pyrkimystä kysymyksen 'vaatiiko yhteiskuntakritiikki rationaalisia perusteita (a la Rawls, Habermas)' yhteydessä. Rortyn mukaan skeptisesti suuntautunut Dewey ja Foucault operoivat 'samasta perspektiivistä', jossa irrottaudutaan transsendentaalista subjektista, korrespondenssitotuudesta ja universaalista rationaalisuudesta. Siinä missä Deweylle kyse on kuitenkin länsimaisista lähtökohdista, joista käsin tiede ja demokratia voidaan nähdä liittolaisina, Foucault'lle kyseessä on ongelmallisempi 'kurien leikki'. Connollya askarruttaa se, ettei Rorty havaitse tässä 'teoreettista eroa'. Kyse on 'perusteettoman toivon' ja 'pessimismin' välisestä erosta. Rortyn mukaan Foucault, 'jos vain toipuisi perusteettomuuden sokista', päätyisi juuri niiden 'yhteisten nimittäjien' (tieteen mahdollisuudet ja demokratian lupaukset) etsintään minne Dewey on jo päätenyt. Kyse on siis Connollyn ja Rortyn välillä 'inklusion politiikan' - teoriakuninkaan sanaansa sisällyttämisen politiikan (1993a, 86-115, 136) - ja 'edifioivan filosofisen diskurssin houkuttelevuuden' välisestä jännitteestä. Connollyn mukaan kyse on siitä, että vaikka epistemologian hylkäämisen suhteen Deweyn ja Foucault'n linja on sama, niin Foucault'n kanta on jotakin, joka sekä poikkeaa Deweyn näkökulmasta että on esitettävissä ei-episteemisessä muodossa. Foucault'n teesi on Connollylle siis siinä, että koska maailmalla ei ole telosta, ei siitä myöskään voi vieraantua. Välttämätön paha, jonka myös hyvän ja pahan tuolle puolen Foucault tähtää, eli 'järjestys' sekä järjestää ja alistaa (mutta jossa voi olla 'viihtyisääkin!') tavoilla, joista jää aina ylijäämää ja jännitteitä. Näitä voidaan epäsuorasti valottaa sekä tuomalla esiin konstruoituneisuus erilaisten diskurssien analyysien kautta että Connollyn mukaan myös retorisesti jolloin 'epistemologia korvautuu poetiikalla ja paljastaa kätettyä'. Connollylle 'Heidegger kysyy ja valaisee, Foucault häiritsee ja nostattaa, Rorty lohduttaa ja rauhoittaa', mutta 'vain epistemologisen aaveen jahtaama voi tulkita nämä asiat samoiksi ja samalla edellyttää, että vain episteemiset eroavaisuudet ovat todellisia eroavaisuuksia'. Ks. Connolly 1987, 123-126.

aikakokemus ja monikulttuuristen ilmiöiden nopeutuva toisiinsa kietoutuminen ja sekoittuminen (Connolly 1995, 99-).

Connolly täsmentää eettis-poliittista kenttää skeemalla kahdesta hallitsevasta 'länsimaisen moraalisuuden traditiosta', joille hän pyrkii esittämään vaihtoehtonsa. 'Kantilainen' traditio perustaa etiikkansa transsendentaaliin käskyyn pyrkien tuottamaan systeemisiä teorioita oikeudenmukaisuudesta ja velvollisuuksista, kun taas 'aristotelinen' traditio kultivoi eettistä sensibileettä¹³. Tämä asetelma vastaa liberalismi-kommunitarismi-asetelmaa ja jää filosofikuninkuuden otteeseen. Connollyn hahmottelema

"post-Nietzschean ethic is 'Aristotelian' in its drive to cultivate a sensibility inscribed in practice rather than to authorize a full moral theory; it is 'Nietzschean' in its drive to appreciate ways in which the pool of life exceeds every settled moral economy rather than to cultivate attunement to a designing god or an intrinsic purpose in nature [...] [this] sensibility slips between the cracks of the two dominant traditions."¹⁴

Vastaavasti Connollyn subjektikonseptio ei keskity subjektiviteetin abstraktien ja rationaalisesti perusteltujen määreiden rekonstruointiin. Se lähtee liikkeelle subjektin tilanteen eetoksellisesta, dynaamisesta luonteesta. Tällöin tilanne ei avaudu eriytyneen järjellisyysmomenttien hierarkkisuuksien kautta ja järjesty abstraktioiksi, vaan keskittyy subjektiviteetin ja subjektiviteetin radikaalisti avoimeen ongelmaksi ja sen 'perusvoimiin'.

Michel Foucaultin genealogista metodiikkaa¹⁵ seuraten kysymys kuuluu, kuinka subjektiviteetin suhteessa tilanteisiin operoi, millaisia identiteettejä se erilaisissa historiallisissa tilanteissa tuottaa, ja miten tätä identiteetin dynamiikkaa voisi kuvata poliittisesti relevantilla tavalla. Subjektiviteetistä tulee esipoliittisen sosialisoinnin sijaan lähtökohtaisesti poliittisesti määrittävä ongelma. Samalla demokraattisen eetoksen jäsentyminen tapahtuu jo tällä subjektiviteetin dynamiikan tasolla, eikä vasta konstituoituneiden subjektien 'sopimustilan' implikoimana. Näkökulma siirtyy poliittisista instituutioista ja kapeasti tulkituista policy-kysymyksistä dynaamiseen eetokseen.

Liberalismin näkökulmasta liikutaan subjektiviteetin eettisyyden ja minätekniikoiden alueella¹⁶. Kysymys on aina tilannekohtaisesta vapauspelistä. Tematisoimalla

¹³ Connollyn mukaan aristotelismi siis "forgets the quest for a transcendental command and fixed criteria of judgment while grounding its ethic in attunement to a harmonious purpose in being [...] cultivates an ethical sensibility that is concretized in its actions, its propensities of judgment and the cultural interpretations it offers". Connolly ibid.

¹⁴ Ibid. Vrt. Connollyn moraaliekonomiasta Nietzschen käsityksiin ("emme ymmärrä itseämme, meidän täytyy erehtyä itsestämme"; Nietzsche 1969, 1); 1984; vrt. m. Ansell-Pearson 1994, 121-.

¹⁵ Genealogisesta metodista ks. Foucault 1993, 1984a,b; genealogian 'mallista' Connolly 1987, 152-160, genealogiasta ja eettisyydestä Connolly 1991, 181-184; suomalaisittain esim. Helén 1995; Pulkkinen 1996b.

¹⁶ Ajatus minätekniikoista on Foucaultin. Jos moraalissa on kysymys kielletyn ja sallitun, oikean ja väärän koordinaatistosta, ja moraalissa käytäytymisessä siitä, missä määrin moraalilakia noudatetaan ja sovelletaan, minätekniikat (*pratiques de soi*) avaavat itsen moraalisen ohjaamisen ulottuvuuden. Kyse on käytännöistä ja malleista, joilla subjekti muodostaa suhteen itseensä ja muokkaa itsestään moraalisen toimijan. Ks. Foucault 1998; vrt. Helén ibid.

subjektiviteetin dynamiikkaa hahmotetaan uudella tapaa myös sitä, mikä liberalismiin ytimessä on keskeistä: vapautta jäsentävää toimijaa. Tämä tilanne ei avaudu toimijoiden määräävistä ominaisuuksista tai tilanteen rationaalisesta dialogisuudesta käsin, vaan sellaisesta eetoksesta, jossa subjektiviteetin konstituution dynamiikka on radikaalilla tavalla avointa.

Tätä avointa dynamiikkaa Connolly luonnehtii eräänlaisen identiteettipelin avulla. Siinä tilaatiota kuvataan ensinnäkin identiteetin ja eron paradoksilla. Connollylle kristillisen sielun moderni versio, autenttisen identiteetin tai 'varsinaisen minän' konseptio radikalisoituaan jatkuvalla identiteetti-ero -dynamiikalla. Identiteetissä on kyse ajattelun ja toiminnan mahdollistavasta perusdynamiikasta¹⁷. Tämä identifioituminen tapahtuu kuitenkin aina erojen kautta, ei suhteessa essentiaaliseen autenttisuuteen. Identiteetti kuitenkin pyrkii olemaan väistämätön vastaamalla ristiriidattomasti jotakin ontologiaa, maailmankonseptiota ja ihmisen paikkaa siinä.

Tätä välttämätöntä ja poliittisesti ongelmallista pyrkimystä Connolly kutsuu augustinolaiseksi imperatiiviksi¹⁸. Siinä identiteetti ilmenee väistämättömänä, ja sitä pyritään turvaamaan pitämällä sitä 'syvänä', 'totena' ja 'moraalisena' vastoin valikoituvien erojen immoraalisuutta. Imperatiivissa on kysymys jatkuvasta kiusauksesta puolustaa identiteetin varmuutta pitämällä elämäntilanteiden loputtomuudesta (*diferance*) nousevaa, identiteettiin nähden erilaista (*different*) toisena (*other*) ja toista pahana (*evil*). Toinen on paha siksi, että se on kaunan (*resentment*) lähde.

Augustinolainen imperatiivi on siten moraalinen infrastruktuuri, joka harjoittaa hegemoniaa sanojen, ajatusten ja tekojen ylitse; se on rakenne joka vetää identiteettiä kohden sen itse-pätevöittämisestä (*self-validation*) ja dogmatisaatiota. Tällaisena erityisenä integraalisena rakenteena asioiden olennaiselle järjestykselle se konstituoit sekä järjestyksen sisäisenä että identiteettiä. Augustinolainen imperatiivi on 'moraalisen järjestyksen pyhä isä'¹⁹.

Tämän 'kiusauksen' määrittelevä eräänlainen tunnustuksen päättymätön dynamiikka on identiteetti-ero -paradoksin poliittisen luennan lähtökohtana. Sen mukaan toisen olemassaolo loukkaa identiteetin kiinteyttä (*solidity*) muistuttamalla ettei yhden tarvitse välttämättä olla se mikä tämä on, toisin sanoen että identiteetti on kontingentti sellaisessa maailmassa, joka ei ole predispositioitu inhimillisiin tarkoituksiin. Kaunan syvänä juurena on inhimillinen rajallisuus, eksistentiaalinen niukkuus, mikä koetaan perustavana epäreilutena (*fundamental unfairness*) siitä, että elämän on päätyttävä ennen kuin kaikki sen mahdollisuudet on eletty. Identiteetin kautta rakentuva 'varmuus' on tapa repressoida tätä väistämätöntä menetystä. Perustava epäreilutus koodautuu identiteetin mahdollistamien erojen määrittämiseksi vastuulliseksi pahasta.

¹⁷ "Identity [...] a set of limits or density that enables selves to choose, think and act"; Connolly 1991a, 9.

¹⁸ Connolly 1993b. Connolly tulkitsee Augustinuksen tunnustuksia keskeisenä paradigmaattisena tapana harjoittaa minätekniikoita. Augustinus on hänelle identifioitumisen tekniikoiden harjoittamisen eräänlainen arkkityyppi. Ks.m. Connolly 1991, Ch. 5.

¹⁹ Näin Connollyn 1993, xv esipuheessa Morton Schoolman.

Connollylle imperatiivin erityislaatuisuus on sen kiertämättömyydessä, sillä oleminen ei ole 'rajatonta' ja 'kevyttä'²⁰. Situaatioissa käsillä olevat subjektiviteetit ja elämä yleensä määrittellään painavaksi tai läpeensä inhimillisten, luonnollisten, rationaalisten tai jumalallisten tarkoitusten rajoittamaksi. Tämä raskaus ei ole kuitenkaan pelkästään pakottavuutta, sillä se avautuu myös hyvityksenä rajallisuudesta, jolloin elämä ja sen taakat eivät ole 'mielettömiä' vaan saavat merkityksellisyytensä.

Tämä dynamiikka operoi historiallisesti hegemonisten identiteettien toiminnassa. Ne marginalisoivat, määrittävät merkityksettömiksi ja hallitsevat 'pahaa toiseutta' (*evil others*). Connollyn sisällöllisesti vaihteleva hyvä-paha -jaottelu vastaa Foucaultin tunnettua jakavien käytäntöjen periaatetta (normaali/epänormaali, rationaalinen/irrationaalinen, terve/sairas). Identifioituminen, subjektifikaatio tapahtuu näiden käytäntöjen tuottamien erotteluiden varassa. Esimerkkitapauksina dynamiikan toiminnasta Connolly esittää erottelut modernien uskovien ja postmodernien pakanoiden välillä, hetero- ja homoseksuaalisen välillä, antisemitistien ja juutalaisten välillä sekä läntisten kristittyjen ja Uuden maailman syntyperäisten pakanoiden välillä 1500 -luvulla (ks. Connolly 1991, 36-45; 58-63; 75; 98-106; 144. Vrt.m. Simons 1995).

Subjektiviteettidynamiikan luonteesta johtuu, että demokraattisuus määrittyy Connollyn teoriassa epämääräisenä ja esteettisenä kulttuurisena sensibiliateettinä ja mielikuvituksena. Sama koskeesimerkiksi rortylaista ironista liberalismia. Mutta miten tämä sensibiliateetti tai mielikuvitus oikein ilmenee? Rorty on ehdottanut, että kyse on siitä että ihmiset yksinkertaisesti suhtautuvat asioihin niin²¹. Connollyn agonistinen demokratia ei tyydy tähän. Kulttuurin vallitseva suunta voi osoittautua 'antidemokraattiseksi', dogmaattiseksi, autoritaariseksi, fasistiseksi tai totalitaariseksi (Rortya tämä puolestaan ei näytä huolettavan²²). Connolly edellyttääkin kaunan politiikan kultivoimista, tilannetta jossa identiteetikampailujen paradoksaalinen perusluonne oivalletaan.

Lawrence Hatabin lähtökohtana on Connollyn identiteetin ja eron dynamiikkaa vastaava vitalistinen, agonistinen perspektivismi. Statukseltaan tämä lähtökohta on 'globaali filosofinen tarjous'²³, ei siis metafyyminen viitekehys. Siinä maailma ymmärretään ja koetaan tulemisen kenttänä, jossa erilaiset perspektiivit asettavat itseään ja mittaavat

²⁰ Filosofian jäsentymisestä tässä mielessä vrt. Stegmaier 1997. Vrt.m. Nietzsche Z III 3 XI, "Painavuuden hengestä".

²¹ Connollyn Rorty -luonnehdinnoin "well, our culture supports these values, we just do things that way here". Connolly 1993a, 193.

²² "The ironist who is not a theorist [...] [is someone whose] attitude toward his successors is simply 'good luck to them'". Rorty *ibid.*, 101-102.

²³ Kyseessä on siten eräänlainen 'inductive proposal' eikä 'a priori assumption', jota voidaan perustella tulemisen ja historiallisten muutosten olosuhteiden ilmeisyydellä, erojen välisten elämänmuotojen ilmeisyydellä (*fact of pluralism*), totuutta ja merkitystä koskevan konsensuksen itsepintaisella poissaololla ja myös Nietzschen keskeisen diagnoosin uskottavuudella, käsityksen psykologisista vajavuuksista jotka operoivat mahdollisesti yhdenmukaisuuden, stabiileetin ja universaalisuuden intressien takana. Näin perspektivismistä tulee plausiibeli, jopa haastava filosofinen tarjous, johon meitä pyydetään vastaamaan (*respond*) Zarathustran tapaan. Sillä jos 'maailman kokonaisarvoa ei voi arvioida' (WP 708), kullakin on oma perspektiivinsä, 'se on nyt *minun* tieni; missä on teidän tienne?' (Z III 11). Hatab 1995, 153-155.

toisiaan elämänvahvistamisen funktioina ja erilaisten elämänperspektiivien edistäjinä. Hatabin luennassa Nietzsche itse suosii perspektiivistään käsin agonistisen kokonaisuuden periaatetta sellaisena normina, jolla hän vastustaa perspektiivejä, joista käsin ei voida affirmoida agonistista kokonaisuutta. Etsiessään ratkaisua eksistentiaaliseen rajallisuuteen ne siis eivät affirmoi 'toisen' välttämättömyyttä, mikä on ominaista 'heikkoudelle'. Globaalissa perspektivismissä ne kuitenkin affirmoivat omia elämänintressejään.

Hatabin luennassa filosofia ei voi olla Nietzsche muuta kuin 'agonistista käytäntöä'. Connollyn identiteetin ja eron dynamiikan keskinäisriippuvuuden periaatteen kaltaisesti Hatab päätyy siihen, että Nietzsche puolustaa globaalia perspektivismiään ja affirmointiperspektiiviään pyrkimättä mitätöimään tai tuhoamaan vastakkaisia näkemyksiä. Johdonmukaista on lisäksi, että itse perspektivismikin tarvitsee opponenttinsa. Jokainen näkökanta on konstituoitunut toisensa (*other*) kanssa, jolloin toisen tuhoaminen olisi itsensä tuhoamista. Tässä yhteydessä usein esitetty itseviittaavuuden ongelma - kysymys metaperspektiivistä - on Nietzsche turhaa, sillä kriittinen globaali positio esittää itsensä sellaisena panoptisena näkemisenä tietokentässä, joka 'mittaa' koko alueen ja muokkaa kaikki erilaiset alueet kattavan visionsa mukaiseksi. Nietzsche yksinkertaisesti kieltää panoptisen katseen mahdollisuuden (olkoon se sitten jotakin ei-perspektivististä tai metaperspektivististä) ja irrottautuu itseviittausten ongelmasta.

Seurauksena tästä on ajattelun malli, jonka puitteissa *ei voida koskaan ylittää* immanenttia kietoutumista perspektivistiseen agonistiikkaan. Toimijoiden on yksinkertaisesti hyväksyttävä positionsa kontekstissa - ja kontekstissa toisten kanssa - saavuttamatta panoptisia korkeuksia. Kuitenkin Nietzschen inkluusiivinen, globaali perspektivismi ja filosofia voidaan ymmärtää perspektiivien välisenä hahmottamisen agonistisena käytäntönä, joka mahdollistaa sekä itseviittausten ongelman kiertämisen, kaikkien perspektiivien inkluusion että omistautumisen omalle perspektiiville. Kaikki perspektiivit palvelevat partikulaarisia elämänintressejä kilpailussa muiden perspektiivien kanssa eräänlaisena agonistisena vitalismina, jossa esimerkiksi Nietzschen oma perspektiivi on agonistisen kokonaisuuden affirmaatio²⁴.

Tämä asetelma tuottaa erilaisten perspektiivien 'inkluusiivisen vastustamisen' mahdollisuuden siten, että kritiikki haastaa uskomuksia elämän affirmaation näkökulmasta, mutta samalla tulkitsee niitä elämän vahvistamisen ilmentyminä. Näin myös elämää kieltävät perspektiivit ovat mukana agoniassa luoden perustaa myös demokraattiselle eetokselle. Elämävastaisten perspektiivien intellektuaalinen poissulkemisen on siis mahdotonta ensinnäkin siksi, ettei globaali perspektivismi mahdollista sitä. Toiseksi perspektiivejä joka tapauksessa tarvitaan tiettyjen elämänmuotojen ylläpitämiseen ja käytännöllisen nihilismin välttämiseen, ne ovat siis

²⁴ Silloin elämän affirmointi (*life-affirmation*) on nietzscheläinen sitoutuminen periaatteeseen, joka mittaava uskomuksia suhteessa niiden kykyyn kohdata maallisen eksistenssin rajallisuus. Lievempi mutta välttämätön elämän vahvistaminen (*life-enhancement*) on sekin vaihtoehto pelkälle nihilismille. Jokaisella perspektiivillä on vahvistavuutensa sen erityisen merkityksenluonnin seurauksena. Siten Nietzsche esimerkiksi kristinuskon vahingoittaa kyllä elämän affirmaatiota muttei sen vahvistamista, sillä se vahvistaa uskonnon tarpeessa olevien ihmisten elämää (ks. Htp 61). Hatab mt., 154.

olennaisia kulttuurisille merkityksille. Kolmanneksi - seikka joka Nietzschen nomadisissa luentatavoissa jää helposti pimentoon - nämä perspektiivit ovat agonistisessa suhteessa Nietzschen omaan elämänmyönteisyys -perspektiiviin, joten hän ei voi tulla toimeen ilman niitä. Hatabin mukaan asioiden jättäminen agonistiseen tilaan ilman lopullisia ratkaisuja - vastoin 'täydellistymisen myyttiä' - on tosiasiaa tyyppillistä intellektuaalisen käytännön fenomenologialle. Tästä on seurauksena, että kaikki on jatkuvasti kyseenalaistettavissa, myös perspektivismi. Tämä puolestaan ei tuota sen enempää 'quietismia' kuin radikaalia skeptisismiäkään, vaan yksinkertaisesti tilanteen jossa on oltava halukas kamppailemaan omien perspektiivinsä puolesta keskellä eroavia perspektiivejä. Connollyn ajattelua seuraten tämä edellyttää 'negatiivista kyvykkyyden' kultivoimista, mikä mahdollistaa kellumisen epävarmuudessa ja riidanalaisuudessa - antautumatta dogmatismia luonnehtivaan negatiiviseen kyvyttömyyteen.

Hatab korostaa, kuinka kyse on siis sekä metafyyssisen perustallisuuden hylkäämisestä että negatiivisen kyvyttömyyden psykologiasta. Juuri jälkimmäinen on omiaan tuottamaan metafyyssistä ajattelua ja dogmaattisia asenteita myös antimetafyyssisessä ajattelussa. Connollyn augustinolaisen imperatiivin paradoksaalista raja-arvoa muistuttaen (identiteetti ja merkityksellistäminen ovat olennaisia) Hatab huomauttaa, kuinka mikä tahansa traditionaalisten rakenteiden (yksinomaista) poissulkemista etsivä tendensi esimerkiksi postmodernissa diskurssissa itse asiassa ylläpitää sitä binaariajattelun psykologiaa, jonka seurausta metafyyssinen sulkeutuminen alun alkaen on. Hatabin perspektivistinen pluralismi edellyttääkin enemmän kuin yksinkertaista toisen 'myöntämistä' tai 'sietämistä' (ja jopa enemmän kuin toisen välttämättömyyden ihailua niiden tapauksessa jotka sitä tarvitsevat). Kyse on siis siitä, että jopa perspektivismi tarvitsee antiperspektivismiä - muutoin tahdon valtaan dynamiikka hajoaa. Nietzschen elämän affirmaatioperspektiivi on sikäli haastava, että siinä missä erilaisten perspektiivien (kristillisuus, juutalaisuus, konsumerismi) 'kannattajilleen' suoma elämän vahvistaminen keskittyy 'omaan asiaansa', nietzscheläinen affirmaatio houkuttelee sekä affirmoimaan koko rajallista pelikenttää, kaikkien ja lukemattomien (Jumalan katse ei ole paikalla) perspektiivien agonistista keskinäispeiliä, että omistautumaan omalle perspektiivilleen (ibid., 155-158).

Poliittisessa kontekstissa kysymys on vastaavasti Connollyn mukaan identiteettien hegemonisten projektien jatkuvasta koettelusta, sillä juuri hegemoniapyrkimykset tuottavat keskeisiä antagonismeja, joita olisi kultivoitava agonismeiksi²⁵. Se dynaaminen tilanne, jossa politiikka kulloinkin tapahtuu, ei jäsenny syvien identiteettien formalisoitujen kantajien kamppailujen pragmaattisten, eettisten tai moraalisten sovitteiden ja sääteleyden

²⁵ Connollyn 'ohjelma' edellyttää genealogioita partikulaaristen kulttuuristen identiteetti\ero - muodostumien rakenteistumien avaamiseksi, sellaisen herkkyyden kultivoimista joka supistaa identiteetin riippumattomuuden, omavaraisuuden ja luonnollisuuden eetosta sekä osallistumista itseään rajaavaan 'kiistelyn politiikkaan' (*politics of contestation*) joka tyypistää vaatimusta esittää itseään tavalla tai toisella lopullisena. "It is when this sensibility becomes part of a larger democratic ethos that a politics of plurality and restrained contestation can open up spaces for freedom". Connolly 1993a, 191. Näin perustelemattomien ja identifioivien lukkoonlyöntien tuottama 'paha' poliittisina antagonismeina dynamisoituu lukkoonlyöntien jatkuvaksi ja kiisteleväksi agonistiikaksi, siis eräänlaiseksi eettiseksi politiikaksi.

hahmossa (Habermas), vaan identiteettien kontingenttisuutta huomioivissa poliittisissa vastakkainasetteluissa. Tämä dynamiikka ottaa filosofikuninkaan ja sen määrittämän suvereenin 'Sanan' paikan poliittisen teorian tärkeimpänä kehiksenä edellä hahmotellussa teoreettisessa keskustelutilanteessa, jossa näyttää vallitsevan karkea konsensus liberaalin ajattelun peruspyrinnöistä²⁶.

Connollyn mukaan tälle dynamiikalle perustuvassa demokraattisessa kulttuurissa

"productive tension is maintained between political governance through electoral accountability and political disturbance of closures in conventions and identities that have become fixed or naturalized. The politics of disturbance [...] creates spaces through which to address concealed violences and to enable new enactments [...] critical democratic movements must extend beyond the parameters of the state even as they remain active within it. [This] can challenge the state's monopoly over the final political allegiance of those inhabiting the territory over which it presides, politicize within the state global issues very often stifled [and] bring new pressures upon the interstate system itself to redefine the priorities of its dominant members" (Connolly 1993a, 179).

Demokraattiselle eetokselle olennainen eettinen sensibiliateetti ankkuroituu ensinnäkin jännitteeseen, jota Connolly (esim. Connolly 1993, 151-158) kutsuu 'ontalogiseksi' (*ontological problematic*) ja jolla hän viittaa juuri 'raskauden' ja 'keveyden' värähtelyyn elämän kokemisessa, nimeämisessä ja toiminnassa. Tämä herkkyys pysyy yllä ja avautuu 'mahdollisuuksien geneologioissa', sellaisten tarkastelujen kautta, jotka purkavat fiksoituneita ja kerrostuneita konventioita historiallistamalla näitä kulttuurisen tietämyksen ja toimintajärjestelmien kentillä. Lisäksi eettinen herkkyys kultivoituu itsen itseen soveltamien taktiikoiden avulla, identiteetin muodostamisena ja itsensä-järjestämisenä, eräänlaisena askeesina. Edelleen herkkyys jäsentyy huolena (*care*²⁷) elämän laajentuneesta moninaisuudesta.

Poliittisesti olennaista on, että sen myötä avautuu sellainen herkkyys (eikä esimerkiksi kategorisen moraalikoodin säätelemä) maailma, jossa hyvin monenlaiset osapuoletsaattavat elää - sanan hyvinkin laajassa mielessä - 'yhdessä' luovemmin kuin

²⁶ Rortyn mukaan "...the difference between Habermas's attempt to reconstruct a form of rationalism and my recommendation that culture should be poeticized is not reflected in any political disagreement. We do not disagree about the worth of traditional democratic institutions, or about the sorts of improvements these institutions need, or about what counts as 'freedom from domination'. Our differences concern only the self-image which a democratic society should have, the rhetoric which it should use to express its hopes [...] a liberal society is one which is content to call 'true' whatever the upshot of [free and open] encounters turns out to be". Rorty 1989, 67, 52. Connollyn mukaan taas eräs liberalismien muoto, neutralismi "want[s] to immunize politics against the effects of strong, factional identities, and I aspire to politicize the connection between identity and politics so that a covert politics of existential resentment will not burrow too deeply into the operative politics of civic justice and the common good". Connolly 1991, 163-164. Anthony Giddensin "dialogisessa demokratiassa käsitellään elämänpolitiikkaa, siinä ei pyritä konsensukseen vaan aitojen ja ratkeamattomien arvokonfliktien käsittelyyn suvaitsevaisuuden hengessä". Heiskala 1996, 211.

²⁷ Connollyn 'huoli' on ymmärrettävissä foucault'laisittain eksistentiaalis-eettisesti virittyneeksi uteliaisuudeksi; Foucault on todennut: "I like the word [curiosity]. It evokes "care"; it evokes the care of what exists and might exist; a sharpened sense of reality, but one that is never immobilized before it"; Connolly 1993, 152 mukaan.

esimerkiksi kommunitaristisen harmonian tai liberalistisen toleranssin mahdollistamina. Eettinen sensibiliateetti politisoituakin erilaisten dualiteettien (hyvä/paha, normaali/epänormaali, syyllinen/viaton; rationaalisuus/irrationaalisuus, autonomia/riippuvuus, turvallisuus/turvattomuus jne.) törmätessä niihin kohdistuvaan vaihtelevia muotoja ottavaan kritiikkiin.

Connolly spesifioi demokraattista eetosta kolmesta näkökulmasta (Connolly 1993b, 151-158; 1991, 158-222.) Ensinnäkin hän arvioi demokratiaa aluevaltiossa. Demokraattinen eetos ylläpitää tuottavaa ristiriitaa ytimessään, jolloin sen merkitys hallinnan ja hallinnon välineenä on jatkuvasti jännitteisessä suhteessa kerrostuneiden konventioiden ja asettuneiden identiteettien denaturalisaation ja häirinnän periodisuuden kanssa. Kumpikin momentti on demokratialle keskeinen, mutta jälkimmäisen erityinen merkitys on siinä, että genealogioiden kulttuuriset vaikutukset - välttämättömyyksien, täydellisyyksien purkautuminen jne. - politisoituvat, kun vaaroina²⁸ ovat kansallinen konsensus, historiallinen välttämättömyys ja valtion turvallisuus. Vaara on erityisesti siinä, että näillä merkitsijöillä demokratialle keskeinen vaali-insituutio kuihtuu pahimmassa tapauksessa vain sisäisten/ulkoisten toisten piileväksi tai avoimeksi tuottamiseksi. Tämän seurauksena valtion rajat ongelmallistuvat tilanteessa, jossa ihmisten suhteiden globalisaation ja vaali-instituutioiden aluevaltioihin sitoutuneisuuden välinen asymmetria tuottaa valtiosovinismia ja väkivaltaa. Siksi olisi luovuttava nostalgiaa 'paikan politiikkaan', jossa alueellisuus, suvereenius, vaalivastuu, kansallisuus ja julkinen kuuliaisuus viittaavat kaikki samaan 'paikkaan' depolitisoiden näin globaaleja kysymyksiä (jotka tosin voivat samaan aikaan olla myös lokaaleina politisoinnin tarpeessa). Tällaisessa tilanteessa keskeistä onkin ei-valtiollisten globaalien liikkeiden politisointi: aktiivisuus esimerkiksi seksuaalisten vähemmistöjen toiminnassa, valtioturvallisuuden ja tarkkailun kritiikkinä, etabloituneiden turvallisuuskäytäntöjen ja 'vaaran merkkien' monopolisoinnin häirintänä ja ensimmäisen maailman kulutuskäytäntöjen kritiikkinä viittaavat mahdollisuuksiin, joilla demokraattinen eetos voi ylittää rajoja.

Tätä kautta demokraattiselle eetokselle keskeisen eettis-poliittisen sensibiliateetin elementit dynamisoituvat osaksi toimivaa poliittista kulttuuria. Genealogiat liuentavat välttämättömyyksiä kontingenteiksi muodostumiksi. Elämänmahdollisuuksien hoivan kultivaatio haastaa vaatimukset luontaisesta moraalista järjestyksestä. Kerrostuneiden identiteettien, jotka kätkevät väkivaltaa sulkeutumisensa ehtoihin, 'demokraattinen horjuttaminen' vahvistaa käytäntöjä, jotka sallivat vaihtelevat elämäntyyliä samoilla alueilla, jolloin poliittisten identifikaatioiden moninaisuus ulottuu läpi ja yli valtion rikkoen valtiokeskeisen politiikan monopolia.

Connollyn 'vaarojen' potentiaalisuus tulee lukea radikaalin avoimena. Eettinen sensibiliateetti kohtaa aina ja välttämättä vahvaa, usein fundamentalistista vastustusta,

²⁸ Connolly ei siis puhu -Suomessakin tutun alunperin beekiläisen sanaston mukaisesti - 'riskeistä', jotka muun ohella näyttävät määrittyvän kuitenkin esimerkiksi edistysuskon tyyppisistä koordinaateista käsin, vaan nimenomaisesti 'vaaroista', joilla hän viittaa fundamentaalisten merkitsijöiden hegemonioihin tilanteessa, jossa perustallisuus on menetännyt uskottavuutensa. Nietzschen merkitys on tärkeä siksi, että tämä 'vaatii ajattelemaan vaarallisesti vaarallisina aikoina', ks. Connolly 1993a, 136.

sillä "teistiset ja maalliset papit pysyvät ääninä meissä ja ympärillämme"²⁹. Lisäksi jaettujen ja vakiintuneiden käytäntöjen inertia sekä ristiriitaisista identifikaatioista nousevat 'ressentimentin voimat' ja 'syyllisyyden paineet' tuottavat jatkuvia demokraattisen eetoksen edellyttämän sensibilitiitin vastavaikutuksia. Siksi genealogiat ja dogmatisointien politisointi osoittautuvat jatkuviksi tehtäviksi - liike 'hyvän ja pahan tuolle puolen' on todellakin aina liikkeessä, ei koskaan turvattu saavutus. Tästä huolimatta Connolly pitää mahdollisena antagonististen suhteiden ajoittaista muotoutumista agonistiseksi suhteiksi (*agonistic respect*), jolloin toimivat mahdollisuudet ovat rajallisia mutta todellisia.

Agonistinen suhde muodostaa tavoittelemisen arvoisen 'mahdottoman utopian elementin' jossa on kyse Nietzschen 'vihamielisyyden henkistämisen' tulkinnasta: kyseessä on suhde opponenttiin, jota vasten itseys ja toimintatilanne konstruoituu, vaikka sen imperatiiveja ja hegemoniapyrkimyksiä vastustetaankin. Keskeistä on, että agonistinen suhde eroaa liberalistisesta, passiivisesta 'elää ja antaa toisen olla' -toleranttiudesta affirmoidessaan ristiriitaisempaa keskinäisriippuvuutta identiteettien välillä. Agonistiset suhteet 'leikkaavat' syvemältä kuin toleranssi, koska ne ulottavat kyseenalaistamisen ja politisoinnin juuri siihen identiteetin perustan horisonttiin, josta käsin liberaali toleranssi (ja myös kvasiyhteisöllinen harmonisointi) on usein johdettu ja rajattu. Tästä on seurauksena mm. julkinen/yksityinen -asetelmien liikkuvuus.

Agonia on kuitenkin radikaalin itsepintaista. Connollyn mukaan hänenkin käsityksessään on suuresti "ironiaa ja tyhmyyttä" sen vuoksi, että agonistinen suhde nostattaa väistämättä myös omanlaistaan fundamentalismia, johon voi vastata olemalla vastaamatta 'kutsuun' tai - mikä on tyypillistä niin poliittisessa kuin teoriakuninkaallisesti orientoituneessa filosofisessa kulttuurissa - leimaamalla se harhaopiksi, relativismiksi, nihilismiksi tai anarkismiksi. Lisäksi poliittisen kulttuurin kiertämättömiin mahdollisuuksiin kuuluu se, että oppositio voi olla niin tiukkaa, ettei asetelmissa yksinkertaisesti tapahdu liikettä (esim. näkemykset joiden teemana ovat seksuaalisuuden di(per)versiteetti, abortti, oikeus itsemurhaan jne.). Nietzscheläisittäin ilmaisten agon on sisäisesti yhteydessä myös 'sotaisuuden' ja 'ei-neuvoteltavuuden' momentteihin.

Connolly kuitenkin kannattaa uskoa (*faith*) agonistiseen huoleen. Sen poliittisen eetoksen laajennettu kultivaatio operoi omalla erottelevalla tavallaan julkisessa ja yksityisessä elämässä - vaikkajääkin 'vähemmistöksi'³⁰. Agonian modernia politiikkaa aktivoiva 'mahdoton utopia' on agonistisessa suhtautumisessa sellaisten erojen välillä, jotka eivät palaudu rationaaliin konsensusiin toistuvissa asetelmissa, joissa on usein välttämätöntä luoda yleisiä politiikkoja (*policies*)³¹. Agonistisessa suhtautumisessa

²⁹ 1993b, 155. Connolly näyttää viittaavan Nietzschen papin ideaalityyppiin 'tahdon valtaan ja sairauden hirvittävänä sekamuotona', ks. pääluke 3, viite 80.

³⁰ Connolly ei ota suoraan kantaa eetoksen mahdollisuuksien 'sosiologiseen uskottavuuteen', mutta toistaa eri yhteyksissä luottamuksensa 'riittävän suurten vähemmistöjen' merkitykseen.

³¹ Sekä Connollylla että erityisesti Hatabilla keskeinen, suorastaan strateginen 'megapolicy' koskee koulutusta. Valistuksellinen motiivi nostaa uusnietzscheläisittäin päätään ajateltaessa koulutusta demokraattisen eetoksen eräänä keskeisimpänä uusintajana. Idealisoidusti koulutus ruokkii moninaisuudentajua, erittely- ja arvostelukykyä sekä 'lauhduttaa' erilaisia fundamentalismeja ehkäisten taipumusta 'äärimmäisiin' taipumuksiin ja johtopäätöksiin. Hatabin esimerkkiin, joka koskettelee julkisen rahoituksen ja koulutuksen sidosta, voi lisätä ajatuksen koulutuksen

onkin kyseessä aktiivinen ja dynaaminen kyseenalaistamisen, kytkeytymisen ja neuvottelujen poliittinen ongelmatiikka - ei 'asemasotaa' käyvä sisäisen identiteetin, konsensuksen ja resoluution poliittinen doktriini. Lisäksi agoniaan perustuvan demokraattisen eetoksen ajatus eroaa esimerkiksi systeemiteorian toimijuuden merkitystä häivyttävistä käsityksistä. Demokratia, sen käytännöt ja julkisen alueen muodostumisen tapa voidaan tulkita eräänlaisena makrotason poliittisena teknologiana, jossa perustana on kansalainen aktiivisena, muunakin kuin "kivenä asetelmassa". Siksi siinä missä kultivaation *etiikka* vaatii huomiota elämän nyansseille (soveltaen taktikoita kärsivällisesti ja kokeellisesti itseyyteen sekä affirmoiden eettisten arvostelmien perustojen ristiriitaisuutta ja epävarmuutta)³², sitoutumisen ja kapinallisuuden *politiikka*³³ yleistää usein konflikteja

'laadusta' myös tieteen löydösten opettamisen näkökulmasta. Perspektivistisesti tieteet tarjoavat moninaisuutensa kautta parhaimmillaan sellaista fundamentalismeja ehkäisevää 'lauhduttavuutta', jonka rinnalla itse politiikkakin on yleensä ja usein - kuin toteutumana Nietzscheen parhaasta 'kaupankäynnistä ja vallasta tinkimisestä roskaväen kanssa' - sekä puuduttavaa että konservatiivista. Kumpikin kuitenkin luottaa 'riittävän vahvojen' - ja ilmeisesti koulutettujen - 'vähemmistöjen voimaan'. Yleisemmin ajatus on sukua Habermasin huolelle 'asiantuntijakulttuurien' ja 'köyhtyneiden elämismaailmojen' suhteiden heikentymisestä.

³² Myöskään Hatabin mukaan etiikka yksinkertaisesti ei 'yllä' politiikkaan, jolloin etiikassa yleiset metanarratiiviset näkökulmat ('*comprehensive doctrines*') sulkeutuvat pois demokratian poliittisena järjestyksenä määrittämisestä. Kuten Connollylla, tämä ei kuitenkaan merkitse neutralismia, joka taas on poliittisesti epäilyttävän poissulkeva sen edellyttäessä jonkinlaista hiljaista konsensusta (*tacit consensus*), jonka varassa eettiset erimielisyydet voidaan sulkea kokonaan pois agendasta. Näin erilaiset 'perusomistautumiset' (*baseline commitments*) ovat kilpailijoita demokraattisessa prosessissa, jolloin yksikään omistautumisista (mahdollisena 'kaikkia koskevana abstraktiona') ei voi määrittää ylipäätään poliittista skeemaa. Etiikka on Hatabille tahtomisen fenomenologiaa, jossa on keskeistä nähdä eettinen kenttä agonistisena ja päättää kuinka elää antamatta globaalin 'päättämättömyyden' demoralisoida tai ehkäistä kykyä tehdä paikallisia sitoumuksia. Perustavan eettisen formulann etsintä on puolestaan tulkittavissa yrityksiksi paeta kilpailun (*contention*) ja sitoutumisen eksistentiaalisia vaatimuksia, jolloin moraaliset päätökset ja vastuullisuus voidaan tulkita 'päättämättömyyden' merkeiksi. Moraalinen päättäminen ei näin palaudu yksinomaiseen demonstratiiviseen ja kalkyloivaan tekniikkaan, joka siis 'tekniikkansa' puolesta ikään kuin päättää toimijan puolesta (esimerkkinä Platonin formalismi, Kantin kategorinen imperatiivi, utilitaristinen calculus). Demonstroituva moraalinen varmuus siis sotiä kuitenkin moraalista toimintaa koskevien käsityksien kanssa, sillä toimija voi vain valita ja sitoutua ei-demonstratiivisiin asioihin (esim. 'älä tapa' ja armomurha käsillä olevana vaihtoehtona - miten kognitiivistinen päättely, soveltaminen ja motivoituminen oikein tapahtuvat?).

Etiikassa on kuitenkin jokin 'positiivinen' jännitys, erityisesti affektiivinen. Hatab luettelee esimerkiksi myötätunnon (*compassion*) inhimillistä kärsimystä kohtaan, eksistentiaalisen rajallisuuden ja siitä juontuvan rajallisuuden yhteisen horisontin (kipu, menetys, kuolema) tajun (vrt. Rorty 1989, 61). Eettinen avoimuus on siten avoimuutta 'rajallisuuden negatiivisuudelle', josta käsin esimerkiksi moraalinen välinpitämättömyys avautuu 'hyppynä rajallisuuden tuskasta'. Toisaalta *compassio* sisältää sekin riskejä (elämän kieltävyyden korostaminen, kontrolloitava ja petollinen hyväntahtoisuus joka 'alikäistää' tai piilottaa 'elämän oppitunteja', jotka nousevat kipujen ja menetysten kohtaamisesta). Tällöin eettinen omistautuminen on 'taitoa edellyttävää värähtelyä kärsimykseen vastaamisen ja kärsimyksestä oppimaan jättämisen välillä'. Hatab mt., 170-180. Vrt. Pääluke 3 alaviite 105 tässä teoksessa. Ks.m. Connollyn tahallisen avoimeksi jättämästä kysymyksestä etiikan yleistymisestä poliittiseksi, erit. Connolly 1991, 181-197.

³³ Hatab (mt., 189-) pohtii tässä yhteydessä nimenomaan 'poliittisen' yhteisön mahdollisuutta. Connollyn tapaan myös Hatab kallistuu liberalismiin kommunitarismiin nähden, mutta näkee hänkin ongelmana 'yhteisön ja poliittisen pakkovallan kietoutumisen' ja 'moninaisuuden' jännitteisyyden. Hatabin mukaan poliittinen yhteisö on fiktio, joten jäljelle jää kaikkien perspektiivien poliittisen inklusion mahdollistaminen. Sen kautta selittyy paremmin kuinka

tilanteissa, joissa jokin asetelma tulee muiden hallitsemaksi³⁴. Agonistisessa politiikassa jännitteitä ei koskaan voida välttää, ja siksi 'vaarojen vaara' ponnistaa jännitteiden ja ristiriitojen tukahduttamisesta korkeamman sisäisen järjestyksen nimissä³⁵. Siksi demokratia on jotakin muuta(kin) kuin 'sopeuttamisen ontologinen kudos' (vrt. teoriakuninkuus) tai taloudellisen rationaalisuuden kahle; se on väline ristiriitaisuuksien ja jännitteiden näyttäytymisille ja agonistisille kohtaamisille.

Connollylle kyseessä on demokratian "radikaali idealisointi, tai pikemminkin kaksoisidealisointi" joka kiihdyttää demokraattisen käytännön arvokkaita puolia ja siten liuentaa ne irti "konkordanssin ontologioista", jotka peittävät näkyvistä normalisaation väkivallan³⁶. Samalla se kiinnittää huomiota jatkuvaan ambiguiteettiin

demokraattinen politiikka pohjaa ja on perustunut suuremmalle inklusiivisuudelle; lisäksi ajatus 'ei kaupustele epäilyttävien yhteisyys -konstruktioiden kanssa, jotka aina tavalla tai toisella problematisoivat eroja'. Yhteisöllisyyden ei tarvitse sinänsä vioittaa pluralismia ja diversiteettiä, mutta teleologiasta/harmoniasta käsin tapahtuva affirmointi kohden pluralismia kaventaa dissensuksen ymmärtämisen mahdollisuuksia, joten 'kommunitaristit unohtavat ettei konfliktisuus ole vähemmän 'sosiaalinen' ilmiö kuin 'harmonia'".

³⁴ Demokraattinen elämä on siis ensinnäkin mediuumi, jossa jokainen itseys voi käydä omaa kamppailuaan 'heikkouden ja vahvuuden' välillä (vrt. keveys ja raskaus) ristivetona elämän transsendentaalin tarkoituksen etsinnän ja toisaalta elämän affirmaation välillä, ajallisuuden kammoamisen ja rajallisuuden affirmaation välillä ja toiseuden aiheuttamien 'häiriöiden' ja toiseuden itseiden lisäarvoksi hyväksymisen välillä. Keskeistä on, että koska 'heikkous ja vahvuus' eivät toisaalta jäsenny taloudellisen tai yhteiskunnallisen luokan, syntyperän, sukupuolen tai muodollisen koulutuksen suhteen, demokraattinen turbulenssi - politiikka joka työntää sijoiltaan sen mikä on asettunutta - mahdollistaa tämän kamppailun 'heikkouden ja vahvuuden' välillä - kaikkia koskevana. Toiseksi demokraattinen käytäntö on paras tapa määrittää yhteiselle elämälle tarkoituksenmukaisia rajoja, normeja ja päämääriä. Connollyn eräänlaisen demokraattisen maksiimin mukaisesti "jos jokainen itseys on epätäydellinen ilman sosiaalista muotoa, ja jos jokainen hyvä sosiaalinen muoto realisoi itseystensä joitakin puolia samalla alistamalla joitakin toisia puolia, demokraattinen politiikka mahdollistaa yhteisen hyvän määrittämisen samalla kun se sallii itsessään olevan 'lian' löytää ilmaisunsa" Connolly 1987, 15; 123-126.

³⁵ Sikäli kuin postnietzscheläisessä ajattelussa on mahdollista puhua 'vapaudesta', Connolly määrittelee demokraattisen eetoksen näkökulmasta relevanttia 'epävapautta'. 'Epävapaus' on kyseessä silloin, kun toimijaa rajoittavat julkisesti tematisoimattomat traditiot, epädemokraattisesti asetetut konventiot, demokraattisesti asetetut konventiot, jotka ovat oman tahdon suhteen ristiriitaisia, tai jos toimija vajoaa sellaisen normaaliuden kynnyksen alapuolelle, joka on edellytys toimijan kyvylle vapaaseen ja autonomiseen toimintaan. 'Vapauspeliä' ei voi koskaan varsinaisesti ratkaista, kyseessä on sisäinen ristiriita "modernisuudessa, jossa yksilöllisyys ja yhteisyys sekä erillistyvät että intensifioituvat harmonisointeihin". Connolly 1987, 3-16.

³⁶ Elämä (*diferance*) on jotakin, joka ei yksinkertaisesti tyhjene sen tarkasteluihin. Näin Connolly on rationaalisuuskritikko, jolle normalisaatio on järjen 'elämäntyhjennysyritysten' seurausta, mikä ilmenee sekä filosofian että demokraattisen politiikan 'sisäänsäsulkevyyden politiikkana'. Connolly 1993a, 136. Taustalla näyttää olevan Nietzschin korottama kysymys "[m]utta oletteko koskaan kysyneet itseltänne riittävästi kuinka kalliisti jokainen ihanteen pystyttäminen on maan päällä maksettu? Kuinka paljon todellisuutta on sitä varten täytyntä aina saattaa huonoon huutoon ja käsittää väärin, kuinka paljon valhetta pyhittää, kuinka paljon 'jumalaa' joka kerta uhrata? Jotta jokin pyhäkö voidaan pystyttää, täytyy särkeä pyhäkö: se on laki - osoitettakoon minulle tapaus jossa se ei ole täyttynyt!" (Ma II 24). Alexander Nehamasin (Nehamas 1996, 234-) tulkinnassa 'temppeleit' edustavat metaforisesti niin uskonnollisia kuin arkkitehtonisiakin luomuksia, jotka aina korvaavat edeltävät kilpailijansa. Lisäksi ne on usein rakennettu 'samalle paikalle' kuin edeltäjänsä sekä ilmaistakseen voittoa näistä että hyödyntäkseen niiden 'käsillä olevaa materiaalia' - ja näin 'miehittääkseen' edeltäjänsä (kauas näkyvän) paikan. Kun tähän

demokraattisen yksilöllisyyden korostamisen ja demokratian pyrkimyksen laajentaa julkista kontrollia yli elämän yhteisten alueiden välillä, toimijuuden korostamisen ja taipumuksen konvertoida sosiaalisia normeja toimijuuden määritelmällisiksi ennakkoehdoiksi välillä sekä inhimillisen pyrkimyksen kiinteyteen ja tarpeen valottaa sen "kantamaa likaa" välillä.

Tällaisessa diskordanssin ontologiassa operoiva demokratiateoria idealisoi politiikkaa. Poliitiikka on parhaimmillaan väline, jonka kautta essentiaaliset ristiriidat voidaan ilmaista ja pukea uusiin muotoihin. Samalla se on paras tapa ilmentää ja vahvistaa yhtenäisyyksiä ja yhteisyyksiä - ja valottaa epävarmuuksia, vaiennettuja ääniä, poissulkemisia ja loukkauksia joita nuo yhteisyydet väistämättä kätkevät. Poliitiikka, parhaimmillaan, kyseenalaistaa asettamuksia jotka ovat kerrostuneet moraaliseen tietoisuuteen, taloudelliseen rationaalisuuteen, hallinnollisiin menettelyihin, oikeudelliseen asianmukaisuuteen, psykiatriseen arviointiin ja ontologiseen välttämättömyyteen. Näin se avaa kulttuurisesti arvostettujen instituutioiden ja kulmakivien (itseys subjektina, taloudellinen kasvu hyvän elämän perustavana komponenttina ja poliittisen auktoriteetin kiistämättömyys) 'logiikkaa' samanaikaisesti sekä normalisaatiomekanismeina ja sen itsensä toteuttamisen välineinä³⁷.

Hatabin 'agonistisessa pluralismissa' demokraattinen poliittinen järjestys ei ole kytkettävissä laajempiin inhimillisiin suhteita koskeviin välityksiin viitaten tai edellyttäen merkitystä, tarkoitusta tai asennetta 'yhteisöllisen konvergenssin' ongelmallisuuden vuoksi. Siksi demokratia on yhteisöllistä 'poliittisena kokoamisena (*gathering*) vain orkestroidakseen konfliktista merkitysten kenttää kontingenteiksi päätöksiksi'. Näin *main stream* -filosofian poliittinen oikeudenmukaisuus merkitsee agonistisessa pluralismissa 'kamppailevaa reiluutta' (*from political justice to competitive fairness*) ja kansalaiseetos agonistista suhtautumista (*from civic attitude to agonistic respect*). Poliittinen oikeudenmukaisuus suojelee oikeuksia, takaa reiluja proseduureja sekä ehkäisee inhimillistä hyväksikäyttöä yllyttämättä eettiseen suhtautumiseen, hyväntahtoisiin asenteisiin tai käyttäytymiseen.

Hatabin mukaan politiikan taso ja ulottuvuus täyttää joitakin kuiluja eettisissä suhteissa instituutioiden kautta (asettamalla ja vahvistamalla tiettyjä normeja), sillä poliittiset instituutiot ovat olemassa juuri siksi, ettei etiikka riitä. Siksi agonistinen

tulkintaan lisätään aika, historia eräänlaisena jatkuvana purkamisena ja rakentamisena, havaitaan erilaisten temppelien monikerroksisuutta, sisäkkäisyyttä ja toisiinsa sekoittumista. Tämä koskee siis myös poliittisia oppeja ja filosofisia käsitteitä. Vrt. Reinhart Koselleckin (Koselleck 1989, 297) 'ajan ja vallankumouksellisen kielen' dynamiikan tarkasteluiden lähtökohtaan: "Abstractly speaking, it is possible to define the relation between words and the subject matter to which they refer by four relations: First, the subject matter remains the same, and the words remain the same; second, the subject matter changes, but the words that signify these matters remain the same; third, the signifying words change, but the subject matter remains the same; fourth and finally, both of them change. Historically speaking, one might guess that the last case is the usual one. Everything changes, the subject matter and the conceptions". Nietzsche tuntuu kysyvän 'ihmisen osuutta' tässä sekulaarissa tapahtumisessa.

³⁷ Connollyn (1987, 16) mukaan "oikeissa olosuhteissa demokratia politisoi ja politiikka demokratisoi". Se, kuinka 'oikeita olosuhteita' tulisi määritellä, jos demokratia halutaan sijoittaa "dissonantin holismin filosofiaan", on sekä 'teoreettinen' että 'käytännöllinen' kysymys.

demokratia on poliittisen hallinnan järjestely ilman ensisijaista hyvän käsitettä. Valtainstanssit ovat aina keskinäisriippuvuudessa, jolloin 'yleinen demokratian konseptio ohjailee elämismailman muutoksiin tähtääviä visioita rajoittuen vähemmän grandioottisesti orkestroimaan jännitteitä ja konflikteja, jotka ilmentävät poliittisen elämän jatkuvaa muodostumista'. Agonistisen pluralismin näkökulmasta vakiintuneet ja bipolarisoivat 'ismit' (liberalismi, konservatismi, sosialismi, kommunitarismi jne.) ovat kamppailuasemia vapauden ja tasaveroisuuden merkityksestä. Niiden väliseen demokraattiseen avoimuuteen 'suostuttelee' sekä pakottavan sulkeutumisen ja herruuden vaara että poliittisen diskurssin kiertämätön ristiriitaisuus. Tällöin politiikka 'hyötyy' kaikkien tärkeiden merkitysten valottamisesta ensisijaistamatta essentialistisesti yhtäkään niistä, ja politiikka on jatkuvaa vuorovaikutusta kilpailevien voimien ristiriitaisten merkitysten ja epästabiliin merkitysijöiden välillä³⁸ (yksilöllinen vapaus, järjestys, auktoriteetti, laki, tasaveroisuus, epätasaveroisuus, reiluus, erinomaisuus, poissulkeumat, sisäänsulkeumat, pyhä, maallinen, traditio, innovaatio, taloudellinen vapaus, vastuullisuus inhimillisistä tarpeista, yksilöllisyys, vaihtelevat ryhmäidentiteetit rotuun, luokkaan, sukupuoleen, etnisyyteen, ikään, asemaan³⁹ jne. viitaten).

Hatabille demokratia tai 'agonokratia' onkin perustavan poliittisen tarinan puuttumista, jolloin demokraattinen eetos on sitoutumista proseduureihin ja periaatteisiin, jotka 'kuunteluttavat kaikkia tarinoita poliittisen elämän kontingenttien teemojen ja järjestysten episodimaisessa tuottamisessa' (Hatab mt., 190-202).

³⁸ Hatab mainitsee tässä yhteydessä (mt., 291) 'nietzscheläisen maksimiin': "every issue elicits different stories, and there are two sides to every side of every story".

³⁹ Poliittisen kietoutuessa jännitteisiin yksilöllisen ja sosiaalisen välillä 'vaikuttavia voimia' ovat esimerkiksi "self-interest, signularity, freedom, emancipation, order, control, responsibility, group identity" ja erilaiset tavat organisoida näitä voimia. Universalismi on keskeinen ("something common in the human condition, rational mind's capacity to apprehend comprehensive and necessary truths"); lisäksi Hatab mainitsee multikulturalismin ("different group identities") ja individualismin ("liberal model of human self as free, rational, atomic individual that is only secondarily associated with group affiliations", "reason's capacity to liberate the individual from dogmatic traditions and their entrenched social controls") sekä kommunitarismin ("human self as essentially social in nature and inevitably informed by traditions in certain ways"). Hegemonisoituessaan nämä orientaatiot sisältävät reduktiivisia vaaroja, valistusliberalismin yhteydessä Hatab linjaa samat ongelmat kuin esimerkiksi Habermas ja Foucault ("emancipatory effect and scientific rationality and disciplining regimes, normalization techniques and bureaucratic controls") ja huomauttaa, kuinka yleinen humanismi on usein vain valepukuista etnosentrismia, kolonialistista paternalismia, ja peitenimi kulttuuriselle kansanmurhalle ("we are all the same / we are here to free you for you humanity = be like we Europeans - or else!"). Mutta toisaalta erilaisuuden juhliminen voi johtaa jälleen hegemonisoivaan reduktionismiin. Tällä huomautuksella Hatab vastaa esimerkiksi Habermasin kaltaisille 'kommunikatiivinen moderni järki tai eriytymätön, esimoderni esteettinen mykkyys' -uhkaajille. Hatabille esimerkiksi multikulturalismi voikin kääntyä likinäköiseksi tribalismiksi ("we are not all the same, we have nothing in common, so you cannot understand our world") johtaen välinpitämättömyyteen ja dehumanisaatioon. Hatab mt., 203-.

5.5 Lopuksi

Demokratian pelikentän rajat voidaan piirtää siis monella tapaa. Yksilökeskeinen liberalismi ja yhteisökeskeinen kommunitarismi hakevat perustansa subjektin perustavista tai autenttisista määreistä, habermasilainen synteasiajattelu taas ajattelun ja toiminnan käsikassaraksi ymmärretystä kielellisestä toiminnasta. Connollyn ja Hatabin problematisoiva dynamiikka radikalisoi subjektikonseptioiden historiallisuutta ja kontingenttisuutta. Erityisesti dynamiikka tuottaa sellaista agonistista, kiistelyä ja kamppailua toisaalta, itserajaavuutta toisaalta edellyttävää eetosta, jossa modernisuudelle tyypillinen 'jatkuvan keskustelun' vaatimus toimii foorumina demokraattiselle politiikalle. Tämä puolestaan määrittää sekä toiminnan ja tulkinnan jatkuvana pelaamisena ja uudelleen-pelaamisena, että operoi korostetusti 'tässä ja nyt', historiallisesti ja tapauskohtaisesti, pyrkimättä 'kokonaisvaltaisiin' ratkaisuihin⁴⁰.

Esimerkiksi kriittisen teorian ja Habermasin näkökulmasta agonistista eetosta voi kritisoida sen tavasta alimäärittää vapauttaan työstävää ja autonomiaansa hyödyntävää subjektia tilanteessa, jossa vallitsee ainakin ensinäkemältä huomattava yhteisymmärrys itse demokratian toivottavuudesta. Siten eetos sekä poissulkee jäsenyennevät tavat hahmottaa ja perustella politiikkaa ja demokratiaa erilaisina rationaalisina ja tasapainottavina päätöksentekoprosesseina että perustuu epämääräisiin filosofisiin lähtökohtiin⁴¹. Eetokselle ovat joka tapauksessa korostuneen luonteenomaisia erilaiset

⁴⁰ Poliitiikan teorian tämäntyyppisestä spesifiointista ks. erit. Pulkkinen 1996a, demokratiasta erit. 65-86; m. Pulkkinen 1996b. Tällaisena 'tilanteiden demokraattisuutena' Hatabin - ja Connollyn - uusnietzscheläinen eetos korostaa siis demokraattisen politiikan (ja retoriikan) vapautumista tai etäisyydenottoa suurista viitekehyksistä tai metakertomuksista, jolloin esimerkiksi politiikassa tematisoituvat 'suuret' tai 'kohtalonkysymykset' voidaan tulkita vahvoiksi retoriseksi siirroiksi jossakin erityisessä voimakonstellaatiossa. Kyse ei ole kuitenkaan välttämättä jossakin kontekstissa 'suurten' kysymysten mahdollisuuden kieltämisestä, vaan 'totaalisten' skenaarioiden ehdollistamisesta ja siten lopulta eräänlaisen politiikan pelivaran maksimoinnista myös vahvojen välttämättömyksien kautta tulkittuna tilanteessa. Ajatus näyttää yleisemmin olevan, ettei monimutkaisen maailman ehdollistamassa modernissa politiikassa juurikaan törmätä 'totaalisiin' kysymyksiin - retorisesti vakuuttavuudesta huolimatta. Tämän voi ajatella soveltuvan niin talouspoliittisiin kuin eettis-poliittisiin kysymyksiin (vähemmistöjen oikeudet, Suomessa vaikkapa homoseksuaalien perintöoikeus ja liittojen virallistaminen) ilman 'maailmanlopun' visioita.

⁴¹ Kriittisen teorian näkökulmasta Connollya kritisoi painokkaasti esim. Thomas McCarthy (McCarthy 1993, 76-82), jonka mukaan Connollyn 'argumentaatio' (kriittinen kohteena on Connolly 1987) sekä onnahtelee pätevyytensä ja uskottavuutensa suhteen että näyttää edellyttävän sellaisia periaatteita - McCarthylle habermasilaisen intersubjektiivisen kommunikaation edellytyksiä - joita vastaan hänen kantansa toisaalta näyttää kohdistuvan. Keith Ansell-Pearson (Ansell-Pearson 1994, 178-179) ihmettelee myös Connollyn 'uusnietzscheläistä' tulkintaa radikaaliliberalismin tukena verrattaessa sitä 'nomadiseen' Nietzscheen ja tämän välinpitämättömyyteen toisista ja toisesta. Samoilla linjoilla ovat Mark Redhead (Redhead 1997, 183-193), joka pitää Connollyn Nietzsche-luentaa oudokuttavan valikoivana erityisesti tahdon valtaan -luennan osalta, sekä Fredrick Appel (Appel 1999, 3-4;) koskien Connollyn luennan ristiriitaisuutta sen suhteen, onko Nietzscheä mahdollista 'lukea oikein vai ei'; Appelin mukaan Connolly näyttää edellyttävän tiettyjen lukutapojen ensisijaisuutta vaikka julistautuikin 'moninaisen Nietzschen' kannattajaksi. Connolly voisi kenties vastata, että siinä missä Appel (kuten niin moni muukin) jää odottamaan 'vahvaa argumentointia' (Appelille se näyttää olevan Charles Taylorin harjoittaman kaltaista), hän itse toteaa olevansa 'tyhmä ja ironinen' ja

'vaarojen ulottuvuudet' ja niiden moninaisuus⁴², mutta tämä näyttää olevan osa post-nietzscheläisten eetoksen itseymmärrystä⁴³ ja sen implikoimaa demokraattista eetosta, jonka alueella kuninkaan perilliset eivät enää voi nojata Sanaan, vaan operoivat agonistisen jatkuvan keskustelun keinoin.

jatkavansa kantansa puolustamista kvasizarathustralaisittain: 'siis miksei näinkin?'

⁴² Vrt. Eräsaari 1996. Postnietzscheläisessä ajattelussa on läsnä vahva käsitys valistuskriittisestä 'traagisuudesta' ettei 'historia' johda mihinkään eikä varsinkaan jokin erityinen 'järki voita'. Sellaisiin toiveisiin identifioitua sortuu eettis-älylliseen epärehellisyyteen. Connollyn eettisen sensibilitiitin kultivoiminen on eräänlainen vastalääke tähän.

⁴³ "Onko teissä rohkeutta, oi minun veljeni? oletteko pelottomia? Ei rohkeutta todistajien edessä, vaan erakon- ja kotkan-rohkeutta, jota ei enää katsele mikään jumalakaan?". Nietzsche Z IV 13 4. "The Nietzschean metaphors now refer to a spiritual disposition disjoined from topographical space [...] these changes in [...] metaphors point to the collapse of social space for the overman as an independent, solitary type. The distinction between types now gives way to struggle within and between selves". Connolly 1991, 189.

LÄHTEET

- Alexy, R. 1983. *Theorie der juristischen Argumentation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ansell-pearson, K. 1994. *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker. The Perfect nihilist*. Gateshead: Cambridge University Press.
- Appel, F. 1999. *Nietzsche Contra Democracy*. New York: Cornell University Press.
- Baynes, K., J. Bohman, and T. McCarthy (Eds.) 1987. *After Philosophy. End or Transformation?* Halliday: The MIT Press.
- Benhabib, S. 1986. *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Benhabib, S. 1992. *Situating The Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cornwall: Polity Press.
- Bohman, J., Rehg, W. (Eds.) 1997. *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge, MA.: MIT Press.
- Chambers, S. 1995. *Discourse and Democratic Practices*. In S. K. White (Ed.) *The Cambridge Companion to Habermas*. New York: Cambridge University Press.
- Connolly, W. E. 1987. *Politics and Ambiguity*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Connolly, W. E. 1991. *Identity \ Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*. New York: Cornell University Press.
- Connolly, W. E. 1993a. *Political Theory & Modernity*. New York: Cornell University Press.
- Connolly, W. E. 1993b. *The Augustinian Imperative. A reflection on the Politics of Morality*. Newbury Park: SAGE.
- Dryzek, J. 1995. *Critical Theory as a Reserach Program*. In S. K. White (Ed.) *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Eräsaari, R. 1996. *Mitä on "refleksiivinen modernisaatio"? Teoksessa K. Rahkonen (toim.) Sosiologisen teorian uusimmat virtaukset*. Tampere: Gaudeamus.
- Foucault, M. 1984a. *What is Enlightenment?* In P. Rabinow (Ed.) *The Foucault Reader. An Introduction to Foucault's Thought*. St Ives: Penguin.
- Foucault, M. 1984b. *Nietzsche, Genealogy, History*. In Paul Rabinow (Ed.) *Ibid*.
- Foucault, M. 1993. *Questions of Method. An Interview with Michel Foucault*. In K. Baynes et al (Eds.) *Ibid*.
- Foucault, M. 1998. *Seksuaalisuuden historia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Gérard, P. 1997. *Democracy and the Legitimacy of Law*. In Tuori et al (Eds.) *ibid*.
- Habermas, J. 1983. *Philosophy as Stand-In and Interpreter*. In K. Baynes et al (Eds.) *Ibid*.
- Habermas, J. 1981a. *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1981b. *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Habermas, J. 1986. Ideologies and Society in the Postwar World. In P. Dews (Ed.) *Habermas and Solidarity*. London: Verso.
- Habermas, J. 1992. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hatab, L. J. 1995. *A Nietzschean Defence of Democracy*. Peru Illinois: Open Court.
- Heiskala, R. 1996. Laajenevat valinta-avaruudet, symbolinen väkivalta ja dialoginen demokratia keinotekoisessa yhteiskunnassa. Teoksessa R. Heiskala. Kohti keinotekoisia yhteiskuntaa. Tampere: Gaudeamus.
- Helén, I. 1995. Michel Foucault'n valta-analytiikka. Teoksessa R. Heiskala (toim.) *Sosiologisen teorian nykysuuntauksia*. Tampere: Gaudeamus.
- Honneth, A. 1995. *The Struggle for Recognition. The Moral grammar of Social Conflicts*. Cornwall: Polity Press.
- Koselleck, R. 1989. Time and Revolutionary Language. In R. Schürmann (Ed.). *The Public Realm. Essays on Discursive Types in Political Philosophy*. New York: State University of New York Press.
- Lagerspetz, E. 1997. The Philosophy of Democracy and the Paradoxes of Majority Rule. *Finnish Yearbook of Political Thought* 1, 95-130.
- McCarthy, T. 1993. *Ideals and Illusions*. Massachusetts: The MIT Press.
- Nehamas, A. 1996. Nietzsche, modernity, aestheticism. In B. Magnus, and K. M. Higgins (Eds.). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. 1969. Moraalin alkuperästä. Pamfletti. Helsinki: Otava. Ma.
- Nietzsche, F. 1981. Näin puhui Zarasthustra. Helsinki: Otava. Z.
- Nietzsche, F. 1984. Hyvän ja pahan tuolla puolen. Erään tulevaisuuden filosofian alkunäytös. Helsinki: Otava. Hptp.
- Nietzsche, F. 1968. *The Will to Power*. New York: Vintage.
- Pekonen, K. 1996. Demokratian puolustamisen ongelma. Teoksessa T. Aittola, L. Alanen & P. Rantamaa (toim.) *Minkä ikäinen olettekaan, rouva?* Jyväskylä: SoPhi.
- Plant, R. 1991. *Modern Political Thought*. Cornwall: Basil Blackwell.
- Pulkkinen, T. 1996a. The Postmodern and Political Agency. Helsinki.
- Pulkkinen, T. 1996b. Foucault, genealogia ja poliittinen teoria. *Politiikka* 3/83, 145-157.
- Rasmussen, D. 1990. *Reading Habermas*. Worcester: Basil Blackwell.
- Redhead, M. 1997. Nietzsche and Liberal Democracy. A Relationship of Antagonistic Indebtedness? *The Journal of Political Philosophy* (5) 2, 183-193.
- Rorty, R. 1980. Pragmatism, Relativism, and Irrationalism. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 53.
- Rorty, R. 1988. The Priority of Democracy to Philosophy. In M. D. Peterson and R. C. Vaughan (Eds.) *The Virginia Statute for Religious Freedom. Its Evolution and Consequences in American History*. New York: Cambridge University Press.
- Rorty, R. 1989. *Contingency, Irony and Solidarity*. New York: Cambridge University Press.
- Simons, J. 1995. *Foucault & the Political*. Cornwall: Routledge.
- Stegmaier, W. 1997. Henki, Hegel, Nietzsche ja nykyisyys. *Niin&Näin* 2/97, 15-21.

Taylor, C. 1989. *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tuori, K. 1996. *Interests and the Legitimacy of Law*. In A. Aarnio, K. Pietilä, J. Uusitalo (Eds.) *Interests, Morality and the Law*. University of Tampere. Research Institute for Social Sciences 14/1996.

Tuori, K., Bankowski, Z., and Uusitalo, J. (Eds.) 1997. *Law and Power. Critical and Socio-Legal Essays*. Chippenham: Deborah Charles Publications.

Warren, M. 1988. *Nietzsche and Political Thought*. Halliday: The MIT Press.

6 "KOLMAS KULTTUURI" JA DEMOKRAATTINEN EETOS

Suomalaisessa akateemisessa keskustelussa tiivistyi vuosituhannen vaihteen molemmin puolin tieteenfilosofiaa koskettava keskustelu¹, jonka kautta on mahdollista arvioida myös demokraattisen eetoksen - niin sen teoriakurinkaallisen kuin sen agonistisen kilpailevankin version - perusteiden sijoittumista tieteenfilosofisessa kontekstissa. Suomalaisessa keskustelussa on haettu - politiikan filosofian aikaisempia tarkasteluja mielessä pitäen - eräänlaista tieteen filosofikuninkaan hahmoa ja paikkaa. Seuraavassa 'kolmannen kulttuurin' mahdollisuutta suhteessa 'ensimmäiseen' (humanistis-kirjalliseen) ja 'toiseen' (luonnontieteellis-tekniseen) kulttuuriin tarkastellaan erityisesti Ilkka Niiniluodon esittämien arvioiden kautta². Sen jälkeen tarkastellaan lähemmin kahta jo tuttua politiikan filosofian kannalta keskustelua lähestymistapaa, Habermasin kriittis-teoreettista ja Foucault'n genealogis-kriittistä orientaatiota. Lopuksi pyritään arvioimaan näiden 'kulttuuriehdotusten' istuvuutta myöhäismodernin länsimaisen demokratian edellytysten tutkimiseen.

6.1 Kolme kulttuuria - kuusi vaihtoehtoa?

Niiniluoto esittää kuusi mahdollista tapaa määritellä erilaisten intellektuaalisten kulttuurien välisiä suhteita. Helpointa olisi ilmeisesti ajatella, että 'kolmas kulttuuri on ensimmäisen ja toisen kulttuurin välistä yhteistyötä', jolloin humanistiset intellektuellit ja luonnontieteilijät voisivat olla yhteydessä toisiinsa vuoropuhelua käyden ja toisiaan paremmin ymmärtäen 'oman identiteettinsä kuitenkin säilyttäen'.

¹ Keskustelu linkittyi klassisena pidettyyn C.P. Snown 'kolmatta kulttuuria' koskevaan kirjoitelmaan (Snow 1998, alkuperäisenä 1959). Kyseessä oli yritys kulkea kahden intellektuaalisen perinteen, humanistisen ja luonnontieteellisen välitse ja hahmottaa 'kolmatta kulttuuria', jossa sovelletun luonnontieteen avulla voitaisiin poistaa globaali 'kärsimys'. Ks. mm. Niiniluoto 2000 ja 1999; Enqvist 1999 ja 2000 sekä aiheelle vihkiytynyt Tieteessä tapahtuu 2-2000 -teemanumero.

² Niiniluoto 2000, 12-15.

Sillaksi on ehdotettu monitieteistä yliopistoa, mutta on helppo huomauttaa, ettei yliopisto ole yksittäinen toimija eikä edes sellainen 'yritys', joka riittäisi periaatteellisten kysymysten ratkaisuun, vaikka voisikin tuoda selkeyttä keskusteluun. Tässä mielessä ajatus on hyvää tarkoittava, mutta sekä naiivi että piilevästi epäpoliittinen.

Niiniluoto suosii itse vaihtoehtoa, jossa 'kolmatta kulttuuria edustaa analyyttinen filosofia'. Analyyttisellä filosofialla Niiniluoto tarkoittaa pyrkimystä 'selkeyteen kysymyksissä, jotka ovat aidosti sisällöllisiä mutta vielä toistaiseksi hämärästi ymmärrettyjä'. Näin analyyttinen filosofia sijoittuu filosofian kirjallisuudeksi käsittävän, ikuisuus- ja aikalaiskysymyksiin kohdistuvan 'henkevä keskustelun' ja filosofialta ankaraa tieteellistä menetelmää edellyttävän lähestymistavan (esimerkiksi Eino Kailan looginen empirismi) väliin. Poliitiikan filosofiassa tätä lähestymistapaa vastaa jossakin määrin aikaisempien lukujen yhteydessä esiintynyt Raymond Plant. Suomalaisen vilkkaan keskustelun kohteena ja osapuolena on ollut teoreettisen fysiikan puolestapuhuja Kari Enqvist, jonka käsityksen Niiniluoto katsoo tarkoittavan sitä, että 'kolmas kulttuuri merkitsee toisen kulttuurin voittoa ensimmäisestä'. Teoreettisesti kyse on siitä, että ihminen ja hänen toimintansa olisi palautettavissa 'jäännöksettä' luonnontieteiden kohteeksi. Niiniluodon mukaan 'eliminatiivinen materialismi, fysikalistinen reduktionismi ja sosiobiologia ovat yrityksiä perustella tätä näkemystä'. Kun Enqvistin mukaan 'olemassaoloon ei liity syvää filosofiaa' vaan 'se on pohjimmiltaan fysiikan kysymys'³, katsoo Niiniluoto 'että fysikaalisten ja biologisten tieteiden antaman tiedon tulkintaan ja soveltamiseen sekä tekniikan kehittämiseen liittyy käsitteellisiä, normatiivisia ja arvoja koskevia kysymyksiä, jotka eivät ole luonteeltaan luonnontieteellisiä', joten luonnontieteellis-teknologinen kulttuuri kaipaa tukea ensimmäisen kulttuurin alueilta ' - esimerkkinä tieteenfilosofia, työn psykologia, lääketieteen ja tekniikan etiikka, biologian filosofia ja ympäristöfilosofia'⁴. Poliitiikan filosofiaa Niiniluoto ei jostain syystä mainitse, vaikka hänen luettelemansa luonnontieteille sokeat kysymykset ovat helposti kontekstualisoitavissa *myös ja ennen kaikkea* poliittisiksi kysymyksiksi.

Humanistisia ja luonnontieteellisiä aineksia voidaan myös yhdistellä (kognitiotiede ja tulevaisuudentutkimus) uusin teoreettisin ja metodisin lähestymistavoin, jolloin 'kolmas kulttuuri on ensimmäisen ja toisen leikkaus'. Lisäksi taideteollisuus esteettisen ja teknisen kulttuurin yhdistäjänä sekä 'tietoyhteiskunta' uusimman informaatioteknologian soveltamisena taiteeseen ja mediaan 'sisältöteollisuutena' ovat Niiniluodon mukaan esimerkkejä tästä mahdollisuudesta. Mikään ei estä sisällyttämästä 'uusiin teoreettisiin ja metodisiin lähestymistapoihin' *myös* politiikan

³ Enqvist 1999, 230.

⁴ Niiniluoto 1990 kannattaa ns. 'emergenttiä materialismia', jossa "evoluution kautta kehittynyt mentaalinen maailma 2 ja sosiaalisen toiminnan kautta syntyvä kulttuurinen maailma 3 eivät ole redusoitavissa fysikaaliseen maailmaan 1" (Niiniluoto 2000, 14). Ei tarvita esimerkiksi nietscheläistä ajattelutapaa kysymään, millainen on esimerkiksi 'sosiaalisen toiminnan' suhde toisaalta 'evoluutioksi' nimettyyn mentalisoitumisen prosessiin ja toisaalta 'evoluutioksi' ymmärretyyn prosessin merkitys 'sosiaaliseen toimintaan' - puhumattakaan siitä, mikä on 'mentaalisen' suhde 'sosiaaliseen'. Miten Niiniluoto siis perustelee kaan mentaalisen ja sosiaalisen eron, evoluution ja toiminnan eron ja näiden keskinäiset suhteet ja 'marssijärjestyksen'? Ongelma muistuttaa samaa, johon Habermas on törmännyt määritellessään kolme 'maailmasuhdetta' sisäisenä, sosiaalisena ja ulkomaailmaa koskevana suhteena (Habermas 1981). Onko kyseessä realismin perusteleva 'asiallinen pelikenttä' vai rajojen politiikan aktualisoitumista edellyttävä 'konventio', on avoin kysymys.

näkökulmia - viimeistään heti kun politiikka nähdään muunakin kuin esimerkiksi materiaalisina distribuutiokysymyksenä tai (monopolisoituna) kulttuuripolitiikkana⁵.

Politiikan filosofian kannalta ehkä helpommin lähestyttävä on puolestaan näkemys, jossa 'kolmas kulttuuri muodostuu yhteiskuntatieteistä'. Habermasia hyödyntäen kyse olisi siitä, että siinä missä luonnontieteellistä menetelmää sovelletaan yhteiskuntatieteellisiin ilmiöihin systemaattisena kuvailevana yhteiskuntatutkimuksena, humanistisia lähestymistapoja määrittelee ymmärtämiseen ja tulkintaan liittyvä hermeneuttinen tiedonintressi, jolloin 'aidosti uutta kulttuurin muotoa voisi edustaa kriittinen yhteiskuntateoria, joka tähtää vaihtoehtojen avaamiseen ja emansipaatioon'. Habermasin oikeusvaltiollisen demokratian hahmotelma onkin tulkittavissa kriittisteoreettiseksi monitasoiseksi kuvaukseksi sekä itse 'vaihtoehtojen avaamisen ja emansipaation' demokratisoidusta prosessista poliittisen tahdonmuodostuksen kontekstissa että tuon prosessin reunaehtojen tieteelliseksi tarkoitettusta kuvaamisesta. Poliitiikan filosofian kannalta kyse on kuitenkin siitä, millaista latenttia poliittisuutta Habermasin 'välttämättömiksi' määrittelemät reunaehdot - mm. poliittisen tahdonmuodostuksen kognitiivinen perustelu - kätkevät sisälleen.

Entä sitten Nietzsche ja hänen ajattelustaan kasvavat lähestymistavat? Niiniluodon luokituksessa näyttäisi niiden tapauksessa olevan kyse siitä, että 'kolmas kulttuuri merkitsee ensimmäisen kulttuurin voittoa toisesta'. Niiniluodon mukaan 'radikaalissa muodossa tämä ajatus esiintyy postmodernismissä, joka pyrkii dekonstruoimaan kaikki kaksijakoiset erottelut - siis myös luonnon ja kulttuurin vastakohtaan'. Yhdessä sosiaalisten konstruktivistien kanssa myös Foucault väittää, 'että myös luonto on kulttuurin sisään kuuluva kategoria, ts. maailma 1 on redusoitavissa maailmaan 3', mikä merkitsisi luonnontieteiden ajautumista 'vain' yhdeksi 'diskurssiksi tai kirjallisuuden muodoksi, jonka teorioilla ei ole objektiivisia sisältöjä ja totuusehtoja'. Niiniluoto on itse arvostellut tällaisia 'postmodernin antirealismien muotoja'⁶. Nietzscheläisestä - esimerkiksi Hatabin kannattaman 'globaalien perspektivismien' näkökulmasta Niiniluodon määritelmä ei ole kuitenkaan ongelmaton, sillä siitä syntyy kaiken muun ohella vaikutelma, että tällaisessa perspektivismissä menetettäisiin olennaisia - Niiniluodolle karkeistaen kolmen maailman malliin asettuvia - erotteluja. Globaalissa perspektivismissä ei kuitenkaan ole kyse tästä, vaan siitä, että erilaisia lähestymistapoja ei voida tyhjentävästi käyttää esimerkiksi ratkaistaessa (ihmis)tieteellisiä - tai poliittisesti relevantteja - kysymyksiä⁷.

⁵ Jälkimmäisestä ks. Kangas&Virkki (toim.) 1999.

⁶ Niiniluoto 1999.

⁷ Hatabin mukaan esimerkiksi objektiivisuus on 'sekin perspektiivi, jolla voi olla paikkansa'. Ajatus siis on ensinnäkin, että tiettyjä diskursseja voidaan ensisijaistaa tietyissä konteksteissa - Hatab parahtaa: 'ei runoilijoita rakennustyömaalle, kiitos'; toiseksi diskurssien sisällä on paikallisia ja kontingentteja mittapuita diskursseille tyypillisten performanssien suorittamiselle ilman, että välttämättä edellytettäisiin globaaleja tai universaaleja mittapuita. Hatab 1995, 158. Nietzsche voisi lisäksi huomauttaa Niiniluodolle, että edellisen kannattama 'moniperspektiivisyys' mahdollistaa myös - yhdessä luovuuden kanssa - adekvaattia tietoa maailmasta edellyttämättä sellaista 'konstanttia näkemystä', josta käsin Nietzsche-kritiikkiä toistuvasti esitetään. Nietzschen agonistisessa pluralismissa kyseessä ei siis ole 'keskinäissuhteissa olemattomien perspektiivien atomistinen aggregointi' eikä 'toisiinsa suhteutuvien perspektiivien potentiaalinen harmonia' vaan 'konfliktien konstituima pluralismi niin perspektiivien sisällä kuin välilläkin'. Näin perspektiivistinen totuus on moninaista (ei yhden perspektiivin ensisijaisuutta), rajallista (perspektiivit eivät voi kattaa koko aluettaan eivätkä 'puhua toistensa puolesta'), agonistista (ajattelun ehtojen

Kolmannen kulttuurin ympärillä käytyä keskustelua voi soveltaa demokraattisen eetoksen yhteyteen varmasti monin tavoin, mutta tässä keskitytään kahden version lähempään tarkasteluun. Toisiaan mittaavat habermasilainen käsitys 'kolmannesta kulttuurista yhteiskuntatieteinä' ja foucault'lainen käsitys joka niiniluotolaisittain merkitsee 'ensimmäisen kulttuurin voittoa toisesta'. Edelliselle on keskeistä 'rekonstruktiiivinen' lähestymistapa joka asettaa puitteita myös demokratian 'rationaaliselle puolustamiselle', jälkimmäisen 'epämetodina' on taas genealogia ja agonistiikka, jotka tuottavat murtumia vakiintuneisiin ja konventionalisoituviin jäsenyyksiin. Yritystä ratkaista kysymystä kolmannesta kulttuurista ja sen paikasta lähestytään tässä Habermasin ja Foucault'n vastakkainasettelun kautta filosofikuninkaan jäljittämisen näkökulmasta. Millaisia seurauksia 'kolmannen kulttuurin' määrittämisestä onkaan demokratian edellytysten ja erityisesti demokraattisen eetoksen määrittämiselle?

6.2 Kolmas kulttuuri: rekonstruktiiivinen vai genealoginen kritiikki?

Foucault ja Habermas edustavat kumpikin sellaista modernia filosofiaa, joka sekä ylläpitää kritiikkiä omaa nykyisyyttään kohtaan keskeisenä modernisuuden piirteenä että katsoo tuon kritiikin nojaavan modernisuuteen itseensä. Mutta millaiseksi viittaushorisontiksi 'oman normatiivisuutensa muodostava modernisuus' oikein asettuu, ja millaisia mahdollisuuksia se luo demokraattisen eetoksen hahmottamiselle tilanteessa, jossa metafysiikka ja tradio on menettänyt käyppyytensä? Kuinka tuo asettava horisontti suhteutuu post-nietzscheläisen viimekätisen merkitsijän, potentiaalisen teoriakuninkaan (*final marker*) ajatukseen? Kuinka siis normatiivinen modernisuus viittaa itseensä? Siinä missä Habermas puolustaa konteksteja ylittävää kritiikin mahdollisuutta, Foucault keskittyy historiallisista konteksteista nousevaan kritiikkiin⁸.

jännitteisyys sekä perspektiivien sisällä että niiden välillä), kontekstuaalista (erilaiset perspektiivit ovat vaihtelevasti asianmukaisia erilaisissa tilanteissa ja asetelmissa), dynaamista (kontekstin jatkuvasti vaihdellessa mikään perspektiivi ei voi toimia ajattomana linssinä tai panoptisena näkökulmana) sekä 'kompleksiä' (useimmat asetelmat edellyttävät perspektiivien moninaisuutta ja niiden jonkinlaista päällekkäisyyttä ja toisiinsa tunkeutumista). Hatab mt., 159-162. Hatab antaa tästä myös käytännöllisen esimerkin: vaikka käytössä olisi runsaasti esimerkiksi biologista, lääketieteellistä, eettistä jne. tietoa ja käsityksiä, ei kysymystä abortin oikeuttamisesta - tai edes sen lääketieteellisin perustein tapahtuvasta perustelemisesta - voida varsinaisesti, eikä ainakaan etukäteen, ratkaista. Vaikka kyetäänkin sinänsä erottelemaan loogisen pätevyuden ja virheettömyyden (*soundness*) sekä 'induktiivisten päätelmien monimutkaisten prosessien' (*inductive inferences*) välillä, 'rationaalisuus' on melko avuton esimerkiksi keskusteltaessa sikiön (tai embryon) statuksesta ja mahdollisesta persoonuudesta (mt., 165). Se kuinka argumentti pätee (*sounds*) riippuu lukemattomista tekijöistä, jolloin vaarana on paitsi eettisesti epätyydyttävä ratkaisu, myös vilpittömien erimielisyyksien poisselittäminen näennäisillä mittapuilla. Eikö tämä ole käypä esimerkki tilanteesta, johon niiniluotolaisittain olisi sovellettava 'pyrkimystä selkeyteen' koskapa asiaan liittyvät ongelmat ovat 'aidosti sisällöllisiä' ja 'hämärästi ymmärrettyjä'?

⁸ Tässä seuraa eräänlainen rekonstruktio Habermas/Foucault -debatin yhteiskuntatieteellisessä kirjallisuudessa vakiintuneista päälinjoista. Tarkastelu ei ole aukoton eikä täysin kattava, mutta tiivistää debatin keskeiset jännitteet. Päälähteenä on David Ingramin arvio (Ingram 1994),

Foucault'lle Kantin valistuksellisen kritiikin tärkein perintö on sen impulssissa pohtia jatkuvasti 'omaa nykyisyyttä'. Habermas kuitenkin kritisoi Foucault'a juuri tästä nykyisyyteen vajoamisesta, jota hän nimittää 'presentismiksi'. Foucault'n voidaan kuitenkin ajatella vastaavan, että nykyisyys ei ole vain filosofisen refleksioon kohde muiden joukossa, vaan 'aikalaisuutta', jota kysytään tapahtumana - sen merkityksenä, arvona, filosofisena erityislaatuuna (*raison d'être*). Tämä merkitsee myös, että nykyisyys on filosofinen tapahtuma, johon siitä puhuva filosofi kuuluu, jolloin tarkastelun kohde, konteksti ja perusta ovat samoja: nykyisyys avautuu diskursiivisena ja historiallisena aikalaisuutena ja modernisuus määrittyy suhteessa omaan nykyisyyteensä. Genealogia - yleisessä merkityksessä, jota Connolly politisoi osaksi demokraattisen eetoksen jäsentymistä - on 'metodi' ymmärtää ja kehittää tätä ongelmallisuutta, yritystä ymmärtää niitä rationaalisuuden muotoja, joissa ja joiden kautta nykyinen modernisuus on jännitteistynyt. Genealogia on siten nykyisyyden kysymistä.

Habermas syyttää Foucault'a myös relativismista, universalioiden *a priori* kieltämisestä. Foucault kuitenkin katsoo, ettei valistuksesta tule säilyttää niinkään universaaleja, vaan itse tapahtuman ja sen merkityksen kysyminen yleistä koskevan ajattelun historiallisuuden kysymisenä⁹. Tätä kautta kriittinen ajattelu kyseenalaistaa inhimillisessä elämässä universaalina ja välttämättömänä pidettyä. Erityisen tärkeää tämä on - connollylaisittain augustinolaisen imperatiivin huomioimiseksi - tapauksissa, joissa universaalina ja välttämättömänä pidetty (esimerkiksi subjektiviteetti, järki, humanismi) esiintyy epähistoriallisesti ja määrätynkaltaisena etiikkana, joka esittää itsensä yleisenä mallina 'kaikentyyppiselle vapaudelle'¹⁰. Foucault'n nietscheläinen kanta kuitenkin on, 'ettei humanismi voi kuvitella kaikkea'. Siksi on jatkuvasti kysyttävä, jäljitettävä diskursiivisia käytäntöjä ja valtasuhteita, kerrostumien historiallisia lähtökohtia.

Tärkeää tämä on siksi, että Foucault'lle universalit ovat muuttujia historiassa, jolloin niiden kyseenalaistaminen kohdistuu niiden epähistoriallisuuteen. Habermasille

johon on liitetty muita arvioita (Simons 1995; Gutting 1994; Kelly 1994a, Kelly 1994b; Rabinow 1984; Hoy and McCarthy 1994; McCarthy 1993; Dreyfus and Rabinow 1982).

⁹ Valistuksessa ei siis ole kyseessä "a theory, a doctrine, or...a permanent body of knowledge that is accumulating, but rather an ethos, a philosophical life in which the critique of what we are is at one and the same time the historical analysis of the limits that are imposed on us and an experiment with the possibility to go beyond them" Foucault 1984, 50.

¹⁰ "The need to know who we are really are - a practical need impedes on us by emancipatory legacy of the Enlightenment - can be really satisfied (so it seems) only by the self-objectifying and self-alienating effects of rational discipline. This ambiguity is exemplified in the Enlightenment's appeal to science and natural law as touchstones for dispelling ideological domination. For the thinkers of the Enlightenment, the Rights of Man founded on the universal laws of nature ostensibly represent the real, universal interests of humanity in opposition to the false, partial interests legitimated by religious dogma. Yet, as critical theorists from Marx to Marcuse later observed, these universal ideals are themselves contingent artifacts that reflect and legitimate the abstract subjectivity of contractual exchange. Such laws, they argue, legitimate class domination in the name of emancipation, substituting the right to property, its work ethic, and its consumer ideology for collective self-determination [...] for Foucault, too, the rational discourses of bourgeois science and morality that inform critical theory only emancipate through domination. By investing the self with dangerous drives and energies requiring constant surveillance (self-examination, interpretation and observation) and rigorous control (technical predicability), they compel the self to subject itself to others as a condition for its own ethical self-empowerment" Ingram 1994, 217-218.

tämä kuitenkin merkitsee vain uudenlaista relativismia, jossa kaikki tiedonmuodot ja rationaalisuus esiintyvät ironisen tasaveroisena, tasaveroisena valtasuhteiden tuottamina ja tukahduttamina¹¹. Foucault kysyy toisaalta, mikä on se vallasta vapaa ja valtakurssia edeltävä perspektiivi, josta käsin Habermas itse puhuu. Näin kysymys siirtyy siihen, että Habermas haluaa jäljittää 'puhumisen ennakkoehtoja yleensä', kun taas Foucault on kiinnostunut siitä, mitä nämä puhumisen ennakkoehdot ovat, millainen muodostumisen historia niillä on, ja mihin ne oikein tähtäävät. Samalla hän itse pitäytyy ajatuksessa - katsoen, ettei 'edellytyksiä yleensä' ole yksinkertaisesti mahdollista tunnistaa tai jäljittää, vain (historiallisia) edellytyksiä - että kritiikki on kuitenkin mahdollista paikallisena ja 'sisäisiin mittapuihin' perustuvana. Tämä on mahdollista - ja tässä Foucault tuntuu selvästi operoivan globaalista perspektivismistä käsin - vain empiiristen, konkreettisten historiallisten tapahtumien analyysien kautta. Esimerkiksi käy Foucault'n rangaistusteknologioiden analyysi, jossa erilaisia rangaistuteknologioita arvioidaan kontekstin (varhaismoderni) ehdollistamana ja suhteellisen tehokkuuden näkökulmasta:

"julkisen kiduttamisen seremonia ei ole itsessään irrationaalisempi kuin vangitseminen selliin; mutta se on irrationaalinsellaisen rangaistuskäytännön näkökulmasta, jokaisältään uusia tapoja ottaa ennakolta huomioon toimeenpantavan rangaistuksen tuottamat vaikutukset, uusia tapoja laskelmoida sen hyödyllisyyttä, oikeuttaa sitä, muuttaa sitä vähitellen jne. Asioita ei asetella absoluutista käsin, arvioiden niiden konsituoitumista enemmän tai vähemmän täydellisinä rationaalisuuden muotoina, vaan pikemminkin tarkastelemalla kuinka erilaiset rationaalisuusmuodot kirjoittautuvat sisään käytäntöjärjestelmiin tai käytäntöihin, ja mitä ne niissä saavat aikaan, koska on myös niin, että 'käytäntöjä' ei ole ilman joitakin rationaalisuuden regiimejä"¹².

Tämä arviointi ei ole missään suorassa suhteessa esimerkiksi humanismin edellyttämään universaaliin eettis-poliittiseen periaatteistoon (jonka evoluutiota moraalisenä kehityksenä esimerkiksi Habermas jäljittää), eikä kyseessä ole yksiviivainen eettisen paheksunnan herättämiseen sen enempiä kuin neutraaliin kuvaukseen pitäytymiseen pyrkivä käsitys. Analyysin mukaan rikollisten julkisesta kiduttamisesta luopuminen ei siis perustunut 'eettis-poliittisen' tai 'moraalisen tietoisuuden' läpilyöntiin universaalina, vaan siihen, että se osoittautui suvereenille ongelmalliseksi tämän ollessa kyvytön kontrolloimaan 'kansaa'. Suvereeni lopetti kidutukset siis siksi, että tämä pyrki säilyttämään muutoinkin vähenemässä olevan valtansa (jota aikaisemmat julkiset teloitukset olivat pyrkineet vahvistamaan). Humanistinen vastarinta on tästä näkökulmasta lisäys, peruste joka Nietzschen mukaan on oikeuttamiselle tyypillinen, siis - 'valhe'. Mikään Foucault'n analyysin arvioista ei edellytä universaalien periaatteiden tai sosiaalisen vallan nousun ylihistoriallista prosessia.

Habermasin relativismisyttös heikkenee olennaisesti, ellei jotakin relativismille vastakkaista, esimerkiksi absolutismia, ole näköpiirissä. Sikäli kuin relativismi ymmärretään totuuksien *a priori* tai absoluuttien kiistämisenä, se ole mikään erityinen 'uhka', ellei kyseisiä instansseja ole olemassa. Lisäksi Habermas on itse todennut, että (hänen) modernisuudelle(en) luonteenomaiset kommunikatiivisen toiminnan

¹¹ Tällöin 'ideologikritiikki' joko syö omaa häntäänsä tai - lukuun ottamatta Habermasille arveluttavaa esteettistä spontaneiteettia - lakkaa olemasta kriittinen. Ingram 1994, 218.

¹² Foucault 1991, 79.

idealisoituiden edellytykset - pätevyysvaatimusten tunnustamiseen sisältyvät vastavuoroisuuden ja symmetrian ehdot - ilmaantuivat historiallisesti ja eivät siten ole *a priori*. Lisäksi hänen foucault'laisen genealogisen metodin vaihtoehtonsa eli idealisoitujen edellytysten rationaalinen rekonstruktio - intellektuaalisen 'kolmannen kulttuurin' kova ydin - on luonteeltaan falliibelialia. Tästä huolimatta - siis vaikka edellytykset ovat historiallisia ja siten kontekstisidonnaisia - Habermas katsoo niiden pätevyyden olevan konteksteja ylittävää. Modernisuuden edellytykset ovat alkuperältään historiallisia, niitä koskevat rekonstruktiot ovat falliibeleja ja silti niiden pätevyys on transsendenttia.

Mutta kuinka modernisuudessa elävät voivat ylipäätään tietää onko olemassa merkitykseltään universaaleja periaatteita, varsinkin jos 'universaali merkitys' näyttäisi merkitsevän 'merkitystä modernisuuden tuolle puolel' - vaikka sitä sovelletaankin modernisuuteen itseensä? Kuinka sellainen universalismi olisi yleensä oikeutettavissa? Globaalin perspektivismiin näkökulmasta kyseessä on lähes mahdottoman tavoittelu, sofistikoituneeksi metafysiikaksi osoittautuva, abstraktia teoriaa ensisijaistava (sillä abstrakti kommunikaation idea on 'ensin', strategia perustella sitä empiirisiin falliibeleihin tuloksien 'vasta sen jälkeen' - tapa joka ei ongelmattomasti palaudu hypoteesiksi ja sen testaamiseksi) teoriakuninkaan perspektiivin kaipuu. Jäljelle näyttäisi jäävän 'elämä perspektiiveissä' ja nietzscheläisen humanismin 'oudon kaksoisluonteen' piirissä¹³.

Foucault'lle Habermasin pyrkimyksessä onkin kyse siitä, että sen transsendenssista ei voida saavuttaa koskaan epistemologista varmuutta sikäli kuin järki on historiallinen, sillä subjektiviteetin ja järjen historiallisuus asettaa tietokyvylle ontologisia rajoja. Habermas puolestaan näyttää myöntävän tämän ontologisen käsityksen subjektiviteetin ja järjen historiallisuudesta ja historian kontingenssista, mutta muuttaa sitten näkökulmaa epistemologiseen suuntaan: hänen mukaansa normien pätevyys ei ole sidottu ontologisiin rajoituksiin ja pakkoihin (tässä suhteessa hänen argumenttinsa on linjassa hänen Gadamer-kritiikkinsä kanssa¹⁴): kun historian

¹³ Modernin humanismin ihmiskuvaa määrittävän impulssin laukaisi Foucault'n mukaan Kant, joka korvasi klassisen passiivisen representaation mukaisen tiedon mallin tuottavalla tiedon mallilla. Tällöin 'Ihminen korvaa Jumalan', mutta kaksinaisuutena. Subjektiviteetissa värähtelee siis rationaalinen, joka ajattelee ehdoitta omaa tuottavaa vapauttaan ja empiirinen, joka havaitsee oman ja luonnon objektiivisen määrätymisen esteettisen intuition kautta. Foucault kuitenkin ihmettelee saksalaisen idealismin tapaa karnatella subjektin ja objektin dualismia immanentisti itse transsendentaalin ajattelun refleksiivisessä rakenteessa: jos subjekti ja objekti tarkastelevat toisiaan, ne eivät ole vastakkaisia; mutta toisaalta on kiistämätöntä, että objekti johtaa episteemisen merkityksensä vain vastakkaisuudessa subjektiin, joka reflektiivisesti tuottaa sen itselleen sisäisenä jakona. Foucault'lle "the failure of German Idealism to escape this vicious circle is mirrored in its pathetic vacillation between subjectivism and objectivism, esthetic self-reconciliation and ethical self-determination". Siksi jos onkin niin, että inhimillinen henki tavoittelee täydellistä itsetarkastelua, todempaa on silti se, että "it always finds its limit in the impenetrable opacity of desire, language, and labor. Comprising the limits to and conditions of possible knowledge, these structures remain unknowable". Ingram 1994, 222-223.

¹⁴ Habermasin Gadamer-luenta, ks. Habermas 1990 [1971]. Habermas on 'klassista' hermeneutiikkaa kritisoivan Gadamerin kanssa samaa mieltä siitä, että jokainen menestyksellinen 'ymmärrystapahtuma' soveltaa uutta merkitystä meneillään olevaan tulkitsijan tilanteeseen ja vapauttaa näin uusia toiminnan mahdollisuuksia. Erimielisyys koskee filosofisen hermeneutiikan perusväittämää, jonka mukaan yhteiskunnan ja itsen ymmärtämisen mahdollisuudet määrittyvät traditiosta käsin; tämä johtaa Habermasin mukaan siihen, että minkä tahansa kulttuurisen uskomuksen kyseenalaistaminen on kuitenkin aina ja välttämättä suhteellinen johonkin toiseen, perustavampaan ja kyseenalaistamattomaan lähtökohtaan nähden.

kontingenssi rajoittaa universalioiden loogista ja historiallista välttämättömyyttä, se koskee vain universalioiden statusta. Universaliat ovat siten revisioitavissa olevia 'paikanvaraajia' (*stand-ins*), filosofian esittämiä hypoteeseja joita historialliset kehityskulut mahdollisesti vahvistavat. Näin Habermas myös puolustaa universaalien filosofisen diskurssin itsekorjaavuuden periaatetta, jolloin kritiikin itseviittaavuus, kääntyessään itseensä, kykenee itsekorjaavuuteen ja muutokseen. Foucaultin diskurssilla ei Habermasin mukaan tätä ominaisuutta ole, se pikemminkin romahtaa kuin korjaa itseään kääntyessään itseensä. Mutta eikö Foucault - juuri lähtökohtaisemman empiirisen lähestymistapansa vuoksi - mahdollista itsekorjautuvuudeksi tulkittavia muutoksia diskursseissa siinä missä Habermasin, jolla on vahva taipumus määritellä abstrakteja ja formaaleja periaatteita ensin, ja kohdata empiirinen vasta suhteessa niihin?

Ehkä tällä tasolla ero Foucault'n ja Habermasin välillä onkin pienempi kuin miltä alkuksi näyttää: edelliselle universaalit ovat muuttujia, joita on jatkuvasti kritisoitava, jälkimmäiselle 'paikannäyttäjii' jotka ovat revisioitavissa. Ero piilee Habermasin taipumuksessa augustinolaiseen imperatiiviin hänen pitäessään kiinni esimerkiksi keskinäisen yhteisymmärryksen aktuaalisissa prosesseissa operoivasta 'ehdottomuuden momentista' Foucault'n kysyessä tuon ehdottomuuden mahdollisuutta. Habermasille universaliat ehdottomuutena ovat kritiikille välttämättömiä, kun taas Foucault harjoittaa immanenttia kritiikkiä menestyksellisesti tulkiten universaliat muuttujiksi.

Globaalin perspektivismiin näkökulmasta ja myös Foucault'lle ajattelija on 'omaan aikaansa ja tilanteeseensa heitetty'. Tästä näkökulmasta historiallisten pätevyysvaatimusten mahdollinen ylihistoriallinen merkitys jää avoimeksi, mutta samalla on huomattava, että foucault'laisittain kritiikkiä voidaan jatkuvasti harjoittaa 'nyt', kun taas abstraktimpi Habermas joko 'odottaa' tai operoi 'kontrafaktuaalisesti'. Lopulta kysymykseksi jää, täytyykö modernissa ilmaantuneiden yleisten periaatteiden modernin normatiivisena mittapuuna omata sellaista merkitystä, joka ulottuu modernin tuolle puolen. Habermas vastaa myöntävästi¹⁵, Foucault kieltävästi¹⁶.

Itseviittaavuuden ongelma kohdataan siis - yhteisestä kriittisestä pyrkimyksestä huolimatta - eri tavoin. Foucault katsoo, että modernin itsetarkastelun kuvaus on mahdotonta myös siksi, että siihen sisällytetään (erityisesti Hegelin ajattelussa) myös edeltävät historialliset epookit ja näiden todellistuminen ottamatta huomioon 'arkeologisten syvärakenteiden' eri aikoina ja tiedon eri alueilla esiintyvät perustavia epäjatkovuuksia. Siksi tuloksena on nietscheläinen pyrkimys, augustinolaisen

Traditio ei Habermasille identifioidu ymmärtämisen ontologian kanssa, vaan ymmärtämisessä on kysymys rationaalista, pätevyysvaatimukseen nojaavasta kommunikaatiosta. 'Postmoderni' kritiikki näyttää kuitenkin vievän pohjaa kommunikaation kvasitranssendentaalin horisontin luotettavuudelta - esimerkiksi 'globaali perspektivismi' näyttää jossakin mielessä 'palauttavan' kritiikin takaisin lähtöpisteeseen, joka kuitenkin tulkitaan agonistiseksi: näin genealogiat ottavat hermeneuttisten tulkintojen paikan.

¹⁵ "Kommunikatiivisen järjen käsite joka ylittää subjektikeskeisen järjen...johtaa ulos itseviittaavan järjenkritiikin paradokseista" (Habermas 1987, 341).

¹⁶ "Ongelmana ei ole yritys purkaa valtasuhteita täydellisesti läpinäkyvän kommunikaation utopiaksi, vaan antaa itselleen sääntöjä (rules of law), asioiden järjestelyjen tekniikoita ja myös etiikka, eetosta, itsen käytäntöjä, jotka mahdollistaisivat näiden valtapelien pelaamisen vähimmällä mahdollisella herruudella". Foucault 1988, 18.

imperatiivin mukainen tahto tietoon myös kolmanneksi kulttuuriksi tarkoitettun filosofian piirissä¹⁷.

Globaalille perspektivismille tai connollylaiselle 'diskordantille holismille' on filosofisessa diskurssissa löydettävissä joukko selittäviä vaihtoehtoja. Varhaistuotannossaan Foucault itse päätyy pirstomaan eroottis-eettisen subjektin katsomalla, että Nietzschen vaatimukseen 'ylittää ihminen' on jo vastattu (struktuurialistinen psykoanalyysi, etnologia, lingvistiikka) tulkitsemalla Kantin transsendentalismi nollapisteenä, jolloin subjekti redusoituu puhtaasti formaaleihin merkkijärjestelmiin. Pian hän kuitenkin kääntyi historiallisten ja paikallisten, strategisten valtasuhteiden ohjaamien käytäntöjen analyysiin, jolloin vallan geneologia täydentää tiedon arkeologiaa ja horjuttaa rationaalisen subjektin ehdottomuutta.

Habermas lukee edellisen asetelman instrumentaalisen (tai funktionaalisen) järjen perustelemattomaksi hegemoniaksi ja rekonstruoi instrumentaalista rationaalisuutta 'edeltävän' intersubjektiviisen kommunikatiivisen rationaalisuuden horisontin, jolloin subjektien suhteen kuvaus muuttuu objektivoivasta, välineellisen herruuden ilmaisevasta suhteesta kommunikatiiviseksi, performatiivista vastavuoroista osallistumista ilmaisevaksi suhteeksi. Jälkimmäinen mahdollistaa sellaisen tulkinta-avaruuden, jonka kautta eroksen ja eetoksen dikotomia - vastoin Foucault'n psykoanalyysia ja muita 'tulkintateknologioita' kohtaan osoittamaa epäilyä - ratkeaa¹⁸. Foucault kuitenkin kysyy, mistä tässä habermasilaisessa 'rationaalisen integraation' kuviossa onkaan kyse. Entäpä jos eetoksen ja eroksen integraatio esimerkiksi psykoanalyysin kautta onkin ambivalentin normalisaation palvelija? Tärkeää on myös koko rationaalisuusasetelman kysyminen: kuinka ja miten subjektin 'kommunikatiivinen normalisoituminen' voi olla vapaata strategisen ja siis objektivoivan vallan vaikutuksista?

Habermasin vastakysymys on tietysti ilmeinen: mihin - millaisiin kriittisiin operaatioihin - Foucault sitten kysymyksensä ja omat analyysinsä perustaa? Habermasin strategiassa huomio kiinnittyykin Foucault'n omien analyysien itseviittaavuuden tuottamiin ristiriitoihin. Puolustaessaan esimerkiksi erilaisten marginaaliryhmien asemia Foucault näyttää viittaavan joissakin yhteyksissä kritisoimansa liberaalin demokraattisen oikeusvaltion ydinperiaatteisiin, jotka Habermas tulkitsee kommunikatiivisen oikeuksienjärjestelmänsä ja diskurssiperiaatteensa kautta 'kaikkien hyväksynnän' perspektiivistä. Taustalla on periaatteellisempi,

¹⁷ "Impelled by emancipatory striving, yet confronted with its own facticity, this will constitutes a humanity whose progressive self-understanding is as infinite as it is elusive. Attempting to penetrate beneath the uneven surface of ethical life to the pristine uniformity and spontaneity of instinctual nature, it ends up dissolving the most intimate expressions of desire and feeling into the most alien objectifications of nomothetic science [...] [u]ltimately, hope for a rational reconciliation of ethos and eros unwittingly becomes a pretext for increased domination" Ingram mt., 223.

¹⁸ "...critical and analytic modes of self-reflection of the sort carried on by psychoanalysis and ideology critique can improve the narrative integrity of an individual's identity. Since biological drives cannot function as motivations apart from being collectively interpreted as socially recognized needs, it no longer makes sense to oppose esthetic and ethical moments of identity. Reason does not suppress nature; it emancipates it expressively". Ingram mt., 227.

modernia subjektia koskeva näkemys. Habermasille Foucault¹⁹ - edellyttäessään kriireereitä jotka joko edellyttävät (kommunikatiivista) järkeä tai leikkautuvat siitä irti - ajautuu 'inkonsistenssin Skyllan ja mykän estetismin Kharybdiksen väliin'. Tämä asetelma näyttää paralleelista koskevan myös 'titaanien' debattia ylipäätään.

David Ingram on esittänyt debatista mielenkiintoisen, maltillisessa mielessä sovittavan tulkinnan. Hänen mukaansa strateginen (Foucault) ja kommunikatiivinen toiminta (Habermas) ehdollistavat vastavuoroisesti toisiaan. Lisäksi jokaisessa puheaktissa on mukana eräänlaista valtaa. Näin muodostuva sidos vallan, strategisen toiminnan, järjen ja subjektiivisen toimijuuden välillä merkitsee Ingramin mukaan myös 'normatiivisesti perustellun kriittisen genealogian' mahdollisuutta²⁰.

¹⁹ Habermas jakaa Foucault'n ajattelun kolmeen jaksoon. 'Eksistentiaalis-fenomenologisessa' ja siten 'esteettisessä' vaiheessa Foucault tutki hulluutta Habermasin mukaan ristiriitaisin orientaatioin. Kun Foucault'n käsitys tiivistyy muutokseen hulluuden tulkitsemisessa 'traagisesta viisaudesta' normalisoivan 'hoidon kohteeksi' päämääränään terve ja tuottava yksilö ja tämän siirtymän kritiikkiin korostamalla artikuloitumattoman esteettisen intuiition merkitystä, päättyy tämä Habermasin mukaan ristiriitaisesti kuitenkin artikuloimaan hulluuden (alkuperäistä) merkitystä ja siten tavoittelemaan totuutta merkityksessä, josta hän toisaalta haluaa sanoutua irti. Näistä ongelmista voisi selvittää valottamalla täsmällisemmin subjektiiviteettirakennetta, jossa itse tulkinnat liikkuvat. Tiedon 'arkeologiaa' koskevassa vaiheessa tämä näkyi keskittymisenä väittämien intentionaalisen merkityksen ja lauseiden totuuden analyysiin, kun taas genealogisessa vaiheessa korostuu käytäntöjen moraalinen preferoitavuus. Arkeologiassa tavoitteena onkin pohtia tiedon rajoja ja mahdollisuuksia ehdollistavia syvärakenteita, mutta Habermasin mukaan tämä tapahtuu epäkoherentisti, sillä arkeologia ei voi selittää omaa objektiivisuuttaan. Lisäksi Habermasin skeemasta käsin - strukturalistinen analyysi jää syntaktisten ja semanttisten yhdistelmien mahdollisuuksien tarkasteluun huomioimatta subjektiivisia intentioita ja aktuaalisten lauseiden syntyä.

Genealogiassa Foucault pyrkii Habermasin mukaan ratkaisemaan arkeologiassa esiintyviä dualismeja, sillä 'kielellinen kompetenssi on sidottu aktuaaliseen puheeseen' eli intentionaalinen ulottuvuus tematisoituu aikaisempaa selkeämmin. Mutta kommunikatiivisen ja instrumentaalisen järjen erotelusta käsin tarkasteltaessa ongelmaksi muodostuu jälleen tuottava valta: "koska 'valta' on synonyymi puhtaasti rakenteelliselle aktiviteetille, se ottaa Derridan *différance* vastaavan paikan. Mutta tämän diskurssia konstituiva vallan oletetaan olevan transsendentaalin tuottavuuden ja empiirisen itsensä-asettamisen valtaa samanaikaisesti" (Habermas 1987, 256); näin transsendentaali/empiirinen -dualismi 'sulaa kasaan' ja subjektiiviteetti konstituoituu vain objektivikaatioprosessin kautta menettäen Habermasille keskeiset sosialisointi ja individuaation resurssit, jolloin - sananmukaisesti - foucault'lainen sosialisointi tuottaa 'normaaleja tyyppisiä'.

Kritisoimaansa saksalaista idealismia muistuttaen Foucault joutuu värähtelyyn voluntaristisen (subjektivistisen) ja konstruktivistisen (objektivistisen) toimijuuskäsitteen välillä. Toimija on joko täysin määrätty objekti ja autonomia illusorinen naamio, tai toimija on strateginen subjekti, joka tuottaa valtapeleissään ulkoisia herruussuhteita. Keskinäisessä kanssakäymisessä ilmenevät normit ovat näin ollen joko alistavana ja ulkoisena kohtalona ilmenevän disiplinaarisen vallan systemisiä funktioita tai menestystään etsivien strategisten toimijoiden välisten säätelemättömien taistelujen pakottavia vaikutuksia - ne siis eivät ole velvollisuuksia tai sitoumuksia, joiden voima perustuu niiden diskursiivisesti (ja demokraattisesti) oletettuun kykyyn tyydyttää sosiaalisia tarpeita. Habermas 1987, 279-343; Ingram mt. 228-236. Huolellinen Habermasin Foucault-luennan kritiikki - joka pyrkii erityisesti tulkitsemaan Foucault'a erillään Habermasin edellyttämästä normatiivisen kritiikin harjoittamisesta - ks. erit. Schmidt 1996.

²⁰ Ingram 1994, 236-250. Bohman 1996 pohtii yhteiskuntatieteiden yhteydessä tapahtunutta kielellistä käännettä kahteen suuntaan avautuvana, ja sijoittaa Habermasin ja Foucault'n näiden linjojen mukaisesti. Viitaten Gadameriin ja Heideggeriin sekä näiden tulkintaan 'maailman avautumisesta' käsityksenä, jossa 'totuus' määrittyy 'alkuperäiseksi avautumiseksi' ja 'tapahtumiseksi' sekä 'uusien entiteettien avautumiseksi', Habermas kritisoi Foucault'a 'transsendentaalista virhepäätelmästä', jossa 'alkuperäinen maailmanavautuminen' esimerkiksi foucault'laisena 'epistemänä' korvaavat rationaalisen justifiikaation ja pätevyyyden episteemiset standardit, joita Habermasilainen universaalipragmatikka pitää kiertämättöminä. Bohman kuitenkin esittää, että tämä käsitys tulisi revidoida siten, että maailmanavautuminen tulkittaisiin 'toisen asteen kommunikaationa tai diskurssina' jossa Habermasille keskeinen kielenkäytön perusfunktio (toiminnan koordinointi) sivuutetaan 'ensimmäisen asteen kommunikaation' pätevyysvaatimusten testaamiseksi. Tämäkin edellyttää toimijoiden itsensä reflektiivistä kielenkäyttöä ja viittaa

Ingramin tulkinnassa Foucault on pyrkinyt etsimään teorialleen myös normatiivista justifikaatiota. Esimerkkinä tästä ovat mm. tulkinnat 'alistettujen tiedonmuotojen kapinasta', joihin aikaisemmin on jo viitattu, ja joiden mukaan kritiikin oikeuttaminen perustuu arkiymmärryksen immanenssiin²¹. Tämä arkiymmärrys on kuitenkin jotakin, joka ei ole - vastoin Habermasin kantaa - teoreettisesti perusteltavissa. Kyseessä on etiikka ymmärrettyinä tapoina, joilla subjektit vapaaehtoisesti ja intentionaalisesti alistavat itsensä itsekontrollin tekniikoille, jotka ovat puolestaan uppoutuneina elämäntapoja määrittävien tiedontapojen käytäntöihin ja tyyppeihin. Kyseessä on siis 'itseymmärrys, identiteetti - lyhyesti, etos' (Foucault 1980b, 238). Tällä eetoksella on ytimessään myös sellaista jatkuvuutta, joka arkeologisessa 'katkosten' katsarnossa tulkittiin mahdottomaksi.

Jatkuvuus käy ilmi niistä yhdistävistä tekijöistä, joita Foucault näkee niin kristillisen, kreikkalaisen kuin roomalaisenkin itsekurin eetoksen vaihtelevien muotojen 'takana'. Se mikä erottaa nuo historialliset eetokset toisistaan ovat erilaiset tavat kytkeä moraalista koodia elämäkäytäntöihin. Siinä missä kristillien etos tunnetusti painottaa moraalista koodia systemaattisena ja kaiken kattavana (jolloin sopeutuminen lakiin on ensisijaista), kreikkalaisessa ja roomalaisessa etiikassa korostuu itsemuutoksen esteettinen ulottuvuus. Jos kreikkalaisessa eetoksessa tarkoituksena on kultivoida 'mielihyvän kohtuullisuutta' henkilökohtaisena ja kansalaishyveellisyysenä ja roomalaisessa eetoksessa vastaavasti 'huolta itsestä' monimutkaisen identiteetin rationaaliseksi hallitsemiseksi, kristillinen etos pyrkii kultivoimaan 'halun hermeneutiikkaa' tarkoituksenaan löytää 'sielun piilevä totuus'. Jälkimmäisen eetoksen 'langenneen itsen kieltämys' johtaa deonttiseen etiikkaan, joka ensisijaistaa käyttäytymisen velvollisuusperäisen säätelyn ja syrjäyttää ajatuksen esteettisestä itsensä toteuttamisesta.

Foucault'n 'kriittinen genealogia' on tämän 'halun hermeneutiikan' jäljittämistä ja tulkitsemista itse-objektivointina (eikä kvasihermasilaisena intersubjektiviivisena keskinäisyytenä). Ingram pyrkii selvittämään, pitääkö Foucault tätä myös modernin itseymmärryksen eräänlaisena *a priorina*, vai tavoitteleeko hän mahdollisuuksiltaan avoimempaa 'esteettisen itsemuutoksen pakanallista eetosta'. Ingram päätyy tulkintaan, jossa Foucault tavoittelee eräänlaista subjektin yleistä teoriaa. Lähtökohtana

näin toiminnan intentionaalisuuteen ja autonomisuuteen tavalla, joka muistuttaa Ingramin konstruointia Foucault'n subjektia, ja osoittautuu siten laajemmaksi kuin vain hermasilaiseksi 'purkautuvan esteettisen' ehdollistamaksi vastaanottamiseksi. Mt. 197-220. Sellaisena se voidaan tulkita myös demokraattisen mielikuvituksen ja eettisen sensibilitiitin dimensioksi. Bernstein 1996 lähestyy tätä eräänlaisen 'eettisen determinismin' ongelmaa pohtimalla sen mahdollista kausaalisuutta (causality of fate) ja toteaa: "Foucault is implying that if one cannot judge that there is subjugation and domination, that this is a violation of the integrity of the body, the person, then there can be no claims worth heeding; or better, any further heeding must acknowledge this if that heeding is not going to be a brute refusal of the claims of individuals and their bodies. This is not a defence of intuitionism or decisionism; on the contrary, those gestures of the tradition are themselves products of looking elsewhere for justification for judgement, of not recognizing the other in their concrete particularity, as if it were the concept (law, rule, universal) that made the violation a violation rather than being an expression of it. And this is to say that Foucault's work is not cryptonormative, but just normative otherwise, 'internally' normative perhaps"; mt. 252.

²¹ "Here the justification for criticism is assumed to be immanent in the ordinary understanding that oppressed groups have of themselves. Alienated from themselves by the objectifying regimen of scientific management, they nonetheless aspire to freedom and happiness". Ingram mt., 237.

on modernille eetokselle tyypillinen jakautuminen 'esteettisen hoivan eetokseen' ja 'legaalien autonomian eetokseen' ja käsitys, että nämä momentit ovat toisiaan täydentäviä²². Foucault'laisittain ne edustavat kahta erilaista vallan tyyppiä: toisaalta tuottavaa, esteettistä itsen (*self*) ja toisen (*other*) mahdollistamista keskinäisen hoivan/huolen (*care*) kautta, toisaalta poissulkevaa, juridista itsen valtaa toisen yli legaalien toimijuuden kautta. Ingramin mukaan Foucault'n subjektiteoria selittää nämä erilaiset vapauden ja vastavuoroisuuden tyypit Habermasin mallia paremmin ollen samaan aikaan sensitiivisempi historiallisissa diskursseissa universaaleina ilmenevien rakenteiden tulkinnallisuudelle ja historiallisuudelle.

Foucault'n subjektiteoria mahdollistaa 'historiallisesti ymmärretyn universaalien kognition, moraalisen intersubjektiiivisuuden ja ekspressiivisen suhteen itseen ja toiseen keskinäispelin' ja edellyttää samalla kommunikatiivisten ja strategisten suhteiden perustavaa yhteenkietoutumista²³. Ensinäkemältä tämä on jälleen jotakin, jota Habermas ei näytä voivan hyväksyä. Ingram kuitenkin väittää, että molemmille 'valta on jatkuva, joskin vaihteleva yhteiskunnallinen piirre'. Habermasillekin valta ilmenee 'piilevän vaikuttamisen suhteellisen harmittomista muodoista väkivaltaisen herruuden ilmiinmuotoihin vaihdellen sekä rakenteellisesti että historiallisesti'²⁴. Foucault'n erotteluissa puolestaan valta ilmenee vallan asteina, strategisina suhteina, herruutena ja hallinnoitavuutena. Herruuden perustuessa yksisuuntaiseen 'valtaan

²² Ingramin mukaan ajatus mallien keskinäisestä 'toisiaan täydentävyydestä' vaatii siis eritellympää analyysia modernista eetoksesta kuin mitä Foucault itse eksplisiittisesti esittää. Ingram nojaa Carol Gilliganin moraalikehitystä koskeviin tutkimuksiin, joka jakaa eetoksen sukupuoliperusteisesti postkonventionaalisen itsekehityksen kahteen momenttiin: 'vastuun etiikkaan' (*ethics of responsibility*) ja 'hoivan etiikkaan' (*ethics of care*). Edellinen on 'maskuliinista' ja abstraktia perustuessaan konfliktinratkaisustrategioihin 'kilpailupeleissä' ja johtaen oikeuksien ja abstraktien oikeudenmukaisuusperiaatteiden deonttiseen korostamiseen, jälkimmäinen taas 'feminiinistä' perustuessaan 'ei-kilpaileviin peleihin' ja johtaessaan 'konkreettisen toisen' tilannesidonnaisten tekijöiden huomioimiseen. Gilliganille nämä toimivat keskeisinä sosialisointien foorumeina ollen toisiaan täydentäviä. Gilligan 1982; Ingram mt., 239.

²³ "[P]ower relations, relationships of communication, objective capacities should not therefore be confused. This is not to say that there is a question of three separate domains [...] It is a question of three types of relationships which in fact always overlap one another, support one another reciprocally, and use each other mutually as means to an end". Foucault teoksessa Dreyfus and Rabinow 1982.

²⁴ Rakenteellisesta näkökulmasta valta voi ilmetä puheen piirteenä tai systeemisen integraation mekanismina. Habermas erottaa puheessa voimankäytön uhkaan perustuvat ja rationaalisesti sitovaan moraaliseen auktoriteettiin perustuvan lauseet (erityisesti kysymysodot) toisistaan, mutta esimerkiksi sitten kommunikatiivisen toiminnan teorian ensimmäisen version (Habermas 1981I-II) eron jyrkkyys näiden puhetaiposten selittämisen välillä on vähentynyt; Habermas myöntää nyttemmin, kuinka niiden välillä on jatkuvuutta, sillä sellainenkin rationaaliseen sitovuuteen nojaava vaatimus kuin 'puhu totta' on kulttuurirevoluutiossa kuitenkin opittu rangaistusuhan 'perustelun' kautta. Systeemisen differensiaation tapauksessa ei puolestaan enää päde 'luonnollisiin ominaisuuksiin' nojaava 'perustelematon valta' (aluksi heimoyhteiskunnat) osana symmetrisiä kommunikatiivisia suhteita, sillä modernien organisaatioiden byrokraattinen valta riippuu persoonattomista legealeista sanktiouhista ollen luonteeltaan strategista. Habermasin selittämisen taakka on siinä, kuinka tämä 'modernin oma luomus' kontrolloituu 'sen omin keinoin', yleistettäviä intressejä heijastelevien tuottavien, kommunikatiivisten konsensususten - ja siis demokraattisen poliittisen tahdonmuodostuksen - avulla. Habermas 1991. Ks.m. Ingram mt., 257 (viitteet 34-35).

toisten yli', hallinnointi ja strategiset suhteet edellyttävät jo vastavuoroisuutta²⁵. Tällä tasolla paitsi Habermas, myös Foucault erottelee 'piilevän ilmenevästä, strategisen kommunikatiivisesta, normatiivisen ei-normatiivisista herruuden, hallinnoinnin ja strategisten suhteiden muodoista'²⁶.

Debatti keskittyykin lopuksi subjektin tarkempaan määräytymiseen rationaalisuuden ja vallan ristiaallokossa. Missä määrin toimija on kykenevä harjoittamaan vapauttaan - tulkittuna modernina, kontekstuaalisesti määrittävänä aktiviteettina? Foucault'lle vallan harjoittamista ei voi kontrolloida habermasilaisella konsensuksella tai sille perustuvalla sopimuksella, mutta silti vallan harjoittamisen muodoilla oneroja²⁷. Lopulta kysymys palautuu kritiikin ytimeen: kuinka itse kritiikki ja sen jatkuvuus oikein perustelee itsensä? Habermasin mukaan kritiikille ominaiset velvoitteet ja pakot, jotka mahdollistavat 'parhaan argumentin pakottomana voiman', eivät itse ole sovittavissa tai neuvoteltavissa - kyse on kantilaisittain 'järjen tosiasioista'. Ingramin mukaan tämä asetelma on kuitenkin oxymoroninen. Habermas ei voi ongelmitta vedota evoluutiologiikkaan esimerkiksi osoittaakseen, että modernin yhteiskunnan moraaliset faktat ovat edistyneempiä kuin esimodernien yhteiskuntien. Onko historiassa todellakin kyse kehittyvästä moraalisesta ongelmanratkaisulogiikasta, ja jos on, niin kuinka se 'etenee' suhteessa nykyisyyden kontingentteihin ja vapaasti koeteltavissa oleviin näkökulmiin? Tämä on vuorostaan juuri Foucault'n myöhäiskauden tarkastelujen lähtökohta²⁸. Hän ei kuitenkaan kiistä universaalien

²⁵ Hallinnassa suhde ei ole 'tasaveroinen' ja se saattaa kehittyä herruudeksi, mutta se voi myös vahvistaa ja mahdollistaa joissakin konteksteissa: "[A]s Gilligan notes, in education or any other kind of nurturing relationship, governance can empower the one who is governed, thereby leading to its own transcendence". Vastavuoroisuus on suurinta strategisten suhteiden tapauksissa. Kaikissa tapauksissa valta vaihtelee rakenteellisesti ja historiallisesti. Ingram mt., 242.

²⁶ Ingram mt., 242. Vrt. mt., 246: "[B]oth Foucault and Habermas distinguish power from domination, both affirm emancipation from domination as a goal of enlightenment, and both tacitly accept the strategic inducements necessary for initiating and sustaining dialogue". Habermasia myös muissa yhteyksissä perusteellisesti kommentoinut Ingram huomauttaa lisäksi, että käsitys Habermasista ajattelijana, jonka teoria edellyttää 'fronesiksen, retoriikan ja taiteen korvaamista [korostus - JH] rationaalisella kommunikaatiolla', on vähintäänkin epätydyttävä. Ingramin mukaan Habermas ei edellytä tätä, eikä hän myöskään katso, että rationaalinen kommunikaatio on aina ensisijainen konfliktien ratkaisukeino strategiseen toimintaan nähden; lisäksi hän ei pidä mahdollisena 'oman elämismaailman läpinäkyvää ymmärtämistä' eikä sitä, että 'konsensus on rationaalisessa dialogissa väistämätön [korostukset - JH]'. Sen sijaan "[h]e does think that persons of average reason and intellect would agree on the most abstract assumptions underlying rational communication. Nevertheless, he concedes that these assumptions are still too abstract to provide concrete criteria of justice and happiness requisite for evaluating societies". Mt., 259. Tässä yhteydessä on vastaavasti hyvä huomauttaa myös, ettei Foucault'n strategista toimintaa voi palauttaa individualistista toimijuutta edellyttäviin peliteoreettisiin asetelmiin.

²⁷ "The power relations embedded in particular traditions can be criticized; their continuing efficacy for members of post-traditional society may well depend on voluntary consent". Ingram mt., 248.

²⁸ "Criticism indeed consist of analyzing and reflecting upon limits. But if the Kantian question was that of knowing what limits knowledge has to renounce transgressing, it seems to me that the critical question today has to be turned back into a positive one: in what is given to us as universal, necessary, obligatory, what is occupied by whatever is singular, contingent, and the product of arbitrary constraints? The point, in brief, is to transform the critique conducted in the form of necessary limitation into a practical critique that takes the form of a possible transgression [...] This entails the obvious consequence: that criticism is no longer going to be practiced in the search for formal structures with universal

rakenteiden olemassaoloa. 'Universalisoivat tendenssit länsimaisen sivilisaation juurilla' ovat konstituoineet 'pysyviä elementtejä'. Siksi vapaus 'vapautenamme' on itsetuottamisen 'askeettinen tehtävä ja samaan aikaan displiini sekä raja'. Foucault'lle 'modernisuus ei 'vapauta häntä olemisestaan'; se pakottaa hänet kohtaamaan itsensä-tuottamisen tehtävän' (Foucault 1984, 42.) Mutta Ingramille tämä 'kompulsio' - connollylaisittain augustinolainen imperatiivi - on samalla itse ongelma. Habermasia vastaan on sanottava, että vaikka voitaisiinkin esittää modernin subjektiviteetin vuorovaikutuskompetenssien formaaleja tulkintoja, niiden transsendetaalia varmuutta ei voida esittää. Vielä vähemmän se voidaan esittää peruuttamattomana logiikkana. Foucault'n asenne ei ole habermasilainen 'joko-tai' - 'ei ole mitään mieltä olla sen [modernin] puolesta tai sitä vastaan' - vaan todeta, että parhaimmillaan on pakotettu tulkitsemaan sitä uudelleen ja siten myös itseään.

Mutta entä 'eroksen ja eetoksen' jännite, toimijan autonomisuus ja sen suhde vallan ja voimien 'kenttiin'? Ingram tiivistää: 'jos eettisen substanssin ja eettisen subjektiviteetin voimat ovat elottomia ja abstrakteja ilman niiden keskinäistä tulkintaa ja kokemista, sama pätee myös juridisen itsemääräämisen abstraktiin vapauteen ja esteettisen herkkyyden konkreettiseen hoivaan. Gadameria lainaten, ontologinen suhde tulkitsevan subjektin ja tulkittavan substanssin välillä on yhtä lailla dialogista peliä (*a game of dialogue*) kuin se on vaikutusten (tai kokemien [*affectations*]) peliä (*play*)' (Ingram *ibid.*, 250). Foucault'n tapauksessa on kuitenkin edelleen mahdollista kysyä, eikö hänen moraalisen rationalisminsa nietzscheläinen kritiikki perustu sitten muuhun kuin 'ruumiisiin ja mielihyviin'? Välttääkseen naturalistiset painotukset foucault'laisen kritiikin on nojattava - Ingram viittaa tässä Habermasiin - 'vapauden määrittelemättömään työhön joka on tuomittu luomaan itsetietoisuutensa ja norminsa itsestään'. Mutta eikö vastaavasti Habermasin ole - kritisoidakseen heteronomista estetismiä - tyytyminen juuri siihen moraaliseen rationalismiin, joka juuri osoittautui ongelmalliseksi? Ellei kyseessä ole nojautuminen transsendentaaleihin horisontteihin, kritiikin on nojattava 'demokraattiseen vapauteen, jossa kollektiivisesti määritellään alamaisten legitimejä tarpeita'. Ingramin mukaan kumpikin vaihtoehto toimijan mahdollistumiselle on kuitenkin abstrakti. Sikäli Habermas on oikeassa, että esteettinen subjekti 'yksin' ei riitä²⁹. Mutta myös Habermasin demokraattisesti määrittyvä moraalinen subjekti on abstrakti luomus. Vaikka 'yleistahto voisi rationaalisesti muotoutua perustelemaan moraalisia ja laillisia velvoitteita, sen sisällön integriteetti riippuisi siitä, missä määrin kansalaiset ovat vapaasti kultivoineet omia esteettisiä

value, but rather as a historical investigation into the events that have led us to constitute ourselves and to recognize ourselves as subjects of what we are doing, thinking, saying. In that sense criticism is not transcendental, and its goal is not that of making a metaphysics possible [...] it will not seek to identify the universal structures of all knowledge or of all possible moral action, but it will seek to treat the instances of discourse that articulate what we think, say and do as so many historical events. And this critique will be genealogical in the sense that it will not deduce from the form of what we are to what is impossible for us to do and to know; but it will separate out, from the contingency that has made us what we are, the possibility of no longer being, doing or thinking what we are [...] It is seeking to give new impetus as far and wide as possible, to the undefined work of freedom" Foucault 1984, 46.

²⁹ Esteettiseen subjektiin viitaten "its own expressive creativity is partly conditioned by its objective, juridical identity. Indeed, if it were not conditioned by moral reason, the esthetic subject could not possibly resist co-optation by the libidinal regime of disciplinary power". Ingram *mt.*, 250; Habermas 1987, 285.

herkkyksiään. Sellainen kultivaatio ei voi rajoittua tarpeita koskevaan argumentaatioon’.

Subjektiviteetti johon Ingram päätyy edellyttääkin erilaista kompetenssia, jossa arvioivat, intuitiiviset ja affektiiviset elementit erottautuvat moraalisten konfliktien demokraattiselle säätelylle ominaisten proseduraalisten oikeuksien harjoittamisesta. Silloin esimerkiksi habermasilainen abstrakti sosiaalinen kitti - ’solidaarisuus’ - ei riitä orientoimaan ’huolta itsestä’ (*ethic of intimate caring*). Tämän humanitaarisen näkökulman lisäksi on huomioitava myös herkkyys sekä ’ruumiisiin ja mielihyviin’ että ’läheiseen huoleen itsestä ja toisista ainutlaatuisina persoonina’³⁰.

6.3 Agonistinen demokraattinen eetos kolmantena kulttuurina - mahdollisuus vai nekrologiaa?

Ottamatta suoraan kantaa Ingramin tulkinnan onnistuneisuuteen tai hänen omiin demokratiateoreettisiin sovellutuksiinsa (Ingram, tulossa) on syytä kiinnittää huomiota niihin yhtymäkohtiin, joita hänen tulkinnallaan ja Connollyn ja Hatabin agonistisella perspektiivillä suhteessa demokraattiseen eetokseen on. Kussakin vältetään ankaria diskurssien välisiä marssijärjestyksiä; kussakin kierretään kysymysitseviittavuusongelmasta ratkaisemattomana tai kvasimetafyyisenä; kukin implikoi eetosta, joka muokkaa demokratian edellytyksiä avoimen ja agonistisen käytännön suuntaan menettämättä erilaisten spesifien diskurssien erottelukykyjen avaamia mahdollisuuksia - mukaan lukien Habermasille erityisen keskeinen juridinen diskurssi³¹.

³⁰ Ingram mt., 250. Menemättä varsinaisesti Ingramin ’argumenttiin’ on huomattava, kuinka hän suhtautuu johdonmukaisen varauksellisesti yrityksiin lukea Habermas ja Foucault ’joko-tai’ -tyyppisesti rationalistiseen ja esteettiseen leiriin. Syyllinen tähän saattaa olla yleistynyt tapa tehdä liian yksityiskohtaisia johtopäätöksiä Habermasin esteettinen-kognitiivinen-moraalinen -triadista. Siksi Ingram on huomioinut myös kritiikin jota Foucault’a spesifioinut Gilligan, mt. on kohdannut, sekä Habermasin jaon oikeuttamis- ja soveltamiskurssiseihin, jolla jälkimmäinen on pyrkinyt vastaamaan abstraktisuutta koskeviin kriittisiin huomioihin. Ks. Ingram mt., 261 (viite 53).

³¹ Jotakin saattaa häiritä tässä tarkastelussa se, ettei kysymystä oikeudenmukaisuudesta ja demokratian suhteesta oikeusjärjestelmään ole Habermasin oikeusvaltiollista demokratiaa lukuun ottamatta eksplisiittisesti tarkasteltu. Tätä voi ihmetellä myös siksi, että Foucault’lla on ajoittain käsityksiä, joissa ’kuninkaan pää’ redusoituu sellaisenaan oikeusjärjestelmäksi. Kysymys on kuitenkin siitä, että oikeusdiskurssi luetaan tässä katsannossa sekä vain yhdeksi järjestelytöiden koordinoijaksi että tietynlaiseksi, (länsimaiseen) poliittiseen kulttuuriin kuuluvaksi itsestäänselvyydeksi. Esimerkiksi Hatabille (1995, 213-) oikeudet ovat sosiaalinen ilmiö, jotka ’eivät merkitse mitään’ ilman edellyttämiään tunnustusta ja velvollisuuksia; poliittisena ilmiönä ne kuuluvat ihmisille ja ne on taattava valtiovaltan taholta. Erityisen kiinnostava on oikeuksien ’filosofinen’ perustelu. Uusnietzscheläisittäin Hatab perustelee oikeuksia lähtökohtanaan ’määrävien totuuksien puuttuminen politiikasta ja inhimillisen olemuksen totuuden puuttuminen’ ja puhuu ’oikeuksien absensiivisesta’ perustelemisesta. Lisäksi Hatab jakaa oikeudet - tässä kannattaa muistaa Habermasin ’oikeuksien järjestelmän’ muotoilut - ’kansalaisyhteisöihin’ ja ’eksistentiaalisiin oikeuksiin’; edelliset ovat välttämättömiä politiikalle ja demokraattisen toiminnan affirmaatiolle. Ne ovat Hatabin mukaan seurannaisia siitä kulttuurisesta hyväksynnästä, joka kohdistuu ’demokratiaan perustelemattomassa atmosfäärissä ilman luonnollisuuksia’. Kansalaisyhteisöissä on sekä ’negatiivisia’, poissulkemista ja kontrollia ehkäiseviä oikeuksia, että ’positiivisia’ oikeuksia (oikeus koulutukseen, taloudelliseen menestykseen, julkiseen poliittiseen informaatioon). Edellisiä perustellaan yksinkertaisesti siten, ettei ole olemassa vakuuttavia syitä poissulkea ketään politiikan ulkopuolelle; jälkimmäiset

Lisäksi yhteneväisyydet saattavat - globaalina perspektivisminä - laajentaa demokraattista eetosta yli konventionaalisoituneiden rajojen. Tiedekin - myös poliittisena filosofiana - on tällöin yksi perspektiivi monien joukossa. Siksi se on paitsi intellektuaalista toimintaa, myös itsekin panos demokratiaa koskevassa keskustelussa. Näin se paitsi jäsentää demokratiaa, on myös olennainen osa sitä³². Demokratian kysymyksiä ei ratkaista filosofikuninkaiden hoveissa, vaan ainoastaan itse enemmän tai vähemmän demokraattisissa käytännöissä. Siksikin ingramilainen eetos näyttää olevan hyvinkin läheinen esimerkiksi connylais-hatabilaiselle, keskinäisriippuvuutta korostavalle genealogioiden ja agonioiden eetokselle.

Kukaan ei ole missään vaiheessa tulkinut perspektivismiä mielivaltaiseksi esimerkiksi 'vain esteettisenä'; kyse on erilaisten 'järjestelypelien' toisiaan täydentävyydestä. Sen sijaan että demokraattisessa eetoksessa olisi habermasilaisittain kysymys vain tai ensisijaisesti moraalisten toimijoiden - jotka sisällyttävät harkintaansa myös eettis-eksistentiaalisia ja tarkoituksenmukaisuusnäkökohtia ja tekevät usein reiluja kompromisseja - rationaalisesti perustellusta poliittisesta tahdonmuodostuksesta osana juridisen diskurssin kautta operoivaa lainsäädännön poliittista teknologiaa, se hahmottuu myös jatkuvana agonistisena keskusteluna, jota luonnehtii myös kategorisoimaton 'huoli itsestä' identiteetin ja eron dynamiikkana augustinolaisen imperatiivin jatkuvan vaatimuksen alla - tilanteessa jossa joka tapauksessa tehdään eroja oikean ja väärän, tarkoituksenmukaisen, tehokkaan jne. välillä ja suhteen ja jossa siten jatkuvasti tuotetaan enemmän tai vähemmän demokraattisiksi nimettyjä,

puolestaan takaavat poliittisen agonistiikan edellyttämän reilun kilpailun. Eksistentiaaliset oikeudet ovat radikalisoituja konventionaalisia 'ihmisoikeuksia', joihin liittyy myös kiinnostavasti 'suoja politiikalta'. Oikeudet ovat näin 'kategorisia oskillaatioita' ja sellaisina verrattavissa poliittiseen dynamiikkaan: niille ei ole varsinaisia 'diskreettejä referenssejä', vaan ne mahdollistavat avoimuutta inter- ja vastatekstuaalisille yhteiskunnallisille liikkeille ja kannanilmaisuille. 'Viime kädessä' ne nojaavat eksistentiaaliseen vapauteen joka irtautuu kaikista kategorisista reduktioista jolloin 'oikeudet eivät seuraa siitä mitä me olemme, vaan siitä mitä me emme ole'.

Tämä periaate näkyy löyhästi myös Habermasin keskeisen - joskin Habermasin itsensä yllättävästi ignoroiman - opponentin, Jean-Francois Lyotardin ajattelussa. Siinä missä Habermasille - hänen pyrkimystensä kaikesta 'postmetafyysisyydestä' huolimatta - 'oikeudet seuraavat siitä mitä me olemme' (siis rationaalisiin kompetenssein varustettuja kielenkäyttäjiä), Lyotardille asiat ovat toisin. Tätä jännitettä purkaessaan Ingram (1996, 272) päätyy siihen, että "the postmodern critic's refusal to offer propositional support in lieu of narrative interpretation or aesthetic representation does not ipso facto involve commission of a performative contradiction. Moral and expressive judgements combine determination of particular instances along with reflexive articulation of the rules under which they are subsumed. Thus they mediate between indeterminate ideas of reason and determinate contexts of experience in ways that undermine the modernist's and postmodernist's insistence on rational incommensurability and purity". Lyotardin suhteesta Habermasiin, ks. Honneth 1995, joka tiivistää yleisen kantansa 'postmoderniin' etiikkaan näin: "In the same way as solidarity constitutes a necessary counterpoint to the principle of justice, insofar as it furnishes it in a particularistic manner with the affective impulses of reciprocal recognition, care represents, on the other side, its equally necessary counterpoint because it supplements this principle of justice by a principle of unilateral, entirely disinterested help" (mt., 319).

³² Habermas ja Foucault ovat erittäin tunnettuja myös aktiivisina yhteiskunnalliseen keskusteluun osallistujina. Pohtiessaan edesmenneen Foucault'n jännitteistä kaksoisroolia - "hänessä kietoutui etäisyyttä liikaakin korostavan, asiallisuudesta lumoutuneen tarkastelijan stoalaisuus omalaatuisesti vastakkaiseen elementtiin, intohimoiseen ja syövyttävään osallisuuteen historiallisen hetken todellisuudessa" (Habermas 1995, 262) - intellektuellina ja kansalaisaktivistina Habermas jättää piileväksi oman huomattavan samankaltaisuutensa tässä suhteessa.

kontingenteja poliittisia päätöksiä. Tällaisessa perspektivismissä on myös sekä mahdollista että suotavaa, että eetosta ruokkivia poliittisia sanastoja synnytetään myös konventionaalisen poliittisen filosofian ulkopuolelta. Tällöin kysymys ensimmäisen ja toisen kulttuurin välisestä suhteesta osoittautuu avoimeksi, kontekstuaalisesti soveltuvaksi ja reduktionismeja välttäväksi - ja konventionalistin näkökulmasta myös yllättäväksi³³.

³³ Luonnontieteilijöissä on aina esiintynyt myös poliittisia johtopäätöksiä tekeviä yksinäisiä ratsastajia. Poliittiset implikaatiot voivat viitata korostetun yksilöllisten strategisten pelien suuntaan arvioimalla ihmistä ja inhimillistä kulttuuria ja instituutioita - modernisoituna versiona (uus)nietzscheläisestä 'oudosta kaksoisluonteesta' -biologisperäisesti. Näin tekee esim. 'hyveiden alkuperää' jäljittävä Matt Ridley 1996 ja kirjoittaa - mehiläisistä (!): "But what is the organism? There is no such thing. It is merely the sum of its selfish parts; and a group of units selected to be selfish cannot surely turn altruistic. The resolution of this paradox takes us back to the honey bees. Each worker equally has a selfish interest in producing drones. For very selfish drone-producer there are thousands of bees with a selfish interest in preventing that drone production. So a bee hive is not, as Shakespeare thought, a despotism, run from above. It is a democracy, in which the individual wishes of the many prevail over the egoism of each. Exactly the same applies to cancer cells, outlaw embryo tissues, segregation distorters and B chromosomes [...] its is as if we had to do with a parliament of genes: each acts in its own self-interest, but if its acts hurt others, they will combine together to suppress it". Mt., 33. Kyseessä on luonnontieteellisiin havaintoihin nojaavaa päättelyä, joka voi toimia eksistentiaalisen päättelyn maailmankuvaa koskevana osatekijänä - ja argumenttina poliittisessa keskustelussa, joka vetoaa esimerkiksi 'luonnon kauniiseen harmoniaan josta ihmisen on opittava' - esimerkiksi tuomitsemaan homoseksuaalisia suhteita, harjoittamaan metafyyssistä humanismia tai korostamaan 'geenien itsekkyden' kautta 'ihmismuodostumien' keskinäisiä suhteita. Tärkein kysymys ei siis ole välttämättä lainkaan reduktionismeja koskeva. Morille erilaiset analogiat 'alhaisen luonnon' ja 'ylhaisen ihmisen' välillä ovat tietenkin kauhistus, mutta pointti ei siten ole useinkaan väitteiden totuusvaateessa, vaan niiden tilannekohtaisessa ja retorisessa hyödyntämisessä.

Luonnontieteitä voidaan käyttää myös vähemmän individualismia korostavalla tavalla, kuten tekee Darwinia (joka Nietzschin tapaan näyttää sangen monikasvoiselta) kritisoiva Stuart Kaufmann (1995) jäljittäessään niin luonnontapahtumissa kuin ihmiselämän pitkälle monimutkaistuneissa toimintajärjestelmissä operoivia itseorganisoitumisen periaatteita. Kiinnostavasti - Connollyn territoriaarisen demokratian ongelmia muistuttavalla tavalla - hän päätyy pohtimaan 'globaalia sivilisaatiota': "I wonder if the political structures we have created will continue to serve us [...] we do not understand the functional couplings among the elements - political, economic, cultural - of our public world. We lack a theory of how the elements of our public lives link into webs of elements that act on one another and transform one another. We call these transformations 'history'. Hence with all the accidents of history, biological or human, one must engage in a renewed debate: is there a place for law in the historical sciences? Can we find lawlike patterns - cultural, economic, and otherwise - such as subcritical and supracritical behavior, or patterns of speciation and extinction? We had best attempt to understand such processes, for the global civilization is fast upon us. We will live through its birth, ready or not". Mt., 299. Vrt.m. William E. Galston (Galston 1993, 233), joka pohtii aristotelista teologisuuutta tai intentionaalisuutta biologian alueella: "The core thesis is that modern biology can be partially detached from physics, and that, understood as quasi-autonomous, the new biology can provide support for the distinctiveness of the human species and the meaningfulness of natural ends as they present themselves in ordinary experience" joka mahdollistaa jopa käsityksen että "contemporary natural science is not automatically hostile to a doctrine of natural right based on the assumption that living beings differ in decisive ways from inanimate bodies".

Luonnontieteiden kirjavasta poliittisesta filosofiasta - ainakin sen vasemmistolais-humanistisesta siivestä - käsin tuotettu demonisointi perustuu paitsi 'yhtenäisteorioita' koskevalle (terveelle) skeptisyydelle, pääosin hysteeriselle ja vulgaarille ajatukselle sosiaalidarwinismista tavalla, joka muistuttaa vulgarisoitua Poliitikko-Nietzschin hahmoa - eikä edistä 'kolmatta kulttuuria' agonistisena keskusteluna erilaisia perspektiivejä ennakkoluulottomasti ja myös retorisesti hyödyntävänä. Mutta entä jos poliittisen filosofian vakiintunut sanasto on ainakin yksioikoisen vakavassa humanismissaan tyhjentynyt - nietzscheläisittäin idolisoitunut? Silloin demokratiatutkimuksenkin on avauduttava erilaisten sanastojen ja perspektiivien suuntaan. Joka tapauksessa luonnontieteellinen kieli on kasvassa määrin osa sellaista poliittisessa julkisuudessa käytävää keskustelua, jota ei voi ongelmitta sivuuttaa. Teknis-luonnontieteelliset kysymykset ovat yhä enemmän yhteydessä 'arjen' eettis-poliittisiin kysymyksiin (geenimanipulaatio, hintavat lääketieteelliset menetelmät julkisen

Lopuksi on tietysti huomautettava, että Foucault'lle uskollisen Connollyn (ja Hatabin) teorit perustuvat ainakin jossain määrin oletukselle demokraattisen kulttuurin edes jonkinlaisesta vaikuttavuudesta tai tehokkuudesta, jota on myös systeemiteorian ulkopuolella ryhdytty kyseenalaistamaan - tässä mielessä ei ole merkitystä, puhutaanko rationaalaisesta poliittisesta tahdonmuodostuksesta vai 'löyhemmin mutta intensiivisemmin' virtaavasta agonistisesta eetoksesta³⁴.

Niin Habermas kuin uusnietzscheläisetkin - radikaaliliberaaleina perspektiiveinä - korostavat vielä tavalla tai toisella toimijatasen merkitystä demokratialle. Toimijanäkökulma - asianosaisten keskustelu, kiistely, harkinta, kannan- ja tahdonmuodostus - toimii eräänlaisena substantiaalisena lisänä institutionaaliin ja formaaleihin äänestysmenettelyihin keskittyville näkökulmille (demokratia on jatkuvia prosesseja, äänestystapahtumat niiden erikoistilanne). Sillä on näin 'kasvotonta' tai 'massoihin nojaavaa' äänestystulosvaltaa monipuolisempi yhteys poliittiseen päätöksentekoon (myös vaalien välillä), jolla edelleen katsotaan olevan vaikuttavaa merkitystä vallankäytössä yleisemmin. Toisaalta toimijakeskeinen demokratia tematisoituu myös mikropoliittisena 'multikratiana'. Jopa Habermasin systemaattinen ja institutionaalinen tarkastelu yrittää olla sensitiivinen 'institutionaaliselle fantasialle', erilaisille demokratian käytäntöjä koskeville näkökulmille ja ehdotuksille konventionalisoituneiden poliittisen järjestelmän instituutioiden ja toimintatapojen joukossa ja rajoilla. Hatabilla ja Connollylla demokraattinen eetos on puolestaan sovellettavissa joustavasti erilaisiin eettis-poliittisiin konteksteihin, jotka ovat 'systeemisen' tai 'normaalipolitiikan' määrittymistä sensitiivisempiä huomioiden poliittisen vallankäytön seuraukset. Vallankäytön - myös itse

rahoituksen yhteydessä); luonnontieteiden erottelukyvyn ja spesifikaation lisääntyessä syntyy suorastaan uusia ja erikoisia tarkastelun tasoja, 'miniversumeja', joissa aikaisemmin 'ihmisen mittakaavalle' ja vastaaville sanastoille tyypilliset kysymykset esimerkiksi vapaan tahdon, kausaalisuuden, determinismin ja informaation luonteesta siirtyvät ikään kuin uuteen 'kosmokseen' - ja muodostuvat joka tapauksessa osaksi enemmän 'ihmisen mittakaavaisia' eksistentiaalis-eettisiä, eettis-poliittisia ja valtopoliittisia kysymyksiä.

³⁴ Daniel Zolon 'demokraattinen ruhtinaskunta' on realistisen koulukunnan jäljillä liikkuvasta näkökulmasta operaativa monimutkaistuneiden modernien yhteiskuntien demokratian analyysi, joka suhtautuu sängen skeptisesti varsinaiseen, muodossa tai toisessa esiintyvään demokraattiseen vaikuttamiseen. Toisaalta - ainakin Hatabin tapauksessa - käsitys demokraattisen eetoksen vaikuttavuudesta on riittävän väljä ja mallittainen. Näin voi olla myös 'vaarallisia aikoja' pohtivan Connollyn tapauksessa. Vrt. Zolo 1992, 177: "In my own view, the concern of political philosophy could usefully be extended so as to include problems arising from the more deeply entrenched categories of political theory, including those belonging to the Western humanistic and democratic tradition and to its programme of emancipation. This would then, it seems to me, allow some basis for political philosophy to claim, in the 'post-modern' cultural climate of today, a measure of public utility, in that it could cease to take refuge in redundant defence of the conditions of existing power. But, when extended in this manner, the study of political theory becomes a risky intellectual exercise which can provoke, even in times of widespread ideological disenchantment, reactions of distrust and irritation, not only within the intellectual establishment. Such reactions are by no means unreasonable, however, when the radicality of the questions is not - and has no hope of being - matched by answers of corresponding depth. And this is of course all the more the case under present circumstances when the classical problems of political philosophy are becoming increasingly complicated as a result of the growing globalization and world-wide interlocking of political resources, social risks and causes of conflict. It would seem that in political philosophy, beginning at least in Rousseau and Kant, there is an inevitable element of intellectual and moral velleity, and this is all the more so, the more rigour is applied". Eikö tässä voisi olla kyse jäähyväisistä filosofikuninkaiden ajalle?

demokraattisen politiikan - vaikutukset sekä ulottuvat yksityiskohtaisemmin laajemmalle että tuottavat aina sivuvaikutuksia³⁵, joiden tematisoituminen ja politisoituminen on avoin ja ennakoimaton kysymys.

Jos radikaaliliberaalille näkökulmalle tyypillinen toimijanäkökulman huomiointi-mahdollisuus myös monimutkaisten, useista toimintajärjestelmistä muodostuneen 'yhteiskunnan' asianosaiskeskeiseen kontrolliin - osoittautuu tavalla tai toisella katteettomaksi, silloin esimerkiksi tässä esitetty kolmannen kulttuurin agonistis-demokraattinen tarkastelu ja Foucault/Habermas -debatin merkityksellisyys osoittautuisi asialliseksi lähinnä nekrologiksi tulkittuna. Globaalin perspektiivin näkökulmasta on kuitenkin aina mahdollista sanoa, että jos näin on, niin niin on vain perspektiivinä. Siksi kysymys kolmannen kulttuurin demokraattisen version kohtalosta - ainakaan intellektuaalisen rehellisyyden mittapuun - ei tyhjene jonkin perspektiivin hegemonisoitumiseen intellektuaalisesti, vaan - jos kontingentti historia sen mahdollistaa - työstyy alati keskeneräisissä, enemmän tai vähemmän demokraattisissa ei-intellektuaalisen ja intellektuaalisen elämän käytännöissä.

³⁵ Habermasin diskurssietiikan periaate, jossa asianosaisten olisi kyettävä arvioimaan omien intressiensä kannalta jonkin toimintanormin seuraukset ja sen sivuvaikutukset on globaalin perspektivismiin kannalta ongelmallinen ja ankarasti ottaen yksinkertaisesti saavuttamaton tavoite. Kyse on siitä, että 'maailma' tuskin koskaan - ei edes kontekstuaalisena likiarvona eli ajan, paikan, osallistujien, tilannekohtaisten muiden tekijöiden jne. suhteen - 'pysähtyy' sellaiseksi kudokseksi, jossa normatiivinen arviointi 'sivuvaikutuksia' myöten olisi - edes likiarvona - itse asiassa saavutettavissa, ja vieläpä konsensuaalisesti. Habermasilla onkin selitettävää mm. diskurssietiikan periaatteeseen liittyvän kontrafaktuaalisuuden, eräänlaisen 'ikään kuin' -toimintaperiaatteen suhteen.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

- Bernauer, J. and Rasmussen, D. (Eds.) 1988. *The Final Foucault*. Cambridge: The MIT Press.
- Bernstein, J. M. 1996. *The Causality of Fate. Modernity and Modernism*. In Habermas. In P. M. d'Entrèves Passerin and S. Benhabib (Eds.) *ibid*.
- Bohman, J. 1996. *Two Versions of the Linguistic Turn. Habermas and Poststructuralism*. In P. M. d'Entrèves Passerin and S. Benhabib (Eds.) *ibid*.
- Burchell, G., Gordon, C. and Miller, P. (Eds.) 1991. *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Dreyfus, H. L. and Rabinow, P. 1982. *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester.
- d'Entrèves P. M. and Benhabib, S. (Eds.) 1996. *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*. Cambridge: The MIT Press.
- Enqvist, K. 1999. *Olemisen porteilla*. Juva: WSOY.
- Enqvist, K. 2000. *Onko kolmas kulttuuri olemassa? Tieteessä tapahtuu 2-2000*, ss. 6-11.
- Foucault, M. 1980a. *Power/Knowledge*. Colin Gordon (Ed.) *Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*.
- Foucault, M. 1980b. *The History of Sexuality*. In Foucault 1980a.
- Foucault, M. 1984. *What is Enlightenment?* In P. Rabinow (Ed.), *mt*.
- Foucault, M. 1988. *The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom*. In J. Bernauer, D. Rasmussen (Eds.) *ibid*.
- Foucault, M. 1991. *Questions of Method*. In G. Burchell, C. Gordon, and P. Miller, *ibid*.
- Galston, W. A. 1993. *Liberal Democracy and the Problem of Technology*. In A. M. Melzer et al (Eds.). *Technology in the Western Political Tradition*. Ithaca: Cornell University Press.
- Gilligan, C. 1982. In *A Different Voice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gutting, G. (Ed.) 1994. *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, J. 1981I-II. *Theorie des kommunikativen Handelns I-II*. Frankfurt /M: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. 1990. *On the Logic of Social Sciences*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Habermas, J. 1991. *Reply*. In A. Honneth and J. Hans (Eds.) *ibid*.
- Habermas, J. 1995. *Nuolella suoraan nykyisyyden ytimeen*. Teoksessa J. Koivisto, M. Mäki, T. Uusitupa, *mt*.
- Hatab, L. J. 1995. *A Nietzschean Defence of Democracy*. Peru Illinois: Open Court.
- Honneth, A. and Hans, J. (Eds.) 1991. *Communicative Action*. Cambridge: Polity Press.
- Honneth, A. 1995. *The Other of Justice. Habermas and the ethical challenge of postmodernism*. In S. K. White (Ed.) *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoy, D. C. and McCarthy, T. (Eds.) 1994. *Critical theory*. Cambridge: Blackwell.

- Ingram, D. 1994. Foucault and Habermas on the subject of reason. In G. Gutting (Ed.), *ibid.*
- Ingram, D. 1996. The Subject of Justice in Postmodern Discourse. Aesthetic Judgement and Political Rationality. In P. M. d'Entrèves and S. Benhabib *ibid.*
- Ingram, D. The Limits and Possibilities of Discourse Ethics for Democratic Reform. *Political Theory* (forthcoming).
- Kangas, A. & Virkki, J. (toim.) 1999. Kulttuuripolitiikan uudet vaatteet. Jyväskylä: SoPhi.
- Kaufmann, S. 1995. At Home in the Universe. The Search for Laws of Self-Organization and Complexity. Oxford: Oxford University Press.
- Kelly, M. (Ed.) 1994a. Critique and Power. Cambridge: The MIT Press
- Kelly, M. 1994b. Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique. In Kelly 1994a.
- Koivisto, J., Mäki, M., Uusitupa, T. (toim.) 1995. Mitä on valistus? Tampere: Vastapaino.
- McCarthy, T. 1993. Ideals and Illusions. Cambridge: The MIT Press.
- Niiniluoto, I. 1990. Maailma, minä ja kulttuuri. Helsinki: Otava.
- Niiniluoto, I. 1999. Critical Scientific Realism. Oxford: Oxford University Press.
- Niiniluoto, I. 2000. Kulttuuri: yksi, kaksi vai kolme? Tieteessä tapahtuu 2-2000, ss. 12-15.
- Rabinow, P. (Ed.) 1984. The Foucault Reader. London: Penguin.
- Ridley, M. 1996. The Origins of Virtue. London: Viking.
- Schmidt, J. 1996. Habermas and Foucault. In P. M. d'Entrèves and S. Benhabib (Eds.) *ibid.*
- Simons, J. 1995. Foucault & The Political. London: Routledge.
- Snow, C.P. 1998. Kaksi kulttuuria. Helsinki: Terra Cogita.
- White, S. K. (Ed.) 1995. The Cambridge Companion to Habermas. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zolo, D. 1992. Democracy and Complexity. Cambridge: Polity Press.

7 DEMOKRAATTINEN POLITIIKKA JA KELLUMISEN TAITO

- päättäviä huomioita demokratian kertomisesta

It is impossible to become detached entirely from identities coursing through us; for we float, swim and sink in the pool of normality and abnormality in which they are set. But partial distantiation is both possible and ethically laudable.

William E. Connolly

Historiallinen tilanne tai tapahtuma poliittisena ja tilanteen tai tapahtuman poliittinen luenta muodostavat yhdessä sen tulkinnallisen lähtökohdan, josta myös demokratiaa koskevat pohdinnat ovat joutuneet 'alkunsa' muodostamaan. Nämä demokratiaa koskevat tarinat, Kreikan klassisen demokratian edeltäjistä postmodernin demokratian kertomuksiin liikkuvat vaihtelevasti erilaisten avainarvojen ympärillä riippuen kulloisenkin kerrontatilanteen ominaispiirteistä. Perusongelma näyttää olevan ytimeltään kuitenkin sama: kuinka monet päättävät monia koskevista asioista päätyttä - jatkumona tai säännönmukaisuutena - harvojen tai yhden saneluratkaisuihin?

Historiallisen tilanteen poliittisuus ja tilanteen poliittinen luenta voidaan kärjistäen tiivistää kahteen toisiaan tukevaan väitteeseen. Ensinnäkin sekä tilanteen tulkinnan että siinä jäsenyvän ongelmanratkaisun poliittisuus tarkoittaa, että *ongelmanratkaisuyritykset jäävät ongelman sisään*. Toisin sanottuna, *ongelmanratkaisija on aina asianosainen*.

Näiden sinänsä tuttujen ja yksinkertaisten poliittisuus -väitteiden avulla on mahdollista arvioida kertomuksia demokratiasta ratkaisuyrityksinä ongelmaan "kuinka monet päättävät monia koskevista asioista päätyttä - jatkumona tai säännönmukaisuutena - harvojen tai yhden saneluratkaisuihin". Demokratiakertojien asianosaisuus -teesi on luettava tässä yhteydessä "loppuun asti": hän joka kirjoittaa kertomusta demokratiakertomuksista liikkuu samassa kehässä. Arkhimedes vuorinäkyineen on yhtä tavoittamaton kuin Messias lupauksineen. Traaginen Kertojaminä joka tarinoi Meistä (monet, kansa) puhuukin ehkä vain meistä (harvat, eliitti) tai jopa vain Minusta (yksi, kuningatar / kuningas).

Kertomisen tarve näyttää ainakin toistaiseksi voittaneen ratkaisemattomuuden aiheuttamat turhautumat. Itse asiassa koko 'historia' olisi jäänyt kertomatta ilman

tuota taipumusta tarkastella tapahtuvaa. Nykyisten kertojien tilanne onkin edellisten kertojien tarinoiden kudostamaa. Kertominen tapahtuu siis aina jossakin ja jotakin vasten. Tämä on historialliseen tilanteeseen heitetyn kohtalo, matkajaan jonka ainoana ohjenuorana on kertomisen imperatiivi poliittisen autismin uhan edessä. Mutta kuinka torjua autismia? Rohkeimmat ovat - jälleen traagisesti - tarttuneet kysymykseen tarinankertomisen edellytyksistä, niistä ennako-oletuksista ja säännöistä joiden mukaan he katsovat tarinoiden muodostuvan. Näistä kiintopisteistä käsin he asettavat puitteita myös demokratiakertomuksien hahmottamiselle. Keskeiseksi muodostuvat tällöin kertomukset jotka "kertovat meitä", tarinat subjekteista. Kuinka monet, harvat ja yksi määrittyvät ja kertovat keskinäiset suhteensa? Kuinka he puhuvat itsestään ja toisista? Mikä tässä on valtaa, meidän valtaamme, valtaa jota harjoitamme yhdessä poliittisesti kaltaistemme, kanssa-laistemme kanssa, tai heitä vastaan?

7.1 Titaanien ääniä¹

"Kantin äänen", hänen kriittisen filosofian pyrkimyksensä voi edellisen valossa kääntää vastausyritykseksi kysymykseen "kuinka voin kertoa"? Yritys on merkittävä siksi, että se pyrkii etsimään kertomisen välttämättömiä edellytyksiä, selvittämään mitä ovat "kertomisen tosiasiat". Mutta edellä esitettyjen poliittisuusteiesien valossa, Kantin oman asianosaisuuden huomioiden, hänen yrityksensä on yksinkertaisti traaginen. Kantin haluamat "kertomisen tosiasiat" ovat, tietenkin, historialliseen tilanteeseen heitetyn matkajaan tilannesidonnoisia oivalluksia. Sellaisena ne ovat poliittisia, niiden kertoma "me" edellyttää samassa kehässä liikkuvia "heitä". Lopultakin kyse on aina tästä: kertominen on vastausta tilanteen esittämiin haasteisiin (he). Samalla Kantin itse asiassa jäljittämä "tosiasiallinen kertoja", autonominen subjekti, on riippuvaisempi tilanteestaan kuin Kant edellyttää. "Kertojan tosiasiat" (kaikkien kertojien tosiasioina) kuvailevat sittenkin enemmän Kant -nimistä kertojaa itseään kuin tämän ajattelemia fiktiivisiä, läpi ajan ja paikan madonreikien matkaavia monia.

Sama koskee myös kertomisen logiikkaa jäljittävää *"Hegelin ääntä"*. Tämä upottaa -tosin hukuttamatta - Kantin ylpeän kertojan yhteisen tapahtumisen virtaan ja sen kerrostumiin, mutta vain siirtämällä painopistettä "kertojaa koskevista tosiasioista" "kertomisen yleisen kehityslogiikan tosiasiallisuuteen". Niin ristiriitaista ja hajoavaa kuin historia ja tilanteiden jatkuvuuksien kirjo onkin, eheyttää se kulussaan ja lopulta itsensä - tai ainakin kantaa lupausta siitä. Poliittisuusteiesien edellyttämänä tällainenkin riippumattoman kertojan/kertomisen perspektiivi on kuitenkin sangen epäilyttävä.

Mutta toisaalta: eikö näiden poliittisten pohdintojen pyrkimyksessä ole demokratiasta kertomisen kannalta jotakin suorastaan välttämätöntä? Eikö eräänä pyrkimyksenä olekin selvittää, kuinka "monet" pystyisivät määrittämään vapauttaan ja keskinäissuhteitaan "kaikkia" osapuolia tyydyttävällä, rauhanomaisella (siis yksinkertaisesti sodan vastakohtaisella) tavalla? Eikö ajattelunsa, käytännöllisyytensä ja vapautensa piirtämän kertojan, subjektin konstruointi, ole keskeinen poliittinen ongelma? Eikö juuri silloin kategorisen imperatiivin tai tapojen hierarkisoitumien

¹ Sakari Hännisen tutkijaseminaarissa käyttämä ilmaisu "yleensä suurina pidetyistä teoreetikoista".

ja yleisiksi säännöiksi tiivistymisen kaltaisten pidäkkeiden merkitys ole aivan olennainen?

Eikö demokratia ilman niitä ole mahdotonta modernin aikakaudella, jota luonnehtii auktoriteettien voimakas kyseenalaistuminen? Miksi toisaalta käytännöllinen elämä yhtä kaikki ainakin näyttää usein jäsentyvän demokraattisesti, toisin sanoen monien näkökulmaa ylläpitävästi? Eikö kyse ole sittenkin erityisesti uskonnon tarjoaman tasaveroisuuden Jumalan edessä maallistuneesta, tavalla tai toisella "järkevytyneestä" periaatteesta? Emmekö "me" löydäkin itsemme sellaiseen tilanteeseen heitetynä, jossa "me" yksinkertaisesti huomaamme, ettemme voi toimia muutoin kuin tuota tasaveroisuuden periaatetta noudattaen - myös oman vapautemme kannalta? Eivätkö tunnustussuhteet ja eettis-moraaliset maksiimit kerrokin vain sen mitä lopulta joka tapauksessa käytännöllisessä elämässä pyrkimyksellisesti teemme?

Poliittisesta näkökulmasta nämä periaatteet tai itsekuvauksen vakavat muodot on kuitenkin mahdollista lukea paternalistisiksi ja sopeuttaviksi². Niiden "hyvää tarkoittava" ylimäärittävyys peittää alleen tapahtumisen menetettyjä mahdollisuuksia. Tämä on "*Nietzschen äänen*" esittämä käsitys. Jumalan kuolemassa on kyse järjestyksen perustan tai muodon kuolemasta (ei järjestyksen, kuten usein erehdyttävästi esitetään) jolloin tapahtumisen dynamiikka radikalisoituu ja korostuu. Loogisen välittymisen, historian edistymisen tai niihin uskomisen lupausten tilalle nousevat konfliktit, kamppailut ja koettelut, jotka ponnistavat tapahtumien ja pyrkimysten voimasta itsestään. Tämä kertomisen edellytysten radikaali dynamisoituminen ei kuitenkaan johda välittömästi kaaokseen, regressioon tai varsinkaan nihilismiin. Kun Kantin ja Hegelin ääniä luonnehtivaan perustavaan kertomuslogiikkaan kuuluva käytännöllinen ulottuvuus määrittyy moraalisenä tai siveellisenä, Nietzschen äänelle se avautuu esteettisenä. (Demokratia)kertomuksille ominaiset keskinäissuhteet eivät määrity poissulkevasti käytännöllisten maksiimien tai erilaisten tunnustussuhteiden avaruudessa, vaan siinä "historiallis-poliittisessa pelissä" jonka siirtoja - siis ei kattavia kuvauksia - nuo maksiimi- ja tunnustussuhdekertomukset ovat. Siksi nietzscheläinen lähestymistapa johtaa omassa "hyvää tarkoittavuudessaan", näkökulmasta riippuen, joko kertojan ja kertomisen alimääräytyneisyyteen tai sitten kertomisen täsmällistymiseen. Kantin ja Hegelin painokkaan rationaalisen päätöksen vastäänä näyttää siis kummittelevan jälleen skeptinen ja romanttinen haamu. Mutta nämäkin ovat siirtoja historiallis-poliittisessa pelissä ja siten alansa ikuisuuskysymyksiä.

²

Auktoriteettien kyseenalaistumisessa ja eräänlaisessa kuninkaan kuoleman jälkeisessä tilanteessa ei siis ole itsestään selvästi kysymys historian lupaaman tasaveroisuuden aktualisoitumisesta, vaan pikemminkin eräänlaisesta *hämmentyneisyyden tilasta*. Kuninkaan kuolema ei merkitse uuden kuninkaan, kansan riemuhuutoa, vaan aikakauden poliittisena teemana onkin "*eläköön hämmennys!*". Analysoivalla tasolla vastaavasti vaihtoehtoinen mahdollisuus Kantin ja Hegelin "vahvalle teorialle" on esimerkiksi Rortyn edustama "edifioiva filosofia", jonka mukaisesti tasaveroisuuden kulttuurinen arvo sattuu olemaan tilannettamme "juuri nyt", modernisuudessa, luonnehtiva piirre ("*happenance*").

7.2 Oppipoikien ääniä

Subjektin konstituution poliittisuus on alati ajankohtainen äänten kiertäessä historiassa. Habermas puhuu äänessään Kant ja Hegel, Nietzschen ääni kannattelee Foucaultin kertomuksia. Ne tarjoavat kaksi perspektiiviä poliittisen subjektiviteetin ja sitä kautta demokratiakertomusten luentaan.

Habermasin ääni on hyvin kantilainen kysyessään toistuvasti kertomisen perusteita. Habermasin äänessä kuuluu aluksi syvä kunnioitus ja halu tunkeutua metafysiikan syvyksiin. Kertomisen taustalla ja sen toiminnallisina ulottuvuuksia jäsentämässä ovat tässä näkemyksessä erityiset intressit, jotka liittyvät olennaisesti moderniin versioon halusta päästä ulos luolasta, toisin sanoen täysi-ikäistymiseen³. Luolan ulkopuolinen kirkkaus, yöta seuraava päivä tarjoavat lupauksen tai idean alaikäisyytensä jättävästä subjektista joka kykenee asettamaan itsensä ja kaltaistensa vapaudelle ja käytännöllisyydelle rajat. Nuo rajat sekä muotoutuvat että ilmenevät keskinäisessä kertomisessa, ”kommunikatiivisessa toiminnassa” jonka kautta ulospääsy luolasta saa yhdessä- tai kanssa-puhumisen ilmiön. Tuota kanssa-puhumista kannattelee siis luolan ulkopuolelle viittaava yhteys tilanteen ylittäviin mittapuihin, joiden avulla kanssa-puhuja saattaa arvioida tasaveroisen kumppaninsa kertomaa toteamalla: ”*pätevää puhetta, ystäväni*”.

Sellaisten mittapuiden varassa, niiden muodostamassa kertomuksellisuuden turvaverkossa käytännöllinen elämä jäsentyy kauniisti ”pragmaattisiin”, ”eettisiin” ja ”moraalisiin” aliavaruuksiin. Mikä tahansa käytännöllisen kosmoksen ilmiö - myös mikä tahansa madonreiästä tunkeutuva *toinen* ilmiö - on palautettavissa kanssa-keskusteluihin tuohon verkostoon, jossa sitä arvioidaan sekä tehokkuuden, itsekuuvan että sallittavuuden rekistereihin. Tuon kertomusverkoston toimintaa luonnehtii itse asiassa sen tuottama asioiden tila, sen puhuma valta, siis vallitseva koeteltu käsitys siitä, kuinka asiat ovat ja kuinka käytännöllinen toiminta on mahdollista. Verkoston tuottamat kertomukset ovat tällöin ”kommunikatiivista valtaa” eli ”kanssa-valtaa”, sitä mitä juuri *me sanoimme siitä, kuinka haluaisimme asioiden olevan*. Demokratiakertomukselle tilanne voisi tuskin olla otollisempi. Kommunikatiivinen valta näyttää mahdollistavan normatiivisen auktoriteetin erotukseksi herruuden ja väkivallan lukemattomista muodoista ja polyfoniasta.

Foucaultin skeptikko kysyy tällaisen kanssa-vallan ja sen perusteiden mahdollisuutta ja muodostumista. Kuinka ja miten viittaava yhteys luolan tuolle puolen oikein muodostuu, ellei jälleen uutena metafysiikkana, kokemusta suuntaavana mutta muutoin paljastumattomana messiaanisenä äänenä? Kuinka siis puhua - vieläpä meistä - tilanteessamme sen tuolle puolen viitaten? Millaisesta seiväshypystä onkaan kysymys? Ehkä suhteemme historiaan ja tilanteeseen, kykymme arvioida sitä onkin enemmän ehdollistettu kuin kantilais-hegeliläiset äänenpainot mahdollistavat?

Mutta vapauden ja täysi-ikäisyyden, päivänvalon ja kirkkauden vaativat ideat palaavat. Missä ovat kriittinen autonomia, luovuus ja yksilöllisyys? Missä ovat modernit vapauden ja oikeudenmukaisuuden periaatteet? Eikö täysi-ikäisyyden ja siten kritiikin edellytyksenä ole sekä erottautuminen subjektivismista ja

³ Ehkäpä ulkona luolasta käynyt kulkija, jonka puhetta tämän palattua kukaan ei Platonin Valtion kertoman mukaan voinut ymmärtää, olikin Kant?

voluntarismista että objektivismista ja konstruktivismista? Kuinka purjehtia normatiivisessa ristiaallokossa, jos vallan tiivistymät eli normit ovat toimijaan nähden "ulkoista kohtaloa" joihin on vain alistuttava, tai sitten toimijoiden säätlemättömien kamppailujen pakottavia vaikutuksia? Missä on kommunikatiivisen normatiivisen auktoriteetin tarjoama mahdollisuus ymmärtää normit sellaisina yhdessä punnittuina velvollisuuksina, käytännöllistä elämää säätelvinä puitteina, joiden avulla kykenemme saavuttamaan parhaalla mahdollisella tavalla haluamamme? Kuka haluaisi luopua sellaisesta mahdollisuudesta, joka "heikosti mutta itsepintaisesti" operoi jo kertomisen sisäisessä dynamiikassa?

Skeptikko voi kuitenkin aina sanoa, että on mahdotonta tehdä eroa eräänlaisen toivorikkaan järkevän keskustelun hyveen ja keskustelua välttämättömästi ohjailevan rationaalisen dynamiikan välillä. Miksi herruuden ja kommunikaation olisi akateemiseen utopiaan vihjaten oltava vahvasti erotettuina toisistaan? Eikö kommunikaatio ole joka tapauksessa aina kietoutunut valtaan ja vaikuttamiseen, eikö se ole kuitenkin luonteeltaan strategista? Eikö luolan ulkopuolelle johtavien viestiyhteyksien oletus, eräänlainen "kommunikatiivinen ikään kuin" yritäkin mahdotonta hyppyyä? Eikö silloin ole olennaista kysyä, kuinka joka tapauksessa vallan värittämä kertoja voitaisiin tulkita luonteeltaan kriittisenä? Silloin subjektin tilannetta luonnehtii kenties sekä kommunikatiivinen toiminta strategisesti ymmärrettynä (valtapeli) että strateginen toiminta kommunikatiivisesti ymmärrettynä (dialogipeli). Tällöin strategisessa toiminnassa on mukana normatiivista vastavuoroisuutta, olettamatta kuitenkaan vahvaa symmetrisyyttä a la Habermas.

Subjektiviteetin, vapauden ja vastavuoroisuuksien kysymykset eräänlaisina ikuisuus-kysymyksiä tarjoavat kuitenkin mahdollisuuden operoimaan perspektiiveinä joista käsin demokratian havainnoivampia kertomuksia voidaan kiinnostavasti arvioida metatasoon verrattuna. Kuinka lukea esiin konkreettisempien demokratiakertomusten sisäistä dynamiikkaa ja sen poliittisuutta?

7.3 "Meidän" ääniämme

Varsinaisella demokratiakertomusten tasolla "alkujen ongelma" on myös läsnä. Tilannesidonnaiset vastaukset kysymykseen *kuinka monet päättävät monia koskevista asioista päätymättä toistuvasti tai säännönmukaisesti harvojen tai yhden saneluratkaisuihin* ovat poliittisuutensa vuoksi aina traagisia, sillä monenlaisesta houkuttavuudesta huolimatta niiden yksioikoinen lukeminen historian merkeiksi⁴ edustaa poliittisen arvostelukyvyn kannalta eräänlaista huonoa uskoa, viimekätistä luottamusta luolan ulkopuoliseen totuuteen. Toisaalta käsillä oleva auktoritatiivisuuden inflaation aikaansaama poliittinen hämmennys on eräänlainen heikko historiallinen tosiasia, jota voi hyödyntää demokratiasta kerrottaessa. Tosiasian heikkoudesta seuraa, että demokratiasta kertominen on väistämättä hyvin moniäänistä. Sellaiset demokratiakertomukset, jotka sisällyttävät tarinaansa demokratian filosofista pohdintaa, joutuvat

⁴ Ranskan suuren vallankumouksen yhteydessä Kant pohti ihmislajin ja historian edistymisen mahdollisuuksia ja ilmenemistä "historian merkkien" välityksellä. Modernin luennan esittää mm. Lyotard.

arvioimaan sitä *heikkoa historiallista tosiasiaa*, että demokratia on poliittisista hallintamuodoista yleisin - tai ainakin puheiden tasolla toivottavin. Lisäksi demokratian suurin uhka tai vastapooli ei ole historiallisessa mielessä aikaisemmin merkittävä yksi (kurinkuus), vaan pikemminkin kyse on demokratian suhteesta nykyajan harvojen harjoittamaan kamppailuun vallasta. Tosiasiasta on kuitenkin kysymys siinä määrin, että demokratiassa tai demokraattisuudessa on jotakin joka tuntuu sopivan riittävän usealle. Tämä eräänlaisen väljän julkishyvän, *common goodin* heikko tosiasia on tosiasia, mutta sellaisena sen tulkitseminen tuottaa kovin erilaisia versioita siitä, mistä on kysymys kun *common good* toimii kriteerinä demokratiaa täsmentäville luentatavoille. Myös *common good* on poliittisuusteiesien valossa luolan vanki. Tämä näyttää tuottavan eräänlaisen traagisen demokratiafilosofian version jonka mukaisesti demokratia voi parhaimmillaankin olla todellista *monien* valtaa *harvain-* tai *yksinvallan* sijaan, mutteikoskaan *kaikkien* valtaa⁵. Silloin demokratian ja sitä perustavan *common goodin* merkitykseksi osoittautuu ei niinkään messiaanisesti lupaava kyky hallita kaikkien asioita kaikkien vallalla jostakin oikeasta näkökulmasta, vaan maallisempi kyky mahdollistaa toisaalta monien vallan ja toisaalta politiikan yhteen kietoutuminen tavalla, joka estää pysyvämpien harvain- tai yksinvallan käytäntöjen muodostumisen.

Kyseessä on varsinaisten demokrateoreettisten kertomusten tasolla tuttu järnnite substantiaalisien kaikkien tahdon tai sitä edes proseduraalisella tasolla tavoittelevan kaikkien perspektiivin ajatuksen, universalisoivan neutralismin, ja toisaalta löyhässä mielessä pluralistisen, erilaisia poliittisia voimakeskittymiä kontrollitarkoituksissa vastakkain peluuttamisen ajatuksen välillä. Filosofisena modernina jännitteenä versio tällaisesta ajattelutapojen erosta näkyy mm. universalisoivaa valtiokäsitystä edustaneella Hegelillä hänen Yhdysvaltain poliittiseen järjestelmään kohdistamassaan kritiikissä. Habermasin äänessä on kuultavissa uudempi versio tästä jännitteestä huolimatta hänen neutralismin kohdistuvasta kritiikistään.

Skeptikon näkökulmasta Habermas vain korvaa yhden tyyppisen neutralismin kommunikaatiivisella proseduraalisella neutralismilla. Skeptikolle demokratian "avainarvo" ei ole neutralismissa, vaan avoimuudessa. Filosofille kuitenkin neutralismin kiusallinen traagisuus on sen tavoittamattomuudessa, jolloin ajattelun ja toiminnan on - vähintäänkin metafyyssiseen tapaan ja kaikesta huolimatta - "ikään kuin" suuntauduttava sitä kohden. Avoimuuden halveksittava traagisuus on sen väitetyssä normatiivisessa ja kriittisessä erottelukyvyyttömyydessä, jossa "kaikki tuntuu käyvän". Poliitikolle - skeptikon erikoistapauksena - neutralismin traagisuus on taas Luvatun Järjestyksen kovin epätäydellisten ilmentymien dogmatismissa, jolloin normatiivisen ja kriittisen erottelukyvyyttömyyden traagisuus puolestaan johtaa - kaikesta huolimatta⁶ - poliittisen arvostelukyvyn dynamisoimisvaatimukseen. "Vain politiikka voi pelastaa meidät nyt"⁷.

Avoimuuden ja neutralismin filosofinen ikuisuuskiista toimii näin ollen tulkinnallisena jännitteenä jolla periaatteessa "samaa" konkreettista demokratiakerto-

⁵ "Demokratiassa on kysymys", sanoi prof. Sakari Hänninen kerran eräässä yksityisessä keskustelussa, "aina jonkinlaisesta fantasiasta". Fantasia ei ole sama asia kuin ideaali.

⁶ Post-nietzscheläisten silmälasien läpi luettuna Weberin poliitikolle esittämä vaatimus toimia mahdollittoman edessä "kaikesta huolimatta" sopii hyvin tähän asetelmaan.

⁷ Post-nietzscheläisistä politiikan teoreetikoista ehkä tunnetuin, William Connolly, on todennut näin viitaten Heideggerin tunnettuun mutta monimieliseen "vain Jumala voi pelastaa meidät nyt" -lausumaan.

musta tulkintana auktoritatiivisen hämmennyksen tilasta voidaan lukea kahdella varsin poikkeavalla tavalla. Otos demokratiakertomusten arvostettuna oraakkelina pidetyn Dahlin (Dahl 1989) pohdinnoista toimii lopuksi eräänlaisena lukutapojen erilaisuuden testinä. Lukutapoja testaamassa toimii kantilais-hegeliläistä kerrontaa omalla tavallaan jatkavan Habermasin (Habermas 1996) lisäksi nietzscheläisittäin demokratiasta kertova Hatab (Hatab 1995).

7.4 Äänenmurros uimarannalla?

Pohtiessaan demokratian mahdollisuuksia 'auktoritatiivisen hämmennyksen heikon tosiasian' tilanteesta käsin Dahl pyrkii arvioimaan kriteereitä joiden avulla olisi mahdollista arvioida varsinaisia demokraattisia menettelytapoja. Tällaisten kriteereiden jäljittämässä, erityisesti politiikan teoriassa, on aina kyse tulkitsijan yrityksestä määrittellä historiallis-poliittisia pelisääntöjä. Metodisesti kyse on tutusti poliittisesta järjestyksestä, vastauksena kysymykseen mitä tulisi tehdä. Dahlin ajatuskokeessa

"[we] suppose, then, that some persons wish to constitute a political order [and that] the assumptions justifying a democratic political order are valid with respect to this group. [...] we conclude that they ought to adopt a democratic order and therefore that the process by which the demos is arrive at its decisions ought to meet certain criteria" (Dahl 1989, 108).

Näillä oletuksilla Dahl erottelee kriteereitä, jotka

"are standards - ideal standards, if you like - against which procedures proposed ought to be evaluated in any association to which the assumptions apply. Any process that met them perfectly would be a perfect democratic process, and the government of the association would be a perfect democratic government. I take for granted that a perfect democratic process and a perfect democratic government might never exist in actuality. They represent ideas of human possibilities against which actualities may be compared. Even if the criteria can never be perfectly satisfied, they are useful in appraising real world possibilities against which actualities may be compared" (Dahl *ibid.*, 108-109).

Dahlin kriteerit ovat tehokkaan osallistumisen, äänestyksen tasaveroisuuden, asiaan perehtyneisyyden ja asialistakontrollin kriteerit⁸. Ne kiteyttävät demokraattisen politiikan piirteiksi vaatimukset kansalaisuudesta ja äänioikeudesta, poliittisen auktoriteetin riippuvuudesta kansalaisten suorittamasta valintamenettelystä, hallinnan suorasta kontrollista valittujen virkamiesten käsissä. Lisäksi tulevat vaatimukset virkamiesten valinnasta ja toimikaudesta säännöllisten, avointen, reilujen (ja perustellusti valituksen kohteeksi jouduttaessa) uusittavien vaalien perusteella ilman pakkoa ja väkivaltaa, kansalaisten oikeuksista vapaaseen ilmaisuun ja kokoontumiseen, hallinnon kritiikkiin, hallinnosta riippumattomaan tietoon ja rauhanomaisiin mielenilmaisuihin. Lopuksi viitataan käsitykseen jonka mukaisesti demokratian tarkoituksena ei ole poliittisten konfliktien eliminointi vaan konfliktien järjestäminen

⁸ 'effective participation', 'voting equality at the decisive stage', 'enlightened understanding', 'control of the agenda'. Dahl 1989, 109-114.

(*ordering*) poliittisten rakenteiden ja menettelytapojen avulla (*polyarchy*) (Dahl 1989, 106-119).

Tämäntyyppiset kriteerit ovat olleet demokratiakertomusten eräänlaista itsestään selvyttä jo kauan aikaa. Mutta tarkemmat käsitykset siitä, mistä niissä on kysymys tai mistä niissä *ei* ole kysymys, eroavat huomattavasti. Erityisesti luolan ulkopuolelle tavoittelevat vahvan subjektiviteetin kannattajat haluavat nähdä niissä vahvoja perusteluita tasaveroisten subjektien keskinäissuhteiden päättämiseksi⁹. Näin tekee myös Habermas, joka rakentamalla vastavuoroisia ja symmetrisiä kommunikaation ehtoja tulee samalla perustelleeksi tasaveroisten poliittisten suhteiden järjestelmän demokratiaprosessin taustaksi¹⁰. Subjektiviteettiin ja sen tilanteeseen yksinkertaisesti kuuluu normatiivisesti järjen kertoma periaatteellinen odotus siitä, että pohdittaessa sitä onko jokin käytännöllistä elämää koskeva normi kelvollinen vai ei¹¹, *kaikkien* näkökulma on otettava huomioon.

Tässä ei sinänsä ole mitään ihmeellistä, mutta ensinnäkin Habermasin kaikki ovat todellakin kaikki asianosaiset. Toiseksi, tämän "kuka tahaisuuden" kautta Habermas tulee varustaneeksi subjektinsa sellaisilla kommunikatiivisen rationaalisuuden yleisillä pelastusliiveillä, jotka kelluttavat subjektiaan luolan sisäpuolisessa myrskyjen meressä elättämällä toivoa luolan ulkopuolisesta puolueettomuuden risteilijästä. Tämä todellinen turvaverkosto huipentuu positiiviseen demokratiaan, jossa ajatus rationaalisesta, puolueettomasta poliittisesta tahdonmuodostuksesta otetaan vakavasti *kaikkien* kattavasti eriytyneen poliittisen tahdon ilmaisijana, deliberatiivisen demokratian prosessina ja tuotoksena¹².

Voiko ilman pelastusliivejä uida? Pelko hukkumisesta on kartesiolaista perua. Descartes, moderni subjektifilosofi tarvitsi varmuutensa takeita siinä vaiheessa, kun jalat eivät enää yltäneet pohjaan¹³. Kartesiolaisuuden myötä käsitys yleisestä uimataidosta otti muodostuakseen. Subjektiviteetin varmuus pitää pinnalla, kun taas heikomman subjektiviteetin tapauksessa uhkaavat syvät vedet ja rannaton meri. Toisaalta: jaksako kukaan uida loputtomiin? Tai nietzscheläisen estetiikan voimapolitiittista luentaa seuraten: jos subjektien keskinäinen kunnioitus ja siihen nojaava vastavuoroisuus ovat todellakin fiktioita, eikö seurauksena ole raaka vahvan politiikan estetiikka, jossa suurin osa kerran tasaveroisiksi kuvitelluista on vain vahvojen materiaalia näiden poliittisten projektien välikappaleina¹⁴? Kuinka demokratia siis voisi olla mahdollinen?

Post-nietzscheläinen provokaatio ei välttämättä tyhjennä demokratian

⁹ Juutalais-kristillisen uskonnollisen "tasaveroisuuden Jumalan edessä" kaltaisia perustelukuvioita ovat ainakin "rationalistinen tasaveroisuus" eli järjenkykyjen samuus sekä ajatus jonkinlaisesta "syvästä" tai "varsinaisesta minästä". Perustelukuvio kuitenkin murtuu jos nämä oletukset "ajatellaan loppuunsa". Jumalan kuoleman merkitys on silloin tasaveroisuuden radikaalissa uudelleenkysymisessä, minkä ei tarvitse johtaa sen enempää vulgaariineroavaisuuksien liioitteluun kuin rationalistisesti jähmetettyyn tasaveroisuuspeleihin.

¹⁰ Habermas rakentaa oikeusvaltion periaatteita perustelevan syvätason "oikeuksien järjestelmänä". Habermas 1996, 82-.

¹¹ Kantilaisessa moralismissa kelvollisuus määritellään erityiseksi *pätevyydeksi*.

¹² Deliberatiivinen demokratia määrittyy osallistuvan demokratian uudempana versiona, joka tematisoi rationaalista demokraattista tahdonmuodostusta. Ks. Bohman et al. 1997.

¹³ Kartesiolaista ahdistusta (*cartesian anxiety*) pohtii mm. Richard J. Bernstein 1983.

¹⁴ Eräänlainen äärimmäinen esimerkki voisi olla Estonia ja traagiset inhimilliset tapahtumat juuri uppoamishetkellä. Kun riisuu tapahtuman sen nopeasta ajallisesta rytmistä, esimerkin kuvausvoima tulee ilmeiseksi.

mahdollisuuksia. Hatabin mukaan ensimmäinen edellytys tämän ymmärtämiseen on lukea "tasaveroisuus" "oikealla" tavalla, yksinkertaisena suhtautumistapana tai asenteena substantiaalisen tavan sijaan. Silloin inter-subjektiivisuus, subjektien välisyys poliittisena dynamiikkana aktivoituu ja radikalisoituu. Formaali ja ylentävä keskinäinen kunnioitus jähmettävine rakenteineen ja symmetrioineen alkaa elää intensiivisemmin. Mutta tämän ei välttämättä tarvitse johtaa sekamuotoisten, eläintarhasta karanneiden vahvojen subjektien keskinäisiin kamppailuihin, toisin sanoen siihen asetelmaan joka viimeistään Hobbesin jälkeen on ollut pelotteena järjestyksen epäilijöitä kohtaan: sotaisaan luonnontilaan.

Hatabin mukaan post-nietzscheläinen järjestyksen jälkeinen tilanne voidaan suhteuttaa demokratiaan kolmen teeman, kamppailun eli agonian, perspektivismin eli näkökulmien moninaisuuden ja jatkuvan epäilyn eli järjestysten demystifoinnin kautta¹⁵. Varhaisen Nietzschen mukaan kreikkalainen *agon* edustaa tuhoisien vaistojen kultivaatiota pyrkiessään luomaan kohtaamistilanteita, joissa on mahdollista testata taitojaan ja osaamistaan. Agon ei tällöin tähtää toisen tuhoamiseen. Poliitikassa agonismi johtaa demokratiaan juuri siten, että se haastamalla ja koettelemalla testaa itsensä ja vastuksensa 'päivän poliittisen kunnan'. Välineälle on, *par excellence*, sanan säilä.

"Not only is sheer physical force repudiated, but other material machinations of power, such as bribery, are also meant to be displaced by the power of speech to persuade in political discourse; language is the weapon in democratic contests. The binding results, however, produce tangible effects of gain and loss that make political exchanges more than just talk or a game. It is no wonder then that democratic elections and procedures are so often depicted in competitive, even martial, terms: victory and defeat, opponents and allies, battles, strategies, and so on. The urgency of such political contests is that losers must yield to, and live under, the politics of the winner; we notice, therefore, specific configurations of power, of domination and submission in democratic politics" (Hatab 1995, 63).

Kreikkalaisen agonin merkitys politiikalle oli vähäisempi kuin kulttuurille (taiteet ja urheilu). Syynä saattoi olla suhteellisen kattava sosiaalinen konsensus, jonka horjuessa politiikan agonistiset elementit kuitenkin korostuivat. Tämä oli tietenkin seurausta politiikan käytännöllisestä luonteesta, päätöksen tekemisen käytännöllisestä välttämättömyydestä. Demokraattiseksi asetelman tekee se, että yhden totuuden kyseenalaistuminen (sosiaalisen konsensuksen horjuminen), sen mahdollisuuden epäily ja tilanteen moniäänisyys johtavat kaikkien perspektiivien testaamiseen¹⁶.

Nietzschen demokratiaan liittämä ominaisuus, käsitys demokratiasta elämälle vieraana varmuudenkaipuuna ja vähään tyytymisenä, muuntuu tällöin pyrkimykseksi rohkaista koettelemaan sellaisten näkökulmien juurtumista, jotka rajallisuuden pelossaan varmuuden kaipuun kääntöpuolena päätyvät dogmatismiin. Tällä tavoin esimerkiksi habermasilaista abstraktia keskinäistä kunnioitusta vastaakin epäsymmetrisempi ja dynaamisempi käsitys "eksistentiaalisesta fallibilismista", joka tuottaa eräänlaista toisen huomioimista (*respect*) koskapa, jos niin haluaa sanoa, eräänlainen eksistentiaalinen hyöty on suurempi agonistisen keskinäisriippuvuuden kuin totuus pohjaisen harmonian tapauksessa. Silloin toisen huomioiminen on alati

¹⁵ 'The greek agon, perspectivism, suspicion.'

¹⁶ Tässä kohdin yhtäläisyys esimerkiksi habermasilaiseen diskursiiviseen deliberaatioon on selvä.

uudelleen tulkittava tilanteen reunaehto avoimuutena joka tunnustaa rajoja. Demokraattinen "yleinen" toisen huomiointi ei siis perustu toisen samankaltaisuuteen muussa kuin sen asian jakamisessa, että omat uskomukset ja intressit ovat rajallisia ja satunnaisia¹⁷. Tämä piirre selittää yleisemminkin epäilyn merkitystä osana demokraattista eetosta:

"A central Nietzschean insight is that no viewpoint is without a biased slant toward a particular interest at the expense of some other viewpoint; all positions, therefore, contain the danger of exclusionary effects. Here we notice the aptness of democratic suspicion in the political sphere" (ibid., 75).

Tällainen järjestystä jatkuvalla koettelulla kyseenalaistava demokratia tai *agonokratia* (Hatab) on peruskuvioiltaan sama kuin habermasilainen deliberatiivinenkin demokratia. Ero on vain siinä, että jälkimmäinen ei tuota kiistelystä perusteltuja argumentteja tai käsityksiä, jotka huolellisen punninnan jälkeen, eräänlaisten pudotuspelien kautta, jättävät jäljelle vain kaikkia asianosaisia tyydyttäviä vaihtoehtoja. Suuntaamalla perspektivismiin ja epäilyn periaatteet tällaiseen pakoyritykseen luolasta, siis pitäytymällä maailmallisuuteen jatkuvina turnajaisina, Hatab huomauttaa kuinka

"most political theories had confidence in science and technological progress. Usually there was also a presumption about rational decision making and its status, where the free and open exercise of reason could lead to individual and collective betterment, since the human mind will, in the end¹⁸, conform to what is objectively right. Postmodernism demurs, and interjects that such "rational" confidence can serve any orientation and is susceptible to its own capacity to oppress when the Other simply cannot see the light" (ibid., 74).

Dahlilainen demokratian perusarkkitehtuuri voidaan tulkita siis kummankin tulkintaperspektiivin eduksi. Habermas näyttää sittenkin lukevan omia historian merkkejään luolan lupaamasta päivästä käsin. Mutta onko luolan ulkopuolisuus sellaisessa merkityksessä tarpeellinen? Jos auktoritatiivinen hämmennys operoi aikalaisille kuten epävarmuuden ahdistus Descartesille hänen aikanaan, ei jälkimmäisen erheitä tarvitse toistaa. Joka tapauksessa ihmiset edelleenkin tavoittelevat prinssiä/prinsessaa ja suudelmaa¹⁹, ja tässä tavoittelussa he etsivät voimia ja vastavoimia joiden avulla saavuttaa maalinsa. Demokratian merkitys on silloin toimia "mahdollisuuksien vartijana" sanan laajimmassa merkityksessä, silläkin uhalla että järjestyksen ja varmuuden ystävälle saattaa nousta mieleen Platonin käsitys demokratiasta kapteenittomana laivana²⁰. Väylää ulos luolasta ei ole toisaalta löytynyt,

¹⁷ Tämä merkitsee myös aikaisemmin esitellyn subjektiviteettiongelman uudelleen luentaa: "the self forms itself in and through agonistic relations; it is not formed first in a self-contained space and only then related to an other. This is why Nietzsche often speaks of the need to affirm our opponents as opponents, since they figure in our self development". Hatab 1995, 68.

¹⁸ Tai Habermasin tapauksessa "as if".

¹⁹ Itämaisiin poliittisiin kulttuureihin perehtyneen YTT Pekka Korhosen esittämä huomautus kylläisyyspisteensä mukamas-yliittäneen länsimaisen ihmisen uneliaisuudesta verrattuna ei-eurooppalaiseen yritteliäisyyteen. Hatab muistuttaa Nietzsche'n lausumasta: 'man would rather will nothingness than not will'. Hatab 1995, 150.

²⁰ Erinomaisen muunnelman (demokratiateorian kannalta mielenkiintoisine ratkaisuineen!) tästä klassisesta vertauskuvasta löytää teoksesta Asterix: Opeliksiin orjalaeva, ss. 7-8; siinä perspektiivien peluuttaminen ("mittepä jos lyyvään piät vastakkaen, vae mitä"?), muotoutuu juuri demokratiaksi ("meinannoo vissiin työkokkoustä"). Kun tätä 'vaarallisilla vesillä'

joten epäilyttävien luotsien tarjotessa itseään ja palveluksiaan, poliittisesti arvostelukykyinen uimari kelluu vastakin pohtien kertomuksensa seuraavia käänteitä. *Jospa Skylla ja Kharybdis söisivätkin vain toisiaan?*²¹

purjehtimista ei valvo enää Jumalakaan, tuo (Arto Paasilinnan mukaan) 'noin 178 senttiä pitkä, ohimoiltaan lievästi harmaantunut herrasmies' ja kaikkien kapteenien esikuva, on demokratialla historiallisesti- ja modernin ambivalenssin näkökulmasta paradoksaalisesti - parhaimmat mahdollisuudet edessään aikoina, joita vaarallisempia historia tuskin tuntee.

²¹ "Syvämietteisen oloiset tekstinpätkät, jotka sisältävät *kursiivilla painettuja sanoja*, ovat yleensä virheellisiä. Ne kertovat yleensä kirjoittajansa haltioitumisen tilasta pikemmin kuin varsinaisesta kohteestaan". Enqvist 1999, 222-223. Tyytymättä Enqvistin materialistiseen reduktionismiin em. huomautusta voi pitää esimerkkinä sellaisesta demokratialle olennaisesta arvostelukyvystä, jota tarvitaan myös poliittisten puheiden ja tekstien - myös ns. tieteellisten - jatkuvaan kriittiseen arviointiin. Ehkä Enqvist ja Nietzsche ovatkin yhtä mieltä siitä, että 'soma hupsutusta on puhuminen'.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

- Bernstein, R. J. 1983. *Beyond Objectivism and Relativism*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Bohman, J. et al. (Eds.) 1997. *Deliberative Democracy*. Cambridge: The MIT Press.
- Connolly, W. E. 1987. *Politics and Ambiguity*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Connolly, W. E. 1991. *Identity\Difference*. New York: Cornell University Press.
- Dahl, R. A. 1987. *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press.
- Enqvist, K. 1999. *Olemisen porteilla*. Helsinki: WSOY.
- Fukuyama, F. 1992. *Historian loppu ja viimeinen ihminen*. Helsinki: WSOY.
- Habermas, J. 1987. *Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. 1996. *Between Facts and Norms*. Cambridge: Polity Press.
- Hatab, L. J. 1995. *A Nietzschean Defense of Democracy*. Peru, Illinois: Open Court.
- Ingram, D. 1994. Foucault and Habermas on the Subject of Reason. In G. Gutting (Ed.) *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Kant, I. 1995/1798. Edistyykö ihmissuku jatkuvasti kohti parempaa? Teoksessa J. Koivisto ym. (toim.) *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino.
- Liotard, J.-F. 1988. *The Differend*. Manchester: Manchester University Press.
- Siebert, R. J. 1985. *The Critical Theory of Religion*. The Frankfurt School. Mouton Publishers.

sekä

Uderzo, A. 1997. *Asterix*. Opeliksin orjalaeva. Helsinki: Helsinki Media.

8 LOPUSSA, ALUKSI

Tutkimuksen kohteena oleva demokraattinen eetos - länsimaisten yhteiskuntien niiden erityisesti akateemisissa piireissä työstyvän keskustelun muotoilema, tässä omavaltaisesti täsmennetty käsitys demokratian edellytyksiä koskevasta itseymmärryksestä - on analyttisesti purettu näkyviin useammalla tasolla. Laajasti ymmärrettynä filosofian ja poliittisen filosofian tasolla keskeinen kysymys on kohdistunut demokratian edellytysten - erityisesti eetoksen, ehkä 'mentaliteetin' - perusteltavuuteen. Habermasin mielestä demokratia edellyttää kriteereitä (tunnustussuhteisiin perustuvaa vastavuoroisuutta joka institutionalisoituu oikeudellisesti, kommunikaatiokompetensseja jotka viittaavat kontekstualismin tuolle puolen pätevyysvaatimuksiin jne.) jotka ovat hänen mukaansa empiiristen tieteiden avulla rekonstruoitavissa ja siten tieteellisesti perusteltavissa. Lisäksi ne toimivat universalistisina, modernisuuden eetosta sekä kuvaavina että ylittävinä mittapuina arvioitaessa modernin oikeusvaltion toimintaa ja demokraattista eetosta sen ytimenä. Post-nietzscheläisille Hatabille ja Connollylle ajatus näin vahvasta perusteltavuudesta ei ole (enää) uskottava. Radikaali avoimuus ulottuu itse perusteisiin ja koko 'perusteltavuuden perusteltavuuteen'. Samalla (akateemisen) filosofian, erityistieteiden, taiteiden ja 'elämän' keskinäissuhteet muuttuvat suhteellisemmiksi, kieli 'vahvasta argumentaatiosta' enemmän 'filosofiseksi tarjoukseksi' (Hatab).

Demokratian eetoksen tasolla näkökulma siirtyy kommunikatiivisesti tuotetusta, 'kommunikoidulla itsestään huolehtivasta' poliittisesta tahdonmuodostuksesta globaalin perspektiivimin ehdollistamaan poliittiseen agonistiseen eetokseen. Edellisen vahvasti institutionaalinen ja radikalisoitu esitys liberalistisesta demokraattisesta oikeusvaltiosta on vain yksi aspekti demokraattisen politiikan jäsentämiseksi; sen lisäksi politiikka muodostuu erilaisista päämäärien tavoittelujen, nimeämisten, identifikaatioiden ja 'poikkitieteellisten ja -temaattisten' toimintojen agoniasta ilman suurta kertomusta modernista -siitä nimitys 'vaarallinen' demokraattinen eetos. Samalla kysymys eetoksen institutionaalista perustelusta jää 'heikkona tosiasiana' kvasiempiirisen avoimuuden varaan.

Vihdoin, toimijatasolla eli demokraattisen henkilön tasolla Habermasin käsitys

ikään kuin 'imee' kommunikoivan toimijan osaksi rationaalista virtaavaa kudosta ja kytkeetämän kvasihegeliläisittäin monikerroksiseen institutionaaliseen kokonaisuuteen. Post-nietzscheläisille henkilön on toimittava 'tässä ja nyt', mutta ei sokeasti eikä vailla periaatteita, vaan erilaisia perspektiivejä immanentisti hyödyntämällä. Rationaaliseen yleisyyteen liukenemisen sijasta erilaisissa toimintatilanteissa - erityisesti identifioitumisen näkökulmasta tarkasteltaessa - korostuu agonistinen keskinäisriippuvuus ja demokraattinen mielikuvitus tavalla, jonka hauraus muistuttaa - 'ympäri käydään, yhteen tullaan', kenties - Habermasin idealisoidun kommunikaation 'heikkoa itsepintaisuutta'. Ehkä tämä hauraus on ainut yhteinen nimittäjä kaikille radikaaliliberaalin demokraattisen eetoksen puolustajille.

Tutkimuksen keskeisenä ja kannattelevana jännitteenä on painava kysymys siitä, mitä jonkin kohdennetun tematiikan edellytysten tarkastelu - ja vieläpä metatasolla - voi nykyisissä intellektuaalisissa olosuhteissa oikeastaan tarkoittaa. Mikä esimerkiksi tekee tarkasteluista - esimerkiksi poliittiseksi määritellyn tarkasteluista - poliittista *filosofiaa*? Kysymys on olennainen. Sikäli kuin filosofian merkitys tieteiden tai ajattelun kuninkaana on kyseenlaistunut, myös 'erityisten filosofioiden' suhde perusteltavuutta koskeviin kysymyksiin on muodostunut mutkikkaaksi ja jopa hämärtynyt. Ajoittain näyttää siltä, että muistiinmerkitsemisen, kommentointien ja ajattelua kirjaavien tekstien kasvava massa on johtanut tilanteeseen, jossa esimerkiksi poliittista teoriaa on mahdollista arvioida sen filosofiaa koskevan strategisen käytön kudostuneena, omana kosmoksenaan. Lukemattomissa puhetavoissaan poliittinen ajattelu tuottaakin kaiken muun ohella erilaisia 'työvälinedikotomioita' joilla ei (ja joissakin tapauksissa valitettavasti) ole havaittavaa suoraa yhteyttä kärsivällisyyttä edellyttävään kysymykseen filosofisesta perusteltavuudesta¹. Voi olla, että akateemisissa voimakonstellatioissa pseudoaksiomaattisilla vastakkainasetteluilla ehkä pelataan 'kärsimättömästi aikaa'. Mutta voi myös olla mahdollista, että niitä käytetään tietyn perspektiivin avaajana yksityiskohtien esiin saamiseksi joistakin teemoista joissakin tarkoituksessa, jolloin suhde 'suoraan perusteluun' saa tarkoituksellisesti jäädä taustalle eräänlaisten 'ikuisuus-kysymysten' tasolle 'tapauksen' löytäessä riittäviä perusteluitaan kontekstualistisemmin. Pahimmassa tapauksessa poliittinen filosofiaakin on kuitenkin 'elämän' tarjoamiin kysymyksiin nähden pitkälti itseensä viittaavaa ja itseään perustelevaa sekavaa kirjallisuutta, kun filosofinen strategia pyrkii löytämään riittävän yleisiä ja abstrakteja künnekohtia esimerkiksi 'tapaustutkimusten' ja tutkimusmenetelmien korkeampina asteina on menettänyt uskottavuuttaan. Joka tapauksessa ainakin filosofian historian näkökulmasta kyseessä on - erityisesti

¹ Esimerkiksi 'kielellisen käänteen' jälkeen politiikan teorian joissakin suuntauksissa yleistynyt dikotominen jännite 'nominalismin ja universalismin' välillä on analyttisen filosofian näkökulmasta varsin karkea työvälinaottelu. Mm. S. Albert Kivinen (Kivinen 1999, 137) toteaa: "[n]ominalismi on 'lame duck' ja konseptualismi suurta sekoilua. Jos käsitteet on identifioitava jonkin kanssa, lupaavimmalta vaihtoehdolta tuntuu sanoa, että ne ovat tietoisuuksia universaaleista. Oletus, että on käsitteitä sui generis, on viime hetken epätoivoinen vaihtoehto. Voidaan tietysti kysyä: tarvitseeko käsitteitä identifioida minkään kanssa? Ehkä ne ovat loogisia konstruktioita jostakin". Tämän tutkimuksen kannalta on selvää, ettei edellä sanottu ole - mm. pääluvun 6 tarkastelujen valossa - argumentti *vain* esimerkiksi Habermasin puolesta, tietyllä yleisellä tasolla. Olisiko Nietzscheä siihen jotakin sanottavaa jää mahdollisesti myöhemmin pohdittavaksi.

Habermasille - muunnelma vanhasta ja tunnetusta teemasta, tiedon ja mielipiteen (mahdollisesta) tavoiteltavasta erosta².

Tutkimus voi tällaisena metatarkasteluna olla joka tapauksessa, ja ainakin globaalin perspektivismiin näkökulmasta erityisesti, lopussaankin vasta alussa. Kuinka demokraattista eetosta koskevia tarkasteluja voitaisiin täsmentää erilaisin tapaustutkimuksin, filosofisin argumentein, 'pyrkimyksellä selkeyteen', täsmentämällä ja fokusoimalla, käsite - ja oppihistoriallisesti? Kuinka intertekstuaaliseksi tarkoitettu tutkimus voisi muodostua myös itse osaksi demokraattista eetosta kannanottoja edellyttävänä, ja akateemisen piirin arviointi- ja menettelytapojen - tieteellisen tahdonmuodostuksen - sisäisistä voimakonstellaatioista tarvittaessa etäännyen, 'elämää' lähestyen? Näiden kysymysten pohdinta jää toistaiseksi lukijan tehtäväksi tilanteessa, jossa tutkimuksen filosofinen ja teoreettinen taso on selkeimmin kommentoivaa, kun taas toimijan näkökulmaa koskevat pohdinnat pidemmälle viety kirjoittajan oma panos demokraattista eetosta koskevaan moniääniseen keskusteluun.

² Stephen H. Watson (Watson 1992, 226) toteaa, kuinka "[t]he philosopher's text is, after all, a writing, a transformation or set of transformations in the system of signs. It is one text among others, one genre among others, with its own stylistic variants and good and bad stylists. In accordance, then, with the most ancient meaning of the word literature, philosophy is an architecture of signs, of letters. It is, in short, literature, a text whose lexemes are in fact idiomatic, 'philosophemes'. Moreover, this practice, the philosopher's writing is a practice among other practices with all the accompanying conditions, contexts, permutations, and perhaps dependencies. Still, the philosopher's text claims to be more than one text among others; it claims to be their meta-text, the text that provides the axis of their intelligibility and that orders and evaluates. Rather, it would institute a critical tribunal that itself claims to distinguish, to justify, to adjudicate: the real and the unreal, the true and the false, the literal and the fictional. The problem has always been, however, that bad philosophical texts have often looked retrospectively like bad novels".

LÄHTEET

- Kivinen, A. S. 1999. *Metafyysisiä esseitä*. Helsinki: Helsinki University Press.
- Watson, S.H. 1992. *The Philosopher's Text*. Teoksessa *Extensions. Essays on Interpretation, Rationality, and the Closure of Modernism*. New York: State University of New York Press.

SUMMARY

The idea of this research is to ask - in a serious but playful sense of the word - the meaning of democratic ethos, which is understood as a mixture of pro-democratic moods, intellectual points of view and estimations of democratic practice as a kind of a political judgement. This meta-like questioning proceeds on three levels: first, in philosophical level, it concentrates on the problem of giving foundations in the discourse of political philosophy. Keeping democracy in mind, what is the nature and basis for axioms kept necessary to valid, rational, reasonable, true, or tempting understandings of political principles? Second, in meta-level of democratic theory, it concentrates to more specific features of democratic-political thinking. Using what kind of strategies democracy is defended, or at least estimated in political theory? Finally, it opens up a question of actor and of her democratic imagination and ethos, maybe and occasionally also of her democratic reasoning. The study puts together the dimensions of philosophy, argumentation and practice of democratic-political judgement.

According to German philosopher Jürgen Habermas, the crucial reference is 'our' - Habermas assumes he is able to handle the problematic level of 'universal' - capability to use language, to which he offers two different roles: first that of copying with the world using meaningful sentences, and second that of coordinating our actions using that same language. Habermas assumes that language offers a kind of a reference-point through which world opens itself to us in three analytically distinct dimensions: outer, objective world, mutual, intersubjectively constituted world and inner, subjective world. To express our understandings refers simultaneously to validity claims which refers beyond the context-bound features of communication to the deep structures of language itself. It is this peculiar Janus-face character of language which offers tools for political judgement and critique as well. When we are solving for example political problems in practical world, our discussions and negotiations can be divided according to moral, ethical and pragmatical points of view as well as our capability to make fair compromises. At the same time this political reasoning occurs in the institutionalized forms of communication, e.g. through the system of law. In this system, the features of fair and reasonable communication creates the ethos of democracy. Habermas's version of political philosophy is highly rational-based as well as it is explicitly

modern, e.g. postmetaphysical. However, one can certainly ask if this 'foundationalism without foundations' is free of metaphysics at all. How is it possible to Habermas to separate the rational basis of language-use without a kind of a rational positivism? How he can - keeping Hegel's famous sentence in mind - jump over the Isle of Modernity and beyond it?

Political philosophy based on nietzschean insights cast in deed doubts in this respect. Especially in American political theory (Lawrence Hatab, William Connolly) the need itself to offer 'first principles' - however thin they may be - is an echo of a final marker or King's voice. In the end, it has always been the King who says the last word. According to nietzscheans, democracy and democratic ethos cannot be based on the act of King. Instead, it is the never-ending dynamics and practice of ethico-political life, based first of all to openness (and not to some first principles) that characterizes the late-modern political-democratic ethos (at least in Western-minded pluralist societies, e.g. in United States and Europe). It may well be, that habermasians see here some risks too heavy to carry, but in the name of intellectual honesty this is the line where one can go: openness itself.

Consequently, democratic ethos is not so much a practice of more or less rational, reason-based communication, e.g. intersubjective political will-formation, than it is a practice of agony, a play of different forces in ethical-political field. Connolly sees here a kind of a identity/difference-play, where the task of at the same time create and accept the limits of identity forms the basis for political dynamics. There is no identity without difference, but there is no identity in the sense of 'True' either. The core of ethico-political dynamics sets itself to the workings of this identity-creation in the situation, where the care of otherness is the second - and equally important as the first one - task to fulfil. Instead of the King's last word, there are only words.

Lawrence Hatab as well puts aside the possibility of Philosophy-King. There may be some features in human life which will make it possible to share some aspects in it, but these features does not show itself to us as universal ones. We live under the circumstances of global contextualism. This is not a philosophical argument (maybe the time is over); it is an offer, made in order to awake us to participate (but not necessarily) in agony with our rivals - if we want to. This awakening is meant to offer possibilities to cultivate ones' sensibility to the complex, pluralistic and contingent features of ethico-political life. This democratic imagination works as in the level of Academy as it actually realizes itself in context-bound political everyday-situations.

There are, finally, a kind of a hidden agenda. Among the long footnotes reader with sensibility may find more concrete examples as offers to help feeding the imagination of her own. One may sense a possible bias: examples are often taken from the world of natural sciences, but this is writer's purposeful specific contribution. If the word of King is no more liable, should we drop the demonization of natural sciences (as technologies among others) from our quasi-humanistic interpretations of life - which is, among others, a technology? This is just one offer and example of vocabularies which are probable to characterize the world of democratic discussions in late-modern political atmosphere. The reader may well discover others.