

**YHTÄLÄISYYDEN KETJUJA RAKENTAMASSA**  
Ernesto Laclaun universalismitulkinta suojelevastuun valossa

**Taneli Kuparinen**  
**Pro gradu-tutkielma**  
**Filosofia**  
**Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos**  
**Jyväskylän yliopisto**  
**Syksy 2015**

## TIIVISTELMÄ

### YHTÄLÄISYYDEN KETJUJA RAKENTAMASSA

Ernesto Laclau'n universalismitulkinta suojeluvastuun valossa

Taneli Kuparinen

Filosofia

Pro gradu-tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Ohjaajat: Mikko Jakonen

Mikko Yrjönsuuri

Syksy 2015

Sivumäärä: 114

Käsillä oleva tutkielma tarkastelee Ernesto Laclau'n poliittista filosofiaa kansainvälisen politiikan näkökulmasta. Ennen kaikkea Laclau'n tulkinta universalismin ja partikularismin välisestä suhteesta on työn kannalta keskeisessä osassa. Laclau'n näkemyksen mukaan kaikki yhteisöt rakentuvat jollekin partikulaarien ja universaalien väliselle artikulaatiolle, joka puolestaan on seurausta kontingentista inhimillisestä toiminnasta. Työssä sovelletaan Laclau'n ajattelua suojelun ja humanitarismin problematiikan yhteyteen.

Tutkielmassa jäsennetään kansainvälisen politiikan teoretisoinnin kenttä jakamalla mahdolliset näkökulmat kosmopoliittisiin ja realistisiin. Ero näiden kahden näkökulman välillä perustuu ennen kaikkea erilaiseen suhtautumiseen tahdon ja tahtoa rajoittavien rakenteiden väliseen ristiriitaan. Jako kosmopoliitteihin ja realisteihin ilmenee apologisen ja utopistisen asenteen välisenä jännitteenä. Realistien näkökulma on lähempänä tahtoa painottavaa apologista asennetta, kosmopoliittien korostaessa tahtoa rajoittavien normien merkitystä ja siten määrityssä utopistisen asenteen piiriin.

Työssä osoitetaan Laclau'n sijoittuvan lähemmäs realistista traditiota ja apologista asennetta. Tästä aiheutuu myös tiettyjä Laclau'n teorian normatiivisia ongelmia. Työssä osoitetaan Laclau'n ajattelusta löytyvän myös sellaisia painotuksia, jotka auttavat tulkitsemaan Laclau'n vähemmän apologisesta näkökulmasta käsin.

**Avainsanat:** Ernesto Laclau, hegemonia, kansainvälinen politiikka, poliittinen filosofia, suojeluvastuu, universalismi

# Sisällysluettelo

1. JOHDANTO.....	1
1.1 Tutkielman lähtökohdista.....	1
1.2 Tutkielman rakenteesta.....	4
2. KOSMOPOLITANISMI JA REALISMI .....	6
2.1 Modernin valtiojärjestelmän historiasta.....	6
2.1.1 Uuden ajan murros politiikan teorian perspektiivistä.....	6
2.1.2 Hobbes ja moderni valtiokäsitys.....	9
2.2. Kosmopolitanismi.....	12
2.2.1 Kosmopolitanismi ja valtio.....	14
2.2.2 Kosmopolitanismi ja inklusio.....	17
2.3 Realismi.....	20
2.3.1 Carl Schmitt.....	21
2.3.2 Hans Morgenthau.....	25
2.4 Argumenttien kehämäisyys.....	28
3. ERNESTO LACLAUN UNIVERSALISMITULKINTA.....	35
3.1 Laclau ja jälki-foundationalistinen poliittinen filosofia.....	36
3.2 Partikulaarit ja antagonismi.....	40

3.3 Artikulaatiosta.....	43
3.4 Universaali koettujen puutteiden ilmaisuna.....	46
3.5 Identiteettien universaali järjestelmä.....	49
3.6 Universaali hegemonisena suhteena.....	55
3.7 Tyhjät merkitsijät.....	58
3.8 Universaalien perustattomuus.....	60
3.8 Hegemoniateoria ja normatiivisuus.....	62
3.9 Laclau'n ajattelu ja apologinen asenne.....	67
4. HEGEMONIATEORIA JA SUOJELUVASTUU.....	69
4.1 Humanitarismista.....	69
4.2 Voimankäytön ja sotilaallisten toimien oikeuttaminen.....	74
4.3 Suojeluvastuun periaate.....	78
4.4 Suojelu ja väkivalta siviilejä kohtaan.....	81
4.5 Humanitarismin kritiikkiä.....	85
4.6 Laclau ja suojelu hegemonisena toimintana.....	88
4.7 Yhtäläisyyden ketjut ja pluralismi.....	93
4.8 Suojelu ja subjektiksi tuleminen.....	98

5. PÄÄTÄNTÖ.....	104
6. LÄHTEET.....	108

# 1. JOHDANTO

Käsillä oleva tutkielma tarkastelee Ernesto Laclaun (1935–2014) poliittista filosofiaa kansainvälisen politiikan näkökulmasta. Ennen kaikkea Laclaun tulkinta universalismin ja partikularismin välisestä suhteesta on työni keskiössä. Laclaun mukaan kaikki yhteisöt rakentuvat jollekin partikulaarien ja universaalien väliselle artikulaatiolle. Se minkälaiseksi tämä artikulaatio kulloinkin muodostuu, on kuitenkin inhimillisestä toiminnasta riippuva ja sinänsä kontingentti seikka. Laclau ei siten tarkastelekaan universalismia perinteisessä mielessä regulatiivisena terminä. Sen sijaan universaalien ja partikulaarien välinen suhde on aina luonteeltaan hegemoninen. Toisin sanoen universalismissa on kyse aina myös vallankäytöstä.

Tarkastelen työssäni Laclaun ajattelua kansainvälisen politiikan näkökulmasta. Tämä tarkoittaa Laclaun ajattelun tulkitsemista kosmopolitanismin ja poliittisen realismin perspektiiveistä käsin sekä toisaalta Laclaun hegemoniateorian soveltamista suojeluvastuun periaatteen tarkasteluun. Pyrin siten määrittelemään mihin Laclau sijoittuu kosmopolitanismin ja realismin hallitsemalla kansainvälisen politiikan kartastolla. Tässä onnistuakseni sovellan Laclaun ajattelua konkreettiseen kansainvälisen politiikan ongelmakenttään eli suojelun ja humanitarismin problematiikkaan. Tällä tavoin uskon pystyväni paljastamaan osan Laclaun ajattelun vahvuuksista ja heikkouksista sekä määrittelemään, sijoittuuko Laclau lähemmäs kosmopolitanistista vai realistista teoriaperinnettä.

## 1.1 Tutkielman lähtökohdista

Olen valinnut tutkielmani kohteeksi Laclaun kansainvälisen politiikan näkökulmasta siitä syystä, ettei Laclauta ole käsitelty erityisen paljoa tästä perspektiivistä. Toisaalta koen myös Laclaun soveltamisen voivan tarjota verrattain tuoreen näkökulman kansainvälisen politiikan tutkimukseen, tässä tapauksessa ennen kaikkea suojeluvastuun problematiikkaan liittyen.

Jäsennän tutkielmassani kansainvälisen politiikan teoretisoinnin kenttää jakamalla lähestymistavat kahteen vastakkaiseen leiriin: kosmopoliitteihin ja realisteihin. Missään nimessä tämä jako ei ole ainoa mahdollinen tapa lähestyä kansainvälistä politiikkaa, mutta ajattelen sen palvelevan tutkielmani päämääriä erinomaisesti. Kosmopolitanismin ja realismin välinen ero näyttäytyy ennen kaikkea erimielisyytenä sen suhteen, mikä on politiikan ja moraalien välinen suhde kansainvälisessä

toiminnassa. Osoitan tutkielmassani, että edellä mainitussa erossa on kyse ennen kaikkea siitä, miten tahdonmuodostuksen ja tahtoa rajoittavien normatiivisten rakenteiden välistä suhdetta lähestytään. Nähdäkseni myös Laclau artikuloi omassa teoriassaan erään varsin kiinnostavan tavan hahmottaa kyseinen asia. Tällainen viitekehys auttaa sijoittamaan Laclaun universalismitulkinnan ilmentämän käsityksen tahdonmuodostuksen luonteesta osaksi kansainvälisen politiikan kenttää.

On mahdollista väittää kosmopolitanismin edustavan kansainvälisen oikeudenmukaisuuden pohtimisen kenties merkittävintä filosofian historiallista linjaa, joka kulkee aina stoalaisista Tuomas Akvinolaisen kautta kantilaisuuteen (Sihvola 2005, 98–99). Kosmopolitanismin monipuolinen historia tiivistyy ajatukseen maailmankansalaisuudesta, jonka mukaan politiikkaa ei ole mahdollista hahmottaa moraalista erillisenä alueena. Kenties painavinta kritiikkiä kosmopolitanismia kohtaan on esittänyt 1900-luvun poliittinen realismi. (Koskeniemi 2006, 135.) Voidaan siten sanoa, että jako kosmopoliitteihin ja realisteihin on aatehistoriallisesti perusteltu.

Kosmopolitanismi ja realismi näyttäytyvät työssäni toisilleen vastakkaisina suuntauksina. Siinä missä kosmopoliittinen ajattelu painottaa kansainvälistä oikeudenmukaisuutta, korostaa realismi kaikkeen yhteisölliseen elämään liittyvää konfliktuaalista elementtiä (Korab-Karpowicz 2013). Historialliselta kannalta realismi oli kylmän sodan ajan johtava ajattelutapa, mutta Neuvostoliiton romahtamisen ja kylmän sodan päättymisen jälkeen sen kenties merkittävimmäksi haastajaksi nousi nimenomaan kosmopolitanismi. Siinä missä realismi olettaa valtion sisäisen ja ulkoisen tason olevan radikaalisti erilaisia ja esimerkiksi oikeudenmukaisuuden soveltuvan vain sisäisen tason ilmiöiden tarkasteluun, lähtee kosmopoliittinen ajattelu liikkeelle siitä, että sisäisen ja ulkoisen tason välillä vallitsee ennemminkin jatkuvuus kuin katkos. (Buzan & Held 1998.)

Jako kosmopoliitteihin ja realisteihin on hyödyllinen, sillä se rajaa teoriakentän niin selkeästi kahteen toisilleen vastakkaiseen leiriin. Luonnollisestikaan tämä ei ole koko totuus. Pysin tutkielmassani osoittamaan, ettei jako kosmopoliitteihin ja realisteihin ole varsinaisesti ehdoton ja poissulkeva, vaan ennemmin kyse on vain painotuksista. Siten suuri kysymys lopulta ei ole, onko Laclau kosmopoliitti vai realisti, vaan se millaisia painotuksia hänen teoriansa sisältää kosmopoliittisen ja realistisen aineksen välillä. Laclaun tulkitseminen kosmopoliittisen ja realistisen perinteen välisessä jännitteessä on myös sikäli hedelmällistä, että Laclaun ajattelu sisältää hyvin vahvan realistisen elementin, sisältäen kuitenkin myös kosmopoliittisia aspekteja.

Jako kosmopoliittiseen ja realistiseen perinteeseen toimii siten yleisenä viitekehysenä, joka auttaa

jäsentämään sitä, millä tavoin politiikan ja moraalien (tai normaatiivisten rakenteiden ja tahdonmuodostuksen) välinen suhde voi artikuloitua kansainvälisessä politiikassa. Keskustelu humanitarismista ja suojeluvastuusta puolestaan on se konkreettinen problematiikka, johon sovelletaan Laclaun ajattelua. Tämän avulla pyrin hahmottamaan selkeämmin sitä miten normatiivisuuden ja tahdonmuodostuksen välinen suhde Laclaulla ilmenee.

Toisaalta kiinnitän huomioni myös siihen, millainen kuva suojelun roolista kansainvälisessä politiikassa Laclaun teorian avulla on mahdollista muodostaa, sillä tämä paljastaa Laclaun teoriasta jotain olennaista. Eli kyse ei ole vain siitä, että tarkkailen miten Laclaun teoria ”käyttäytyy” sitä sovellettaessa, vaan myös siitä miltä tarkasteltavat asiat näyttävät Laclaun teorian valossa. Suojeluvastuun suhteen kyse on ennen kaikkea siitä, onko Laclaun teoriaa sovellettaessa mahdollista välttää tietty konservatismiin vaara, joka suojeluun poliittisena käsitteenä liittyy. Mikäli suojeluvastuun konservatiivisia aspekteja ei ole Laclaun teorian viitekehyksessä mahdollista välttää, kertoo tämä toki jotain Laclaun teorian lähtökohdista.

Laclaun teoriaa on kritisoitu tietyistä eettisistä ja normatiivisista ongelmista, joita tutkielmassani myös käsitellen. Laclaun teoriaa soveltamalla pyrin paikantamaan missä määrin esitetty kritiikki pitää paikkansa: missä määrin teorian eettiset ongelmat ilmenevät kun sitä sovelletaan suojeluvastuun tarkasteluun. Tutkielmani kannalta olennaista Laclaun soveltamisessa suojeluvastuun tarkasteluun on siten se, mitä Laclaun teoriasta tämän myötä paljastuu.

Toki myös muut kuin humanitarismin ja suojeluun liittyvät kysymykset olisivat voineet toimia tutkielmassani Laclaun teorian soveltamiskohteina, mutta nähdäkseni juuri suojeluvastuun periaatteen yhteydessä tahdonmuodostus ja tahtoa rajoittavat normatiiviset elementit ovat erityisen kiinnostavassa ja jännitteisessä suhteessa. Siten Laclaun ajattelun soveltaminen tässä viitekehyksessä mahdollisesti paljastaa hänen teoriastaan uusia piirteitä. Toisaalta suojeluvastuun periaatetta voidaan pitää myös historiallisesti merkittävänä ilmiönä, joka jo siitä syystä ansaitsee tulla käsitellyksi poliittisen filosofian näkökulmasta. Itse asiassa Anna Orfordin mukaan (2013, 191) suojeluvastuun periaate on merkittävin normatiivinen muutos kansainvälisessä politiikassa sitten YK:n perustamisen 1945.

Keskeisimmät tutkimuskysymykseni ovat seuraavat:

- 1) Mitä Laclaun teoriasta paljastuu sovellettaessa sitä kansainvälisen politiikan ja ennen kaikkea suojeluvastuun problematiikan yhteyteen? Kyse on ennen kaikkea siitä millä tavoin



tahdonmuodostusta painottava ja toisaalta tahtoa rajoittava normatiivinen aines jäsenyvät Laclaun teoriassa tämän soveltamisen yhteydessä. Tällöin voidaan myös nähdä, miten Laclaun teoria sijoittuu kosmopolitanismi–realismi-dikotomian yhteyteen.

- 2) Millaisia piirteitä suojeluvastuun periaatteesta paljastuu sen tullessa tarkastelluksi Laclaun hegemoniateorian valossa? Suojelun ymmärtäminen poliittisen legitimitetin lähteenä synnyttää usein konservatismiin riskin, jonka välttäminen ei ole helppoa. Kyse on ennen kaikkea siitä, että suojelua painottavat näkökulmat usein katsovat legitimitetin rakentuvan pelkästään tehokkaan hallinnon kautta. Onko Laclaun ajattelua viitekehyksenä käyttäen mahdollista välttää tällainen konservatismiin vaara? Ja toisaalta miten Laclaun teorian mahdolliset eettiset tai normatiiviset puutteet näkyvät tässä yhteydessä?

## 1.2 Tutkielman rakenteesta

Tutkielman toisessa luvussa esittelen jakoa kosmopoliittiseen ja toisaalta realistiseen tapaan tarkastella kansainvälistä politiikkaa. Luku sisältää lyhyen historiallisen katsauksen modernin valtiojärjestelmän historiaan, joka auttaa sijoittamaan kosmopolitanismin ja realismin välisen eron yhteiskunnallis-historialliseen kontekstiin. Käytän esimerkkeinä kosmopolitanistisista teoreetikoista kriittisen perinteen edustajia Andrew Linklateria sekä Jürgen Habermasia. Nähdäkseni tämä on mielekäs ratkaisu, sillä Laclaun voidaan katsoa olevan huomattavasti lähempänä kriittisen perinteen edustajia kuin vaikkapa liberalismiin perinnettä edustavia kosmopoliitteja.

Realistisen perinteen edustajina käsittelen sen sijaan Carl Schmittiä sekä Hans Morgenthaut. Schmittin valinta on varsin ilmeinen, sillä Laclaun ajattelu on monilta osin velkaa Schmittin teorialle. Toisaalta Morgenthaut valintaa perustelen sillä, että Morgenthaut voidaan pitää E.H. Carrin ohella 1900-luvun tärkeimpänä poliittisena realistina (Korab-Karpowicz 2013). Morgenthautusta tekee Carrin kiinnostavamman tutkielmani kannalta kuitenkin se, että hänen ajattelullaan on suora yhteys Schmittiin. Laclau ja Morgenthaut tulevat siten osittain samasta ajatteluperinteestä.

Toisen luvun lopussa käsittelen Martti Koskenniemen strukturalistista jakoa apologisen ja utopistisen asenteen välillä. Koskenniemen ajattelua hyödyntäen pyrin osoittamaan sen, että kosmopolitanismin ja realismin välisessä erossa on kyse lähinnä painotuksista sekä erilaisista tavoista ymmärtää tahdon ja normatiivisuuden välinen suhde.

Kolmannessa luvussa käsittelen Laclaun ajattelua ennen kaikkea hänen universalismitulkintansa kautta. Luvun lopuksi keskityn Simon Critchleyn esittämään kritiikkiin, jonka mukaan Laclaun ajattelussa on tiettyjä eettisiä puutteita. Nähdäkseni Critchleyn kritiikki on ainakin jossain määrin pätevää ja Laclaun teorian kehittäminen suuntaan, jossa se täydentyisi Critchelyn esittämien huomioiden osalta, olisikin hyvin suotavaa.

Neljännessä luvussa sovellan Laclaun ajattelua keskusteluun humanitarismista ja suojeluvastuusta. Aloitan luvun käymällä läpi humanitarismin historiaa sekä sitä kontekstia, jonka yhteyteen keskustelu suojeluvastuustakin on syntynyt. Tarkoitukseni on selvittää, miten nyansoitu kuva suojeluvastuun periaatteesta on mahdollista rakentaa Laclaun teorian avulla. Ennen kaikkea on tärkeää selvittää, missä määrin kolmannessa luvussa mainitut Laclaun ajattelun normatiiviset ongelmat ilmenevät myös tässä yhteydessä. Luvun lopuksi täydennän Laclaun ajattelua Jacques Rancièren teoretisoinnilla, joka auttaa lievittämään Laclaun teorian huomattavan antagonistista pohjavirettä

Kokonaisuutena tarkastellen käyttämäni lähteet muodostavat varsin eklektisen joukon. Osa lähteistä on selkeästi filosofiaa, mutta mukana on myös kansainvälisten suhteiden, sosiologian ja kansainvälisen oikeuden alaan kuuluvia töitä. Näkökulmani kaikkiin lähteisiin on kuitenkin poliittisen filosofian perspektiivi. Kyse on siten yhden poliittisen filosofian alaan kuuluvan teoreetikon soveltamisesta kansainvälisen politiikan viitekehykseen.

## **2. KOSMOPOLITANISMI JA REALISMI**

On mahdollista erottaa kaksi erilaista tapaa suhtautua moraalien ja politiikan väliseen suhteeseen kansainvälisen politiikan kentällä: kosmopolitanismi ja realismi. Toisaalla ovat kosmopoliittiset ajattelijat, joille politiikka on vain tapa toteuttaa moraalisia velvoitteita. He katsovatkin esimerkiksi valtiollisten suvereniteettien olevan vain lähinnä väline universaalien moraalien toteuttamisessa. Poliittiset realistit puolestaan katsovat konkreettisen valtiojärjestyksen menevän aina moraaliarvostelmien edelle. Moraaliargumenttien käyttö on uhka suvereenien yhdenvertaisuudelle ja kieltää poliittisen toiminnan autonomisuuden suhteessa moraalisiin.

Toisaalta voidaan siis erottaa kosmopoliittinen ajattelutapa, joka katsoo universaalien moraalien olevan olemassaolevia poliittisia yhteisöjä, kuten valtioita, olennaisempi asia sekä toisaalta realistinen linja, joka pitää konkreettisten valtioiden muodostamaa järjestelmää moraalista erillisenä ja ensisijaisena sfäärinä. Tutkielmani tässä luvussa käsittelem realismin ja kosmopolitanismin välistä suhdetta kansainvälisen politiikan kentällä. Aloitan tekemällä lyhyen katsauksen modernin valtiojärjestelmän sekä modernin poliittisen ajattelun historiaan, joka auttaa sijoittamaan kosmopoliittisen ja realistisen perinteen oikeaan kontekstiin.

### **2.1 Modernin valtiojärjestelmän historiasta**

Nykyerspektiivistä on luontevaa ajatella valtioiden olevan keskeinen poliittinen yksikkö, jonka kautta kaikki keskeiset oikeudet ja velvollisuudet toteutuvat. Historiallisesti tällainen näkemys on kuitenkin verrattain uusi ilmiö. Teorian tasolla tämänkaltaisen ajattelu ilmaantui osaksi eurooppalaista aatehistoriaa 1600-luvulla modernin luonnonoikeusperinteen kehkeytymisen myötä. Ensimmäisen aallon moderni poliittinen teoria ei kuitenkaan kytkenyt valtioteoriaansa vielä kansakuntaan, vaan puhui yksinkertaisesti ihmisten oman rationaalisuutensa perusteella muodostamista poliittisista yhteisöistä. Historiallisen kontekstin hahmottaminen auttaa ymmärtämään tilannetta, jossa moderni puhe valtioista ilmaantuu.

#### **2.1.1 Uuden ajan murros politiikan teorian perspektiivistä**

Koko keskiajan oli eurooppalaista poliittista kenttää hallinnut skolastisen aristoteelisuuden määrittämä universalismi, jonka mukaan määrittävä poliittinen yksikkö on kristikunta. Esimerkiksi yksilöiden oikeudet ja velvollisuudet ovat tällöin kristittyjen oikeuksia ja velvollisuuksia. Uudella ajalla tilanne kuitenkin muuttuu, sillä keskeiseksi poliittiseksi yksiköksi muodostuu rajatulla alueella toimiva suvereeni valtio. (Linklater 2007, 3.)

Kristillisen universalismin perinteessä yhteiskunnan olemassaolo ja sen lait syntyvät ihmisen universaalien järjen tavoittaessa Jumalan säätämät lait hyvän elämän päämäärästä, jotka koskevat koko ihmisen lajiolemusta, eivätkä siten ole erillisten poliittisten yksiköiden olemukseen liittyvä asia. Kaikki oliot ja siten myös kaikki ihmiset pyrkivät toteuttamaan omaa lajiolemustaan, ja yhteiskunta itsessään heijastaa koko maailmankaikkeuden muuttumatonta järjestelmää. (Hunter & Saunders 2002, 2.)

Koko ihmiskunnan kattava kristikunta on tällaisessa tilanteessa ainoa tarvittava poliittinen yksikkö. Tilanne kuitenkin muuttuu luonnonoikeusperinteen kehittymisen myötä, ja yksilöiden oikeudet aletaan ymmärtää palautuviksi jonkin tietyn valtion kansalaisen oikeuksiin. Ne eivät siis ole universaaleja kaikkien kristittyjen tai ihmisten oikeuksia. Tämänkaltainen siirtymä oikeuksien käsitteellistämässä johtaa siihen, että poliittinen legitimizeetti aletaan yhä etenevässä määrin käsittää alueelliseksi ilmiöksi. Tämän uuden, kehkeytyvän järjestelmän poliittis-oikeudellinen muotoilu mainitaan usein tapahtuneen Westfalenin rauhan myötä vuonna 1648. (Linklater 2007, 3.)

Millä tavoin sitten yhtenäisestä kristikunnasta erillisten valtioiden legitimizeetti pyritään perustelemaan? Tämä tapahtui luonnollisesti suvereenin käsitteen avulla. Koska katolisen kirkon jumalallinen auktoriteetti ei enää kyennyt perustelemaan maallisen auktoriteetin olemassaoloa, tapahtui poliittisen ja uskonnollisen auktoriteetin eroaminen toisistaan. Keskustelu suvereniteetista liittyi kysymykseen legitimizeetistä, jolla valtiollinen (maallinen) auktoriteetti toimii. (Korkman 2001, 92 – 94.)

Suvereniteetti alettiin siten ymmärtää vastoin katolisen kirkon universalismia paikalliseksi ilmiöksi. Suvereeni on yksinkertaisesti ylin auktoriteetti jonkin määrätyn alueen sisällä. Samaan aikaan suvereenin teoretisoinnin kanssa tapahtui myös kansallisvaltioiden kehkeytymisen prosessi, jonka myötä kukin alue alettiin ymmärtää erilliseksi valtioksi, jolla täytyy olla oma ja erillinen suvereeninsa. Voidaankin erottaa kaksi tapaa tarkastella suvereenia: sisäinen ja ulkoinen. Sisäiseltä kannalta suvereenilla on täysi auktoriteetti hallitsemansa alueen sisällä, eikä vaikkapa katolisella

kirkolla ole määräysvaltaa tähän alueeseen. Toisaalta jokaisen valtion suvereenin täytyy kunnioittaa muita valtioita ja näiden suvereenia. Suvereenin käsitteen voidaankin sanoa olleen sekulaari tapa perustella poliittisen auktoriteetin olemassaolo tietyn alueen sisällä. (Philpott 2011.)

Nykyerspektiivistä valtion ja suvereniteetin välinen yhteys vaikuttaa itsestään selvältä, mutta varhaismodernina aikana näin ei kuitenkaan ollut. Sen sijaan vielä uuden ajan alussa oli olemassa toisaalta poliittinen *raison d'État*-diskurssi, joka tutki tehokasta hallitsemistapaa ja käytti esimerkkiaineistonaan ennen kaikkea historiaa. Toisaalta oli suvereniteetin näkökulmasta asioita tarkastellut (luonnon)oikeudellinen perinne, joka argumentoi hyödyntäen filosofiaa, teologiaa ja juridiikkaa. (Keene 2005, 99–100.)

*Raison d'État*-perinteen sisällä valtio ilmaisi hallitsijan henkilökohtaista omistajuutta. Siten valtio ei viitannut alueeseen tai ihmisryhmään, vaan hallitsijan omistussuhteeseen sekä tämän oikeaoppiseen ja tehokkaaseen hallinnointiin. Tätä poliittista omistajuutta kuvasi termi *dominium*. Toisaalta suvereniteetti taas viittasi luonnonoikeuden perinteessä johonkin tiettyyn oikeuksien ja velvollisuuksien järjestelmään, joka saattoi koskea useita eri ihmisiä tai ryhmiä. Tähän oikeuksien ja velvollisuuksien järjestelmään viitattiin termillä *imperium*. *Dominium* oli siten omistajuutta, joka ei tarvinnut varsinaisesti filosofista tai juridista oikeutusta, kun taas *imperiumissa* nimenomaisesti oli kyse legitimitetistä ja oikeutuksesta johonkin. (Keene 2005, 101–103.) Vasta uuden ajan edetessä nämä kaksi eri näkökulmaa lähenevät toisiaan. Usein Thomas Hobbes (1588 – 1679) mainitaan keskeiseksi ajattelijaksi tässä suhteessa. Palaan hänen ajatteluunsa vielä tuonnempana.

Varhaismodernina aikana tapahtunut poliittisen ja uskonnollisen kategorinen erottaminen toisistaan johtaa myös siihen, ettei maailma ole enää aristoteelisen kristillisyyden mukaisesti ikuisten lajiolemusten ohjaama olemassaolo, vaan sen sijaan avoin ja ajallinen luonteeltaan. Aiempi essentialistinen näkemys korvautuu siten mekanistisella maailmakuvalla. Kristillisen eskatologian sijaan huomio kiinnittyy poliittiseen ennustamiseen, jonka mukaan äärellisistä vaihtoehdoista todennäköisin toteutuu ja oma toiminta tulee pyrkiä mitoittamaan tämän näkökulman mukaan. Siten voidaan ajatella tulevaisuuden premissien sisältyvän jo nykyisyyteen. Se joka parhaalla tavalla kykenee ottamaan huomioon ne olosuhteet, jotka nyt vallitsevat, kykenee myös varautumaan tulevaisuuteen parhaalla tavalla. (Koselleck 2004, 17.)

Esimoderniin kokemukseen kuului näkemys ajasta staattisena ennustuksena, joka toteutuu syklisesti. Sen sijaan moderniin temporaalisuuteen kuuluu ajatus siitä, että menneisyys sisältää

(muuttujien muodossa) jo tulevaisuuden. Poliittiset käsitteet muuttuvat tulevaisuuteen orientoituviksi ja siten pyrkivät edistämään omaa toteutumistaan tulevaisuudessa. Siten poliittinen elämä ei enää ole syklistä toistoa kuten antiikista asti oli totuttu ajattelemaan. Sen sijaan poliittinen toiminta aletaan hahmottaa tulevaisuuteen suuntautuvana ainutkertaisena toimintana, joka pykii kalkyloimaan eri vaihtoehtoja parhaansa mukaan. (Koselleck 2004, 22.)

Myös voluntaristisen ihmiskuvan kehittyminen painotti ihmisen aktiivista roolia maailman muuttamisessa. Vaikka voluntaristisen ihmiskuvan juuret ovat keskiajalla, nousee se vasta uudella ajalla poliittisen teorian keskiöön. Sen myötä yksilön rooli korostuu, kun taas keskiaikaisessa teoretisoinnissa yksilöä olennaisemmassa asemassa olivat universaalit ja transsendetaaliset olemukset. (Yrjönsuuri 2001, 140.)

Yksilön korostumisen myötä huomio kiinnittyi universaalien järjen sijaan yksilölliseen tahtoon. Voluntaristisen ihmiskuvan mukaan järki ei yksinkertaisesti valitsekaan parasta mahdollista toimintatapaa, vaan ainoastaan laskee todennäköisyyksiä ja arvioi mahdollisia toimintavaihtoehtoja. Lopullisen päätöksen sekä toiminnan päämääristä että tavoista saavuttaa nämä päämäärät tekee ihmisen tahto. (Yrjönsuuri 2001, 154.) Mikäli ihmisen järki ei automaattisesti tiedon lisääntyessä tavoita universaaleja moraalilakeja, vaan on aina omien halujensa ja impulssiensa armoilla, tulee myös rauhanomaisen yhteiskunnan automaattinen muodostuminen mahdottomaksi. Rauhanomaisen yhteiskunnan muodostamisesta tulee siten koko poliittisen teorian ydin.

### **2.1.2 Hobbes ja moderni valtiokäsitys**

Myös uudella ajalla kehittyvä puhe luonnontilasta ja siellä vallitsevasta luonnonoikeudesta liittyi suvereenien valtioiden kehkeytymisprosessiin. Esimerkiksi Thomas Hobbes ajatteli luonnontilassa kaikilla olevan yhtäläinen oikeus tehdä kaikki se, minkä uskoo oman turvallisuutensa vuoksi olevan välttämätöntä. (Hobbes 1999, 125.) Tämänkaltaisen täydellisen vapaus johtaa kuitenkin väistämättä väkivaltaiseen kaaokseen. Siispä on mielekäästä, että ihmiset sopimuksen kautta luopuvat täydellisestä vapaudestaan muodostaen valtion, joka mahdollistaa kaikille ihmisille heidän tärkeimmän preferenssinsä toteutumisen eli hengissä pysymisen. (Hobbes 1999, 161.)

Luonnontila näyttäytyy Hobbesille väkivaltaisena tilana, josta ihmisten on syytä pyrkiä sopimuksen avulla valtiollisen järjestyksen piiriin. Hobbesin ydinajatus on se, että luonnontilassakin vallitsevat

tietyt moraalisäännöt, mutta niiden tehokas toteutuminen edellyttää valtiollisen auktoriteetin olemassaoloa.

Hobbesin moraalifilosofian mukaan on olemassa luonnonoikeus, joka koskee kaikkien ihmisten yhtäläistä oikeutta puolustaa omaa henkeään hätätilanteessa. Tämä oikeus vallitsee luonnontilassakin. Toisaalta luonnonoikeuden ohella on olemassa myös Hobbesin tekemä luonnon lakien deduktio, joka ohjeistaa siinä, miten ihmisten tulisi rationaalisuutensa perusteella toimia, jotta parhaiten onnistuisivat tässä luonnonoikeuden toteuttamisessa, eli oman henkensä säilyttämisessä. “Luonnon lait velvoittavat in foro interno, toisin sanoen ne sitovat haluamaan niiden toteutumista, mutta eivät aina velvoita in foro externo eli niiden toimeenpanemiseen” (Hobbes 1999, 148).

Toisin sanoen yksilöiden olisi syytä oman henkensä puolesta toivoa, että ihmisten toimisivat luonnon lakien mukaan, mutta koska luonnontilassa luonnon lait eivät vallitse tehokkaina, ei kenelläkään ole lähtökohtaista velvollisuutta toimia luonnon lakien mukaisesti. On tilanteita, joissa on rationaalista olla toimimatta lakien mukaan.

Luonnonoikeus onkin Hobbesille tietyssä mielessä deskriptiivinen käsite, sillä ihmiset toimivat sen mukaan aina, kun taas toiminta luonnon lakien mukaan ei ole yhtä varmaa. Luonnon lait ovat voimassa myös luonnontilassa, mutta niiden tehokas toteutuminen vaatii valtiollisen auktoriteetin olemassaolon. Hobbesin moraalifilosofian ydin rakentuu luonnonoikeuden äärimmäisen moraalisen minimin kautta, mutta sisältää myös luonnon lakien rationaaliset ohjeet. Näiden kahden elementin kautta Hobbes rakentaa tiensä kohti yhteiskuntasopimusta ja valtion syntyä. (Tuck 1989, 62–63.)

Moraalisääntöjen tehokas toteutuminen on siten keskeinen motiivi valtiollisen järjestyksen perustamisessa. Jotta ryhmä ihmisiä voisi perustaa valtion, täytyy heidän Hobbesin mukaan luoda edustuksellinen hallinto, joka tekee moraalisääntöjen noudattamisesta tehokasta. Ryhmä ihmisiä voi muuttua yhteiskunnaksi vain edustuksellisuuden kautta, sillä ykseys ryhmässä on nimenomaan suvereniteetin ykseyttä, ei kaikkien ihmisten ykseyttä. Vain tätä kautta kokonaisuus, jota voidaan kutsua valtioksi tai yhteiskunnaksi, on edes käsitteellisesti mahdollinen. Suvereeni saa absoluuttisen vallan, mutta tämä tapahtuu ainoastaan sen kautta, että ihmiset ovat tehneet sopimuksen keskenään ja siten mahdollistaneet valtion, ykseyden moninaisuudessa, syntymisen. (Hobbes 1999, 154–160)

Hobbesille valtio on sopimuksellinen rakenne, joka mahdollistaa suvereenin olemassaolon ja siten

juuri valtio on suuri Leviathan, eikä suvereeni, joka vain toteuttaa hänelle annettua virkaa. Suvereenin oikeus toimia perustuu siihen, että valtio on antanut sille auktoriteetin. (Hobbes 1999, 161.) Tämän auktoriteetin myötä yhteiskunta saa edustajansa ja tulee siten myös itse olevaksi (Skinner 2002, 199–200).

Osaltaan Hobbesin merkitys palautuu hänen kykyynsä yhdistää kokonaisvaltaisesti luonnonoikeudellinen puhe suvereniteetista ja sopimuksista (*imperium*) hallinnon tehokkuutta ja taitoa (*dominium*) pohtivaan *raison d'État* -diskurssiin. Tehokkaan hallinnon näkökulmasta ihmisten välinen yhteiselämä voi toteutua vain valtiollisessa järjestelmässä, jonka saavuttaakseen ihmisten on luovutettava jakamaton suvereniteetti jollekin. Hobbes siten onnistui kääntämään *raison d'État* -perinteeseen liittyvää problematiikkaa luonnonoikeudelliselle kielelle. (Keene 2005, 131.)

Hobbesin moraalifilosofinen kehitelmä on paradoksaalinen. Hobbes aloittaa kehittämällä rationalistisen näkemyksen siitä, miten ihminen voi ymmärtää luonnonoikeuden ja luonnon lait sekä siten saavuttaa universaalia moraalitietoa. Mutta tämä rationaalinen moraaliteoria kuitenkin huipentuu siihen, että ihmiset jossain määrin luopuvat omasta moraaliarvostelmia koskevasta järjestään ja hyväksyvät suvereenin asettamat moraaliarvot. Suvereenilla on oikeus toimia lainsäätäjänä ja suvereenin laki on se mikä määrittää, mikä yhteiskunnassa on oikeudenmukaista ja moraalista. Lopputulos on se, ettei moraalista tehokkaasti vaikuttavina sääntöinä vielä luonnontilassa ole olemassa, vaan se syntyy vasta valtiossa, jossa oikeat moraaliarvostelmat ovat kuitenkin hyvin pitkälti suvereenin säätämien lakien mukaisia. (Skinner 2002, 140–141.)

Tutkielmani aiheen kannalta olennaista on huomata se, että suvereenien perustamat järjestykset ovat hyvinkin vahvasti yhteismitattomia. Toisin sanoen, luonnontila on lakannut ainoastaan valtioiden sisällä, mutta kansainvälisestä perspektiivistä jokaisen suvereenin suhde kaikkiin muihin suvereeneihin on edelleen luonnontilan määrittämä. Suvereenien välisessä kansainvälisessä luonnontilassa vallitsee siten samankaltainen järkeen perustuva moraaliteoria kuin luonnontilassa yleensäkin, mutta se ei kuitenkaan itsessään vaikuta suvereeneihin järin tehokkaasti. Suvereenien on periaatteessa järkevää pyrkiä rauhanomaiseen yhteiseloön, mutta tarpeen vaatiessa ne ovat oikeutettuja kaikkiin mahdollisiin toimiin oman olemassaolonsa varmistamiseksi. (Jakonen 2013, 162.) Toisin sanoen käytännön hallinnon tasolla on järkevää pyrkiä rauhanomaisuuteen, sillä se usein takaa myös oman vallan säilyttämisen. Kyse ei kuitenkaan ole moraalisääntöjen seuraamisesta. (Jakonen 2013, 165–166.)



Vaikka siis Hobbesin mukaan luonnontilassa vallitseva luonnonoikeus (jokaisen oikeus itsensäilytykseen) on universaalia, palaa hän kuitenkin valtioteoriassaan takaisin jonkin asteiseen partikularismiin. Eri suvereenien ja valtioiden sisäiset lait ovat hänen mukaansa yhteismitattomia. Universalismin (kosmopolitanismi) ja partikularismin (realismi) välinen jännite onkin siten mahdollista palauttaa jo aivan modernin poliittisen ajattelun alkujuurille.

Tämän lyhyen varhaismodernin ajattelun esittelyn jälkeen siirryn tarkastelemaan kosmopolitanismia ja realismia vastakkaisina kansainvälisen politiikan teoriaperinteinä. Varhaismodernilta ajalta siirryttäessä modernin ajan piiriin vakiintuu käsitys kansainvälisestä politiikasta valtiollisten suvereeniteettien välisinä suhteina. Hobbesin näkemystä mukaillen voidaan sanoa valtioiden sisäisellä tasolla vallitsevan selkeän järjestyksen, jonka myötä moraalisäännöt ovat tehokkaasti voimassa. Kansainvälisellä tasolla vallitsee kuitenkin edelleen ainakin jonkinasteinen luonnontila. Siispä ongelmaksi muodostuu se, miten hallinnoida valtioiden välistä luonnontilaa? Siten jo Hobbesin ajattelussaan ilmentämä partikulaarien suvereenien sekä toisaalta mahdollisten universaalien moraalilakien välinen jännite muodostaa hyvin olennaisen elementin kansainvälisessä politiikassa. Juuri tähän kysymykseen universaalien moraalien ja valtiollisten suvereenien välisestä suhteesta kosmopolitanismi ja realismi suhtautuvat hyvin eri tavoin.

## 2.2. Kosmopolitanismi

Kosmopoliitti termi juontaa juurensa kreikan sanasta *kosmopolitês* eli maailmankansalainen. Yleensä ottaen kosmopolitismien kantava ajatus on se, että kaikki ihmiset ovat saman yhteisön jäseniä ihmisyytensä perusteella, eivätkä mitkään poliittiset yhteisöt kykene rajoittamaan tätä maailmankansalaisuutta. (Kleingeld & Brown, 2014.)

Antiikin tunnetuimpia kosmopoliitteja olivat stoalaiset, mutta on syytä huomata, että jo ennen stoalaisia kyynikot käyttivät termiä maailmankansalainen. Esimerkiksi kyynikko Diogeneen mukaan kulttuuriset konventiot ja soveliaisuussäännöt saattavat vaihdella paikallisesti, mutta arvostelmat hyvästä ja pahasta eivät voi olla riippuvaisia tällaisista satunnaisista tekijöistä. Siten moraalit liittyvät kaikille ihmisille yhteisiin ja pysyviin piirteisiin. (Sihvola 2005, 99–101.)

Ciceroa voidaan pitää kenties tunnetuimpana stoalaisena kosmopoliittina.<sup>1</sup> Hänen mukaansa inhimillisen järjen varaan rakentuvan yleisinhimillisen moraalin tulee ohjata kaikkien ihmisyhteisöjen elämää. (Sihvola 2005, 107.) Moraalin universaalius ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö yhteisöllistä elämää voisi ja tulisi organisoida myös paikallisella tasolla. Cicero luokittelikin eri velvollisuuksia sen mukaan, miten läheisessä suhteessa toimija on velvollisuuksien kohteeseen nähden. Siten vain osaa velvollisuuksista voidaan lähestyä kosmopoliittisesta näkökulmasta. Olennaista kuitenkin on se, että tällaisia yleisinhimillisiä velvollisuuksia joka tapauksessa on olemassa. (Sihvola 2005, 121.)

Stoalaisuuden näkökulmasta moraalisesti toimiva ei voi sitoutua vain paikallisen tason rakenteisiin, sillä moraalinen lähtökohtaisesti on koko ihmislajin piirre. 100-luvulla jKr. vaikuttanut oppinut Hierokles katsoi yksilön velvollisuuksien rakentuvan samankeskisten ympyröiden tavoin. Sisinen piiri ympyrässä muodostuu perheestä ja uloin lopulta koko ihmislaajista. Näiden väliin puolestaan jäävät muiden muassa suku, kaupunki ja isänmaa. Tällainen velvollisuuksien asteittaisuus on välttämätöntä, jotta käytännössä yhteisöllinen elämä olisi mahdollista, mutta moraalinen tavoite on se, että uloin kehä lähestyy sisintä kehää. Eli moraalisen yksilön tavoite on pystyä lopulta suhtautumaan koko ihmislaajiin samoin kuin tämä suhtautuu omaan perheeseensä. (Sihvola 2005, 108.)

Antiikin stoalaisuuden perintö koki jonkinasteisen renessanssin valistuksen myötä. Valistusta edeltävän varhaismodernin ajattelun suhde stoalaisuuteen ja kosmopoliittisiin ajatuksiin oli sen sijaan jännitteinen. Toisaalta uuden ajan alun teoreetikot uskoivat universaalien ihmisluonnon ajatukseen, mutta tämä universaali ihmisluonto tarkoitti ennen kaikkea yhtäläistä pyrkimystä itsenäilytykseen. Se ei siten luonut vahvaa yhteisöllistä velvoitetta siinä mielessä kuin stoalaiset ajattelivat. (Kleingeld & Brown, 2014.)<sup>2</sup>

Valistuksen myötä stoalaiset ideat kuitenkin vahvistuivat optimistisemmän ihmiskuvan omaksumisen myötä. Toisaalta alkanut kolonialistinen kausi ja löytöretket saattoivat ihmiskunnan kaukaisimmatkin yhteisöt uudella tavalla kosketuksiin toistensa kanssa. Tämä epäilemättä myös lisäsi kosmopoliittisten ajatusmallien suosiota. Tämä ihmiskunnan yhteistä kohtaloa sekä

<sup>1</sup> On tosin syytä huomauttaa, ettei Ciceron ajattelu ole kaikilta osin stoalaista, vaan sisältää myös esimerkiksi platonistisia piirteitä. Moraalin ja politiikan suhteen häntä kuitenkin voidaan pitää stoalaisena. (Sihvola 2005, 116.)

<sup>2</sup> Toisaalta varhaismodernin ajattelun sopimusteoreettinen luonne myös synnytti ajatuksen jonkinasteisesta kansainvälisen vastavuoroisuuden periaatteesta ja siten loi teoreettista perustaa myöhemmin kehkeytyvälle kansainväliselle oikeudelle. Tämänkaltaisesta ajattelusta voidaan mainita esimerkkinä vaikkapa Pufendorf. (Kleingeld & Brown, 2014.)

inhimillisen järjen ja moraalin universaaliutta korostava näkemys tulee myös varsin selvästi esille Ranskan (1789–1799) ja Yhdysvaltojen vallankumousten (1775–1783) sekä ihmisoikeuksien julistuksen (1789) yhteydessä. (Kleingeld & Brown, 2014.)

Stoalaisten ideoiden uudelleentulkinnan ohella valistuksen jälkeiset ajattelijat myös kehittivät kosmopoliittisia näkemyksiä edelleen. Esimerkiksi Immanuel Kant (1724–1804) katsoi kaikkien rationaalisten olentojen kuuluvan samaan yhteisöön. Rationaalisten toimijoiden yhteisössä kunkin yksilön autonomia voi toteutua tämän osallistuessa yhteisönsä kautta lainsäätämiseen. Autonomian ideaan kuuluu siten se, että jokainen yksilö on sekä oikeuden säätäjä että kohde. Kant kannatti myös republikanististen ideoiden mukaisesti järjestettyä kansojen liittoa, joka takaa rauhan toteutumisen maailmassa. (Kleingeld & Brown, 2014.)

Toisaalta taas esimerkiksi Jeremy Bentham (1748–1832) kannatti kaikkien kansojen lähtökohtaista tasa-arvoa ja Anacharsis Cloots (1755–1794) kaikkien valtioiden välitöntä lakkauttamista kosmopoliittisen yhteisön perustamisen tieltä. Näitä kaikkia keskenään eroavia kantoja yhdistää kuitenkin niiden näkemys siitä, etteivät valtiot ole korkein olemassaoleva yhteisöllistä elämää säätelevä rakenne, vaan näiden yläpuolella on moraalinen sfääri, joka rajoittaa valtioiden toimintaa. (Kleingeld & Brown, 2014.)

Nykyisin kosmopoliittinen ajattelu voi olla luonteeltaan niin utilitaristista, kantilaista kuin vahvemmin stoalaisuuden perintöön nojaavaa. Kosmopoliitit voivat myös kannattaa niin federalismia, keskitettyä maailmanhallintoa kuin valtioiden ja kansainvälisten instituutioiden kautta toteutuvaa järjestelmää. Tämän lisäksi on olemassa luonteeltaan niin vahvempaa kuin heikompaa kosmopolitanismia. (Kleingeld & Brown, 2014.) Tällöin on kyse siitä, millä tavoin paikallisten ja kansainvälisten velvollisuuksien välinen suhde teoretisoidaan. Olennaista on kuitenkin se, että kaikki kosmopoliittinen ajattelu katsoo olevan olemassa jonkinlaisia kosmopoliittisia ja valtiot ylittäviä velvollisuuksia.

### **2.2.1 Kosmopolitanismi ja valtio**

Seuraavaksi aion esitellä kriittisen teorian perinteestä kumpuavaa kosmopoliittista ajattelua, jonka lähtökohdat ovat varsin vahvasti kantilaisuudessa. Sinänsä katson kriittisestä teoriasta ponnistavan ajattelun olevan huomattavastikin lähempänä Laclau'n teoretisointia kuin vaikkapa liberaaliin

ajatteluperinteeseen nojaava rawlslainen kosmopoliittisuuden perinne. Siten Andrew Linklater ja Jürgen Habermas lienevät varsin relevantteja kosmopoliittisen perinteen edustajia tutkielmani kannalta, sillä tietyssä mielessä heidän intentionsa eivät ole välttämättä järin kaukana Laclaun omista.<sup>3</sup>

Kansainvälisen politiikan tutkimusta habermasilaisen kriittisen teorian näkökulmasta lähestyvä Andrew Linklater on useiden muiden tutkijoiden tavoin kiinnittänyt huomiota siihen, miten moderni valtiojärjestelmä on samanaikaisesti sekä partikulaari että universaali ilmiö. Modernin luonnonoikeuden muovaamassa paradigmassa tullaan nimittäin paitsi kehittämään idea partikulaarista valtiosta, myös ajatus eri valtioiden muodostamasta valtioiden järjestelmästä. Kansainvälisyys käsitteenä syntyy vasta erillisten valtioiden myötä, sillä luonnollisestikaan sille ei ollut tarvetta vielä katolisen universalismin aikana. (Linklater 2007, 6.)

Tästä oivalluksesta päästään myös käsiksi koko modernia kansainvälistä politiikan teoriaa leimaavaan universalismin ja partikularismin paradoksiin. Periaate jonka mukaan partikulaarit valtiot ovat keskeinen kansainvälinen poliittinen toimija, on itsessään universaali. Ainoastaan universaalien argumentoinnin kautta voidaan toteuttaa sellainen kansainvälisen valtiojärjestelmän teoretisoiminen, jossa valtiosubjektit ovat toimijoita.

Myöskään Linklater ei pyri teoretisoimaan järjestelmää ilman valtioita, vaan hyväksyy sosiologisena tilanneanalyysinä varsin yleisesti käytetyn globalisaatio–lokalisaatio-dikotomian. Tämän näkemyksen mukaan niin talouden kuin kulttuurinkin globalisoituminen johtaa klassisen kansallisvaltion kriisiytymiseen. (Linklater 2007, 6.)

Alunperin valtio oli poliittisena yksikkönä niin toimiva juuri sopivan kokonsa vuoksi. Valtioiden olivat riittävän suuria, jotta kykenivät monopolisoimaan väkivallankäytön ja siten lopettamaan yksityisen sodankäynnin. Toisaalta valtiot eivät olleet alueellisesti niin valtavia, että niiden koheesiossa olisi ilmennyt suuria ongelmia. Juuri liian suuri vallankäytön alue oli lopulta tuhonnut kristikunnan yhtenäisyyden, jota katolinen kirkko pyrki ylläpitämään Roomasta käsin koko Euroopan laajuisesti. (Linklater 2007, 6.)

Linklater katsoo, että nyt käynnissä oleva prosessi siirtää poliittisen elämän painopisteen pois valtiollisesta tasosta kohti lokaalia lähiympäristöä sekä globaaleja poliittisia rakenteita. Poliittinen

---

<sup>3</sup> Esimerkiksi Mark Devenney on kirjoittanut (2006, 137–138) Laclaun ajattelun yhteydestä kriittiseen teoriaan.

yhteisö sekä kutistuu että laajenee. Nykyisen valtiollisen tason nähdään joka tapauksessa menettävän vaikutusvaltaansa. Kuitenkaan tämä ei johda valtion katoamiseen, vain sen roolin muuttumiseen.

Linklaterin ajattelun lähtökohta on Kantin ajatus oikeussuhteesta, joka muodostuu välttämättä kaikkien sellaisten välille, jotka kykenevät toiminnallaan vahingoittamaan toisiaan. Tämä johtaa globalisoituvassa ja kutistuvassa maailmassa siihen, että oikeussuhteiden määrä lisääntyy huomattavasti. Kuitenkaan poliittinen maailma ei ole kehittynyt samalla tahdilla kuin vaikkapa talous ja siksi nämä oikeussuhteet eivät ole realisoituneet, vaan jääneet vanhentuneiden poliittisten rakenteiden kahleisiin. Linklaterin mukaan ongelma on siinä, että oikeudet nähdään liiaksi edelleen kuuluviksi erillisten valtioiden kansalaisille eikä maailmankansalaisuuden etiikan mukaisesti ihmisille sinänsä. (Linklater 2007, 7.) Siten ongelma on juuri se, että olemassaolevien rakenteiden tasolla toistetaan edelleen jo varhaismodernissa maailmassa muotoutunutta ajatusta kansalaisuuden ja ihmisen välisestä erosta.

Modernille politiikan teorialle tunnusomainen jako ihmisiin ja kansalaisiin palautuu moderniin luonnonoikeusperinteeseen. 1700-luvun alussa vaikutusvaltaisimmaksi luonnonoikeusteoreetikoksi noussut Samuel Pufendorf (1631–1694) katsoi ihmisen vajavaisen luonteen sinänsä välttämättä johtavan koko ihmiskuntaa rajatumman poliittisen yhteisön eli valtion välttämättömyyteen, sillä vain valtion sisällä kaikki korostetusti inhimilliset tavat elää tulevat todella mahdollisiksi. (Saastamoinen 1995, 82.)

Pufendorf katsoi kaikilla ihmisillä toki olevan velvollisuuksia toisiaan kohtaan jo ennen valtiota vallitsevassa luonnontilassa, mutta nämä velvollisuudet ovat hyvin kapeasti lähinnä vahingoittamiskieltoon perustuvia. Laajemmat oikeudet toteutuvat vain valtiossa, jossa kansalaisuus toimii oikeuksien ja velvollisuuksien takaajana. (Linklater 2007, 16.) Siten laajemmat oikeudet voivat toteutua vain partikularistisesti eri valtioiden välityksellä.

1700-luvun mittaan kuitenkin myös kriittisiä ja universaalimpaa lähestymistapaa kannattavia näkökulmia ilmaantui. Näistä ajattelijoista Linklater nostaa esille ennen kaikkea Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) ja Kantin. Kriittisenä argumenttina valtiollista kansalaisuuskäsitystä kohtaan käy Rousseauin kuuluisa tokaisu, jonka mukaan tulella tietyn valtion kansalaiseksi tekee ihminen väistämättä koko muusta ihmiskunnasta vihollisensa. Kantin mukaan puolestaan ensimmäisen aallon luonnonoikeusteoreetikot eivät lopultakaan tehneet työllään palvelusta

ihmiskunnalle, sillä juuri se sama epäsosiaalisuus (eli väkivaltaisuus), joka pakotti alunperin muodostamaan valtion, siirtyy nyt vain pienempien ihmisryhmien sisältä valtioiden väliseksi ja luonteeltaan massiivisemmaksi sodankäynniksi. Linklater allekirjoittaa Rousseau'n ja Kantin kritiikin ja katsoo, että kansallisvaltioista on monella tapaa tullut ihmiskunnan moraalisen kehityksen este. (Linklater 2007, 16–17.)

Linklater ei Rousseau'n ja Kantin tapaan voi hyväksyä varhaisten luonnonoikeusteoreetikoiden pyrkimystä erottaa politiikka ja moraalit toisistaan. Poliitiikan katsotaan tällöin olevan vain valtion julkiseen sfääriin kuuluva asia, kun taas moraaliset arvostelmat ovat yksityisiä eivätkä kuulu julkisen piiriin. Tästä seuraa se, että kaikki tärkeät ihmisten yhteistä elämää koskevat päätökset ovat poliittisia ja vain valtiollisen suvereenin tahdonilmauksia. Moraalilla ei ole oikeastaan muuta merkitystä kuin luonnonoikeuden minimaalinen omaan itsesuojeluun liittyvä alansa, kaikki muu on poliittisen päätöksenteon tulosta. Ja ainoastaan kansalaiset voivat osallistua tähän julkiseen sfääriin ja sen päätöksentekoon. Ne yksilöt, jotka eivät kuulu kansalaisuuden piiriin, eivät ole oikeutettuja muuhun kuin luonnonoikeuden heille takaamiin minimaalisiin oikeuksiin: he ovat siis edelleen luonnontilassa suhteessa kansalaisiin nähden. (Linklater 2007, 19.)

### **2.2.2 Kosmopolitanismi ja inklusio**

Eräs keskeisiä kritiikkejä kosmopolitanismille on ajatus siitä, ettei sellaista universaalista moraalista ole olemassa, joka kykenisi säätelemään globaalia poliittista elämää. Mikäli jokin tahon pyrkii tällaisia normeja säätämään, tulee hän todellisuudessa edistää imperiaalisia, jossa yksi tahon pyrkii pakottamaan muut omien preferenssiensä mukaiseen toimintaan. Linklater kosmopoliittina pyrkii välttämään imperialismiin vajoamisen vetoamalla habermasilaiseen käsitykseen yhteiskunnallisesta oppimisprosessista.

Habermasilainen käsitys universaalista rationaalisuuteen perustuvasta moraalista on Linklaterin mukaan paras tapa organisoida keskenään yhteismitattomien kulttuurien kokonaisuus, sillä habermasilainen näkemys ei pyri asettamaan universaalista moraalikoodia eri moraalikäsitysten tilalle, vaan pyrkii löytämään tasapainon universalismin ja partikularismin välille. Kriittisen kosmopolitanismin pyrkimyksenä on vähentää moraalista eksklusiota ja epäoikeudenmukaisuutta ilman, että teoria sitoutuisi mihinkään tiettyyn ihmiskäsitykseen tai moraaliarvostelmaan. (Linklater 2007, 35.)

Habermasin mukaan kaikkien poliittisen yhteisöjen legitimitetti rakentuu rationaalisen hyväksyttävyyden perusteella: legitimitetti voi kummuta vain rationaalisesti järjestettyjen intersubjektiivisten prosessien pohjalta. Oikeudet ja velvollisuudet rakentuvat siten intersubjektiivisten tunnustussuhteiden kautta. (Habermas 2003, 32–33.)<sup>4</sup> Legitimitetti voi rakentua vain sellaisen argumentaation kautta, joka ei nojaa mihinkään yksittäiseen kulttuuriseen identiteettiin. Rationaalinen hyväksyttävyys voidaan siten erottaa kaikista kulttuurisista piirteistä erilliseksi. Habermas määrittelee legitimaation nojaavan sellaiseen antropologiseen aspektiin, joka on kulttuurirajat ylittävä. Kyse on sellaisesta itsekuvauksen muodosta, jonka myötä määrittelemme itsemme ylipäänsä ihmisiksi. (Habermas 2003, 39.)

Habermasin ajatus on se, että intersubjektiivinen prosessi, jonka myötä ihmiset määrittelevät itsensä ihmisiksi on rakenteeltaan samankaltainen kaikkialla: ihmisyhteisöt jakavat oikeudet ja velvollisuudet muodoltaan samankaltaisessa prosessissa, vaikka itse sisällöt eroaisivatkin toisistaan. Tämän universaalien muodon määrittämisen antropologisen vakion kautta pääsemme käsiksi myös universaaleihin legitimaation sääntöihin. Koska itsereflektion sisällöt ovat yhteismitattomia, voi legitimaatio muuttua universaaliksi vain irroittautuessaan kaikista yksittäisistä sisällöistä.

Toisin sanoen mitä vahvemmin legitimaatio lähestyy ”puhdasta itsereflektiota” ilman konkreettisia kulttuurisia sisältöjä, sitä universaalimpaa se on. Ideaalitalanne muistuttaakin avointa oppimisprosessia, jossa antaudutaan itsereflektiolle ja ollaan valmiita hylkäämään partikulaari identiteetti legitimaation välineenä, mikäli tilanne sitä vaatii. Siten ennen kaikkea moraalialue koskevien oppimisprosessien avulla on mahdollista lähestyä universalismia.

Avointen oppimisprosessien painottaminen tarkoittaa samoista oikeuksista nauttivien piirin laajentamista yli vakiintuneiden kulttuuristen identiteettien siten, että tämä piiri tulisi kattamaan lopulta kaikki itsereflektioon kykenevät olennot näiden spesifeistä kulttuurikäsitteistä riippumatta. Kosmopolitanismin näkökulmasta kysymys on siitä, laajennetaanko vai supistetaanko moraalisen persoonuuden omaavien ihmisten joukkoa.

Kosmopolitanistisen ajatuksen mukaan kaikki toivottavat moraalijärjestelmät pyrkivät luomaan poliittisia osallistumisen muotoja, jotka vievät kohti suurempaa universalismia ja siten vähentävät

---

<sup>4</sup> Habermasin näkemyksen yhteys Kantin ajatukseen rationaalisten olentojen yhteisöstä, joka takaa yksilöiden autonomian toteutumisen, lienee varsin ilmeinen.

yksilöiden ulossulkemista. Tällöin olisi mahdollista välttää se imperialistinen luonne, joka kosmopolitanistista ajattelua saattaa vaivata. Todellisen universaalin moraalin tulisikin olla avointa, ei suljettua. (Linklater 2007, 36.)

Linklater ei kuitenkaan katso, että nykyiset valtiolliseen tasoon perustuvat kansalaisten velvollisuudet katoaisivat. Nykyiset velvollisuudet takaava poliittinen yhteisö, eli valtio, vain muuttuisi luonteeltaan avoimemmaksi. Valtiot eivät enää toimisi eksklusion, vaan inklusion periaatteen mukaisesti. Valtiot olisivat edelleen olemassa, mutta poliittisina yhteisöinä ne toimisivat habermasilaisessa mielessä avoimina kaikille ihmiskunnan edustajille tasapuolisesti. Kansalaisuus ei täten olisi hierarkkisesti valtiojärjestelmän varaan rakentuva käsite, vaan universaali kaikille ihmisille kuuluva status, joka kuitenkin toteutuu paikallisten yhteisöjen kautta. (Linklater 2007, 36-37.)<sup>5</sup>

Linklaterin mukaan myös poliittisten realistien kaltaiset partikularistit hyväksyvät sen, että valtiojärjestelmä on universaali siinä mielessä, että se olettaa yleisen partikularismin: erillisten valtioiden muodostama systeemi on se universaali rakenne, jonka puitteissa kansainvälinen politiikka toimii. He eivät kuitenkaan hyväksy, että tämä universalismi olisi luonteeltaan moraalista. Se ei ole moraalista universalismia, vaan liittyy ennemminkin yksinkertaisesti järjestyksen takaamiseen, ei oikeudenmukaisuuden toteuttamiseen. Voidaankin sanoa sen normatiivisen luonteen olevan puhtaasti käytännön politiikkaan, ei etiikkaan liittyvä. (Linklater 2007, 38.) Kansainvälisen järjestyksen puolustaminen realistisesta näkökulmasta on kuitenkin aivan yhtä normatiivista toimintaa kuin globaalien velvollisuuksien perusteleminen, ainoa ero on valtiot erottavan eksklusion pitäminen voimassa. (Linklater 2007, 42.)

Olen edellä käsitellyt kosmopolitanistista ajattelua, jonka mukaan moraalilla ja käsityksillä oikeudenmukaisuudesta on ratkaiseva rooli kansainvälisessä politiikassa. Kosmopolitanismia kohtaan on esitetty kritiikkiä aina antiikista ja stoalaisista lähtien. Martti Koskenniemen mukaan (2006, 135) tyhjentävintä kritiikkiä kosmopolitanismia kohtaan on esittänyt kuitenkin 1900-luvun poliittinen realismi. Seuraavaksi syvennyinkin tähän ajatteluperinteeseen.

---

<sup>5</sup> Linklater seuraakin siten jo antiikin stoalaisuudesta tuttua ajatusta velvollisuuksien kehämäisyydestä ja päällekkäisyydestä: velvollisuudet laajenevat kehämäisesti paikalliselta tasolta kohti globaaleja velvoitteita.



## 2.3 Realismi

Poliittisessa realismissa on ennen kaikkea kyse näkemyksestä, jonka mukaan poliittista toimintaa ei todellisuudessa säätele moraalilla, vaan politiikka on moraalista itsenäinen sfääri. Kansainvälisen politiikan suhteen tämä tarkoittaa sitä, että moraalisaäntöjen sijaan valtioiden toimintaa ohjaa niiden pyrkimys toimia omien intressiensä mukaisesti. Ennen kaikkea turvallisuuden takaamisen on perinteisesti katsottu olevan keskeinen valtioiden intressipolitiikkaa määrittävä tekijä. (Sihvola 2005, 73.)

Usein ensimmäisenä poliittisena realistina mainitaan kreikkalainen historioitsija Thukydides (460–396 eKr.), joka peloponnesolaissotaa käsitellessään tuli kuvanneeksi aikansa sofistien ajatusmaailmaa. Sofistien mukaan oikeuteen ja moraalisiin vetoaminen on lähinnä heikkojen yritys estää vahvoja toteuttamasta aikeitaan. (Sihvola 2005, 77.)

Sofistien näkemys kuvastaakin realistista näkökulmaa varsin osuvasti. Oikeudenmukaisuuden sijaan voidaan realistien katsoa lähestyvän poliittista elämää vallan näkökulmasta. Realistisen käsityksen mukaan valta ei välttämättä ole sinänsä olennaisempi tekijä yhteiskunnassa kuin mikään muukaan, mutta se on vieikkaampi. Valta pyrki aina naamioitumaan ja vaikuttamaan ilman, että sitä tunnustetaan vallankäytöksi. Realistista näkemystä voidaan perustella juuri tällä tavoin: poliittisen teorian on painotettava valtaa ja vallanjakoa siksi, että valta on potentiaalisesti vaarallista. (Geuss 2008, 97.) Juuri tämän vaarallisuuden takia valta on realistien mukaan olennaisempaa kuin vaikkapa oikeudenmukaisuus. Siten realistisen näkökulman mukaan moraalisiin voi kyllä vedota, mutta tällöin kyse on yleensä ottaen muiden päämäärien ajamisesta moraalien varjolla.

Renessanssiajan tunnetuin poliittinen realisti lienee ollut Niccolò Machiavelli (1469–1527). Hänen radikaali väitteensä oli, etteivät hallitsijan hyve ja universaali kristityn hyve olleet sama asia. Oikeastaan ainoa tapa arvioida hallitsijan toimien oikeellisuutta on kiinnittää huomio hallitsijan kykyyn toteuttaa omia tavoitteitaan. Ei siten ole mitään itse poliittisen toiminnan ulkopuolista kriteeriä, joka voisi toimia tämän arvioinnin välineenä. Tämä luonnollisesti on kosmopoliittisesta näkökulmasta katsottuna katastrofaalinen lopputulos. (Mikkeli 1999, 164.)

Myös jo aiemmin mainitsemani Thomas Hobbes on keskeisiä nimiä poliittisen realismin perinteessä. Hobbesin mukaan järjestyksen säilyminen kansainvälisellä tasolla on huomattavasti vaikeampaa kuin valtion sisäisesti, ja siten kaikkien valtioiden tuleekin suhtautua toisiin valtioihin

kilpailijoina ja jopa potentiaalisina vihollisina. Tämä ei ehkä tarkoita varsinaista jatkuvaa kansainvälistä sotatilaa, mutta joka tapauksessa valtioiden on viisasta olla aina valmistautuneita mahdollisesti alkavan sodan varalta. Valtiolliset suvereniteetit ovatkin edelleen luonnontilassa. (Sihvola 2005, 88.) Hobbes hahmottaa kansainvälisen tilanteen jo varsin modernilla tavalla. Kansainvälisessä politiikassa on ennen kaikkea kyse suvereenien välisistä suhteista.

Realistien korostama vallankäytöllinen ulottuvuus modernissa järjestelmässä tiivistyykin siten näkemykseen, jonka mukaan valtiolliset suvereenit pyrkivät aina toteuttamaan omia intressejään annetuissa olosuhteissa. Väistämättä eri toimijoiden intressit kuitenkin joutuvat vastakkain ja siten vallanjaosta sekä valtasuhteiden hallinnoinnista tulee järjestelmän säilymisen kannalta ensi arvoisen tärkeää. Perinteisesti realistit painottavat myös sodan ja diplomatian ensisijaisuutta suhteessa vaikkapa talouden muodostamaan valtaan nähden. (Buzan & Held 1998.)<sup>6</sup>

Kosmopolitanismin ja realismin välisen jännitteen voidaankin sanoa tiivistyvän kysymykseen siitä, onko olemassa sellaisia moraalisääntöjä, jotka ovat sitovia jopa suhteessa suvereeneihin. Toisin sanoen, onko olemassa sellaisia universaaleja sääntöjä, jotka voivat rajoittaa valtiollisten suvereniteettien intressipolitiikkaa.

### 2.3.1 Carl Schmitt

1900-luvun poliittisten realistien mukaan suvereniteetin autonomisuus on kansainvälisen politiikan keskeinen periaate, eivätkä mitkään kosmopoliittisesti ymmärretyt moraaliarvostelmat voi mennä suvereniteetin edelle. 1900-luvun kommentaattoreista esimerkiksi Carl Schmitt on korostanut sitä, miten 1600-luvun uskonnollisten sotien jälkeen vasta kansainvälinen deteologisoitu ja rationalisoitu järjestys kykeni lopettamaan yksityisen sodankäynnin ja kontrolloimattoman väkivallan. Tämä järjestys toteutuu nimenomaan valtiollisten suvereenien kautta. Ehdoton valtiollinen suvereniteetti sekä tästä johdettava valtiosubjektien kansainvälinen järjestelmä kykenivät sellaiseen konfliktinhallintaan, joka lopulta lopetti uskonsodat. (Devetak 2009, 75–76.)

Ennen tätä uudella ajalla syntyvää modernia valtiojärjestelmää vallinnut sotatila johtui Schmittin mukaan muun muassa siitä, että uskonnolliset ja moraaliset argumentit vaikuttivat politiikan sfääriin

<sup>6</sup> Kosmopoliittisesta perspektiivistä on kritisoitu realistista ajattelua myös siitä, ettei realismi keskittyessään liiaksi valtiolliseen tasoon, ota huomioon muita sosiaalisessa todellisuudessa ilmeneviä valtasuhteita. Tällöin esimerkiksi taloudellinen valta ei saa riittävästi huomiota. (Buzan & Held 1998.)

sisällä. Schmittin ajatus käy selväksi tarkasteltaessa esimerkiksi sodankäynnissä tapahtunutta muutosta. Vielä keskiajalla kaikki sodan osapuolet katsoivat niillä olevan objektiivinen moraalinen oikeutus, joka perustui uskonnosta johdettuun universaaliin moraaliiin. Mikäli moraalinen oikeutus on itsellä, täytyy vastapuolen puolestaan toimia moraalittomasti. Siten legitimizeetti väkivallan käytölle voi lähtökohtaisesti olla vain toisella osapuolella. <sup>7</sup> (Devetak 2009, 76.)

Uudella ajalla näkökulma muuttuu ja sodasta tulee osapuolien kesken vallitseva oikeudellinen toimenpide: kaikki sodassa olevat osapuolet ovat tasavertaisia, sillä niiden yläpuolella ei ole tuomaria, joka voisi arvottaa jonkin osapuolen toista oikeutetummaksi väkivaltaan. Kumpikaan sodan osapuoli ei näin ollen toimi lähtökohtaisesti suuremmalla legitimizeetillä kuin toinen, eikä vastustajaa tällöin tarvitse myöskään nähdä moraalittomana rikollisena. Tätä kautta vastustaja tulee humanisoiduksi. (Devetak 2009, 77.)

Näin luotu kansainvälinen järjestelmä toimi konfliktinhallintana, joka sivilisoi sodan ja toi sen oikeuden piiriin hävittämällä oikeutetun sodan käsitteen. Paavin harjoittama universalismi korvautui täten alueellisilla suvereenneilla, jotka ovat tasavertaisia keskenään. Schmittin mukaan edellä mainittu järjestys oli voimassa kuitenkin vain Euroopassa, sillä muualla maailmassa tällaista suvereenien systeemiä ei ollut, ja siten ne olivatkin anarkian tilassa. Suvereenien järjestelmä oli siten täysin alueellinen. Uudella ajalla muotoutuvan valtiojärjestelmän kannalta oli varsin olennaista se, että suvereeni valta ei ollut tunnustuksellista tai ”moralistista”, vaan valtioiden välisen toimintalogiikan myötä nousevan *ration* mukaista. Tämän *ration* kannalta oli olennaista, että riippumattomien suvereenien katsottiin muodostavan valtiojärjestelmän, jossa ne kaikki olivat tasa-arvoisia. (Schmitt 2003, 165–168.)

Schmitt suhtautui varsin kriittisesti 1900-luvun poliittiseen teoriaan, joka oli kadottanut edellä kuvatun ymmärryksen kansainvälisen järjestelmän toimintalogiikan suhteen. Schmittin mukaan 1900-luvun teorialle on tyypillistä ymmärryksen puute sen suhteen, mikä on kansainvälisen järjestyksen konstituiva perusta. Schmitt puhuu konkreettisesta järjestyksestä, *nomoksesta*, joka tuottaa järjestelmää säätelevät normit. Normit liittyvät aina johonkin konkreettiseen elämänmuotoon. Ne eivät ole formaaleja ja siten universaaleja. Tämän ymmärryksen katoamisen myötä syntyy oikeudellista universalismia, joka on luonteeltaan puhtaasti formaalia, eikä enää kiinni niissä käytännöissä, jotka voivat konstituoida normit. (Koskenniemi 2004, 413.)

---

<sup>7</sup> Tämä ajatus liittyy ennen kaikkea oikeutetun sodan perinteeseen. Tarkastelen tätä perinnettä tarkemmin tutkielmani neljännessä luvussa.

Uusi kansainvälinen järjestys, on luonteeltaan moralistista johtuen sen universalismista, joka korvaa vanhan järjestelmän partikularismin. Schmittin näkökulmasta tämän kehityksen myötä tapahtuu paluu oikeutetun sodan käsitteeseen, jonka viitekehyksessä poliittisten toimijoiden yläpuolelle pyritään konstruoimaan moraalisäännöstö. Uuden järjestelmän myötä aletaankin jälleen puhua oikeutetusta sodasta, sen sijaan että sota nähtäisiin aina tasa-arvoisten toimijoiden poliittisena konfliktina. ( Koskenniemi 2004, 425.)

Uudella ajalla muodostunut konfliktinhallinta, joka perustui tasaveroisten toimijoiden keskinäisiin suhteisiin, hajoaa tämän myötä. Koska toinen osapuoli nähdään oikeutetumpana voimankäyttöön kuin toinen, aletaan vihollinen väistämättä nähdä rikollisena ja moraalittomana toimijana. Seurauksena on väistämättä aina totaalinen sota epäinhimillisyyttä ja moraalittomuutta vastaan, jota käyvät ihmisyyttä puolustavat tahot. ( Koskenniemi 2004, 426.) Tilannetta ei voi enää käsitteellistää vanhan *nomoksen* viitekehyksessä, jossa toimijoina olivat aina tasa-arvoiset valtiolliset suvereenit.

Schmitt näkee oikeutetun sodan käsitteessä useita ongelmallisia piirteitä. Ensinnäkin ongelmallista on se, että kansainvälinen yhteisö päättää, mitkä sodat ovat oikeutettuja ja mitkä eivät. Kansainvälisen yhteisön asema muistuttaa katolisen kirkon asemaa keskiajalla, tällä kertaa universaalit moraaliarvostelmat annetaan ainoastaan sekulaarissa muodossa. Yhtä lailla sekulaarit moraaliarvostelmat aiheuttavat kansainvälistä järjestelmää epästabilisoivia käytäntöjä. Myös siinä mielessä tapahtuu paluu Eurooppa-keskeistä *nomosta* edeltävään aikaan, että universaalina esitettävät moraaliarvostelmat ovat vain sotaan osallistuvien omia arvoja, jotka puetaan ulkopuolelta tuleviksi normatiivisiksi pakotteiksi. Tällöin uskonsotien sijaan ollaan synnyttämässä kulttuuripiirien välisiä konflikteja. (Koskenniemi 2004, 425–426.)

Ongelmallista on myös se, että puhuttaessa oikeutetusta sodasta kaikki väkivalta on joko suojelua tai rikollisuutta. Tämä johtaa totaaliseen sotaan, jossa vastakkain ovat aina sotaan syylliset rikolliset ja koko maapallon populaatio, jota on heiltä suojeltava. Oikeutetun sodan käsitteen myötä vastapuoli tulee aina patologisoiduksi, ja sen legitimizeetti poliittisena toimijana katoaa. (Koskenniemi 2004, 427.)

Schmitt katsoo, että vain konkreettisissa kulttuurillisissa ja historiallisissa tilanteissa tehdyt poliittiset päätökset voivat muodostaa poliittisen yhteisön. Hänelle tämä poliittinen päätös on ennen kaikkea jako ystäviin ja vihollisiin. Vain tämän jaon kautta muodostuu poliittinen yhteisö. (Schmitt 1996, 26.) Vasta kun jako ystäviin ja vihollisiin on tehty voidaan tehdä pätevästi arvioita, mihin

toimiin on tarpeellista ryhtyä yhteisön eksistenssin jatkamiseksi. Poliittinen yhteisö lieneekin tässä mielessä kaikkia muita sosiaalisia järjestelmiä edeltävä, sillä vasta poliittisen yhteisön muodostumisen jälkeen on mahdollista taata yhteisön jatkuvuus antagonistisessa maailmassa. (Schmitt 1996, 27.) Schmittille normatiivinen järjestys onkin aina konkreettisiin poliittisiin ja kulttuurisiin tilanteisiin kytkeytyvä rakenne, ei formaali sääntökokoelma.

Ystävä–vihollinen-jako on ilmaus siitä, että yhteisö on kyennyt ylittämään pelkän luonnollisen olemisen ja muodostamaan todella poliittisen yhteisön. Ryhmän eksistentiaalinen asema on siten muuttunut sen järjestäytyttyä poliittisesti ulkoisen vihollisen paikantamisen jälkeen. Vihollisuuteen kuulu myös olennaisesti valmius tarpeen vaatiessa käyttää väkivaltaa oman yhteisön suojelemiseksi. Siten Schmittille jako ystäviin ja vihollisiin sekä valmius väkivallan käyttöön muodostavat poliittisen yhteisön eksistentiaaliset ehdot. (Ojakangas 2001, 98.)

Tosin on syytä huomata, että Schmittille oman yhteisön ulkopuolelle jäävät viholliset eivät lopulta ole todella vihollisia, sillä heidän ovat välttämättömiä koko ystävä–vihollinen-jakoon perustuvan järjestelmän olemassaolon kannalta. Sen sijaan ystävä–vihollinen-jaon merkityksen kiistävät tahot ovat todella uhka koko järjestelmän olemukselle. (Ojakangas 2001, 109.) Schmittin todellisia vihollisia ovat siten esimerkiksi kosmopoliitit, jotka eivät suostu ajattelemaan poliittisten yhteisöjen perustuvan antagonistisiin jakolinjoihin ystävien ja vihollisten välillä.

Edellä sanotun valossa lienee ilmeistä, että Schmittille kaiken järjestyksen ytimessä on aina konflikti. Hyvän esimerkin tästä ajatuksesta saa tutkailemalla Schmittin ja oikeuspositivisti Hans Kelsenin väittelyä siitä, mikä taho konstituoii lain. Kelsenin mukaan tämä taho on korkein oikeus, joka puolestaan tulee oikeutetuksi laajemman oikeusjärjestyksen kautta. Schmittin mielestä tämä on totta vain näennäisesti. Sillä hetkellä, kun valtio astuu poikkeustilaan, tämä ei enää päde. (Koskenniemi 2004, 428–429.)

Poikkeustilan käsitteellä Schmitt pyrkii kuvaamaan sitä, ettei yhteiskunta voi muodostua vain säännön seuraamisen kautta. Jonkun on asetettava säännöt ennen kuin niitä on mahdollista seurata. Poikkeustila kuvaa juuri tällaista järjestyksen asettamisen hetkeä, joka on kaikkien normatiivisten järjestyksien ehto.

Suvereenin tahto on se, joka määrää niin poikkeustilaan astumisesta kuin sitä vastaan toimimisesta. Tämä päätös ei puolestaan tarvitse viittausta mihinkään itsensä ulkopuoliseen normiin tai perustaan.

Schmittin muotoilu onkin siten lopulta varsin formaali tapa ilmaista se, että kuka tahansa joka kykenee päättämään poikkeustilasta, itse asiassa on suvereeni. (Ojakangas 2001, 104–104.) Siten kaikkien toimivien järjestyksien takana on poliittinen päätös, joka itsessään on kaikkien normien ulkopuolella ja sinänsä täysin yhteismitaton vaikkapa oikeuden kanssa. Siispä politiikka edeltää kaikkia moraaliin liittyviä näkökantoja. (Koskenniemi 2004, 428–429.)

### **2.3.2 Hans Morgenthau**

Schmittiltä vaikutteita saanut Hans Morgenthau katsotaan usein keskeisimmäksi modernin poliittisen realismin kehittäjäksi. Morgenthau oli keskeisenä tekijänä muotoilemassa realistista näkemystä, jonka mukaan valtiot ovat keskeinen toimija kansainvälisessä politiikassa. Hänen näkemyksensä mukaan vain kunkin valtion kansallinen etu voi toimia kriteerinä sille, miten kunkin valtion tulisi toimia. Puhe moraalista ei siten varsinaisesti kuulu kansainväliseen politiikkaan. (Koskenniemi 2004, 437–438.)

Morgenthaun näkemyksen mukaan kansainvälisen politiikan tutkimuksen lähtökohdan tulee olla ihmisluonnon tuntemuksessa. Morgenthaun mukaan vallantahto on ihmisluontoon siinä määrin olennaisesti kuuluva tekijä, että teorian rakentamisessa siitä on mahdollista lähteä liikkeelle. Kansainvälisen politiikan tasolla tämän objektiivisen ihmisluonnon ilmauksena voidaan pitää valtion korkeimman hallinnon toimintaa: rationaalinen hallinto pyrkii aina säilyttämään tai parhaassa tapauksessa lisäämään valtaansa. Kansainvälisen politiikan tutkimuksen tuleekin arvioida sitä, miten rationaalinen hallinto annetuissa olosuhteissa pyrkii toteuttamaan intressejään. (Morgenthau 1993, 4–5.)

Toimijoiden ideologisilla näkemyksillä ei Morgenthaun mukaan lopultakaan ole niin suurta merkitystä, sillä merkittävät aspektit politiikassa kansainvälisellä tasolla ovat vain vallanhalu sekä se, miten tämä ihmisluonnon muuttumaton piirre voidaan ottaa huomioon hallinnon toiminnan rationaalisuutta arvioitaessa. Kyse on siten sen arvioimisesta, missä määrin poliittinen toiminta on rationaalista annettujen olosuhteiden vallitessa. (Morgenthau 1993, 6.) Vallanhalu on universaali piirre, joka ilmenee eri tavoin erilaisissa poliittisissa ja kulttuurisissa konteksteissa. Kansallisvaltiot ovat eräs tällainen kulttuurinen konteksti, jonka kautta kyseinen universaali piirre ilmenee. (Morgenthau 1993, 9.)

Morgenthau katsoo, että poliittista kenttää voi muuttaa vain poliittisten toiminnan kautta. Siten vallanhalu on aina kansainvälisen politiikan keskeinen aikaansaava voima, eivätkä sitä sinänsä voi hillitä poliittisen sfäärin ulkopuolelta tulevat idealistiset rajoitukset. Moraalisäännöt eivät voi sinällään säädellä politiikkaa, mutta ne kuitenkin suodattuvat käytännön olosuhteiden kautta osaksi poliittista toimintaa. Siten poliittisella toiminnallakin on aina moraalinen ulottuvuutensa. Tämä moraalinen aspekti vain poikkeaa radikaalisti valtion sisäisellä tasolla ilmenevästä moraalista näkökulmasta. (Morgenthau 1993, 9.)

Kyse on siitä, että rationaalisen poliittisen toiminnan itsessään voidaan katsoa olevan moraalista. Eli moraalilla itse asiassa velvoittaa tarkastelemaan tilannetta poliittisen rationaalisuuden, ei tiukkojen moraalisaäntöjen kautta. Siten ei ole kyse siitä, että moraalin olemassaolo kiistettäisiin, vaan juurikin siitä, mikä on moraalista toimintaa kansainvälisessä politiikassa. (Beitz 1999, 20.)<sup>8</sup>

Valtion sisäisellä tasolla moraaliseksi mielletävän toiminnan hylkääminen voi olla moraalista kansainvälisen politiikan tasolla. Kriteerit ovat yksinkertaisesti erilaiset valtion sisäisen ja kansainvälisen näkökulman välillä. Kansainvälisen politiikan kannalta moraalista on se, ettei anna ahtaiden moraalisaäntöjen estää menestyksellistä poliittista toimintaa. Tämän menestyksellisen ja rationaalisen poliittisen toiminnan kriteeri nykyisessä kontekstissa on kansallisen edun toteutuminen.

Morgenthaun realismin suhde moraalisiin on varsin mielenkiintoinen: ajatus on se, että moraalinen velvollisuus on pyrkiä rationaaliseen hallintoon, minkä edellytys on välttää universaalien moraalinormien liian orjallista seuraamista. Moraalin vääränlainen soveltaminen politiikkaan voi syntyä kahdella eri tavalla. Ensinnäkin voi olla kyse siitä, että pyritään soveltamaan sellaista normia, joka ei ole pätevä tai sitten sinänsä pätevää normia pyritään soveltamaan liian idealistisesti olosuhteisiin, joihin se ei sovi. Eli joko ongelma on arvostelman pätevyydessä itsessään tai sitten sinänsä pätevää arvostelmaa sovelletaan väärin. Olennaista on se, että molemmissa on kyse säännön seuraamisen virheestä. Siten se jokseenkin stereotyyppinen kuva realismista kaikkien sääntöjen hylkäämisestä ei pidä niin itsestään selvästi paikkaansa. Ennemmin morgenthaulaista realismia voidaan kuvailla juuri tietyn moraalisaännöstön seuraamisena. (Beitz 1999, 21.)

Koska kansallisen edun toteutuminen kussakin spesifissä tilanteessa määrittelee oikean poliittisen

<sup>8</sup> Beitz (1990, 22) vertaa Morgenthaut Machiavelliin, joka ei hänen mukaansa myöskään esittänyt poliittista toimintaa moraalista vapaana alueena, vaan katsoi poliittisten toimijoiden velvollisuudeksi toimia poliittinen asema huomioon ottaen. Kyse on siitä, että ruhtinaan hyveet ovat yksinkertaisesti erilaiset kuin alamaisten hyveet.

(ja tavallaan myös moraalisen) toiminnan, ei ole mitään kunkin kontekstin ylitse nousevaa universaalista sääntöä, jonka noudattamista jokin valtio voisi vaatia muilta. (Morgenthau 1993, 11.) Kyse on vain siitä, mitkä ovat ne olosuhteet, joiden vallitessa on toimittava mahdollisimman rationaalisesti ja kansallisen edun toteutumista edistävästi. Ja kuten sanottu, tämä spesifeihin olosuhteisiin kiinnittynyt ja rationaalinen poliittinen toiminta on itsessään moraalista.

Morgenthaun mukaan poliittiselle ei voida antaa sisällöllistä määritelmää. Ei voida siis todeta jonkin tietyn elämänalueen kysymysten olevan poliittisia ja toisen alueen kysymysten epäpoliittisia. Poliittisuus on sen sijaan kvalitatiivinen termi. Tämä tarkoittaa sitä, että kaikki on mahdollista politisoida. Ei ole mitään rajaa sille, mitkä asiat on mahdollista saattaa poliittisen piiriin. Olennaista onkin se, miten intensiivisesti poliittinen–epäpoliittinen-dikotomiassa jokin asia määritellään poliittiseksi. Se mikä määritellään poliittiseksi, on täysin toimijoiden tahdosta kiinni, eikä mitään rationaalista rajausta tämän suhteen ole mahdollista tehdä. (Koskenniemi 2004, 441.)

Jotta voitaisiin puhua esimerkiksi oikeudenmukaisuudesta, täytyisi kyetä rajaamaan jokin alue, joka ei ole suoraan politisoitavissa ja joka siten kuuluu moraalin, ei poliittisen piiriin. Morgenthaun näkemyksen mukaan kansainvälisessä järjestelmässä tämä ei kuitenkaan ole mahdollista. Mikään oikeudenmukaisuuteen perustuva lähtökohta ei voi rajata poliittista, sillä poliittiselle ei voida määritellä minkäänlaista rajaa, jonka toisella puolella asioita tulisi tarkastella moraalin valossa. Moraalista tai oikeudenmukaisuudesta ei siten ole tasapainottamaan politiikka. (Koskenniemi 2004, 441.)

Poliittisen vastinpari on yksinkertaisesti epäpoliittinen, ja ainoastaan valtioiden subjektiivinen tahto voi määritellä jonkin asian epäpoliittiseksi. Mikään rationaalinen peruste ei voi tehdä rajausta poliittisen ja epäpoliittisen välille, sillä epäpoliittinen on vain poliittisuudessa ilmenevää intensiivisyyden puutetta. Mikäli on valtioiden intresseissä politisoida mitä tahansa asiantiloja, ne voivat näin halutessaan myös tehdä. Poliittisen intensiteetin lisääntyessä normeista tulee poliittisia kysymyksiä ja näin ollen niiden normatiivinen voima katoaa. (Koskenniemi 2004, 441.)

Morgenthaun käsitystä poliittisesta intensiteettiä kuvaavana käsitteenä voidaan selventää seuraavasti. Morgenthaun mukaan on olemassa kahdenlaisia kansainvälisiä konflikteja: oikeudellisesti ratkaistavissa olevia kiistoja sekä oikeuden ulottumattomissa olevia jännitteitä. Esimerkiksi Versaillesin rauha oli oikeuskäytäntöjen piiriin kuuluva asia, mutta poliittisten toimijoiden väliset jännitteet politisoivat sen, jolloin se muuttui osallisten näkökulmasta



ulkopuolisen tuomioistuimen normatiivisesta tuomiosta poliittiseksi mielivallaksi. Siispä ei ole mitään ennalta määrättyä kriteeriä sille, mihin kategoriaan konflikti kuuluu, sillä se voi siirtyä politisoimisen myötä oikeudesta poliittiseen ja toisaalta epäpolitisoitumisen myötä poliittisesta oikeudelliseen. Ainoa kriteeri tälle siirtymälle on toimijoiden subjektiivinen tahto. (Koskenniemi 2004, 442–443.)

## 2.4 Argumenttien kehämäisyys

Kosmopolitanismi ja realismi näyttäisivät pyrkivän vetämään tarkan rajan toistensa väliin täysin onnistumatta. Kosmopolitanismin mukaan valtiollisesta tasosta riippumaton universaali moraalii on kansainvälisen politiikan konstituiva tekijä. Kuitenkin samaan aikaan kosmopoliitit joutuvat myöntämään sen, että universaali moraalii vaatii toteutuakseen aina myös jonkin poliittisen yksikön, jonka kontekstissa toteutua. Realistit puolestaan korostavat juuri poliittisten yksiköiden eli valtioiden ensisijaista roolia. Kuitenkin samaan aikaan hekin joutuvat myöntämään universaalien argumenttien välttämättömyyden jo siksi, ettei ilman universaalia valtioiden järjestelmää ole olemassa erillisiä valtioita.

Kosmopoliittien ja realistien välinen argumentointi näyttäisi olevan tietyllä tapaa hyvin kehämäistä: molemmat osapuolet joutuvat lopulta olettamaan myös paljon sellaista mitä toisessa osapuolella vastustavat. Martti Koskenniemi on sivunnut tarkasteltavan asian kanssa analogista ilmiötä kansainvälisen oikeuden näkökulmasta. Koskenniemen mukaan tämä kehämäisyys on itse asiassa välttämätön piirre, joka seuraa luonnonoikeudellisten kategorioiden hylkäämisestä. Siispä luonnonoikeustradition omaksuminen ja myöhemmin sen hylkääminen positivistisen oikeuskäsityksen edetessä, johtaa edellä mainittuihin paradokseihin. Seuraavaksi syvennyn tähän argumentaatiolinjaan tarkemmin.<sup>9</sup>

Koskenniemen mukaan luonnonoikeusperinteen myötä muodostunut kansainvälinen valtiojärjestelmä vaatii toteutuakseen kolme oletusta. Ensinnäkin järjestelmän toimijat eli valtiot ovat luonnostaan vapaita toimimaan kuten parhaaksi näkevät, sillä minkäänlaisia lajiolemuksesta seuraavia luonnollisia normeja ei ole olemassa. Toiseksi toimijat ovat tasa-arvoisia, sillä ei ole

<sup>9</sup> Koskenniemi käsittelee asiaa nimenomaan kansainvälisen oikeuden näkökulmasta. Kuten tutkielmani johdannossa painotin, tarkastelen asioita puhtaasti poliittisen filosofian kautta. Nähdäkseni Koskenniemen analyysiin sisältyy kuitenkin vahva analogisuus tutkielmassa käsiteltävään kosmopolitanismin ja realismin väliseen jännitteeseen nähden. Koskenniemen analyysin kansainvälis-oikeudelliset nyanssit eivät kuitenkaan tule tässä yhteydessä käsitellyiksi. Sen sijaan tarkastelen asiaa tutkielmani aihepiiriin määrittämästä perspektiivistä.

olemassa mitään luonnollista normatiivista eroa yksilöiden välillä, kuten vaikkapa keskiaikaisessa skolastiikassa oli tapana ajatella. Orjia ja hallitsijoita ei erota mikään luonnollinen ero, eivätkä valtiotkaan omaa toisistaan eroavia essentialistisia piirteitä. (Koskenniemi 1990, 4–8.)

Kolmanneksi on huomattava, että nämä kaksi edellä mainittua lähtökohtaa (vapaus ja tasa-arvo) voivat toteutua vain mikäli on olemassa edes jonkinlainen kansainvälinen (oikeus)järjestys. (Koskenniemi 1990, 4–8.) Kansainvälisen järjestyksen täytyy sisältää edes jonkinlaisia minimaalisia normatiivisia sitoumuksia, jotta täydellinen desisionismi voitaisiin välttää. Myös realistit joutuvat hyväksymään normatiiviset sitoumukset eri suvereenien koskemattomuudesta, sillä mikäli näin ei olisi, leviäisi realistien teoretisoima kansainvälisen politiikan ”luonnontila” valtioiden sisäiselle tasolla.

Viitataan tässä luonnontilalla siihen realistien näkemykseen, etteivät mitkään moraaliseikat tai vastavuoroisuusperiaatteet ole voimassa kansainvälisessä politiikassa, sillä vasta yhteinen hallinto voi tehdä normit tehokkaiksi ja siten synnyttää vastavuoroisuutta valtiosubjektien välille. Ajatuksella viitataan usein Hobbesiin. (Beitz 1999, 16.)<sup>10</sup>

Lienee tarpeellista tehdä lyhyt poikkeama luonnontilan käsitteen selventämiseen, ja siten osoittaa se miksi todella on välttämätöntä kuvailla kansainvälinen järjestelmä jonkinlaisena normatiivisena järjestyksenä Koskenniemen tapaan. Kansainvälisestä luonnontilasta puhuttaessa viitataan usein siihen, että valtion sisäinen ja ulkoinen todellisuus ovat toisilleen vastakkaisia: siinä missä moraalista vastavuoroisuutta esiintyy valtioiden sisällä, perustuvat valtioiden väliset suhteet sen sijaan voimankäyttöön ja väkivaltaan. Sota ei siten olekaan poikkeuksellinen ilmiö valtioiden välillä. Sodan yleisyys seuraa siitä, ettei ole yhteistä kansainvälistä hallintoa, joka voisi säädellä valtioiden välisiä suhteita tehokkaasti. (Beitz 1999, 35.)

Jotta edellä mainittu oletus todella olisi pätevä ja jotta olisi mahdollista erottaa näin selkeästi valtion sisäinen ja ulkoinen taso toisistaan, on oletettava valtioiden olevan täysin atomistisia yksikköjä. Mikäli valtiot eivät ole radikaalin atomistisia, on mahdollista, että syntyy samankaltaista konfliktinhallintaa ja vastavuoroisuutta kuin valtion sisällä. Toisin sanoen ilman oletusta

<sup>10</sup> On syytä huomata, että yleinen puhe hobbesilaisesta luonnontilasta ei välttämättä ole varsinaisesti oikea tulkinta Hobbesin ajattelusta. Sitä voidaankin pitää ns. minimalistisena tulkintana Hobbesin ajattelusta. (Jakonen 2013, 150.) Todellisuudessa Hobbes ei liene ajatellut esim. valtion sisäisen ja ulkoisen tason erottamisen olevan siinä määrin mahdollista kuin perinteinen realistinen tulkinta hänen ajattelustaan olettaa. (Jakonen 2013, 174.) Siten kun vastaisuudessa puhun ”hobbesilaisesta luonnontilasta” en viittaa tällä varsinaisesti Hobbesin itsensä ajatteluun, vaan klassiseen realistiseen perinteeseen, joka tulkitsee Hobbesia tällä tavoin.

atomistisuudesta, ei voida kategorisesti hylätä sitä mahdollisuutta, että valtioiden välille muodostuu senkaltaisia vastavuoroisuuden rakenteita, jotka mahdollistavat luonnontilasta poistumisen samalla tavalla kuin valtion sisäisessä sfäärissä on tapahtunut. Tällöin kansainvälinen sotatila ei ole välttämätön vaan kontingentti fakta, jota on toiminnalla mahdollista muuttaa. (Beitz 1999, 37.)

Beitz on huomauttanut (1999, 37) olevan empiirisesti kiistatonta, että tällaisia rakenteita on historian aikana ollut olemassa. Osa näistä kansainvälisistä rakenteista on toiminut konflikteja hillitsevästi, osan lisätessä sodan riskiä. Yhtä kaikki, ei ole mahdollista löytää mitään perustetta kieltää kategorisesti kansainvälisen konfliktinhallinnan mahdollisuutta.

Toinen huomionarvoinen oletus, joka tehdään kuvatessa kansainvälistä järjestelmää hobbesilaisena luonnontilana, liittyy valtioiden sisäpolitiikan täydelliseen riippumattomuuteen toisistaan. Eli jokaisen valtion sisäisten asioiden sektori on täysin riippumaton muiden valtioiden sisäisten asioiden hoidosta. Taloustieteellisesti asia voitaisiin ilmaista sanomalla yksiköiden utiliteettifunktioiden olevan riippumattomia toisistaan. Mikäli riippuvuutta kuitenkin voidaan havaita, on systeemin toimijoiden järkevää pyrkiä tietyissä tilanteissa yhteistyöhön. Tällöinhän järjestelmä ei enää vastaa siinä määrin nollasummapeliä kuin oli tarkoitus väittää, sen sijaan kansainvälisessä politiikassa näyttäisi aina vaikuttavan potentiaalisesti vastavuoroisuutta edistäviä rakenteita. (Beitz 1999, 42.)

Vaikuttaisikin lopulta olevan niin, että on realistisempaa kuvata valtioiden välistä suhdetta keskinäisriippuvuuden kuin radikaalin riippumattomuuden näkökulmasta. Toisin sanoen valtion oma turvallisuus riippuu aina myös muiden maiden sisäisistä asioista. Selkeä esimerkki tästä on vaikkapa pakolaisuuden valtioiden rajat ylittävä vaikutus kollektiiviseen turvallisuuteen. Mikäli maailmaa ajateltaisiin luonnontilan kaltaisena, ei olisi mahdollista kuvitella edes tilannetta, jossa kahden eri valtion jäsenillä voisi olla yhteisiä intressejä. Luonnollisesti tämä on ongelmallista, sillä lienee selvää, että eri kansallisuuksia omaavilla ryhmillä voi olla yhteisiä intressejä.

Siten ei liene syytä nähdä kansainvälisen politiikan muodostavan edellä kuvatun kaltaista luonnontilaa, sillä voimankäytön ohella myös vastavuoroisuutta lisääviä rakenteita on mahdollista luoda. Tämän lisäksi valtioiden välillä voidaan nähdä vaikuttavan keskinäisriippuvuus, joka ei mahdollista atomistisen valtiokäsityksen mukaista tilannearviota. Siten kansainvälinen politiikka tulee nähdä normatiivisia sitoumuksia sisältävänä järjestelmänä. Millaisena tämä järjestelmä olisi syytä käsittää?

Kuten sanottu, Koskenniemen mukaan järjestelmää tulee lähestyä siitä näkökulmasta, että kaikki valtiot ovat sekä vapaita että tasa-arvoisia. Nämä ominaisuudet voivat toteutua vain tietynkaltaisessa järjestelmässä. Koskenniemi katsookin tämän normatiivisen järjestyksen vaativan toteutuakseen kaksi ehtoa.

Ensinnäkin järjestelmää ylläpitävien normien täytyy olla konkreettisia ja siten perustua johonkin konkreettiseen oikeusjärjestykseen. (Koskenniemi 1990, 9.) Schmittiä mukaillen voisimme puhua tästä järjestyksestä *nomoksena*, eli yhteisönä, jonka keskinäisestä toimintalogiikasta muodostuu järjestys, joka on normatiivinen suhteessa kaikkiin toimijoiden nähden.

Historiallisesti edellä mainittu vaatimus normin konkreettisuudesta seuraa luonnonoikeudellisten kategorioiden hylkäämisestä: normit eivät voi olla siinä mielessä luonnollisia kuin vaikkapa aristotelikot ajattelivat. Mikäli normi ei palaudu johonkin konkreettiseen oikeusjärjestykseen ja sen sosiaalisiin olosuhteisiin, se muuttuu luonnonoikeudelliseksi ja mahdottomaksi rajata. Tämä puolestaan antaa mahdollisuuden poliittiseen subjektivismiin, jonka mukaan mitä tahansa voidaan saattaa normien piiriin. (Koskenniemi 1990, 9.) Ensimmäinen kohta painottaa siten sitä, että normin täytyy kummuta konkreettisesta oikeusjärjestyksestä ja tässä järjestyksessä elävien yksilöiden tahdonilmauksista.

Toinen ehto painottaa kuitenkin täysin päinvastaista näkökulmaa. Sen ohella, että normien täytyisi perustua yksilöiden tahdonilmauksiin, täytyy normien samanaikaisesti olla pakottavia suhteessa kaikkiin olemassaoleviin tahtoihin ja konteksteihin nähden. Toisen kohdan mukaan normin tulee olla pakottava kohteidensa tahdosta riippumatta, muutoin se ei ole normi, vaan ainoastaan politisoitavissa oleva tulkinta. (Koskenniemi 1990, 9.)

Ongelma on se, että ensimmäinen kohta tunnustaa normien riippuvuuden suvereeniteettien tahdoista ja toinen kohta puolestaan vaatii normien riippumattomuutta niistä. Mitä tämä tarkoittaa? Ensinnäkin normin läheisyyttä tahtoon painottava näkökulma katsoo normin voivan muodostua vain schmittiläisittäin ilmaistuna jonkin *nomoksen* eli konkreettisen järjestyksen piirissä tapahtuneen tahdonmuodostuksen kautta. Tällöin normi saa pätevyytensä partikulaarissa kontekstissa tapahtuneen suvereenin tahdonmuodostuksen kautta. Se on normi, sillä se on tuotettu legitiimin suvereenin järjestyksen piirissä.

Kansainvälisestä perspektiivistä ongelma on se, ettei ole olemassa sellaista kansainvälistä suvereenia, jonka tahdonilmaukset voisivat perustella normien pakottavan luonteen muille suvereeneille. Näyttääkin siltä, että normiin vetoaminen tilanteessa, jossa eri suvereenit eivät ole saman normatiivisen järjestyksen piirissä, on puhtaasti poliittinen. Normeista tulee tällöin vain poliittisten toimijoiden toiminnalleen kehittämää apologiaa. (Koskenniemi 1990, 9.)

Vastakkainen näkökulma puolestaan painottaa normien kaikista sosiaalisista konteksteista riippumatonta pakottavaa luonnetta. Tällä tavoin pyritään osoittamaan se, että normi voi olla todella pakottava sääntö, vain mikäli minkään poliittisen toimijan tahto tai harjoitettu politiikka ei tämän säännön sisältöön vaikuta. Normit ovat siis kaikkien tahdoista riippumattomia. Kuitenkin myös tällöin normi muuttuu poliittiseksi, sillä mitä normatiivisempi ja konteksteista riippumattomampi se on, sitä vaikeampi sitä on perustella millään konkreettisella asiantilalla tai olosuhteiden kokonaisuudella. Siitä tulee luonteeltaan utopistinen.<sup>11</sup> (Koskenniemi 1990, 9.)

Toisin sanoen Koskenniemi hahmottaa kaksi jokseenkin vastakkaista tapaa lähestyä tilannetta: toisaalta normit voidaan ymmärtää suvereenien tahdonilmauksien konstituoimiksi tai toisaalta ne voidaan ymmärtää suvereenien tahdonilmauksia rajoittaviksi säännöiksi. Molemmat ovat kuitenkin ongelmallisia näkökulmia, sillä ensimmäisessä tapauksessa normit ovat käytännön politiikan apologiaa ja jälkimmäisessä utopiaa. Toisin sanoen, mitä paremmin toteutuu suvereeniteetin tahtoa painottava näkökulma, sitä suuremmissa määrin normi on vain pintapuolinen oikeutus valtioiden harjoittamalle käytännön politiikalle, toisaalta mitä etäämpänä normi on kaikista sosiaalisista käytännöistä, sitä vahvemmin se muistuttaa vain poliittista utopiaa.

Koskenniemen mukaan tasapainoilu näiden kahden argumentaatiotavan, poliittisen apologian ja utopian välillä, tuottaa monet keskustelua hallitsevat dikotomiat. Se mitä dikotomian puolta päätyy painottamaan riippuu täysin siitä, halutaanko korostaa normatiivisuuden tulevan läheisyydestä vai etäisyydestä käytännön politiikkaan. Nähdäkseni tämä on hyvinkin vahvasti analogista realismin ja kosmopolitanismin väliselle kiistalle.

Mikäli läheisyyden tahdonmuodostukseen katsotaan tuottavan normit, painotetaan suvereenien merkitystä (realismi), jos taas normit katsotaan suvereeneista riippumattomiksi, painotetaan enemmän universalistista näkökulmaa (kosmopolitanismi). Periaatteessa on niin, että mikäli nämä kaksi näkökulmaa päätyvät konfliktiin, on toinen hylättävä: joko oikeutus on normilla tai sitten

<sup>11</sup> Utopistisuus viittaa tässä yhteydessä siihen, ettei normia voida saattaa tehokkaasti voimaan muutoin kuin poliittisen toiminnan kautta.

oikeutus perustuu siihen, miten valtiot *de facto* käyttäytyvät. Todellisuudessa kumpikaan näkökulma ei kuitenkaan kykene itseriittoisuuteen, vaan joutuu turvautumaan myös vastakkaisen argumentaatiolinjan sisältämiin oletuksiin. Kyse on siten nimenomaan tasapainoilusta kahden ääripään välillä, sillä jokainen argumentti joutuu ammentamaan molemmista näkökulmista.<sup>12</sup> Mitä tämä tarkoittaa?

Mikäli ajatus edes minimaalisesti vaikuttavista universaaleista normeista hylätään ja siirrytään ajattelemaan maailmaa toisistaan täysin riippumattomien suvereenien näkökulmasta, päädytään tilanteeseen, jossa suvereenit eivät ole enää riippumattomia ja tasa-arvoisia, sillä itse valtionmuodostukselta katoaa normatiivinen pohja. Suvereenit eivät ole tasa-arvoisia, eikä mitään velvollisuutta noudattaa suvereenien tasa-arvoisuutta ole, sillä kaikki velvollisuudet ovat vain jokaisen yksittäisen toimijan tekemien sitoumusten mukaisia. (Koskenniemi 1990, 16–17.)

Mikään ei siis pakota suvereeneja kunnioittamaan muita suvereeneja riippumattomina toimijoina. Tämä nähdäkseni johtaa valtioiden välisen luonnontilan leviämiseen valtioiden sisälle, sillä mitään valtiot konstituovaa periaatetta ei tässä tapauksessa liene olemassa. Valtiojärjestelmän olemassaolo vaatii tuekseen universaalien argumenttien itsenäisistä ja tasa-arvoisista valtioista, sillä muutoin valtioiden välinen luonnontila korvautuu valtioiden sisäisellä luonnontilalla. Esimerkiksi kaikki voimankäytön legitimitettiin valtiosisäisissä asioissa rakentuu sen varaan, että valtiot tunnustavat jaon suvereniteetin sisäiseen ja ulkoiseen puoleen.

Mikäli ne eivät tunnusta suvereniteetin ulkoista koskemattomuutta ja sitä, ettei niillä lähtökohtaisesti ole oikeutta puuttua muiden suvereniteettien sisäisiin asioihin, muuttuu kaikenlaisen sisäisen legitimitettiin vaatiminen mahdottomaksi. Seurauksena on eräänlainen jatkuva globaali ja koko ihmiskunnan käsittävä sisällissota. Esimerkiksi morgenthaulaisesta perspektiivistä tätä ei voida hyväksyä, vaan eri valtioiden kansallisten etujen erottamisen toisistaan on oltava mahdollista. Realistien näyttäisikin siis olevan välttämätöntä olettaa suvereenien tekevän aina vähintään sellaisen universaalien normatiivisen sitoumuksen, joka jakaa maailman eri valtioihin suvereenien mukaan.

---

<sup>12</sup> Koskenniemen mukaan (1990, 16) esimerkiksi kaikki kansainvälisen oikeuden päätökset noudattavat edellä kuvatun kaltaista paradoksaalista logiikkaa. Suvereniteettia painottava *de facto*-näkökulma olettaa, että normit seuraavat siitä, mikä on *de facto* poliittinen tilanne. *De jure*-näkökulma olettaa, että *de facto* poliittinen tilanne seuraa siitä mitkä ovat ne normit, joita poliittiset toimijat kussakin tilanteessa noudattavat. Näkökulmat ovat yhteen sovittamattomia, mutta siitä huolimatta kaikki lainkäyttö joutuu operoimaan molempia näkökulmia hyödyntäen. Lopputulos onkin aina hybridi näistä molemmista näkökulmista.

Toisaalta se ehkä luonnolliseltakin tuntuva ajatus siitä, että realistit pyrkivät luopumaan universaalien normien käytöstä ja painottamaan ainoastaan toimijoiden tahdonmuodostusta, kosmopoliittien pyrkiessä luomaan tätä tahtoa hillitseviä normeja, on kyseenalainen. Universaaliin normiin vetoamisen avulla on nimittäin mahdollista vaatia niin muille toimijoille velvollisuuksia kuin perustella omia vapauksia. (Koskeniemi 1990, 30.)

Siten kyse ei ole siitä, että poliittiset realistit vaatisivat valtioille vapautta toimia kuten haluavat ja sitten moraalisen universalismin kannattajat vastaisivat tähän universalistisella ja normatiivisella argumentilla, joka pyrki perustamaan suvereneilla velvollisuuksia. Sen sijaan, että asia olisi näin yksinkertainen, ovat argumentit itse asiassa kehämäisiä.

Aina korostaessaan universaalia normia ja muiden velvollisuutta noudattaa sitä, kosmopoliitti luo samalla itselleen vapauden toimia ja tehdä normista tehokas vaikka sitten pakkokeinoin: tämä on välttämätöntä, jottei normiin vetoaminen jäisi pelkäksi utopiaksi. Toisaalta aina kun realisti vaatii omaan tahdonmuodostukseensa vedoten itselleen vapautta toimia tahtonsa mukaan, tulee tämä samalla vaatineeksi valtiojärjestelmän hyväksyntää toimilleen, sillä ilman tätä saattaa sen suvereneetti kärsiä ja siten koko valtiosubjektin perusta kyseenalaistua.

Toisin sanoen, kun vaikkapa poliittiset realistit vaativat partikulaarin suvereenin vapautta toimia kuten haluaa, tulevat he samalla vaatineeksi myös valtiollista koskemattomuutta tälle suvereneetille. Valtiollista koskemattomuutta voi kuitenkin vaatia ainoastaan vetoamalla johonkin normiin ja siten esittämällä universaalien yhteisöllisen vaateen. Kun taas kosmopoliitit vaativat joltain taholta universaalien moraalivelvollisuuksien täyttämistä, niin samalla he tulevat vaatineeksi itselleen oikeutta toimia normia rikkovia tahoja vastaan.

Siten kosmopolitanismin ja realismin välinen kiista on tietyllä tapaa kehämäinen. Poliittinen realisti ei voi todella vannoa amoraalisen luonnontilan nimeen, sillä jokin normatiivinen pidäke täytyy olla, jotta edes valtiosubjektit olisivat mahdollisia. Toisaalta kosmopoliitti ei voi olettaa moraalien vaikuttavan poliittisesta erillisessä sfäärissä vajoamatta pelkäksi utopiaksi, sillä normin toteutuminen vaatii jollekin poliittiselle toimijalle myönnetyn oikeuden toimia joitain järjestelmän muita toimijoita vastaan. Kosmopolitanismi on siten aina antagonistisempaa kuin ensi näkemältä kuvittelisi.

### 3. ERNESTO LACLAUN UNIVERSALISMITULKINTA

Edellisen luvun lopuksi osoitin Martti Koskenniemen ajattelua seuraten, ettei kosmopolitanismin ja realismin yksiselitteinen vastakkainasettelu ole järin mielekäs lähtökohta. Mikäli kansainvälistä politiikkaa pyritään lähestymään realismin hengessä vaikka ”hobbesilaisen luonnontilan” kautta, päädytään selkeisiin normatiivisiin ongelmiin: jotta edes politiikan subjektit eli valtiot tulisivat mahdollisiksi, täytyy olettaa normatiivisia rakenteita, jotka ovat luonteeltaan universaaleja ja kaikkien yksittäisten valtioiden tahdonmuodostusta rajoittavia.

Vastaavasti pelkästään moraaliuniversalismin varaan rakentuva kosmopolitanismi on samalla tavoin ongelmallinen lähtökohta, sillä vasta kun normit toimivat tehokkaasti jossain poliittisessa kontekstissa, voidaan niitä pitää todella normeina. Tämä puolestaan vaatii poliittista toimintaa. Siten pelkään moraaliuniversalismiin luottava kosmopolitanismi ilman minkäänlaista poliittista sitoutumista, on vaarassa muuttua utopistiseksi.

Siten voidaankin sanoa kosmopolitanismin ja realismin muodostavan yhtenäisen argumentaatorakenteen, joka todellisuudessa on kehämäinen. Tämän yhden rakenteen sisällä on mahdollista korostaa normatiivisuuden syntyvän niin läheisyydestä toimijoiden tahdonmuodostukseen (realismi) kuin etäisyydestä siihen (kosmopolitanismi). Tahdonmuodostusta painottavaa näkökulmaa voidaan kutsua apologiseksi ja tahdonmuodostuksen ulkopuolisia rakenteita painottavaa näkökulmaa utopistiseksi.

Kyse ei ole joko tai vaihtoehdosta, vaan ainoastaan aste-eroista ja painotuksista. Pelkkää poliittisten toimijoiden immanenttia tahdonmuodostusta tai puhtaita moraalinormeja ei ole mahdollista artikuloida. Sen sijaan kaikki argumentaatio rakentuu jonkinlaisena yhdistelmänä näistä kahdesta näkökulmasta. Kyse on aina siitä, miten universaali artikuloituu: painotetaanko enemmän normia vai tahdonmuodostusta.

Eräs tällaisessa apologisen ja utopistisen asenteen välisessä jännitteessä artikuloituva näkemys on mahdollista rakentaa Ernesto Laclaun ajattelun pohjalta. Hän on nähdäkseni pyrkinyt ajattelemaan universaalien ja partikulaaristen välisen suhteen sen kaltaisena dialektisena liikkeenä, jonka soveltaminen on mielekästä käsillä olevan aihealueen kannalta. Mikäli tarkastelemme kiistaa



realismin ja kosmopolitanismin välillä eräänlaisena kehämäisenä argumentaatorakenteena, tulee Laclauin ajattelun tulkitsemisesta tässä viitekehyksessä kiinnostavaa. Eräs hänen keskeisimmistä tavoitteistaan liittyy nähdäkseni kaiken poliittiseen ajatteluun liittyvän kehämäisyyden (tai dialektisuuden) kokonaisvaltaiseen artikulointiin. Tätä voidaan pitää tutkielmani edellisessä luvussa määritellyn viitekehysten kannalta kiinnostavana piirteenä.

Laclau lähtee universalismitulkinnassaan liikkeelle kysymällä, onko täydellinen partikulaarisuus mahdollista.<sup>13</sup> Hänen mukaansa monadista olemassaoloa ei ole, vaan määritelmän mukaan partikulaarin ryhmän identiteetti rakentuu monimutkaisissa suhteissa muihin ryhmiin. Näitä suhteita määrittävät normit, jotka ovat luonteeltaan yliartikulaarisia. (Laclau 2007b, 48.) Esimerkiksi partikulaarin ryhmän kulttuurista autonomiaa puoltava argumentti voidaan oikeuttaa vain kaikki yksittäiset partikulaarit argumentit ylittävällä universaalilla argumentilla.

Kyse on siitä, että oman partikulaarin identiteetin määrittely sisältää aina myös muiden identiteettien ulossulkemisen. Tämän ulossulkemisen yhteydessä tullaan väistämättä hyväksymään vallitseva partikulaarien keskinäinen järjestys. Toisin sanoen oman ryhmän partikularistisuuden voi oikeuttaa vain hyväksymällä tasa-arvoisen käsityksen myös muiden partikulaarien olemassaolon oikeutuksesta. Mikäli partikulaari identiteetti sisältää vaateen, jonka mukaan sillä on oikeus olla olemassa, täytyy sen ajatella kaikkien partikulaarien omaavan myös tämän oikeuden. Vain mikäli ei ole tällaista tasa-arvoisuuden vaadetta, toteutuu täydellinen eron logiikka. (Laclau 2007b, 49.)

Laclauin lähtökohta on siten ajatella identiteettien saavan merkityksensä ainoastaan suhteessa koko identiteettien järjestelmään. Hän hyväksyy vahvasti ei-essentialistisen asenteen, jonka mukaan mitään kaikista sosiaalisista organisaatioista irrallista identiteettiä tai ihmisluontoa ei ole mahdollista konstruoida. (Laclau & Zac 1994, 14.) Itse asiassa juuri perinteisen filosofisen (essentialistisen) subjektikäsityksen kyseenalaistuminen, ja siitä seurannut keskustelu identiteeteistä on hänen teoriansa eräs keskeisistä lähtökohdista (Laclau 2007c, 21).

### **3.1 Laclau ja jälki-foundationalistinen poliittinen filosofia**

Laclauin ajattelu voidaan liittää niin sanottuun jälki-foundationalistiseen poliittisen teorian suuntaukseen. Suuntauksen piirissä usein kyseenalaistetaan metafyyssisten perustojen, kuten

<sup>13</sup> Täsmennettäköön että puhuessaan partikulaareista Laclau viittaa aina johonkin yksittäiseen, tiettyssä identiteettien järjestelmässä artikuloituun identiteettiin.

totaliteetin, universaalien tai essentian rooli teorioiden taustalla vaikuttavana ongelmattomana lähtökohtana. Kyse ei kuitenkaan ole varsinaisesti perustan täydellisestä kieltämisestä, vaan ennen kaikkea perustan ontologisen aseman ymmärtämisestä heikentyneessä muodossa. (Marchart 2007, 2.)

Jälki-foundationalismin mukaan poliittinen ajattelu ei kykene löytämään lopullista perustaa tai keskusta, jonka avulla yhteiskunnan olemassaolo olisi mahdollista selittää. Sen sijaan, että pyrkisimme löytämään lopullisen ja välttämättömän perustan yhteiskunnalle, tulisikin meidän kiinnittää huomiomme erilaisten kontingenttien perustojen luonteeseen.

Siten kyse ei ole välttämättömän perustan olemuksen analyysistä, vaan sinänsä keskenään erilaisten ja yhteismitattomien perustojen artikulaatiosta ja voimaansaattamisesta. Poliittinen filosofia tutkii siten sitä, mikä on se logiikka, jonka myötä väliaikaiset perustat muodostuvat. (Marchart 2007, 7.) Kyse on siitä, ettei mikään yksittäinen perusta ole välttämätön, mutta kaikkina hetkinä yhteiskunnan on sijaittava jonkin perustan piirissä. Jälki-foundationalistisessa ajattelussa on kyse juuri näiden kontingenttien perustojen luonteen tutkimuksesta.

Jälki-foundationalismi on ennen kaikkea foundationalistisen ajattelun kritiikkiä.

Foundationalismissa on kyse siitä, että poliittisen toiminnan perustan ajatellaan vaikuttavan erillään itse toiminnasta. Perustaa ei ole mahdollista muuttaa poliittisen toiminnan avulla. Perusta on siten transsendentaalinen rakenne, joka tekee poliittisen toiminnan mahdolliseksi, eikä ole toiminnan avulla politisoitavissa. (Marchart 2007, 11–12.)

Jälki-foundationalismi ei hylkää ajatusta perustasta täysin. Sen sijaan se kiinnittää huomion siihen, mitä jokainen artikuloitu perusta joutuu olettamaan ja ennen kaikkea mitä se tällöin rajaa ulkopuolelleen. Siten tarkastelu ei koske ainoastaan historiallis-empiirisesti olemassaolevia perustoja, vaan kaikkien perustojen mahdollisuuksien ehtoja. (Marchart 2007, 14.)<sup>14</sup>

Kaikki perustat ovat siten luonteeltaan kontingenteja. Mikään yhteiskunnassa vaikuttava perusta ei ole välttämätön, vaan voisi ilmetä myös toisenlaisena. Perustat ovatkin riippuvaisia toiminnasta. Tämä johtaa siihen, ettei yhteiskunnassa vaikuttavassa kontingensissa jälki-foundationalismin

<sup>14</sup> Juuri Laclau on tästä hyvä esimerkki. Hänen mukaansa foundationalismin jälkeiselle ajattelulle on luonteenomaista, se että itse objektin (perustan) ajattelun sijaan huomio kiinnittyy objektin mahdollisuuksien ehtoihin. Esimerkiksi Laclau'n universalismitulkinnassa ei ole kyse aina ja kaikkialla vaikuttavan yhtenäisen perustan paikallistamisesta, vaan niistä ehdoista, joiden nojalla ylipäätään universaaliksi kutsuttu perusta voi ilmetä.

näkökulmasta ole kyse vain siitä, että ne asiat jotka voisivat olla toisin, ovat luonteeltaan kontingenteja. Tällöinhän ajatellaan, että esimerkiksi ne identiteetit, jotka eivät ole välttämättömiä eivätkä toisaalta mahdottomia, ovat kontingenssin piirissä. Tätä näkemystä voidaan kutsua heikoksi kontingenssiksi. Sen sijaan jälki-foundationalismi kannattaa näkemystä vahvasta kontingenssista, jonka mukaan kaikki kuviteltavissa olevat identiteetit ovat kontingenteja. Jokaisen rajatun perustan mahdollisuus ilmetä on seurausta sen mahdottomuudesta täydelliseen ja välttämättömään ilmenemiseen. (Marchart 2007, 28–29.)

Jälki-foundationalismi lähtee liikkeelle siitä, että koska foundationalismin kuvailema perustan välttämättömyys ja kaikesta toiminnasta riippumattomuus on mahdotonta, täytyy kontingenssin itsessään olla välttämätöntä. Eli kontingenssia ei ole se osa maailmasta, joka jää välttämättömyyden piiriin ulkopuolelle. Sen sijaan kontingenssi ja välttämättömyys ovat tietyllä tapaa sisäkkäisiä. Koska mikään yksittäinen perusta ei voi olla välttämätön, täytyy kaikkien perustojen olla välttämättä luonteeltaan kontingenteja. Toisin sanoen jonkin perustan olemassaolo on välttämätön, mutta yksikään perusta ei voi muodostua muutoin kuin inhimillisen (kontingentin) toiminnan tuloksena. Perustat ovat siten transsendentaalisesti kontingenteja. (Marchart 2007, 29.)

Lisääntyvä ymmärrys perustojen välttämättömästä kontingenssista voidaan palauttaa modernin ajattelun kehittymiseen. Reinhart Koselleckin mukaan vuosien 1750 ja 1850 välisenä aikana tapahtui eurooppalaisessa ajattelussa merkittävä muutos poliittisten käsitteiden käytössä. Poliittiset käsitteet muuttuivat temporaalisiksi. Tämän kehityksen taustalla piili suurempi muutos tavassa ymmärtää historiallisuuden ja ajan luonne. Syntyi käsitys maailmanhistoriasta rationaalisen systeeminä, joka on luonteeltaan temporaalinen ja tulevaisuuteen kehittyvä. (Koselleck 2004, 35.)

Moderniin ajatteluun kuulu siten jako historiallinen kokemuksen (tila) ja odotusten (aika) välillä. Kokemus viittaa menneisyyteen, joka tulee ymmärtää totaliteetinomaisena tilana kun taas odotukset viittaavat vielä toteutumattomaan tulevaisuuteen. Odotusten horisontti on raja, jonka takana uusi totaliteetinomainen tila vielä jäsentymättömänä sijaitsee. Siinä missä muodossa tuo tuleva totaliteetti lopulta ilmenee, on kyse ennen kaikkea välttämättömän menneisyyden ja nykyhetken kontingenssin välisestä suhteesta. Tulevaisuus ei siten ole historian sanelemaa. (Koselleck 2004, 259–261.)

Ihmisestä tuleekin tämän muutoksen myötä historian subjekti, joka pyrkii suuntautumaan tulevaisuuteen vaikuttamalla omiin olosuhteisiinsa. Tämä johtaa siihen, että poliittinen legitimaatio

temporalisoituu: poliittisen toiminnan tehtävä on ylittää ero koetun ja odotetun välillä. Poliittiset käsitteet eivät siten pyri enää kuvaamaan jo olemassaolevaa, vaan luomaan jotain uutta. (Koselleck 2004, 272.) Siten poliittiset käsitteet eivät viittaa enää stabiiliin perustaan, vaan ennemminkin pyrkivät artikuloimaan uusia perustoja kokemuksen ja odotusten välisessä tyhjässä tilassa.<sup>15</sup>

Tämä johtaa niin sanottujen kollektiivisten singulaarien kehkeytymiseen. Kollektiiviset singulaarit ovat sellaisia abstrakteja termejä, jotka abstraktiutensa vuoksi kykenevät sisällyttämään itseensä useita erilaisia merkityssisältöjä. Esimerkiksi vapaus tai tasa-arvo ovat tämänkaltaisia termejä, jotka mahdollistavat eri perspektiiveistä useita keskenään ristiriitaisia merkityksiä. Pysyvän perustan katoaminen johtaa siihen, että yhä useammin poliittinen toiminta ilmenee kollektiivisista singulaareista ja niiden merkityksistä käytävänä kamppailuna. (Marcharct 2007, 53.)<sup>16</sup>

Toisaalta pysyvän perustan katoamisen myötä myös itse subjektin asema muuttuu ongelmalliseksi uudella tavalla. Esimerkiksi Foucault'n mukaan 1800-luvun aikana muotoutuu käsitys, jonka mukaan subjekti ei ilmaise minkäänlaista alkuperää, vaan kyse on siitä, että subjekti rakentuu heterogeenisistä ja toisiinsa kuulumattomista elementeistä, jotka vasta jokin siihen nähden ulkoinen suhde kykenee muokkaamaan subjektiksi (Foucault 1998, 68, 71). Subjektius näyttäytyykin tällöin aina jonkin tuottamana asiantilana, ja siten subjekti voi ilmetä subjektina vain jonkin tietyn hallintasuhteen alaisuudessa.

Foucault'n mukaan moderniin ajanjaksoon kuulu myös yhä kasvava ymmärrys siitä, ettei itse asiassa mitään universaalia ei ole mahdollista lähestyä kuin kunkin oman ajan ja paikan lävitse. Tämä puolestaan johtaa siihen, ettei mikään metafyyminen perusta voi itsessään rajoittaa esimerkiksi poliittista toimintaa. Sen sijaan yhteiskunnassa vallitsevat instituutiot ja valtasuhteet rajoittavat sitä, millä tavoin universalismia voidaan lähestyä tietyllä historiallisella hetkellä. Foucault'n sanoin on kyse nykyisyyden ontologiasta, joka aina mahdollistaa joitain puhetapoja ja toisaalta estää toisten ilmaantumisen. (Foucault 1995, 259.) Nykyisyyden ontologian ulkopuolelle ei ole kuitenkaan mahdollista siirtyä. Universaali voi ilmetä vain nykyhetken ja sen kaikkien valtasuhteiden tahrimana.

15 Mikäli hyväksymme ajatuksen käsitteiden temporalisoitumisesta ja niiden maailmaa muokkaavasta luonteesta, niin joudumme hyväksymään myös sen, että kaikkiin poliittisiin käsitteisiin kuuluu tietty utopistinen piirre. Ne eivät vain kuvaile maailmaa, vaan pyrkivät myös aina kuroma an umpeen kokemuksen ja odotusten välisen eron. Siten maailman kuvaaminen poliittisten käsitteiden avulla neutraalista näkökulmasta ei ole mahdollista.

16 Laclau'n teoriassa merkittävässä asemassa olevat tyhjät merkisijät muistuttavat tietyiltä osin Koselleckin teoretisoimia kollektiivisiä singulaareja.

### 3.2 Partikulaarit ja antagonismi

Laclau hyväksyy edellä esitetyt näkemykset perustattomuudesta sekä mahdottomuudesta eristää subjektius kaikista olemassaolevista poliittisista käytännöistä erilliseksi alueeksi. Laclau mukaan ei ole mahdollista olettaa sellaista ihmisluontoa tai subjektia, jonka pohjalta olisi mahdollista oikeuttaa esimerkiksi jokin tietty yhteiskunnassa vallitseva institutionaalinen järjestys.

Minkäänlaisesta välittömästi annetusta tai oletetusta subjektista ei siten voida puhua. Kaikki sosiaalisessa maailmassa ilmenevä välttämättömyys on vain tiettyjen suhteiden välttämättömyyttä. (Laclau & Mouffe 2001, 114.)

Tämä tarkoittaa sitä, että tietyssä järjestelmässä ilmenevät positiot ovat välttämättömät, jotta kyseisen järjestelmän sisältö säilyisi samana. Mikäli järjestelmän kokonaisuus muuttuu, muuttuvat myös yksittäiset osat sen mukana ja toisinpäin. Juuri tällaisten artikuloitujen järjestelmien myötä voidaan tuottaa rakenteita, jotka mahdollistavat subjektista tai subjektiviteetista puhumisen.<sup>17</sup> Tällaisten tuotettujen artikulaatorakenteiden ulkopuolella ei kuitenkaan ole minkäänlaista transsendentaalia subjektia. (Laclau & Mouffe 2001, 114.)

Mikäli järjestelmä ei olisi luonteeltaan kontingentin artikulaation tuottama, voitaisiin järjestelmän osien väliset suhteet ratkaista puhtaasti käsitteellisellä tasolla. Toisin sanoen osien suhteet ja siirtymät näiden välillä seuraisivat jo käsitteiden luonteesta itsestään. Laclau ei kuitenkaan hyväksy tällaista näkemystä. Sen sijaan hän painottaa kaikkien sosiaalisten järjestelmien perustuvan vain artikulaatioon. Artikulaatioon perustuvien järjestelmien kohdalla kyse onkin siitä, että osien suhteet ja näissä tapahtuva muutokset ovat seurausta pelkästään artikulaatiosta. Ne eivät siten ole ennen tätä millään tavoin determinoituja. (Laclau & Mouffe 2001, 96.)

Miten tämä asia tulisi ymmärtää? Mikä on käsitteellisten ja toisaalta artikulatoristen operaatioiden ero? Laclau on havainnollistanut (Laclau 2007, 84) asiaa seuraavasti: Olettakaamme seuraavankaltainen historiallinen selitysmalli: (1) markkinoilla vehnänhintaa nousee kysynnän kasvun myötä; (2) valtion X vehnäntuottajilla on tästä johtuen intressi lisätä tuotantoa; (3) onnistuakseen tuotannon kasvattamisessa, heidän tulee hankkia käyttöönsä lisää maata, mikä johtaa traditionaalisten viljelijäyhteisöjen syrjäyttämiseen; (4) traditionaalisilla viljelijäyhteisöillä ei ole muuta mahdollisuutta kuin vastustaa tätä kehitystä. Laclau mukaan kolme ensimmäistä kohtaa

<sup>17</sup> Mikäli hyväksymme Tuija Pulkkisen jaottelun (2003, 10) yhteisö- tai yksilösubjekteja painottaviin teorioihin, Laclau voidaan liittää edelliseen. Selkeästikään subjektit eivät Laclaulle ole pääsääntöisesti yksilöitä, vaan kollektiiveja.

voidaan hahmottaa puhtaasti käsitteellisen tason operaatioiksi, mutta neljäs kohta ei enää palaudu tähän.<sup>18</sup>

Kyse ei ole enää rationaalisesti etenevästä päättelystä, vaan tämän päättelyn katkaisevasta tahdonmuodostuksesta. Tällä tavoin toimii kaiken sosiaalisuuden taustalla vaikuttava logiikka. Kaikki yhteisöt pyrkivät käsittelemään asiat mahdollisimman pitkälti rationaalisesti tai käsitteellisesti, mutta eivät kuitenkaan tässä loppuun saakka onnistu. Käsitteelliset operaatiot katkeavat aina lopulta antagonistiseen artikulaatioon ja siinä ilmenevään tahdonilmaisuuksiin: rationaalisuus ei kykene sulkemaan yhteisöä totaliteetiksi. Sen sijaan poliittinen konflikti tekee asioiden lopullisen ratkaisun ainoastaan rationaalisuuteen viittaamalla mahdottomaksi.<sup>19</sup>

Antagonismi ei sisälly käsitteelliseen tasoon, vaan on siihen nähden ulkoinen. Antagonismi itse asiassa aina nimenomaisesti muuttaa käsitteiden kenttää. Se onkin tietyllä tapaa konstitutiivinen suhteessa käsitteellisiin operaatioihin. Antagonismi ei siten viittaa mihinkään tiettyyn konfliktiin, vaan siihen perustavanlaatuisen rakenteeseen, joka tekee pelkästään käsitteelliseen ongelmanratkaisuun turvautumisesta mahdotonta. Antagonismi ei siten ole minkään yksittäisen konfliktin syy, vaan syyt löytyvät aina kustakin sosiaalisesta kontekstista. Voidaan sanoa, että kaikki konfliktit kuitenkin ilmentävät antagonismia. Antagonismi mahdottomuutena jatkaa objektivaatiota loputtomiin on kaikkien konfliktien mahdollistaja.

Laclau kiistää mahdollisuuden ymmärtää järjestelmän ja osien välinen suhde stabiiliksi: minkäänlainen essentialismi ei voi taata tämän suhteen pysyvyyttä, vaan uudelleenartikulointi on aina mahdollista. Järjestelmä ei siten ole välttämätön. On kuitenkin huomattava, etteivät järjestelmän osat voi olla myöskään välttämättömiä. Mikäli näkökulma olisi tämänkaltaisen, olisivat osat artikulaatiosta irrallisia ja ainoastaan järjestelmä muodostuisi artikulaation myötä. (Laclau & Mouffe 2001, 96.)

Edellä kuvattu vastaisi tilannetta, jossa oletetaan esimerkiksi ihmisyksilöiden identiteetin olevan

<sup>18</sup> On mielenkiintoista miksi Laclau näkee juuri neljännen kohdan murtavan käsitteellisen tason. Toisin sanoen vehnäntuottajien intressi lisätä tuotantoa on vielä antagonismin ulkopuolella, mutta pienviljelijöiden vastarinta ilmaisee jo konfliktia. Esimerkin valossa vaikuttaa siltä, että Laclau ottaa tietyllä tavalla annettuna rationaalisten yksilöiden eli tässä tapauksessa vehnäntuottajien pyrkimyksen optimoida saamansa hyödyn. Toisaalta Laclauin ajattelun valossa ”rationaalinen yksilö” itsessään voi toki olla vain artikulaation tulosta, ei luonnollinen perusta analyysille.

<sup>19</sup> Asia voidaan ymmärtää siten, että jossain kohdassa järjestelmä ei yksinkertaisesti kykene toimimaan käsitteellisten operaatioiden pohjalta, vaan asiaa on tarkasteltava osien välisen antagonismin valossa. Tällöin tapahtuu siirtymä käsitteellisistä operaatioista antagonistiseen artikulaatioon.

artikulaatiosta riippumatonta, mutta poliittisen järjestelmän syntyvän näiden essentialistisesti ymmärrettyjen yksilöiden kontingentin artikulaation tuloksena. Näin ei kuitenkaan ole syytä ajatella. Sen sijaan sekä yksilöiden identiteetit että artikuloitujen järjestelmät ovat kontingentteja luonteeltaan.

Edellä lausuttu johtaa väistämättä siihen, ettei ole mahdollista erottaa minkäänlaista *mediumia*, johon jo tämän rakenteen ulkopuolella identiteettinsä muodostaneet yksilöt voivat astua sopimaan asioista. Sen sijaan yksilöt ja artikuloitujen rakenteet ovat *samanaikaisia*. Ero on selkeä esimerkiksi Habermasiin verrattuna, jolle on tärkeää hahmottaa asia siten, että on olemassa jonkinlainen rakenne, joka säätelee vallankäyttöä, mutta joka kuitenkin on yksilöistä erillinen. (Laclau 2007, 164.) Tällöin on mahdollista teoretisoida tilanne siten, että yksilöiden identiteetit muodostuvat ”yksityisessä sfäärissä”, josta ne ilmenevät vakiintuneiden instituutioiden kautta ”julkiseen sfääriin”.

Kyse on siitä, että Habermas pyrkii erottamaan yksilöiden yksityiset identiteetit ja julkisen vallansäätelyn (Habermas 2005, 225). Tällöin identiteettikysymykset eivät varsinaisesti ole poliittisen artikulaation näkökulmasta kiinnostavia. Tämä johtaa puolestaan siihen, että järjestelmän osat (yksilöt) oletetaan artikulaatiosta erillään annettuina ja vain näiden stabiilien yksiköiden artikulaatiota voidaan pitää poliittisen toiminnan alueena.

Tämänkaltainen näkökulma on varsin yleistä liberalistisesta lähtökohdasta ponnistavalle ajattelulle. Tällöin oletetaan yksilöiden elävän jonkinlaisessa vapauden luonnehtimassa luonnontilassa, josta he sitten olemassa olevien instituutioiden kautta ilmaisevat yksityisen tahdonmuodostuksensa. Julkiset institutionaaliset järjestelyt eivät siten varsinaisesti vaikuta yksilöiden identiteetteihin, vaan identiteetit muodostuvat instituutioista irrallisessa yksityisessä tilassa. Voidaankin puhua transsendentaalisesta subjektista, jonka kautta instituutiot syntyvät. (Pulkkinen 2003, 10.)

Mikäli asia hahmotetaan näin, niin myöskään vallan ja subjektuuden välinen yhteys ei aktualisoidu. Liberalistisen perinteen mukaan, ennen kuin on mielekäästä puhua vallasta, täytyy olettaa yksilö, johon tämä valta kohdistuu. Yksilön identiteetti ei siten ole riippuvainen valtasuhteesta. Valtaa ei tällöin nähdä tuottavana voimana, vaan ainoastaan ulkoisena esteenä, joka kohdistuu jo valmiin identiteetin omaavaan yksilöön. (Pulkkinen 2003, 89.)

Myöskään tällaista näkemystä Laclau ei voi hyväksyä, sillä kuten sanottu, artikulaatiossa sekä osat

(yksilöt) että kokonaisuus (jokin institutionaalinen järjestys) syntyvät yhtä aikaa. Ne ovat molemmat kontingentin artikulaation tulosta. Sen enempää objektiviteetti kuin subjektiviteetti ei muodosta perustaa, jonka pohjalta asioiden ratkaisu pelkästään käsitteellisin keinoin olisi mahdollista. Sen sijaan kyse on kokonaisuuden ja osien välisestä suhteesta, joka artikuloituu vain toiminnan kautta. (Laclau & Zac 1994, 12–13.)

Tahdonmuodostus ja sen myötä syntyneet suhteet vaikuttavat niin osien kuin kokonaisuuden rakenteeseen. Siten niin yksilöt kuin instituutiot syntyvät samanaikaisesti eikä kumpikaan varsinaisesti edellä toista. Tämä johtaa myös siihen, ettei instituutioiden käyttämää valtaa voi erottaa identiteettien rakentumisesta.

### 3.3 Artikulaatiosta

Kuinka sitten artikulaatio itsessään tulisi ymmärtää? Artikulaatiossa on kyse osien välisten suhteiden muokkaamisesta, jonka myötä osien identiteetit ainakin jossain määrin vakiintuvat. Artikulaation myötä vakiintunutta rakennetta puolestaan voidaan kutsua diskurssiksi. Diskurssin sisällä artikuloituneet eriytyneet positiot ovat momenteja. Ero jota ei ole diskurssiivisesti artikuloitu on puolestaan elementti. (Laclau & Mouffe 2001, 105.)

Diskurssiivisen järjestelmän sisällä osien väliset suhteet ovat välttämättömiä: yhtäkään osaa ei voi muuttaa ilman että kokonaisuus muuttuu, eikä kokonaisuutta voi muuttaa muuttamatta samalla osien identiteettejä. (Laclau & Mouffe 2001, 106.) Tämä välttämättömyys seuraa järjestelmän sisäisestä rakenteesta. Se ei siten ole artikulaatiota edeltävää, vaan siitä seuraavaa välttämättömyyttä. Artikulaation tehtävä on siten pyrkiä rakentamaan kontingenssiin välttämättömyyttä.<sup>20</sup> Tämä välttämättömyys on kuitenkin hetkellistä, sillä uusia elementtejä voidaan saattaa momenteiksi ja siten järjestelmän sisäinen välttämättömyys vajoaa kontingenssiin.

Siinä vaiheessa kun järjestelmä on artikulaation myötä vakiintunut diskurssiksi, on asioita mahdollista käsitellä järjestelmän sisällä puhtaasti käsitteellisesti. Tilanne kuitenkin muuttuu välittömästi, mikäli uusia elementtejä artikuloituu. Itse asiassa juuri tästä lopulta on kyse. Kaikki

<sup>20</sup> Laclau ja Mouffen tapa lähestyä kontingenssin ja välttämättömyyden välistä suhdetta on varsin mielenkiintoinen. Useinhan ajatellaan ennemminkin siten, että välttämättömyys liittyy tavalla tai toisella ihmisestä riippumattomaan maailmaan ja ihmisen toiminta mahdollisesti tuo tähän välttämättömyyteen kontingenssia. He ajattelevat asian kuitenkin lähtökohtaisesti päinvastoin: maailma itsessään on vain kontingenssia, johon artikulaation pyrkii rakentamaan välttämättömyyttä.



diskurssiiviset järjestelmät ovat jatkuvasti vaarassa vajota epävakauteen, jolloin niiden sisäinen välttämättömyys heikkenee ja kontingenssi lisääntyy. Tämän myötä asioiden ratkaisu käsitteellisellä tasolla ei enää riitä, vaan antagonistiset päätökset tulevat välttämättömiksi. Itse asiassa antagonismin ilmaantuminen juuri kuvaa sitä hetkeä, jolloin järjestelmän sisäinen välttämättömyys murtuu. Antagonismi on objektivaation välttämätön raja, joka seuraa yksinkertaisesti siitä, ettei välttämättömyys ole muuta kuin artikulaation tulosta.<sup>21</sup>

Huomionarvoista on se, etteivät diskurssit koskaan ole pelkästään kielellisiä. Sen sijaan diskurssit tulee nähdä ensisijaisesti materiaalisina. Diskurssi tulee ymmärtää eräänlaisena kielipelinä, jossa niin kieli, sosiaaliset toiminnot kuin materiaalisten objektien ominaisuudetkin kaikki ovat osallisina. Artikulaatio voi toteutua vain koko yhteiskunnan materiaalisen olemassaolon lävistävänä toimintana. (Laclau & Mouffe 2001, 108.)

Kyse ei kuitenkaan ole puhtaasta konstruktionismista, sillä juurihan artikulaatioiden ulkopuolelle jäävät asiat oikeastaan muodostavat koko teorian keskeisen dynamiikan. Juuri kyvyttömyys sisällyttää kaikkia elementtejä diskurssiin tekee artikulaatiosta mahdollista: koska mikään diskurssi ei ole yhteneväinen maailman kanssa, on artikulaatiota ja uusien elementtien momenteiksi saattamista ylipäätään olemassa. Toisaalta Laclau mukaan diskurssivisuuden ulkopuolelle jäävät asiat ovat jollain tasolla olemassa, mutta ne voivat ilmetä varsinaisina objekteina vain artikulaation suorittaman objektivaation jälkeen. (Laclau & Mouffe 2001, 108.)

Laclau mukaan institutionaalisella tasolla järjestelmä pyrkii mahdollisimman suureen operatiivisuuteen. Kyse on tällöin käsitteellisestä järkeilystä ilman erityistä tahdonmuodostusta. (Laclau 2000a, 284.) Tällaista objektiviteetin rakentamista ei kuitenkaan ole mahdollista viedä loppuun asti. Jossain vaiheessa pelkkä käsitteellinen ratkaisutoiminta ei riitä, vaan myös päätöksellä ja tahdonmuodostuksella on oma osansa.

Asian voi ilmaista siten, että jotta olisi mahdollista turvautua pelkästään operatiiviseen järkeilyyn, täytyy ensin valita se viitekehys tai järjestelmä, jonka sisällä tämä käsitteellinen toiminta tapahtuu. Laclau viittaa Wittgensteiniin ja katsoo, ettei minkään säännön voimaansaattaminen pelkästään siihen itseensä viittaamalla ole mahdollista. Sen sijaan tarvitsemme toisen säännön, joka kertoo miten soveltaa ensimmäistä sääntöä sekä kolmannen, joka kertoo miten soveltaa toista sääntöä ja

---

<sup>21</sup> Laclau viittaa Wittgensteiniin todeten, että antagonismia ei voi ilmaista käsitteellisesti, mutta sitä voidaan osoittaa. Eli se ei jäsenny käsitteellisen järjestelmän sisälle, vaan muodostaa tämän järjestelmän rajan.

niin edelleen. (Laclau 2000b, 78.) Kyse lienee siitä, että normin voidaan katsoa olevan pätevä vasta kun olemme *päättäneet*, mikä on sen soveltamisen piiri.

Laclau'n teoria muistuttaa joissain suhteissa Sofia Näsströmin (2007, 630) näkemystä siitä, miten mikään poliittinen yhteisö ei voi konstituoida itseään pelkästään suostumukseen viitaten. Yhteisö ei voi esimerkiksi äänestää oman koostumuksensa rajoista, sillä luonnollisesti jo se, ketkä tällaiseen äänestykseen osallistuisivat olisi kyseisen joukon määrittelemistä. Kyse on siitä, ettei instituutioiden legitimitettä voi ratkaista instituutioiden itsensä sisällä. Yhteisön määrittelemisen ei siten perustu yksiselitteisesti säännön seuraamiseen. Sen sijaan poliittisen yhteisön rajaamisprosessi sisältää huomattavaa epäjatkuvuutta, joka voi ilmetä myös antagonismina.

Artikulaatiota on mahdollista havainnollistaa juuri tällaisen säännön ja säännön soveltamisen epäjatkuvuuksien kautta. Olennaista Laclau'n ajattelun kannalta on kuitenkin ymmärtää se, että juuri antagonismi on välttämätön käsitteellistämisen ja objektivaation raja. Kaikki instituutiot pyrkivät toimimaan pelkästään käsitteellisellä ja operatiiviselle tasolla, sulkien antagonismin ja tahdonmuodostuksen ulkopuolelleen. Tästä huolimatta ne itse ovat aina alun perin syntyneet tahdonmuodostuksen tuloksena.

Mikäli yhteiskunta pyritään Laclau'n tavoin ajattelemaan perustattomana entiteettinä, tulee tietty ristiriita väistämättömäksi teorian sisäiseksi piirteeksi. Jos oletamme yhteiskunnalle jonkin perustan vaikkapa tietyssä institutionaalisessa järjestyksessä, organisaatiomuodossa tai kulttuurisessa identiteetissä annettuna, ei ristiriita ole välttämätön. Tällöin yhteiskuntaa voidaan tarkastella puhtaasti käsitteellisellä tasolla, ilman antagonismia.

Teoriasta tulee ikään kuin ikkuna, jonka kautta löydämme yhteiskunnasta ne piirteet, joita sieltä haluammekin etsiä. Tämä kuitenkin johtaa siihen, että hyväksymme olemassaolevan institutionaalisen järjestyksen sellaisenaan. Tällöin esimerkiksi niin poliittiset, oikeudelliset kuin taloudellisetkin instituutiot määritellään etukäteen tietynkaltaisiksi. Esimerkiksi jokin poliittinen käytäntö voi olla todella poliittinen käytäntö, vain mikäli se täyttää ne ehdot, joita olemme poliittisen instituution kategorialle asettaneet.

Mikäli havaitsemme vaikkapa jonkin konfliktinhallintakäytännön, joka ei näitä ehtoja täytä, ei sitä tällöin myöskään tulkita tai arvioida poliittisesta näkökulmasta. Tällöin se ei myöskään nauti poliittisille rakenteille kuuluvaa legitimitettä. Tämä voi olla ongelmallista, sillä tällöin saatetaan

rajata myös sellaisia konfliktinhallintakäytäntöjä poliittisen ulkopuolelle, jotka eivät sinne kuuluisi. Tämä sama pätee myös esimerkiksi oikeudellisiin ja taloudellisiin kategorioihin.

Laclauin artikulaatioteorian näkökulmasta ei ole mahdollista määritellä poliittisen toteutuvan vain tietyssä institutionaalisessa muodossa. Se millaisissa institutionaalisissa muodoissa poliittinen ilmenee missäkin kontekstissa, riippuu yksinkertaisesti siitä, millaisten artikulaatioiden myötä kyseiset järjestelmät ovat rakentuneet. (Dallmayr 2006, 42.) Täten mitään luonnollista rajaa myöskään vaikkapa poliittisen, oikeudellisen tai taloudellisen välillä ei ole. Rajat perustuvat yksinkertaisesti artikulaatioon. Ja siten sama ongelma saattaa olla mahdollista artikuloida useamman kategorian alle.<sup>22</sup>

### 3.4 Universaali koettujen puutteiden ilmaisuna

Kaikki partikulaarit identiteetit voivat siten ilmetä ainoastaan diskursiivisen artikulaation kautta. Artikulaation ulkopuolisista identiteeteistä puhuminen tarkoittaisi sitä, että postuloisimme jonkinlaisen transsendentaalisen subjektin teorianne lähtökohdaksi, ja tätä Laclau kieltäytyy tekemästä. Hänen mukaansa ainoastaan diskursiivisen artikulaation avulla identiteetit voivat asemoida itsensä osaksi sosiaalista todellisuutta.

Kaikki partikulaarit, jotka toimivat antagonistisessa maailmassa, voivat toimia kahdella eri tavalla. Ne voivat joko hyväksyä oman partikulaarin identiteettinsä ja sen aseman suhteessa muihin sellaisena kuin se on, jolloin tapahtuu marginalisoituminen. Tai sitten ne voivat pyrkiä muuttamaan suhdettaan ja asemaansa muihin identiteetteihin ja koko järjestelmään nähden. Tämä kuitenkin tarkoittaa alkuperäisen identiteetin häviämistä. (Laclau 2007b, 49 – 50.) Radikaalit liikkeet voivat esimerkiksi pyrkiä joko tulemaan osaksi parlamentaristista järjestelmää ja saada siten vaikutusvaltaa, mutta samalla niiden alkuperäinen radikaalisti eroava identiteetti häviää ja korvautuu uudella. Toisaalta ne voivat myös jatkaa radikaalilla linjallaan ja pyrkiä esimerkiksi koko järjestelmän väkivaltaiseen kukistamiseen. Tällöin ne kuitenkin marginalisoituvat.

Kaikki eri yhteisöt ja identiteetit tasapainoilevat näiden kahden näkökulman välillä: toisaalta

<sup>22</sup> Laclauin kieltäytyminen ottamasta mitään institutionaalista järjestystä annettuna on tutkielmani kolmannen luvun kannalta erityisen hedelmällinen. Kolmannessa luvussa tarkasteltavien sodan, voimankäytön ja suojeluvastuun ongelmisahan ei ole ylipäättäen kyse valmiiden ja jo olemassa olevien instituutioiden analyysistä, vaan uusien institutionaalisten järjestelmien luomisesta sinne, missä ne ovat hajonneet.

integroitua ja menettää alkuperäinen identiteetti, toisaalta säilyttää alkuperäinen identiteetti ja marginalisoitua. Tästä peruslähtökohdasta käsin Laclau rakentaa dialektisen näkemyksen universalismin ja partikularismin välisestä suhteesta.

Vaikka maailma kostuukin partikularistisista identiteeteistä, riippuu näiden partikulaarien säilyminen universalistisista periaatteista. Miettikäämme vaikka etnistä vähemmistöryhmää ja sen asemaa. Se voi joko pyrkiä säilyttämään täysin nykyisen identiteettinsä tai pyrkiä integroitumaan jollain tavalla vallitsevaan järjestelmään. Se voi säilyttää nykyisen identiteettinsä ainoastaan sulkeutumalla itseensä. Tällöin sen suhde muihin partikulaareihin on hyvin staattinen ja pysähtynyt. Se ei vaadi mitään muilta.

Tämänkaltainen identiteettiprosessin loppuminen ei kuitenkaan ole todella mahdollista, sillä kaikki partikulaarit identiteetit luonnollisesti ovat avoimia historiallisille prosesseille. Ne ovat jatkuvan kulttuurisen muutoksen alaisia ja siten on todennäköisempää, että partikulaari pyrkii artikuloimaan omaa identiteettiään muille partikulaareille koko ajan uusilla tavoilla. Täten mikään identiteetti ei ole täysin toteutunut, vaan kaikki partikulaarit käytännössä jatkuvasti pyrkivät artikuloimaan kokemiaan puutteita muille. Juuri näiden toteutumattomien vaateiden kautta järjestelmään syntyy universaalia artikulaatiota. (Laclau 2007c, 28.)

Oleennaista on siten se, että partikulaarien identiteettien muuttuessa, niitä aiemmin tyydyttäneet rakenteet eivät välttämättä enää vasta nykyhetken tarpeita. Partikulaarien ja järjestelmän välillä vallitsee aina tietynlainen kitka, sillä partikulaarien identiteettien muutos jatkuu vääjäämättä ja siten osoittaa järjestelmän rakenteet vanhentuneiksi. Tulevaisuuteen viittaavat intentiot sekä menneisyydestä periytyvät organisaatiomuodot päätyvät ristiriitaan.

Millä tavoin sitten toteutumattomat vaateet synnyttävät partikulaarit ylittävää universaalia artikulaatiota? Kyse on eräänlaisesta oikeuttamiskurssista. Yksittäisellä partikulaarilla ei ole oikeutta muiden partikulaarien kanssa tasa-arvoiseen kohteluun siksi, että se jakaa jotain yhteistä muiden partikulaarien kanssa, vaan siksi, että huolimatta eroistaan kaikkiin muihin partikulaareihin nähden, se ansaitsee saman oikeuden. (Laclau 2007c, 27.)

Konstitutiivinen elementti ei ole jaettu identiteetti, vaan koetun puutteen kautta artikuloituva universaali oikeus kaikista eroista huolimatta. Toisin sanoen ei ole mitään perustaa, joka oikeuttaisi juuri tietynlaisen partikulaarin johonkin. Oikeus ei perustu positiivisesti määritellyyn olemukseen,

vaan siihen, että juuri omana erillisenä partikulaarina tällä on oikeus tulla kohdelluksi samalla tavoin kuin muillakin partikulaareilla.

Järjestelmän kokonaisuudeksi integroiva elementti ei siten ole jonkinlainen järjestelmän perustalta löytyvä kaikkien yhdessä jakama periaate, joka puhdistaa partikulaarit näiden eroista. Sen sijaan juuri erojen kautta operoiva oikeutusdiskurssi, tekee järjestelmän mahdolliseksi. Asiaa voi havainnollistaa seuraavalla tavalla.

Alkuperäisväestölle on mahdollista artikuloida oikeuttaan olla integroitumatta täydellisesti valtaväestöön siltä pohjalta, että sille kuuluu sama oikeus nykyisen elämäntavan säilyttämiseen kuin nykyisellä valtaväestöllä. Yhdistävää essentialistista tekijää ei ole, vaan oikeutus perustuu juuri eroon: kaksi erilaista partikulaaria, joilla sama oikeus säilyttää oma erillinen partikulaariutensa. Toisaalta samalla kun alkuperäisväestö vaatii itselleen oikeutta säilyttää elämäntapansa, tulevat he hyväksyneeksi, että myös muilla uhatuksi tulleilla alkuperäisväestöillä on sama oikeus.

Alkuperäinen vaadehan oli saavuttaa tasa-arvoisuus suhteessa muihin järjestelmään kuuluviin partikulaareihin, siten ne eivät voi myöskään kieltää muilta samassa tilanteessa olevilta oikeutta olla itsensä kanssa tasa-arvoisia.

Laclaun teorian tavoite on osoittaa, että yhdenkään partikulaarin ei ole todellisuudessa mahdollista vaatia kokemansa epäoikeudenmukaisuuden korjaamista muutoin kuin hyväksymällä saman vaatimisen logiikan kaikille muille toimijoille. On mahdollista vaatia oman identiteetin toteutumista vain alistumalla osaksi sellaista järjestelmää, joka saattaa tulevaisuudessa esittää vaateita myös itseä kohtaan.

Universaali on siten osa identiteettiä niin kauan kuin on olemassa *konstitutiivinen puute*: vaatimus partikulaarilta puuttuvasta oikeudesta, jota ei voi ilmaista partikularistisesti. Ajatus on se, että universaalia artikulaatiota on olemassa koska partikulaari ei kykene muodostamaan omaa identiteettiään itseriittoisesti. Voidaankin sanoa, että partikulaarin epäonnistumisen takia universaaliutta ylipäättään ilmenee.

Universaali emergoituu partikulaarista ja sen epätäydellisyydestä eräänlaisena horisonttina tai rakenneperiaatteena, joka sitoo partikulaarin identiteetin kiinni partikulaarien systeemiin. Partikulaarin identiteetin täytyy siten olettaa kaikkien muiden identiteettien olemassaolo sekä koko järjestelmän olemassaolo, jonka puitteissa erot ovat eroja. Eli identiteettien luonne on

ymmärrettävissä ainoastaan dialektisena prosessina, joka saa muotonsa kontekstinsa kautta. Tämä konteksti on erojen järjestelmä, jonka luonteen voi ymmärtää vain universaalissa muodossa. (Laclau 2007c, 28.) Seuraavaksi on syytä tarkastella tarkemmin sitä, millaisena Laclau näkee tämän erojen järjestelmän.

### 3.5 Identiteettien universaali järjestelmä

Laclaun lähtökohta asian tarkastelussa on strukturalistisessa ja jälkistrukturalistisessa ajattelussa. Strukturalistisen näkemyksen mukaan merkkijärjestelmät rakentuvat erojen kautta. Erojen avulla merkitysajat ja merkityt saavat sellaisen hahmon, joka mahdollistaa käsitteisisältöjen välittymisen. Juuri rakenteissa ilmenevät erot mahdollistavat erilaisten käsitteisisältöjen olemassaolon. (Veivo & Huttunen 1999, 28–29.) Strukturalistiseen ajatteluun kuuluu myös näkemys siitä, ettei merkitys voi ilmetä merkkijärjestelmän ulkopuolella. Kaikki merkitykset kumpuavatkin siten järjestelmän sisäisistä suhteista sekä kokonaisuuden rakenteesta. (Veivo & Huttunen 1999, 33.)<sup>23</sup>

Strukturalismiin kuuluu myös ajatus järjestelmän positiivisesta luonteesta. Pelkästään negatiivisesti määritelty erojen joukko olisi tällöin jollain tavalla positiivisesti olemassaoleva, mutta samaan aikaan järjestelmän ulkopuolisesta maailmasta riippumaton. Jälkistrukturalistit ovatkin kritisoineet juuri tätä oletusta. Mikäli kaikki merkit ovat olemassa vain suhteessa toisiinsa eikä niillä tämän riippuvuussuhteen ulkopuolella ole mielekästä tulkintaa, ei järjestelmää voida pitää positivistisesti olevana. Järjestelmällä ei siten ole minkäänlaista positiivista perustaa, vaan käsitteisisällöt rakentuvat loputtomilla viittauksilla toisiin merkkeihin ja näiden välillä vallitseviin eroihin. (Veivo & Huttunen 1999, 37.)

Tällöin merkkijärjestelmä temporalisoituu, sillä eron synnyttämät viittausprosessit tulee ymmärtää jälkistrukturalismin valossa nimenomaan ajallisiksi ilmiöiksi. Mikäli on tarkoitus selvittää jonkin merkityn käsitteisisältö, on tämä merkitty muutettava itse asiassa merkitsijäksi, sillä vain muiden merkien avulla on mahdollista selvittää jonkin merkityn sisältö. Tämä johtaa siihen, että merkityn sisältöä selvitettäessä päädytään loputtomaan merkitsijöiden viittausketjuun: merkitty ikään kuin katoaa merkitsijöiden loputtomien erojen taakse. Tämä loputon viittausprosessi katkeaa vasta

<sup>23</sup> Strukturalistisen semiotiikan mukaan merkki voi rakentua ainoastaan materiaalsen merkitsijän ja käsitteellisen merkityn yhteenliittymänä. Esimerkiksi jokin tietty äänneyhdistelmä voi olla merkin osa vain mikäli siihen liittyy jokin käsitteisisältö, eli merkitty. Toisaalta käsitteisisällön on välityttävä jonkin materiaalsen merkkivälineen avulla. (Veivo & Huttunen 1999, 26.) Laclaun vaikutteet semiotiikan teemoihin ovat tulleet hyvin vahvasti Jacques Lacanin ajattelusta (Glynos & Stavarakakis 2006, 202).

yhteiskunnallisen vallan katkaistessa sen. Siten merkityn käsitesisältö määrittyy osaltaan myös vallankäytön pohjalta. (Veivo & Huttunen 1999, 38–39.)

Jälkistrukturalismi siten hyväksyy strukturalismin peruslähtökohdan, jonka mukaan merkkijärjestelmät rakentuvat erojen kautta, mutta lisäävät, että nämä erot saavat mielekkään tulkinnan vain suhteessa järjestelmän ulkopuoliseen materiaaliseen todellisuuteen. Järjestelmä itsesään sisältää vain eroja. Vasta yhteiskunnallisten rakenteiden ja valtasuhteiden ilmaantuminen katkaisee viittausprosessin.

Nämä lyhyet huomautukset auttavat ymmärtämään Laclau partikulaarien järjestelmää koskevaa teoretisointia. Laclau lähtee liikkeelle siitä, että kontekstin täytyy olla suljettu mikäli kaikki identiteetit riippuvat koko systeemin sisäisistä eroista, muutoinhan järjestelmän kokonaisuus, ja se mitkä kaikki eri identiteetit muodostavat systeemin, jää epäselväksi. (Laclau 2007b, 52.) Eli kaikki identiteetit määrittyvät vain kontekstin kautta ja tämä konteksti puolestaan tulee ymmärtää identiteettien järjestelmän kokonaisuutena.

Edellä lausuttu tarkoittaa sitä, että järjestelmän täytyy olla kokonainen ja suljettu, jotta voidaan tietää yksittäisen identiteetin luonne, sillä vain mikäli tiedämme koko järjestelmän olemuksen kykenemme tulkitsemaan kaikkien yksittäisten identiteettien luonteen. Tätä suljettua järjestelmää voisimme kutsua universaaliksi. Olennaista olisi kuitenkin kyetä osoittamaan miten pelkästään partikulaarien identiteettien pohjalta olisi mahdollista muodostua universalismia. Toisin sanoen, miten viittaamalla ainoastaan eroihin olisi mahdollista kyetä osoittamaan jotakin yhteistä ja jaettua?

Toisaalta lienee selvää, että kaikkien järjestelmien rajat voidaan määritellä vain viittaamalla siihen, mitä on niiden ulkopuolella. Ilman järjestelmän ulkopuolelle jäävää ympäristöä ei ole myöskään järjestelmän sisäpuolta. Mutta koska järjestelmä voi toimia vain tekemällä eroja, voi rajojen ulkopuolella olla vain lisää eroja, ja koska erot ovat konstituioivia, on mahdotonta sanoa ovatko ne systeemin ulkopuolisia vai sisäisiä eroja. (Laclau 2007b, 52.)<sup>24</sup>

Eli jos yritämme määritellä systeemin rajan erona sisäpuolisiin partikulaareihin nähden, nimeämme vain yhden uuden eron muiden vanhojen erojen joukkoon: systeemin raja on tällöin vain uusi partikulaari. Kaikki rajanveto ja erojen tekeminen synnyttävät vain lisää uusia partikulaareja, eivät

<sup>24</sup> Laclau on välttämätöntä ajatella järjestelmän perustuvan vain erojen tekemiseen, sillä mikäli jokin erojen ulkopuolinen tulee oletetuksi, voidaan tämä katsoa perustaksi. Juuri kaiken perustaan viittaavan puheen välttäminen on keskeistä koko Laclau teorian kannalta.

itse järjestelmän rajaa. Järjestelmän sisäisellä merkitsemisellä ei ole mahdollista ilmaista järjestelmän rajaa ja kuitenkin tämän rajan ilmaiseminen olisi välttämätöntä, jotta eroille merkityksen antava suljettu konteksti tulisi mahdolliseksi.<sup>25</sup>

Miten siis tavoittaa järjestelmän rajaava ympäristö ja siten tehdä partikulaarien väliset erot mielekkäiksi? Laclauin vastaus on seuraava: merkitysjärjestelmän ulkopuoli on tyhjän merkitsijän kautta tavoitettu universaali, joka tuottaa kaikki järjestelmän sisäiset erot muodostamalla uhan kaikille partikulaareille ja siten koko erojen järjestelmälle. Tyhjiä merkitsijöitä ovat sellaiset merkitsijät, joilla ei ole mitään tiettyä merkitystä: tyhjä merkitsijä kuitenkin tyhjiydestään huolimatta (tai juuri sen takia) aiheuttaa jotain merkitsemisprosessin sisäiseen rakenteeseen. Tyhjä merkitsijä muuttaa merkitsemisprosessia itseään. (Laclau 2007d, 36–37.)<sup>26</sup>

Toisin sanoen tyhjä merkitsijä tarvitaan, sillä kokonaisen järjestelmän merkitseminen on rakenteellisesti mahdotonta pelkästään eroihin viittaamalla. Tarvitaan tyhjä merkitsijä, joka ilmaisee tämän mahdottomuuden merkkien rakenteessa tapahtuvana katkoksenä. Toisin sanoen merkkijärjestelmän rajoja itsessään ei voi merkitä, sillä mikäli rajat merkittäisiin olisivat ne osa merkitsemisprosessia, eivät sen raja. (Laclau 2007d, 36–37.) Kysymys on siitä, että viittaamalla pelkästään partikulaareihin identiteetteihin itse järjestelmä ei vielä voi muodostua: pelkät järjestelmän sisäiset partikulaarit eivät vielä riitä järjestelmän määrittelemiseksi. Sen sijaan tarvitaan partikulaarien itsemäärittelyssä tapahtuva epäonnistuminen, jotta universaalia artikulaatiota voi ilmetä.

Eli Laclauin mukaan merkitsemisjärjestelmän rajoja ei voi merkitä, mutta ne paljastuvat merkitsemisprosessissa tapahtuvana katkoksenä. Tämä katkos konstituoi järjestelmän rajat. Raja ilmenee mahdottomuutena jatkaa partikulaarien identiteettien merkitsemistä loputtomiin. Eli merkitsemisen täytyy loppua, jotta se olisi mielekästä – jotta järjestelmä olisi siinä määrin kokonainen, että se mahdollistaa merkitsijöiden tulkinnan. Siten tarvitaan jonkin toimijan päätös katkaista merkitsemisprosessi suuntaamalla antagonistisen asenteen järjestelmän ulkopuolta kohti. Poliittisen päätöksen katkaistua merkitsemisprosessin, ei erojen järjestelmän ulkopuolelle jäävää voi

<sup>25</sup> Erot ovat mahdollisia vain koko järjestelmän puitteissa. Siispä erojen täytyisi konstituoida järjestelmä ennen kuin tulevat itse mahdolliseksi. Tästä syntyykin ristiriita. (Laclau 2007d, 37.) Erot saavat merkityksensä vasta järjestelmästä, mutta toisaalta järjestelmä voi syntyä vasta kun se eron tekemisen kautta rajataan. Identiteettien mielekäs tulkinta vaatii systeemin kokonaisuutta, toisaalta systeemin kokonaisuus vaatii identiteettien mielekästä tulkintaa. Järjestelmän täytyisi sekä edeltää merkitsemisprosessia että olla sen kanssa samanaikainen. Tätä *aporiaa* ei ole mahdollista ratkaista käsitteellisesti, vaan ainoastaan antagonistisen toiminnan kautta.

<sup>26</sup> Palaan tyhjien merkitsijöiden luonteeseen syvällisemmin tutkielmani myöhemmässä vaiheessa.



ylipäättään aktualisoida järjestelmän sisälle. Se ei ole edes erilainen suhteessa järjestelmän partikulaareihin. (Laclau 2007d, 37.) Järjestelmän rajat perustuvat tämänkaltaiseen antagonistiseen asenteeseen.

Vaikka eksklusio suuntautuu järjestelmän ulkopuolelle, aiheuttaa se kuitenkin jotain järjestelmän sisäiselle rakenteelle. Järjestelmän ulkopuolelle jäänyt muodostaa uhan erojen järjestelmän olemassaololle. Se uhkaa tuhota kaikki erot. Järjestelmän ympäristö onkin siten puhdas negaatio järjestelmästä itsestään. Mikäli eksklusio heikkenee, vuotavat ulkopuolen uudet erot sisään ja tuhoavat järjestelmän sisäisten identiteettien status quon. (Laclau 2007d, 38) Toisin sanoen, järjestelmään ilmaantuu uusia identiteettejä ja siten kaikkien vanhojen identiteettien merkitys kumoutuu. Vain sulkemalla järjestelmän negaation avulla voivat identiteetit ja koko järjestelmä konstituoitua.

Tarvitaan systeemin ulkopuoli, joka ei ole jälleen uusi ero, vaan jokin joka on uhka kaikille sisäpuolen eroille. Systeemin raja syntyy siten, että sen toiselle puolen jää jotain radikaalisti erilaista. Vain tämän eksklusion kautta se tulee olevaksi. Siispä voimme sanoa antagonismin ja eksklusion tuottavan kaikki identiteetit. Mikään identiteettijoukko ei täten voi muodostua pelkästään käsitteellisten operaatioiden pohjalta. Sen sijaan antagonismin ilmaantuminen ja objektivaation katkeaminen on välttämätöntä identiteettien muodostumiselle.

Ilman rajaa, joka toimii negaationa järjestelmän sisäisille identiteeteille, ei näitä erillisiä identiteettejä olisi mielekästä tarkastella. Tämä seuraa siitä, että ilman suljettua järjestelmää eivät erot olisi mielekkäitä. (Laclau 2007b, 52-53.) Rajan taakse jäävä ulkopuoli asettaa yhtä suuren uhan kaikille sisäisille eroille. Tämä johtaa partikulaarien suhteelliseen universalisoitumiseen, sillä siitä seuraa eroavien identiteettien tasa-arvoisuus sekä *riippuvuus* toisistaan.

Kyse on siten siitä, että partikulaarit voivat muodostaa universaalien joukon vain sitä kautta, että ne universalisoituvat kokemansa uhan kautta. Universalisoituminen vaatii siten ensinnäkin sitä, että partikulaarien järjestelmässä vaikuttavat identiteetit ovat toisistaan ja järjestelmästä riippuvaisia: ne ovat juuri kyseisiä identiteettejä vain suhteessa suljetun järjestelmän muihin identiteetteihin nähden. Toisaalta järjestelmä, jonka myötä partikulaarit voivat ilmetä, voi artikuloitua vain mikäli eksklusion kautta järjestelmä saatetaan ainakin hetkellisesti sulkeutuneeksi. Mikäli järjestelmään saapuu uusia eroja ulkopuolelta, muuttuvat myös kaikki sisällä olevat erot, sillä kuten sanottu ne saavat merkityksensä vain kokonaisuuden kautta. Siten järjestelmän säilyminen on yksittäisten

identiteettien säilymisen ehto. Juuri tästä universalisoitumisesta on kyse.

Järjestelmän partikulaareille tarjoama konteksti on mahdollinen vain mikäli partikulaarit joutuvat kaikki yhtä lailla antagonistiseen suhteeseen ulkopuolen kanssa. Tämä yhteinen koettu uhka synnyttää järjestelmään partikulaarien keskinäistä yhtäläisyyttä. Kaikki järjestelmän sisäiset identiteetit toimivatkin *erityisyyden ja yhtäläisyyden logiikoilla*: ne ovat toisaalta partikulaareja koska eroavat toisistaan, mutta toisaalta tasa-arvoisia, sillä kaikki ovat yhtä lailla järjestelmästä ja sen suljetusta kontekstista riippuvaisia. (Laclau 2007b, 53.)

Universalismi voidaankin siten määritellä saavuttamattomana järjestelmän sulkeutuneisuutena ja selkeästi määriteltävän, lopullisen kontekstin mahdottomuutena. Se on eräänlainen partikulaarien verkoston rakenneperiaate, jota ilman ne eivät muodostaisi erojen järjestelmää, jonka kautta ne kaikki viime kädessä määrittyvät.

Kyse on siten siitä, että partikulaarien loputon itsensä määrittelyprojekti voi keskeytyä ja poliittinen yhteisö muodostua vain tämän määrittelyprosessin katkaisemisen kautta. Tämä katkaisu itsessään on antagonistinen teko, jonka myötä yhteisön valtasuhteet tulevat määritellyiksi. Siten Laclau mukaan poliittinen yhteisö perustuu siihen, että jokin tahon pyrkii lopettamaan itsemäärittelyn ja jäädyttämään identiteettien välillä vallitsevan status quon. Siten voidaan sanoa poliittisen yhteisön muodostumisen riippuvan ratkaisevasti antagonistisesta asenteesta.

Tämänkaltainen antagonismin välttämättömyyden korostaminen on osoitus Laclauin teorian schmittiläisestä luonteesta. Antagonismin välttämättömyys seuraa Laclauin kannasta, jonka mukaan instituutioiden tasolla pidättäytyvä käsitteellinen toiminta ei itsessään ole riittävää yhteiskunnan muodostamisen kannalta. Siten antagonismia tarvitaan rikkomaan olemassaoleva järjestys ja korvaamaan se uudella järjestyksellä. Olemassaolevan institutionaalisen järjestyksen riittämättömyydestä ei kuitenkaan välttämättä seuraa antagonismia painottavaa ajattelua. Sen sijaan asiaa voidaan lähestyä myös toisesta näkökulmasta.

Oliver Marchartin mukaan (2007, 38–39) jälki-foundationalistinen ja pysyviä institutionaalisia perustoja kritisoiva ajattelu voidaan jakaa arendtlaiseen ja schmittiläiseen perinteeseen.

Arendtlaisen perinteen mukaan instituutiot ovat riittämättömiä, sillä ne eivät voi tehdä oikeutta ihmisten moninaisuudelle ja pluralismille. Ainoastaan mikäli ihmiset kokoontuvat vapaasti päättämään yhteisistä asioistaan voi syntyä poliittista kollektiivisuutta, eikä pelkää byrokraattista

hallintoa. Poliitiikkaa ilmentää siten yhteisöllisen elämän *yhdistävää* elementtiä, jota ei voida saattaa byrokraattisten instituutioiden piiriin.

Schmittiläisen näkemyksen mukaan instituutiot eivät riitä, sillä vain ulkoisesta vihollisesta päättäminen voi synnyttää kollektiivisen tason. Kyse ei voi olla instituutioiden määrittämien sääntöjen seuraamisesta, vaan nimenomaisesti eksistentiaalisesta päätöksestä, joka perustaa yhteisön ulkossulkemisen kautta. (Marchart 2007, 41.) Siten schmittiläiselle perinteelle politiikassa on kyse *erottavasta* elementistä, joka muodostaa yhteisön rajaamalla yhteisöön kuulumattomat ulkopuolelle.

Laclauin antagonismin korostus vie hänet väistämättä lähemmäs schmittiläistä perinnettä. Poliitiikassa on kyse eksklusion kautta muodostuvasta joukosta. Olennainen ero Schmittiin ja useisiin muihin realisteihin nähden on kuitenkin se, että Laclauin mukaan antagonistinen asenne ja eksklusio toteutuu useimmiten yhteisön sisäisenä kiistana, ei yhteisöjen välisenä konfliktina. (Marchart 2007, 44.) Schmittille antagonismi ilmentää *ykseyden* itsestään ulos suuntautuvaa asennetta, kun taas Laclaulle kaikki ykseys on vain moneudesta artikulaation avulla tuotettua ykseyttä (Palonen 2008, 215).

Siten Laclauin teoriaan ei kuulu Schmittille tunnusomainen ajatus siitä, että yhteisöt muodostuvat jollain tavoin orgaanisesti antagonismin suuntautuessa muita samalla tavoin ”luonnollisesti” muodostuneita yhteisöjä vastaan. Sen sijaan antagonismi voi ilmetä missä tilanteessa tahansa. Kaikkihan riippuu vain siitä, missä kohtaa yhteisön kyky ratkaista asiat pelkästään käsitteellisten operaatioiden avulla murtuu ja antagonistiset asenteet ilmaantuvat. Pääsääntöisesti asia tulee kuitenkin nähdä siten, että antagonismi ilmaantuu yhteisön sisälle ja siten rikkoo vallinneen yhtenäisyyden. On kuitenkin huomattava se, ettei Laclau kuitenkaan kiistä sitä mahdollisuutta, että uuden järjestyksen tuottava antagonismi voi ilmetä myös yhteisöjen välille.

Laclaulle läheinen teoreetikko Chantal Mouffe on omaksunut tiukemman kannan asiaan. Hänen mukaansa konfliktien tulee ilmetä yhteisön sisäisesti, jotta ne voidaan nähdä uuden järjestyksen tuottavina ilmiönä. Yhteisöjen välillä ilmenevät konfliktit ovat sen sijaan luonteeltaan puhtaasti tuhoavia. (Marchart 2007, 44.) Poliittisen teorian keskeinen tavoite onkin jalostaa yhteisöjen välinen tuhoava antagonismi yhteisöjen sisäiseksi debatiksi, agonismiksi. (Petman 2010, 321–322.) Laclau ei kuitenkaan tee yhtä selkeää eroa sisäisen ja ulkoisen näkökulman välille.

### 3.6 Universaali hegemonisena suhteena

Partikulaarien järjestelmä voi sulkeutua vain siten, että jonkin yksittäisen partikulaarin päätös katkaisee partikulaaristen identiteettien loputtoman itsemäärittelyn. Jonkin partikulaarin täytyy siten pyrkiä oman toimintansa kautta representoimaan järjestelmää ja sitä kautta ainakin hetkellisesti sulkemaan järjestelmän konteksti, jonka sisällä partikulaarit identiteetit ovat mielekkäitä. Järjestelmää kokonaisuudessaan (eli universaalia) ei voi representoida suoraan, mutta yksittäinen partikulaari voi toimia universaalin representaationa. Laclau mukaan yhden partikulaarin identiteetin ottaessa partikularisminsa universaalin representaatioksi, tulee tästä partikulaarista identiteetistä hegemoninen toimija koko järjestelmän osalta. (Laclau 2007b, 53.)<sup>27</sup>

Universaali voidaankin nähdä horisonttina, joka luo ja rajaa mahdollisuuksia sen piirissä toimiville partikulaareille. Horisontti vaatii kuitenkin aina jonkin partikulaariin poliittisen toiminnan kautta ottamaa edustajuutta koko järjestelmän suhteen. Representoidessaan koko järjestelmää partikulaari avaa tilanteeseen eräänlaisen horisontin, joka määrittelee mitkä asiat on mahdollista ilmaista kyseisessä järjestelmässä ja mitkä eivät. (Laclau 2007, 81.)

Koska yhteiskunta ei voi olla sulkeutunut ja ylihistoriallinen totaliteetti (eli essentialistista universalismia ei ole), säilyy universaalin ja partikulaarin suhde aina hegemonisena. Tämä seuraa jo siitä, ettei järjestelmä voi sulkeutua lopullisesti, vaan ainoastaan hetkellisesti jonkin partikulaarin täyttäessä universaalin omalla olemuksellaan. (Laclau 2007b, 53.)

Mitä edellä kuvatun kaltainen järjestelmän hegemoninen haltuunottaminen sitten käytännössä tarkoittaa? Esimerkki tällaisesta hegemonisesta haltuunottamisesta voisi olla vaikkapa ristiriitojen kärjistyminen poliittisen järjestelmän sisällä. Vanhaa hallintoa vastaan nousee useita haastajia, jotka ovat keskenään ristiriitaisia ja joiden ainoa yhdistävä tekijä on se, että ne vastustavat nykyistä hallintoa. Niitä yhdistää siis se, että nykyinen hallinto pyrkii torjumaan ne. Tässä tilanteessa nämä eroavat partikulaarit toimijat universalisoituvat, sillä ne tulevat kaikki samalla tavoin torjutuiksi hallinnon taholta. Erot järjestelmän sisällä samankaltaistuvat hallinnon kaikkia toimijoita kohtaan osoittaman antagonismin takia. Tämä kontekstuaalinen lähentyminen voi tapahtua ainoastaan siten, että hallinnon vastustuksen myötä järjestelmään syntyy pelkkien identiteettien välisten erojen lisäksi

<sup>27</sup> Laclau on omaksunut hegemonian käsitteen Antonio Gramscilta (1860–1937). Gramscille hegemoninen toiminta oli välttämätöntä, jotta sinänsä heterogeeniset ihmisjoukot kykenivät muodostamaan toimivan kollektiivin, joka pyrki saavuttamaan yhteisen päämäärään. (Gramsci 1995, 209.) Toisin sanoen ihmiset eivät toimi kollektiivisesti suoraan esim. luokka-aseman perusteella, vaan kollektiivi subjektina täytyy hegemonisesti tuottaa.

*yhtäläisyyden ketjuja.* (Laclau 2007b, 54.)<sup>28</sup>

Täten erityisyyden ohella myös yhtäläisyyden logiikka alkaa vaikuttaa järjestelmän rakenteeseen. Universalismia syntyy johtuen siitä, että partikulaarit tahot vastustavat yhtä ja samaa hallintoa joutuessaan sen hegemonian alaisuuteen. Tämä vastustus ilmenee vastahegemonian rakentamisena.

Yhtäläisyyden ketjut tulee ymmärtää rakenteina, jotka tuottavat partikulaarien keskuuteen jotain yhteistä. Tällaisten rakenteiden synnyttyä ei tilannetta voida enää tarkastella pelkästään partikulaarien identiteettien erojen kautta, vaan järjestelmään on syntynyt universaalia sisältöä: partikulaarit ovat universalisoituneet. Tämä tarkoittaa sitä, että hallinto puolestaan on väistämättä partikularisoitunut. Eli siinä missä hallitseva partikulaari on aiemmin kyennyt täyttämään muiden partikulaarien kokemia puutteita tehokkaasti ja siten rakentamaan yhtäläisyyden ketjujen avulla oman hegemoniansa, on se nyt menettänyt kykynsä ylläpitää näitä ketjuja ja siten joutunut vastahegemonian kohteeksi.

Ongelman ydin piilee siinä, ettei hallitseva taho enää kykene vastaamaan koettuihin puutteisiin tehokkaasti ja siten yhtäläisyyden ketjut muodostuvat sen haastajien artikulaation kautta. Mitä laajemman ketjun oppositio kykenee tällaisessa tilanteessa rakentamaan, sitä universaalimpi se on luonteeltaan ja sitä partikulaarisemmalta hallinto alkaa vaikuttaa: hallinto ei edustakaan aitoa universalismia, vaan ainoastaan partikulaaria, joka teeskentelee universaalia. Täten paljastuu, ettei hallinnon artikuloima suhde partikulaarin ja universaalin välillä olekaan välttämätön, vaan ainoastaan kontingenti. Siten hallinnon legitimeetti katoaa.

Hegemonisessa asemassa olevan toimijan ja muiden partikulaarien välistä suhdetta voidaan havainnollistaa seuraavasti. Hallinnon pyrkimys on aina määritellä oman järjestelmänsä raja poliittisen yhteisön ulkopuolelle. Tällöinhän se näyttäytyy aitona universaalina, joka antaa merkityksen piiriinsä kuuluville partikulaareille. Kaikki antagonismi pyritään rajaamaan järjestelmän ulkopuolelle ja asioita käsittelemään ainoastaan vakiintuneiden institutionaalisten rakenteiden kautta. Järjestelmä pyrkii tällöin täyttämään jokaisen partikulaarin pyynnöt erikseen, pelkästään erojen logiikan mukaisesti. Mitä täydellisemmin tämä onnistuu, sitä vaikeampaa muiden toimijoiden on rakentaa yhtäläisyyden ketjuja. Järjestelmä kykenee eliminoimaan tyytymättömyyden kaikkien ryhmien keskuudesta ja eristämään partikulaarien vaateet toisistaan

---

<sup>28</sup> Yhtäläisyyden ketjujen (*equivalential chain*) ja muiden Laclau käyttämien käsitteiden suomentamisessa olen pääsääntöisesti seurannut Emilia Palosta (2008).

tehokkaasti. Tällöin sen hegemoniaa ei uhkaa mikään. (Laclau 2007a, 74.)

Sen sijaan mikäli hegemoninen toimija ei enää kykenekään vastaamaan partikulaarien esittämiin vaateisiin riittävän tehokkaasti, muuttuu sen asema vaikeammaksi. Mikäli järjestelmä ei kykene täyttämään partikulaarien vaateita, alkavat ne artikuloida kokemiaan puutteita universalistisesti. Jokainen partikulaari identiteetti ilmaisee kokemansa puutteen, ja koska näitä puutteita voi ilmaista ainoastaan vaatimalla itselleen samaa oikeutta muiden partikulaarien kanssa, voi vaatimus ilmetä vain universalistisesti. Siten erojen logiikan ohella järjestelmään syntyy yhtäläisyyden ketjuja. Mitä laajemmin oppositio kykenee ketjuttamaan vaateitaan, sitä suuremman uhan se muodostaa hallinnolle. Toisin sanoen mitä useammalle sektorille (esimerkiksi koulutus, asuminen, velkaantuminen) ketjut leviävät, sitä epätodennäköisempää on, että hallinto kykenisi enää käsittelemään vaateita partikularistisesti. (Laclau 2007, 76.)

Mitä tyhjentyneempi omasta partikularismistaan hallitseva partikulaari on, sitä oikeutetummalta sen hegemonia vaikuttaa. Täten se voi hallinnoida partikulaarien järjestelmää lähes puhtaasti erojen kautta, eikä vastahegemoniaa tai yhtäläisyyden ketjuja synny. Toisin sanoen yhtäläisiä vaateita ei synny, sillä hallinto pystyy täyttämään kaikki vaateet erikseen. Tällöin ne eivät voi ketjuuntua. Toisaalta, mitä vähemmän hallinto pystyy täyttämään vaateita, sitä laajemmalle yhtäläisyyden ketjut levittäytyvät. Tämä tarkoittaa vastahegemonian universalisoitumista sekä hallinnon vajoamista omaan partikularismiinsa. (Laclau 2007a, 76.) Onnistunut poliittinen toiminta siten kykenee universalisoimaan vaateiden pluralismin yhtäläisyyden ketjuja rakentamalla sekä luomaan ketjun ja hallinnon välille antagonistisen rajan.<sup>29</sup>

Yhtäläisyyden ketjuun liittyminen on nähtävä aina paitsi mahdollisuutena myös tietynlaisena riskinä. Koska ketjun toiminta perustuu ainoastaan kontingenttiin artikulaatioon, ei sen lopullista muotoa voi myöskään etukäteen tietää. Ketjuuntuminen saattaa johtaa yllättäviin artikulaatioihin, ja siten ketjuun liittyminen aina myös väistämättä muuttaa siihen liittyneen partikulaarin identiteettiä tavalla, jota ei voi koskaan täydellisesti ennakoita. (Laclau 2007, 89.)

---

<sup>29</sup> Laclau ajattelun eräs keskeisistä lähtökohdista on juuri poliittisen subjektiuden pluralisoituminen sekä pyrkimys vastata tämän pluralisoitumisen esittämään haasteeseen. Myöhäismodernille yhteiskunnalle leimaa antava piirre on eri yhteiskunnallisten konfliktien moninaistuminen. Konfliktit voivat ilmetä niin ekologisina, feministisinä, anti-rasistisina kuin vaikkapa seksuaalivähemmistöjen oikeuksia koskevinä kiistoina. Antagonismilla ei siten ole mitään ennalta määriteltyä sisältöä. Mitä tahansa voidaan saattaa antagonismin piiriin. Ongelmaksi tulee kuitenkin se, mikä on eri antagonististen rintamien välinen yhteys. Laclau mukaan mitään suoraa ja välitöntä yhteyttä ei olekaan. Kyse on juuri hegemonisen toiminnan avulla tuotetusta yhteydestä. (Laclau & Mouffe 2001, 178.)

Laclauin teorian kannalta on olennaista, että partikulaari identiteetti voi vaatia jotain itselleen ainoastaan liittymällä ketjuun. Toisin sanoen vain hyväksymällä yhtäläisyyden muiden kanssa, se voi artikuloida kokemiaan puutteita ja näiden täyttämistä. Partikulaarin tahdonmuodostusta hillitsee siten välttämättömyys ilmaista oma tahto aina yhtäläisyyden ketjun kautta. Partikulaari puute voi artikuloida *tehokkaasti* ainoastaan universalistisessa muodossa.

Puhuessaan hegemonisista suhteista Laclau ei viittaa pelkästään konkreettisiin historiallisiin tilanteisiin, vaan yleensä siihen miten jokainen poliittinen yhteisö rakentuu. Kaikkien universaalien taustalla olevat hegemoniset suhteet ovat seurausta jonkinlaisesta radikaalista niukkuudesta, joka ei ole luonteeltaan ainoastaan tiettyihin historiallisiin tilanteisiin sidottua. Toisin sanoen, hegemoniset suhteet ovat kaikkiin poliittisiin yhteisöihin kuuluva ylihistoriallinen piirre. (Laclau 2000c, 200.) Jokainen suhde universaalien ja partikulaarin välillä on aina ollut luonteeltaan hegemoninen. Tämä johtuu siitä, että identiteetin sulkeutuminen totaliteetiksi ei ole mahdollista ja siten identiteetit voivat artikuloida ainoastaan hegemonisen suhteen avaamassa horisontissa.

### 3.7 Tyhjät merkitsijät

Yhtäläisyyden ketjuja rakennetaan *tyhjiin merkitsijöiden* avulla. Tyhjiä merkitsijöitä ovat sellaiset merkitsijät, jotka kykenevät ilmaisemaan partikulaarin universaaliutta. Niitä toisin sanoen voidaan käyttää partikulaarin tyhjentämiseen omasta partikularismistaan. (Laclau 2007, 96.) Poliittiset toimijat pyrkivät tuottamaan tyhjiä merkitsijöitä. Siten mikään merkitsijä ei itsessään ole tyhjä, mutta mikä tahansa merkitsijä on potentiaalisesti tyhjennettävissä, mikäli käsillä oleva tilanne sitä vaatii. (Palonen 2008, 216.) Tyhjentyessään merkitsijä ei ole enää sidottu spesifiin merkitykseen, vaan voi toimia laajan joukon nimittäjänä. Kyky ilmaista laajaa joukkoa seuraa juuri merkitsijän tyhyydestä.

Esimerkiksi turvallisuus on hyvä, ja ennen kaikkea tutkielmani neljännen luvun kannalta valaiseva esimerkki tyhjästä merkitsijästä. Poliittinen toimija, joka kykenee rakentamaan hegemoniansa turvallisuuden avulla, on samalla universalisoinut itsensä takaamalla turvallisuuden toteutumisen. Tällöin turvallisuus toimii tyhjänä merkitsijänä, jonka ympärille poliittinen toiminta organisoituu: poliittinen järjestäytyminen toteutuu jonkin toimijan käyttäessä turvallisuutta oman hegemonisen asemansa perustelemiseksi. Jokin partikulaari oikeuttaa siten valtansa sillä perusteella, että se kykenee takaamaan muiden partikulaarien turvallisuuden. Eli kyse ei ole enää muiden

partikulaarien näkökulmasta niiden kanssa samanlaisesta toimijasta, joka ainoastaan haluaa valtaa ja hegemonisen aseman, vaan partikulaarista, joka kykenee täyttämään universaalin funktion. Tällöin se tyhjenee omasta erityisyydestään ja lähenee universaalia.

Tyhjiä merkitsijöitä käytetään poliittisen subjektiuden rakentamiseen sekä oman hegemonisen aseman perustelemiseen. Samalla tavoin niin vapaus, tasa-arvo, demokratia kuin oikeudenmukaisuus voivat tilanteesta riippuen toimia tyhjinä merkitsijöinä. Olennaista on se, että mitä laajempi yhtäläisyyden ketju tyhjillä merkitsijöillä on saatu rakennettua, sitä vähemmän merkitsijän tai partikulaarin alkuperäistä sisältöä on jäljellä. Sekä merkitsijä että partikulaari ovat tyhjentyneet alkuperäisestä sisällöstään ja muuttuneet universaaleiksi. (Laclau 2007a, 96.)

Jonkin partikulaarin on siten pyrittävä totalisoimaan itsensä ja edustamaan koko ryhmää. Universaali tuleekin nähdä nimenomaisesti horisonttina, jonka täyttäminen on välttämätöntä käsillä olevien ja toisistaan eroavien identiteettien järjestelmän kannalta. Universaalia ei siten tule ymmärtää käsitteellisenä perustana, vaan toiminnallisena horisonttina.

Jotta merkitsijä saavuttaisi tyhjän merkitsijän aseman tulee sen ilmaista puuttuvaa täyteyttä. Sen olennainen piirre on sen kyky ilmentää koettua puutetta ja mahdottomuutta saavuttaa riittävä sulkeuma identiteettien määrittelyä varten. Koska tyhjän merkitsijän funktio on sulkea konteksti, riippuukin täysin kontekstista, mitkä merkitsijät kelpaavat tyhjiksi merkitsijöiksi. Kussakin tilanteessa koetut puutteet määrittävät tämän seikan: partikulaarien kokemien puutteiden perusteella määrittyy se, minkä merkitsijän avulla hegemoninen valta on mahdollista oikeuttaa. (Šumič 2006, 192.)

Koska järjestelmä ei koskaan voi lopullisesti sulkeutua, on aina olemassa konstitutiivinen tyhjiö, joka tekee tyhjiiden merkitsijöiden tuottamisen mahdolliseksi. Jokainen merkitsemisjärjestelmä rakentuu siten tyhjän tilan ympärille, joka on seurausta mahdottomuudesta tavoittaa lopullinen konteksti. (Laclau 2007d, 40.)

Eli tyhjiiden merkitsijöiden avulla universaalia representoiva partikulaari on sikäli riittämätön, ettei se hegemonisen artikulaationsa avulla kykene sulkemaan partikulaarien kontekstia lopullisesti. Hallitseva partikulaari toki pyrkii objektivoimaan kaiken ilmenevän antagonismin ja siten ratkaisemaan kaikki ristiriidat pelkästään käsitteellisesti. Hetkellisesti se voi tässä onnistuakin, mutta lopulta antagonismi rikkoo järjestelmän. (Laclau & Mouffe 2001, 130.)



Tyhjien merkitsijöiden lisäksi on puhuttava myös *kelluvista merkitsijöistä*. Kelluvat merkitsijät ovat sellaisia merkitsijöitä, joiden sisällöstä ja käytöstä taistelee useampi yhtäläisyyden ketju. Vaikkapa termin ”suomalaisuus” merkityksestä käytävää poliittista kamppailua voidaan hahmottaa kelluvan merkitsijän avulla. (Laclau 2007a, 131.) Tyhjä ja kelluva merkitsijä ilmenevät aina samanaikaisesti. (Laclau 2007a, 133.)

Tyhjä merkitsijä määrittää sitä, miten raja yhtäläisyyden ketjun ja vastustajan välille vedetään. Tällöin kyse on siitä, käydäänkö poliittista kamppailua ryhmittäen esimerkiksi turvallisuuden, oikeudenmukaisuuden, vapauden vai jonkin muun käsitteen ympärille. Kelluva merkitsijä puolestaan auttaa ymmärtämään sitä, miten tämä raja liikkuu jatkuvien artikulaatioiden ja uudelleenartikulaatioiden myötä. Toisin sanoen se millä tavoin ketjut pyrkivät määrittämään kelluvia merkitsijöitä, kertoo sen ketkä voivat kuulua kyseisiin ketjuihin. Esimerkiksi se millä tavalla ”suomalaisuutta” artikuloidaan rajaa sitä, ketkä voivat tällaiseen kansallisuuden perusteella määrittävään ketjuun kuulua. Kahden eri yhtäläisyyden ketjun välisen antagonismin rajalinja kulkee siten kelluvien merkitsijöiden määrittämässä paikassa.

### 3.8 Universaalien perustattomuus

Perinteinen tapa lähestyä universalismia on ajatella universaali jonkinlaiseksi regulatiiviseksi termiksi tai absoluuttiseksi perustaksi, joka sitten antaa merkityksen partikulaareille objekteille (Zerilli 2006, 92). Laclau näkemys poikkeaa näistä molemmista tavoista hahmottaa asia. Hänelle universaalilla ei ole mitään välttämätöntä sisältöä, vaan sisältö on riippuvainen kontingentista artikulaatiosta.

Universaalilla ei siten olekaan sellaista a priori määriteltävää sisältöä, joka olisi analyttisesti pääteltävissä. Sen sijaan koko käsitteen funktio on tietyssä kielipelissä tehdä mahdolliseksi yhtäläisten toimijoiden ketju, mutta se ei toimi tämän kontekstin ulkopuolella. Monissa tilanteissa esimerkiksi valtiollinen itsemääräämisoikeus on täysin validi tapa totalisoida ja universalisoida historiallista kokemusta. Yksikään toteutunut universaali järjestys ei todellisuudessa voi kuitenkaan toteuttaa sitä totaliteettia, jota se pyrkii artikuloimaan. (Laclau 2007b, 56.)

Laclau mukaan universaali voidaankin hahmottaa tyhjänä tilana, jonka aina jokin konkreettinen

partikulaari pyrkii täyttämään. Tyhjä tila on olemassa partikulaarien artikuloimien puutteiden takia. Universaalien sisältö on siten hallinnan alaisuudessa olevien partikulaarien vaateiden artikuloitumista identiteettien järjestelmän sisällä. (Laclau 2007b, 56.)

Vasta tämän artikulaation myötä voivat ylipäätään mitkään identiteetit ilmaantua. Siten järjestelmässä on havaittavissa selkeä *aporia*. Se ei voi selittää itseään käsitteellisesti, vaan tarvitsee viittauksen konkreettiseen poliittiseen toimijaan mahdollistaakseen itsensä. Vasta partikulaarin toiminnan myötä universaali tulee mahdolliseksi. Toisaalta jotta artikulaatio olisi mahdollista, on partikulaarin toimijan välttämätöntä kytkeä itsensä *jonkin* universaalien piiriin.

Sisällöllisesti ei siten voida määritellä minkäänlaista universaalia, välttämätöntä objektia tai ajattelun kohdetta, joka oikeuttaisi maailmassa mitään. Mutta vaikka universaalilla itsellään ei ole mitään välttämätöntä sisältöä, säilyy universaalien ja partikulaarisen välisen suhde välttämättömänä. Tämä johtuu siitä, ettei mitään sosiaalista todellisuutta ole mahdollista ajatella muutoin kuin aina jonkin universaalien piirissä.

Ilman universaalien ja partikulaarisen välistä artikulaatiota ei ole olemassa minkäänlaisia sosiaalisia rakenteita, on vain kohinaa. Vasta universaalien artikulaation kautta ovat partikulaarit identiteetit mahdollisia. Siten partikulaarisen suhde *johonkin* universaaliin on välttämätön.

Tämä välttämättömyys seuraa siitä, ettei mikään järjestelmä voi muodostaa totaliteettia. Laclau viittaa (2007a, 154.) tähän ilmiöön heterogeenisuuden käsitteellä. Kyse on siitä, että jokainen yritys sulkea järjestelmä muodostaa eräänlaisen ylijäämän, joka ei artikuloitu järjestelmän sisälle. Tämän heterogeenisuuden tai ylijäämän olemassaolo kuitenkin tekee lopullisen sulkeuman mahdottomaksi, sillä se saattaa artikuloitua myöhemmin. Järjestelmä ei siten kata kaikkia mahdollisia identiteettejä ja partikulaareja. Juuri heterogeenisen elementin takia järjestelmä on luonteeltaan kontingentti: sen kautta voivat ilmetä vain tietynä hetkenä artikuloituneet identiteetit. Tämä rajatun kontekstin yli universaali ei yksinkertaisesti voi ylettyä.

Toisaalta tämä artikulaation kontingenssi itsessään on välttämätöntä, sillä mikäli partikulaarisen ja universaalien välinen suhde olisi välttämätön, ne olisivat täysin päällekkäisiä. Tällöin jokin partikulaari yksinkertaisesti toteuttaisi universaalien kokonaisuudessaan eli jokin partikulaari *olisi* universaali. Siispä partikulaarisen ja universaalien välisen suhteen täytyy olla kontingentti, mikäli ne on käsitteellisesti mahdollista erottaa toisistaan.

### 3.8 Hegemoniateoria ja normatiivisuus

Laclau mukaan voimme sanoa jaon partikulaareihin ja universaaleihin seuraavan siitä, ettei kumpikaan yksin ole mahdollinen. Partikulaareja identiteettejä on olemassa sillä minkäänlaista absoluuttista subjektia ei ole. Eli kaikesta artikulaatiosta riippumattomasti identiteettiä ei ole mahdollista konstruoida. Siten kaikki identiteetit voivat artikuloitua ainoastaan osana erojen järjestelmää. Poliittinen toiminta (ja ajattelu) näyttäytyy tällöin dialektiikkana, jossa universaali artikuloituu partikulaarin identiteetin siihen kohdistaman toiminnan kautta. Toisaalta jokainen identiteetti on riippuvainen järjestelmän tasolla artikuloitavasta universalismista.

Partikulaareja identiteettejä muodostuu niiden toimiessa osana järjestelmää, joka pyrkii sulkeutumaan ja säilyttämään vallitsevat kontekstit sekä niissä ilmenevät identiteetit. Koko järjestelmä kehkeytyy siten partikulaarien tahdonmuodostuksen perusteella. Järjestelmässä on kyse partikulaarien itsemäärittämisestä sekä jonkin partikulaarin pyrkimyksestä sulkea järjestelmä katkaisemalla tämä itsemäärittely. Näkemystä voidaan kutsua perin voluntaristiseksi. Järjestelmää käynnissäpitävä voima on partikulaarien tahdonmuodostus.

Tietyissä mielessä Laclau näkemys on hyvin schmittiläinen. Olennaista ei ole niinkään se, millaista politiikka universaalien tilan haltuunottava partikulaari edustaa. Tärkeintä on yksinkertaisesti se, että jokin partikulaari tähän kykenee. Mikäli jokin toimija kykenee täyttämään konstitutiivisen tyhjiön ja siten vastaamaan partikulaarien kokemaan puutteeseen esimerkiksi takaamalla turvallisuuden, niin tällöin yksinkertaisesti validi universaali järjestys on artikuloitunut. Kaikkiin yhteisöihin kuuluvan konstitutiivisen tyhjiön täyttäminen on tietyissä mielessä täysin ei-normatiivinen asia. Ei ole mahdollista antaa minkäänlaista kriteeriä sille minkälaiseen sisältöön universaalien järjestyksen tulisi nojautua. Tätä voidaan pitää monin tavoin ongelmallisena seikkana.

Laclau kuitenkin painottaa universaalien olevan luonteeltaan sillä tavoin täyttämätön, ettei mikään partikulaarin identiteetin sille tarjoama sisältö koskaan riitä sulkemaan järjestelmän kontekstia lopullisesti. Universaalien tyhjän tilan ja kaikkien partikulaarien välillä on jollain tavalla ylityspääsemätön kuilu, jota ei ole mahdollista kuroa umpeen. Jotta partikulaari voi ottaa universaalien tyhjän tilan hallintaansa, täytyy sen tyhjentyä omasta partikularismistaan mahdollisimman kokonaisvaltaisesti. On mahdollista sanoa, ettei Laclau täysin hahmota, että

tällöinhän on itse asiassa luotu jonkinlaiset kriteerit sen arvioimiselle, missä määrin partikulaari todella toteuttaa universaalia. (Gasché 2006, 31.)

Eli mitä tyhjentyneempi partikulaari on omasta identiteetistään partikulaarina, sitä oikeutetumpi sen väite edustamastaan universalismista on. Vaikka kaikki historiallisesti toteutuneet universaalit järjestykset redusoituvat kontingentteihin partikulaareihin, säilyy näiden kontingentisti artikuloitujen järjestysten ja itse universaalien *käsitteen* välinen ero. Tämä tarkoittaa sitä, että universaali tyhjänä tilana ei lopulta ole sama asia kuin tämän tilan täyttänyt partikulaari. (Gasché 2006, 32.)

Universaalilla on siten eri sisältö kuin sen täyttäneellä partikulaarilla. Universaali olisi siten mahdollista nähdä rakenteena, joka saa sisältönsä siitä, että se tyhjentää partikulaarit niiden omasta identiteetistään. Universaali on tällöin partikulaarien tahdonmuodostuksen *ulkopuolelta* tuleva rakenne, joka osoittaa kaikkien partikulaarien identiteettien (ja näiden tahdonmuodostuksen) rajan. Universalismi ei tällöin ilmenekään yhtäläisyyden ketjun hegemonisena tahdonilmauksena. Universalismi ilmenee sen sijaan tahdonilmausten ulkopuolelta tulevana järjestelmän dislokaationa: kyvyttömyytenä jatkaa tahdonmuodostusta loputtomiin. (Gasché 2006, 33.)

Laclau on itsekin myöntänyt, että hänen kehittämänsä hegemoniateoriaan sisältyy joitain normatiivisia ongelmia (Laclau 2000a, 295). Nähdäkseni nämä ongelmat liittyvät ennen kaikkea Laclauun liian vahvaan sitoutumiseen voluntaristiseen ajatteluun. Laclau pyrkii rakentamaan ajattelunsa pelkästään partikulaarien tahdonmuodostukseen viitaten. Järjestelmä toimii ainoastaan siten, että partikulaarit identiteetit artikuloivat itse kokemiaan puutteita.

Normatiivisen elementin Laclauun teoria saa siitä, etteivät partikulaarit voi artikuloida puutteitaan tehokkaasti muutoin kuin liittymällä yhtäläisyyden ketjuun ja siten jakamalla jotain muiden partikulaarien kanssa. Tästä huolimatta partikulaarit voivat artikuloida ainoastaan omia puutteitaan. Epäitsekkyydelle ei juurikaan jää sijaa Laclauun kuvailemassa maailmassa.<sup>30</sup>

Myös Simon Critchley on kritisoinut (2006, 116) Laclauta eettisen aspektin kadottamisesta. Mikäli teoriassa ei ole minkäänlaista vastuullisuuden näkökulmaa, ei ole mahdollista tehdä eroja hyvän ja huonon hegemonian välille. Pahimmassa tapauksessa päädytään ajattelemaan, että kaikki toteutuva

---

<sup>30</sup> Tästä kaikesta tulee väistämättä mieleen David Graeberin (2008, 23) tokaisu siitä, miten radikaali ajattelu usein on valmis dekonstruoimaan kaiken muun paitsi itsekkyyden.

hegemonia on lähtökohtaisesti hyvää hegemoniaa. Critchley onkin pyrkinyt täydentämään Laclaun ajattelua levinaslaisen etiikan näkökulmasta tavalla, joka osaltaan auttaa pääsemään eroon joistain hegemoniateorian normatiivisista ongelmista.

Tällöin poliittinen toiminta ymmärretään edelleen artikulaationa, mutta artikulaatio ei rakennu enää pelkästään partikulaarin tahdonmuodostuksen perusteella. Poliittisissa konflikteissa ei siten olisikaan kyse oman tahdon ulottamisesta mahdollisimman laajalle, vaan oikeanlaisen altruismikäsitteen artikuloinnista. Tähän ajatuslinjaan on syytä tutustua hieman tarkemmin, sillä nähdäkseni sen avulla on mahdollista täydentää Laclaun ajattelua olennaisella tavalla.

Myös Critchleyn mukaan poliittinen toiminta on hegemonian rakentamista. Poliittisessa toiminnassa on kyse paikallisten ongelmien universaalista artikulaatiosta. (Critchley 2008, 102.) Hän kuitenkin hahmottaa artikulaation perustan Laclausta poikkeavalla tavalla.

Critchleyn mukaan artikulaation suorittava subjekti on pakotettu artikulaatioon itsensä *ulkopuolelta* tulevan vaateen takia. Artikulaatio ei siten ilmennä ainoastaan subjektin omaa tahdonmuodostusta, vaan saa voimansa radikaalisti subjektin ulkopuolelta. (Critchley 2008, 20.) Poliittinen subjektius voidaankin jakaa sen ulkopuolelta tulevaksi vaateeksi sekä yritykseksi vastata tähän vaateeseen artikulaation avulla. Artikulaatio kuitenkin aina enemmän tai vähemmän epäonnistuu vaateen täyttämässä. (Critchley 2008, 22.)

Critchleyn pyrkimys on radikaloida kantilaista äärellisyyden ajatusta. Kantille autonominen toimija asettaa kategorisen imperatiivin avulla itselleen ja muille vaateen, joka on symmetrisyydessään universaali. Critchleyn mukaan tällöin mahdolliset velvoittavat säännöt ja autonomian piiri ovat päällekkäisiä. Eli autonominen yksilö voi hyväksyä vain sellaisten normien olemassaolon, joiden mukaan kykenee toimimaan. Normien toteuttamisen on siten oltava mahdollista, jotta niitä olisi mielekästä pitää normeina. Siten normien täytyy sopia autonomian piiriin sisälle. Normit eivät voi olla sellaisia, joita autonominen yksilö ei kykene onnistuneesti seuraamaan. (Critchley 2008, 33.)

Critchleyn lähtökohta on kuitenkin se, että vaateet itse asiassa aina ylittävät autonomian tason. Levinasin vaikutus Critchleyn ajatteluun on hyvin ilmeinen. Levinasin mukaan subjektin intentionaalista suhdetta itsensä ulkopuolella olevaan toiseen voidaan tarkastella eräänlaisena *redusoimattomana intentionaalisuutena*, joka tekee subjektista mahdollisen. (Levinas 1996, 44–45.)

Toisessa on siten sellaisia piirteitä, joita ei ole mahdollista saattaa oman itseyden piiriin, vaan jotka jäävät radikaalisti sen ulkopuolelle.

Levinasin mukaan vain toisen kautta subjekti voi poistua omasta itsestään ja muodostaa ulospäin suuntautuvan suhteen maailmaan. Tämä toiseuden vaikutus kuitenkin edeltää kaikkia mahdollisia representaatioita maailmasta, eikä sitä itsessään ole mahdollista saattaakaan representaatioiden ja tahdonmuodostuksen piiriin. (Levinas 1996, 60–61.)<sup>31</sup> Edellä kuvatuissa toiseuden rakenteissa on kyse vastuullisuudesta toisen puolesta. Subjektius määritelmällisesti alkaa vasta siitä, missä subjektin ainoastaan itseensä viittaava ja immanentti oleminen päättyy.

Levinasille toiseuden vaade hajottaa kaiken mahdollisen autonomian. Vaateet eivät siten mahdu kantilaisen autonomian piiriin. (Critchley 2008, 56.) Siten autonomia voi rakentua vain heteronomisesti. Sen sijaan, että subjekti käsittäisi normien ja oman autonomiansa päällekkäisyyden ja sitten toimisi tämän ymmärryksensä mukaisesti, subjekti havaitsee valtavan epäsuhtan hallitsemiensa asioiden ja toisen sille esittämän vaateen välillä. Itse asiassa, tämän vaateen edessä subjekti itsekkin alkaa vaikuttaa vain objektilta siinä missä kaikki muutkin sen hallitsevat asiat.

Ainoa mahdollisuus välttää tällainen vajoaminen immanenssiin on suuntautua kohti toista: subjekti voi konstituoitua vain suuntautumalla ulos itsestään kohti sen oman autonomian ylittäviä vaateita. Siten juuri epäsuhta sen hallitsemien asioiden ja tämän hallinnan ylittävien vaateiden välillä tekee subjektin mahdolliseksi. Ilman tätä epäsuhtaa ja sen motivoimaa suuntautumista kohti toimintaa, subjekti taantuu vain objektiksi muiden objektien joukkoon. (Critchley 2008, 57.)<sup>32</sup>

Critchleyn mukaan poliittinen artikulaatio kumpuaa aina eettisestä vaateesta, joka ylittää autonomian piirin ja pakottaa subjektin toimimaan. Eettinen ja poliittinen siten ilmenevät aina yhdessä. (Critchley 2008, 119.) Eettinen hetki voidaan ymmärtää täydellisenä epäsymmetrisyytenä ja äärettömänä vastuuna toisesta vailla minkäänlaista vastavuoroisuutta. Levinasia mukailen se

31 Levinas ajattelee, että subjektin maailmasta keräämä tieto menettää luonteensa subjektin ulkopuolelta tulevana elementtinä, sillä hetkellä kun se tiedon muodossa saatetaan subjektin itseyden piiriin. Siitä yksinkertaisesti tulee tällöin subjektin hallitsemaa. Siten tieto itsessään ei vielä voi luoda jotakin kohti suuntautunutta olemista, sen sijaan tarvitaan sosiaalisuutta, joka ilmenee juuri toiseuden rakenteiden kautta. (Levinas 1996, 60–61.)

32 Toiseuden rakenteet tuottavat subjektiutta johtuen niiden kyvystä ylittää kaikki niistä luodut representaatiot. Toiseus ylittää kaikki sitä koskevat ideat, eikä siten taivu immanentisti haltuun otettavaksi. Juuri tämä mahdottomuus saattaa sitä itsen piiriin, tekee siitä radikaaliudessaan toimintaan pakottavan. (Levinas 1996, 77.) Asia voitaneen ymmärtää siten, että esimerkiksi toisen kokemaa kärsimystä ei ole mahdollista muokata tiedoksi ja siten tehdä sitä osaksi omaa immanenssia. Toiseus vaatii siten kunnioitusta koska se aina jää radikaalisti itsen ulkopuolelle. Toisaalta samanaikaisesti toinen on myös sisäinen, sillä ilman sitä subjekti ei muodostu, vaan vajoaa pelkkään immanenssiin. (Critchley 2008, 66.)

voidaan nähdä jopa vastuuna toisen vastuullisuudesta. Eettinen ilmenee siten eräänlaisena panttivankeutena, jossa yksilö ei edes omista itseään. (Levinas 1996, 80–81.)

Rajatonta eettistä vastuuta kuitenkin rajoittaa se tosiasia, että toisen ohella on aina olemassa myös kolmas. Vaikka subjekti olisi äärettömässä vastuussa toisesta, täytyy tätä vastuuta rajoittaa sen takia, ettemme tiedä mikä on toisen ja kolmannen välinen suhde. Kolmashan saattaa olla toisen uhri. Siten myös oikeudenmukaisuuteen liittyvät seikat on otettava huomioon. Samankaltainen suhde, joka vallitsee toisen kanssa olisi pyrittävä rakentamaan myös kaikkien muiden kanssa, ja siten toiselle perustettua erityisasemaa on jotenkin rajoitettava. (Levinas 1996, 76.) Juuri tämä vastuuta rajaava taso voidaan liittää poliittiseen artikulaatioon. Toisin sanoen eettinen pyrkimys kohdella kaikkia äärettömän vastuun periaatteen mukaisesti vaatii itse asiassa jotenkin rajaamaan ja artikuloimaan tätä vastuuta, jotta se toteutuisi mahdollisimman tehokkaasti.

Critchley puhuu anarkistisesta heteronomiasta, joka tulee nähdä kaikkea artikulaatiota edeltävänä tilana. Kyse on siitä, että toisen itselle perustama ääretön vastuu rikkoo aina jokaisen toimijan autonomian jo ennen minkäänlaista tahdonmuodostusta ja siten toimii myös tahdonmuodostuksen rajana. Tämä kaiken artikulaation mahdolliseksi tekevä anarkia ei kuitenkaan itsessään voi muodostaa minkäänlaista perustaa, sillä se voi toimia ainoastaan hajottavana elementtinä, joka tekee kaikista totaliteeteista mahdottomia. Tämän mahdottomuuden artikuloiminen ”kolmansien” eli poliittisten instituutioiden tasolle, on hegemonisen toiminnan tehtävä. (Critchley 2008, 119.) Critchley siten ajattelee artikulaation tehtäväksi rakentaa olemassa olevista instituutioista riippumattomia poliittisia tiloja valtion sisälle. Tällaisten tilojen konstruomisessa on kyse eettisen vastuun motivoimasta hegemoniasta.

Critchleyn näkökulmasta pelkkien partikulaarien tahdonmuodostus ei riitä hegemonisen artikulaation taustalle. Täytyy puhua myös vastuusta, joka ulottuu partikulaarien itsensä ulkopuolelle. Kyse on partikulaarien tahtojen ylitse nousevasta normatiivisuudesta. Laclaulle poliittisen yhteisön dynamiikka perustuu siihen, että partikulaarit artikuloivat omaa tahdonmuodostustaan yhtäläisyyden ketjujen avulla. Partikulaarit ovat tietyllä tapaa *vapaita* toimimaan näin. Critchleylle artikulaatioissa on kyse eettisen vastuun *pakottamasta* toiminnasta: subjektista tulee subjekti vasta sen suuntautuessa ulos itsestään kohti vastuullisuutta.

Sekä Laclau että Critchley katsovat hegemonisen artikulaation syntyvän totaliteetin mahdottomuudesta. Laclaulle totaliteetin mahdottomuus seuraa siitä, ettei mikään partikulaari

kykene lopullisesti toteuttamaan universaalia ja siten täyttämään hallittavien partikulaarien tahtoja. Critchley ei pidä totaliteettia mahdollisena siksi, että jokainen institutionaalinen järjestys on viime kädessä epäonnistunut yritys rajata ääretön vastuu tehokkaaksi.

Laclau jää siten tiettyssä mielessä ongelmallisella tavalla schmittiläiseksi. Hänen mukaansa partikulaarien järjestelmä ja siinä ilmenevä universalismi ovat olemassa rajoittaakseen muutoin vallitsevaa rajatonta antagonismia. Critchley puolestaan ajattelee yhteiskunnan olevan välttämätön, sillä jollain institutionaalisella järjestelyllä on rajoitettava muutoin ääretöntä vastuuta. Edellisessä tilanteessa yhteiskunta on olemassa rajoittaakseen sota, kun taas jälkimmäisessä yhteiskunta on olemassa rajoittaakseen altruismia.<sup>33</sup> Jälkimmäisessä tapauksessa ei olekaan kyse siitä, että hegemonisen artikulaation tehtävä olisi levittää omaa tahdonmuodostusta mahdollisimman laajalle yhteiskuntaan, vaan siitä miten määritellään se piste, joka on kaikesta tahdonmuodostuksesta riippumaton. Kyse on siten siitä, missä tahdonmuodostus loppuu, ja kaikista tahdoista ja konteksteista riippumaton altruismi alkaa. Hegemonia on tällöin taistelua altruismista.

### 3.9 Laclau'n ajattelu ja apologinen asenne

Mikäli hyväksymme tutkielmani toisessa luvussa esitetyn ajatuksen siitä, että kaikki puhe kansainvälisessä politiikassa tasapainoilee aina apologian ja utopian välillä, niin kumpaa ääripäätä lähemmäs voisimme sijoittaa Laclau'n? Apologisen ja utopistisen argumentaation välisessä erossahan oli kyse siitä painottaako teorian normatiivisuuden syntyvän etäisyydestä vai läheisyydestä suhteessa tahdonmuodostukseen. Toisin sanoen mikäli ajatellaan normien saavan voimansa läheisyydestä tahdonmuodostukseen, argumentoidaan apologisesti. Mikäli taas normien pätevyyden katsotaan perustuvan etäisyyteen ja riippumattomuuteen kaikista tahdoista, on argumentaatio luonteeltaan utopistista. Kuten sanottu kaikki argumentaatio tasapainoilee näiden kahden ääripään välissä.

Vaikuttaa siltä, että Laclau on lähempänä apologista leiriä. Hänen ajatusjärjestelmänsä perustui partikulaarien tahdonmuodostukseen ja sitä kautta artikuloituihin universaaleihin rakenteisiin. Näissä rakenteissa oli kyse ennen kaikkea tahtojen tehokkaasta toteutumisesta. Siten normatiiviset rakenteet painottavat läheisyyttä tahdonmuodostuksen kanssa.

---

<sup>33</sup> Seuraan tässä Levinasin ajatusta kahdesta vastakkaisesta tavasta hahmottaa yhteiskunnan välttämättömyys: yhteiskunta sotatilan sekä yhteiskunta äärettömän vastuu rajoittamisena. (Levinas 1996, 71.)



Laclauta voidaan pitää poliittisena realistina hänen korostaessaan kaikkiin poliittisiin yhteisöihin väistämättä kuuluvaa antagonismia ja poliittisen elämän konfliktimaista luonnetta. Näitä ominaisuuksia voidaan pitää varsin perinteisesti realistisina piirteinä. (Korab-Karpowicz 2013.) Samanaikaisesti hän kuitenkin korostaa jokaisen hegemonisen suhteen aikana syntyvää, yhtäläisyyden ketjujen kautta artikuloituvaa yhteisyyttä ja hallittavien keskinäistä ”kohtalotoveruutta”.

Ei ole liioiteltua sanoa, että Laclaun mukaan jokainen hegemoninen hallintasuhde synnyttää legitiimin oikeuden kyseenalaistaa hallinto, mikäli se ei kykene vastaamaan hallittavien artikuloimiin puutteisiin. Periaatteessa tämä tuo tiettyä kosmopolitanistista sävyä Laclaun ajatteluun, sillä oikeus tehottomien hallintojen kumoamiseen tulee itsessään nähdä eräänlaisena universaalina kriteerinä arvioida hallintojen oikeutusta. Toisaalta hallinnon oikeutus nojaa paljolti siihen, miten tehokkaasti se kykenee täyttämään hallittavien tahdot. Siten oikeutus itsessään perustuu varsin realistiseen argumentaatioon.

On myös huomattava, että normatiiviset pidäkkeet poliittisten toimijoiden tahdoille ovat varsin minimaalisia. Kyse on ennen kaikkea siitä, että vaateiden tehokkaiksi saattaminen vaatii rajoittamaan tahdonmuodostusta ja etsimään yhtäläisyyttä muiden identiteettien kanssa. Laclaun teoriaa on kuitenkin mahdollista täydentää esimerkiksi Simon Critchleyn tavoin eettisillä näkökannoilla, jotka tekevät siitä hieman vähemmän schmittiläisen. Tällöin on mahdollista löytää muitakin kriteereitä hegemonisten suhteiden oikeutuksen arviointiin kuin pelkkä vaateiden toteuttamisen tehokkuus.

Toisaalta kuten jo aiemmin sanoin, Laclaun suhde antagonismiin ei siinä suhteessa ole samankaltainen kuin perinteisillä realisteilla, että hänelle antagonismissa useimmiten on kyse yhteisön *sisäisestä* vastakkainasettelusta. Esimerkiksi Schmitt ei hyväksyisi tällaista näkemystä, vaan katsoisi antagonismin ilmentävän aina yhteisöjen välistä suhdetta. Tämä tuo sinänsä merkittävän eron Laclaun ja useiden realistien välille. Seuraavassa luvussa tulen osoittamaan Laclaun ajattelusta löytyvän myös tietynlainen pluralismia korostava pohjavire, joka osaltaan saattaa auttaa tulkitsemaan Laclauta vähemmän schmittiläisestä näkökulmasta, ja siten välttämään aiemmin mainitsemani normatiiviset ongelmat.

## 4. HEGEMONIATEORIA JA SUOJELUVASTUU

Tutkielmani edellisissä luvuissa olen tarkastellut poliittisten realistien ja kosmopoliittien näkemyksiä kansainvälisen politiikan luonteesta sekä pyrkinyt suhteuttamaan Ernesto Laclaun ajattelua tämän keskustelun myötä syntyneeseen kontekstiin. Tutkielman neljännessä luvussa aikomukseni on soveltaa Laclaun ajattelua suojeluvastuun käsitteen tarkasteluun. Pyrin selvittämään, mitä piirteitä Laclaun teoriasta paljastuu tämän soveltamisen yhteydessä sekä mitä piirteitä itse suojeluvastuusta mahdollisesti paljastuu laclaulaisen analyysin myötä.

Analyysin aikana selviää myös se, missä määrin edellisessä luvussa mainitut Laclaun teorian normatiiviset ongelmat ilmenevät myös suojeluvastuuta tarkasteltaessa. Pyrinkin siten selvittämään, missä määrin Laclaun teorian schmittiläinen tahdon ja antagonismin korostus ilmenee myös tässä yhteydessä. Kysymys onkin siitä, vajoaako Laclaun teoria apologiseen asenteeseen siinä määrin kuin edellisen luvun lopussa ounastelin.

Aluksi on syytä kuitenkin tarkastella sitä, mistä itse suojeluvastuussa on kysymys. Siten onkin lähdettävä liikkeelle humanitarismin historiasta, sillä juuri sitä taustaa vasten suojeluvastuuta lienee mielekkäintä tarkastella.

### 4.1 Humanitarismista

Usein humanitarismin historiasta puhuttaessa viitataan 1800-luvun ja kolonialismin perintöön. Humanitarististen argumenttien käyttöä voidaan löytää kuitenkin jo huomattavasti varhaisemmasta historiasta. Jo esimerkiksi 1500-luvun puolessa välissä espanjalaiset oppineet kävivät keskustelua Amerikan alkuperäisväestön kohtelusta, jossa toistettiin monia nytemmin jo vakiintuneita argumentaatiomuotoja.

Toisaalta oli mahdollista kannattaa vahvaa aseellista asioihin puuttumista, jonka avulla takapajuiset yhteisöt tuli saattaa osaksi kristillistä maailmaa. Voimankäyttö oli siten oikeutettua moraalisten näkökantojen pohjalta. Toisaalta myös velvollisuutta olla puuttumatta alkuperäisväestöjen yhteisöjen sisäisiin asioihin puolustettiin. Tämän kannan mukaan alkuperäisväestöllä oli oikeus elää

sellaisessa poliittisessa yhteisössä kuin nämä halusivat. Ulkopuolinen interventio ei ole siten sallittua pelkästään sen perusteella, että kyseessä olivat ei-kristityt. (Johansson 2013, 236–237.)

Amerikan löytyminen ja kolonialisaatio palautti siten poliittisen debatin ytimeen jo keskiajalla käydyin keskustelun siitä, miten kristityn yhteiskunnan tuli suhtautua kristikunnan ulkopuolisiin yhteisöihin. Viime kädessä kysymys oli siitä, millä tavalla Espanja voisi oikeuttaa valloituksensa. Espanjalaiset oppineet eivät voineet oikeuttaa valloitusta suoraan vääräuskoisuuteen vetoamalla, sillä käynnissä olleen uskonpuhdistuksen näkökulmasta se ei olisi ollut viisasta. Mikäli espanjalaiset oikeuttaisivat Amerikan valloituksen kiistämällä vääräuskoisilta oikeuden päättää omista asioistaan, voisivat protestantit käyttää vääräuskoisuutta argumenttina myös katolisia hallintoja vastaan. (Keene 2005, 119–121.) Tällaisesta järkeilystä esimerkkinä voidaan mainita vaikkapa merkittävän espanjalaisen oppineen Francisco de Vittorian näkemys, jonka mukaan sota voi olla oikeutettu vain viattomien pelastamiseksi, ei uskonnollisten syiden pohjalta (Koskenniemi 2011b, 154).

Edellä mainituista syistä johtuen intiaanien ei voitu katsoa olevan määritelmällisesti kaiken oikeuden ulkopuolella ja siten lähtökohtaisesti luonnoltaan orjia. Vääräuskoisuus ei siten riistä intiaaneilta vielä kaikkia näiden oikeuksia, sen sijaan heidän voidaan katsoa luoneen omat poliittiset ja oikeudelliset organisaationsa. Toki nämä organisaatiot nähtiin avoimen rasistisesti eurooppalaisia hallintomuotoja vähäarvoisempina, mutta yhtä kaikki voidaan sanoa, etteivät kristikunnan ulkopuolella elävät yhteisöt olleet oikeudettomassa tilassa. Uudella tavalla ymmärretty luonnonoikeuden käsite auttoi asian selittämisessä. Kaikkia ihmisiä koskee sama luonnonoikeus olivatpa nämä kristittyjä tai eivät, sen sijaan poliittisiin yhteisöihin linkittyvät oikeudet eivät ole samalla tavoin yleisinhimillisiä. (Keene 2005, 124.)<sup>34</sup>

Siten 1500-luvulla tuli mahdolliseksi mieltää kaikkia ihmisiä suoraan koskevan oikeuden olemus juuri eräänlaisena minimaalisena luonnonoikeutena. Toki eurooppalaisilla nähtiin olevan velvollisuus sivistää luonnonoikeuden piirissä eläviä yksilöitä, mutta luonnollisina orjina heitä ei kuitenkaan ollut mahdollista nähdä. Jokaisella ihmislajiin kuuluvalla on siten jonkinlaisia, vaikka sitten miten minimaalisia, oikeuksia. Juuri tästä humanitarismissa on kyse. Ihmisyys nähdään, jollei nyt itsessään oikeudellis-poliittisena käsitteenä, niin ainakin sen kaltaisena kategoriana, joka tarpeen vaatiessa on mahdollista saattaa oikeuden ja politiikan piiriin. Eräs olennainen tekijä tällaisen käsityksen muotoutumisessa oli subjektiivisen oikeuskäsityksen kehkeytyminen.

---

34 1600-luvulla Amerikan valloituksen oikeuttamisen myötä keskiöön nousut luonnonoikeuden käsite vakiinnutti asemansa keskeisenä osana politiikan teoriaa.

Aiemmin vallinneen objektiivisen oikeuskäsityksen mukaan oikeudet ovat jotain ulkoapäin annettua ja viime kädessä maailmankaikkeuden ja Jumalan ikuiseen lakiin palautuvaa. Subjektiiivisessa oikeuskäsityksessä oikeudet ajateltiin kuitenkin ihmiselle sisäisesti kuuluviksi. Oikeudet ovat kuin esineitä, joita kukin yksilö pitää halussaan. (Yrjönsuuri 2001, 159.)

Siten keskiaikainen ajattelu, jossa oikeudet perustuivat ulkopäin tulevaan vaikutukseen, korvautuu uuden ajan kuluessa näkemyksellä, jonka mukaan oikeudet eivät ole riippuvaisia ulkoisesta tunnustussuhteesta, vaan kuuluvat jokaiselle samalla tavalla kuin näiden omistamat esineet. Siten oikeudet kuuluvat yksilölle vaikka niitä ei mikään ulkoinen taho perustaisikaan. Oikeudet ovat ihmisyyden perusteella yksilölle kuuluvia. 1700-luvun loppuun mennessä tämä ajatus ihmisluonnon myötä syntyvistä subjektiivisista oikeuksista, ja niiden ilmentämä käsitys ihmisten välisestä olemuksellisesta (joskaan ei sosiaalisesta) tasavertaisuudesta oli varsin laajalle levinnyt. (Douzinas 2013, 134.)<sup>35</sup>

Käytännössä humanitaarinen järjestelmä syntyi kuitenkin vasta 1800-luvun alussa. Se ilmeni ennen kaikkea evankelisesta uskosta innoituksensa saaneena poliittisena uudistusliikkeenä, joka vaati useisiin teollistumisen lieveilmiöihin puuttumista. Ensimmäisen aallon humanitaristit vaativat niin työolojen kohentamista kuin lapsityövoiman ja orjuuden lakkauttamista. Tätä ensimmäisen kauden humanitarismia voidaan kutsua imperialistiseksi humanitarismiksi. Sen kattama ajanjakso kestää 1800-luvun alusta aina toisen maailmansodan päättymiseen asti. (Johansson 2013, 238.)

Ensimmäisen kauden humanitarismille oli olennaista uskonnollinen motivoituminen sekä erilaisten sivistävien projektien painottaminen. Humanitarismi edusti länsimäisen omantunnon kokemaa velvollisuutta levittää sivistystä kolonialisoituun maailmaan. Juurikin teollistuminen, kolonialisaatio sekä kansainvälisen kaupan lisääntyminen muodostavat ensimmäisen aallon humanitarismin sosiaalisen kontekstin. (Johansson 2013, 239.)

Imperialistisen humanitarismin aikana vallinneelle kansainväliselle järjestelmälle oli luonteenomaista legitimaation perustaminen universalistisesti ymmärrettyyn sivistyksen käsitteeseen. Asiaa lähestyttiin siitä näkökulmasta, etteivät eri kulttuuripiirit omanneet keskenään yhteismitattomia hyveitä tai kulttuurisia arvostuksia, sen sijaan oli olemassa vain yksi sivilisaatio,

<sup>35</sup> Huomionarvoista on se, että mm. Grotius käytti subjektiivista oikeuskäsitystä suostumukseen perustuvan orjuuden oikeuttamiseksi. (Koskenniemi 2011b, 162.) Eli mikäli oikeudet ovat kuin esineitä, jotka yksilö ”omistaa” niin toki tämä voi myös halutessaan luopua niistä.

joka ilmenee eri kansojen keskuudessa. Sivistys oli siten universaali, koko ihmislajia koskettava seikka. (Keene 2005, 189.)

Toisen maailmansodan jälkeen alkanutta vaihetta voidaan kutsua uushumanitarismiksi. Sitä määrittävät kylmä sota sekä samanaikaisesti vanhoissa siirtomaissa edennyttä dekolonialisaatioprosessi. Ajatus kehitysavusta korvaa aiemmin vallinneen sivistysajatuksen. Humanitarismin tehtävä ei varsinaisesti olekaan levittää länsimaista sivistystä laajemmalle, vaan auttaa luomaan paikallisia rakenteita, joiden sisältö ei ole samalla tavalla etukäteen determinoitu kuten aiemmin. (Johansson 2013, 239.)

Luonnollisesti YK:n perustaminen on ratkaisevasti uushumanitarismin aikaa leimaava piirre. Pian perustamisensa jälkeen YK luo myös omat, humanitaarisessa ongelmakentässä operoivat erityisjärjestönsä: lapsijärjestö UNICEF:n sekä pakolaisjärjestö UNHCR:n. Humanitarismi alkaa siten vakiintua osaksi kansainvälistä järjestelmää. (Johansson 2013, 239.)

Uushumanitarismin aikana hylättiin myös ajatus yhdestä ainoasta sivilisaatiosta, johon kaikki maailman valtiot kuuluvat. Uushumanitarismin kautta kuvastaakin YK:n peruskirjan muotoilema ajatus useista keskenään yhteismitattomista sivilisaatioista, joiden vuorovaikutuskanavaksi koko järjestö pyrittiinkin saattamaan. (Keene 2005, 192.)

Kylmän sodan jälkeen tapahtui siirtymä liberaaliin humanitarismiin. Kylmän sodan jälkeiselle toimintaympäristölle antaa leimansa liberaalin hallinnan levittäytyminen ja hegemonisoituminen sekä globalisoituvat taloudelliset rakenteet. Siinä missä ensimmäisen kauden humanitarismissa ihmisyyden suojeleminen perustui länsimaiseen sivistysajatteluun ja toisen kauden aikana valtioiden kansainvälisen yhteistyön rakenteisiin, perustuu suojeleminen legitimaatio liberaalissa humanitarismissa ennen kaikkea ihmisoikeuksiin. (Johansson 2013, 239.)

Liberaalille humanitarismille luonteenomaista on turvallisuuden ja kehityksen diskurssien lähentyminen. Humanitaarinen apu, sotilaalliset väliintulot, kehitysapu ja kriisinhallinta eivät sulje toisiaan pois. Päinvastoin operaatiot usein sisältävät erilaisilla painotuksilla näitä kaikkia. (Johansson 2013, 245.) 1990-luvun puolivälistä lähtien onkin puhuttu niin sanotuista integroiduista operaatioista, joissa humanitaariset avustajat toimivat yhdessä koordinoitusti politiikan ja sotatoimen edustajien kanssa.

Aiemmin humanitaarinen apu saapui paikalle tilanteessa, jossa konflikti oli jo käynnissä. Nyt apu organisoidaan ja suunnitellaan usein jo samanaikaisesti voimankäytön strategioiden kanssa. Tämä osaltaan on tehnyt puolueettomaan apuun vetoamisesta vaikeampaa kuin ennen, sillä auttajat eivät voi enää esittäytyä konfliktin ulkopuolisina toimijoina. (Duffield 2013, 197–198.)<sup>36</sup> Siten perinteisesti sotilaallisten järjestelmien kautta organisoitu turvallisuuskurssi sekä siviilihallinnon kautta operoiva kehityskurssi ovat lähentyneet toisiaan. Ajatus on se, että turvallisuus ja kehitys edellyttävät toinen toisiaan.

Liberaalille humanitarismille olennainen käsite ”inhimillinen turvallisuus” auttaa hahmottamaan, mistä tässä turvallisuuden ja kehityksen lähentymisessä on kyse. Käsitteenä se mainitaan ensimmäisen kerran YK:n kehitysjärjestön UNDP:n raportissa 1994. Myöhemmin yksityiskohtaisemmin käsiteltävä suojeluvastuun käsite on kehittynyt juurikin inhimillisen turvallisuuden käsitteestä. (Johansson 2013, 245.)

Inhimillisessä turvallisuudessa on kyse näkemyksestä, jonka mukaan sosiaalisiin ongelmiin (esimerkiksi taloudellinen epätasa-arvo, lukutaidottomuus, naisten asema) puuttamalla voidaan ehkäistä tulevia turvallisuusuhkia. Toisin sanoen aiemmin puhtaasti sotilaallisen hallinnan kategorioiden kautta ymmärrettyä turvallisuutta tulee hallinnoida myös siviilitason ilmiöiden kautta. (Johansson 2013, 245.)

Toisaalta siviilikriisinhallinnan ja sotilaallisen voimankäytön välinen suhde voi näyttäytyä joissain tilanteissa myös noidankehänä. Esimerkiksi kolmannessa maailmassa ilmenevä valtava sosiaaliturvan ja vakuuttamisen tyhjiö synnyttää jatkuvaa levottomuutta, joka puolestaan oikeuttaa myös jatkuvan kontrollin lisäämisen. Kyse on siitä, että valtiollisen tason järjestelmien rakentamisen sijaan humanitaarinen apu on painottanut valtiota pienemmässä mittakaavassa hahmotettua ”omaehtoista kehitystä”. Esimerkiksi erilaiset mikrolainat edustavat juuri tämänkaltaista ajattelua. Erilaiset omaehtoisen kehityksen rakenteet ovat kuitenkin riittämättöminä jatkuvasti kriisissä ja siksi oikeuttavat jatkuvan kontrollin lisäämisen kriisin ratkaisemiseksi. (Duffield 2013, 204–206.)

---

<sup>36</sup> Se missä määrin humanitaarinen apu on aiemminkaan todella ollut puolueetonta, on toki tulkinnanvaraista. Esim. Alex de Waal mainitsee (2013, 32) 1980- ja 90-lukujen taitteessa aloitetun OLS-operaation, joka toimitti apua konfliktin repimään eteläiseen Sudaniin. OLS:stä tuli kuitenkin keskeinen osa konfliktia, sillä osapuolten strategiat alkoivat pyöriä avustusten ympärillä. Avun voidaankin sanoa pitkittäneen sotaa. Toisaalta siviiliväestön suojelemiseksi myöskään avustuksen lopettaminen ei ollut mahdollista. Siten jo syntyneeseen konfliktitilanteeseen toimitettu apu voi imeytyä mukaan konfliktin osapuolten strategioihin ja menettää puolueettomuutensa. Itse asiassa tämän estäminen vaikuttaisi olevan varsin haastavaa.

Siviilikriisinhallinnassa epäonnistuminen synnyttää siten turvallisuusvelvoitteita, joita voidaan toteuttaa pahimmassa tapauksessa vain sotilaallisen voimankäytön kautta. Sotilaallinen läsnäolo puolestaan luo inhimillisen turvallisuuden käsitteen myötä velvollisuuden toteuttaa lisää omaehtoiseen kehitykseen tähtääviä projekteja. Noidankehä on syntynyt: epäonnistuneet siviilioperaatiot velvoittavat sotilaalliseen väliintuloon, joka taas velvoittaa entistä syvempään siviilitason hallintaan.

Oleennaista liberaalissa humanitarismissa verrattuna aiempiin humanitarismin muotoihin on siten se, että sotilaallinen toiminta ja siviilihallinto ovat lähentyneet toisiaan. Tämä voidaan tilanteesta riippuen nähdä positiivisena tai negatiivisena seikkana. Suojeluvastuun kannalta ensi arvoisen tärkeää on kuitenkin ymmärtää se, ettei humanitarismissa ole enää kyse valtioista vaan väestöistä. Siinä missä aiemmin humanitarismissä pyrittiin tukemaan sellaisia valtioita, jotka olivat romahdusvaarassa, kiinnittyy huomio nykyään suoraan romahdusalttiin valtion alueella elävään väestöön. (Duffield 2013, 202.) Tämä painopisteen muutos on oleellinen suojeluvastuun tematiikkaa tarkasteltaessa.

Olen edellä käsitellyt lyhyesti humanitarismin historiaa. Seuraavaksi teen katsauksen siihen, miten voimankäyttöä on hallinnoitu toisen maailmansodan jälkeen, ja millaisten rakenteiden keskelle siten myös suojeluvastuu on ilmaantunut.

## **4.2 Voimankäytön ja sotilaallisten toimien oikeuttaminen**

YK:n perustamisen jälkeen kansainvälistä politiikkaa hallitsi lähtökohtainen voimankäytön kielto. Siten sodan ei katsottu olevan validi politiikan jatkamisen keino. Toisen maailmansodan jälkeen kehittynyt näkemys poikkesikin siten merkittävästi niin sanotusta oikeutetun sodan perinteestä. Oikeutetun sodan traditiossa on kyse ajatteluperinteestä, jonka sisällä on pyritty luomaan kriteereitä sodan ja voimankäytön oikeutuksen arviointia varten.

Oikeutetun sodan käsite palautuu aina kirkkoisä Augustinukseen (354–430). Hänen mukaansa sota oli oikeutettu, mikäli se täytti kolme ehtoa. Ensinnäkin sodan julistajalla täytyi olla laillinen auktoriteetti tällaiseen toimeen ryhtyäkseen. Toiseksi sodan perusteena täytyi olla toisen tekemä vääräys. Ja kolmanneksi sodalla täytyi olla oikea päämäärä eli koetun vääryyden oikaisu. Vain

mikäli kaikki ehdot täyttyivät, voitiin sotaa pitää oikeutettuna. (Sihvola 2005, 130.) Keskiajalla ja uuden ajan alussa Augustinuksen teoretisointia kehitettiin edelleen. Yhtenäisen kristikunnan hajoaminen synnytti tarpeen säädellä ilmaantuneiden alueellisten suvereenien välisiä suhteita. Juuri oikeutetun sodan käsite tarjosi oivan viitekehyksen tälle sääntelylle. (Douzinas 2007, 238.)

Oikeutetun sodan käsitteistö täydentyikin keskiajalla suhteellisuusvaatimuksella. Tämä tarkoitti sitä, että sodalla aikaansaattavan hyvän oli oltava suurempaa kuin aiheutetun pahan. Tämän lisäksi myös niin sanottu kaksoisvaikutuksen periaate vakiinnutti asemansa oikeutetun sodan pohdinnassa. Periaatteen mukaan sodalla on aina sekä tarkoituksellisia että tarkoittamattomia vaikutuksia. Esimerkiksi viattomien vahingoittaminen saa kuulua sodassa vain tarkoittamattomien vaikutusten piiriin. Myös suhde hyökkäyssotaan ja esimerkiksi uskonnon varjolla tapahtuvaan voimankäyttöön muuttui kriittisemmäksi. Käytännössä oikeutetun sodan tuli olla nimenomaisesti itsepuolustusta. (Sihvola 2005, 131 – 133.)

Oikeutetun sodan tarkastelu voidaan perinteisesti jakaa kolmeen eri näkökulmaan. Nämä kolme näkökulmaa ovat 1) *ius ad bellum* eli sodan aloittamisen oikeutus; 2) *ius in bello* eli oikeudenmukainen toiminta sotatilassa sekä 3) *ius post bellum* eli oikeudenmukainen sodan lopettaminen. (Sihvola 2005, 135.)

1600–1700-luvuilta alkaen vakiintui ajatus siitä, ettei toinen sotiva osapuoli lähtökohtaisesti voinut olla toista oikeutetumpi, sen sijaan sotatila ilmensi jonkinlaista toiminnallista tasa-arvoa eri osapuolten välillä.<sup>37</sup> Ajatus on tällöin se, että valtiolliset suvereenit voivat vapaasti päättää omista toimistaan ilman ulkoisia rajoituksia. Siten esimerkiksi oikeutettu syy ei ole siinä määrin olennainen kuin aiemmin oli tapana nähdä, sen sijaan olennaisempaa on se, että sotatoimien kohde on oikeutettu. Toisin sanoen sota on oikeutettu sikäli kuin se kohdistuu toiseen tasa-arvoiseen suvereeniin. (Douzinas 2007, 239–240.)<sup>38</sup>

Edellä mainittu kehitys johtaakin siihen, että *ius ad bellum* ja oikeutetun syyn sijaan huomio kiinnitetään ennen kaikkea *ius in bello* eli oikeudenmukaisen sodankäynnin sääntelyyn (Douzinas

37 Tässä toiminnallisessa tasa-arvossa on kyse juuri tutkielman toisessa luvussa käsitellystä järjestelmästä, jota Schmitt kuvaili *nomoksena*.

38 Tämän kehityksen myötä syntyy modernille ajattelulle keskeinen ero toisaalta suvereenien välisen sodan sekä toisaalta valtion sisäisen väkivallan ja tätä väkivaltaa hillitsevien poliisitoimien välille. Olennainen tekijä on siten aina se, kuka on väkivallan kohde ja kenen suvereniteetin piirissä väkivalta tapahtuu. Mikäli kohde on toinen suvereeni, on kyse kansainvälisestä politiikasta ja sinänsä tasa-arvoisista toimijoista. Mikäli taas voimankäytön kohde on valtion sisällä, on kyse rikollista toimintaa hillitsevistä poliisitoimista. (Douzinas 2007, 241.)



2007, 240). Monet tämän pohdinnan myötä muotoutuneet periaatteet ovat vakiinnuttaneet asemansa Haagin ja Geneven sopimusten myötä kansainvälisen humanitaarisen oikeuden alalla. Olennaisia tekijöitä tällöin ovat ennen kaikkea sivullisten erottelu sotilaista sekä kaikkien käytettyjen keinojen suhteellisuus. (Sihvola 2005, 135, 138–139.)

Nürnbergin oikeudenkäyntien jälkeen ja YK:n perustamisesta lähtien vakiintuu ajatus lähtökohtaisesta voimankäytön kiellosta. Siten tapahtuu paluu *ius in bello*-näkökulmaan ja voimankäytön oikeutetun syyn pohdintaan. (Douzinas 2007, 243.) Ainoan poikkeuksen voimankäytön kieltoon muodostavat itsepuolustus sekä kollektiiviset toimet YK:n turvallisuusneuvoston alaisuudessa. Turvallisuusneuvostolla onkin siten keskeinen rooli tehdä arvioita kulloinkin vallitsevasta kansainvälisestä turvallisuustilanteesta sekä kunkin tilanteen edellyttämistä toimista. (Petman & Aro 1999, 8.)<sup>39</sup>

YK:n turvallisuusjärjestelmän ydin on peruskirjan VII:ssä luvussa muotoiltu turvallisuusneuvoston päätösvalta kollektiiviseen turvallisuuteen ja pakkotoimiin liittyvissä asioissa. Muodollisesti asia etenee siten, että turvallisuusneuvostossa yhdeksän ääntä viidestätoista riittää toimenpiteiden aloittamiseen. Huomionarvoista kuitenkin on se, että jokaisella pysyvällä jäsenvaltiolla on veto-oikeus, jolla voi estää päätöksen syntymisen. Pysyvät jäsenvaltiot ovat Britannia, Ranska, Kiina, Venäjä ja Yhdysvallat. (Petman & Aro 1999, 17 – 18.)

Alunperin YK:n peruskirjan katsottiin luovan mahdollisuuden puuttua valtioiden välisiin uhkakuviiin. Sitten on tapahtunut kuitenkin siirtymä jo edellä mainittuun inhimillisen turvallisuuden periaatteeseen. Jo 1992 turvallisuusneuvoston päätöslauselmassa mainittiin humanitaariset epävarmuustekijät kuuluviksi VII:n luvun kollektiivisen turvallisuuden piiriin. Siten niin taloudelliset, sosiaaliset kuin ekologiset epävarmuustekijät voivat muodostaa uhan, johon turvallisuusneuvosto voi reagoida. Siispä myös sisäiset konfliktit on käytännössä liitetty kansainvälisen turvallisuuden piiriin. (Petman & Aro 1999, 33.)

Tilanteessa jossa turvallisuusneuvosto katsoo sille syntyneen oikeuden toimia aseellisesti, se voi valtuuttaa minkä tahansa jäsenvaltion toimimaan sotilaallisesti toista valtiota vastaan. Siten tämä valtuutus kumoaa muutoin peruskirjan mukaisen hyökkäämättömyyssäännön. (Klabbers 2013, 173; Petman & Aro 1999, 22.)

---

<sup>39</sup> Turvallisuusneuvoston rooli ei luonnollisestikaan toteutunut tehokkaasti kylmän sodan aikana, jolloin NATO ja Varsovan liitto toimivat perinteisinä kollektiivisen itsepuolustuksen ja avunannon liittoumina.

Keskustelu niin sanotuista humanitaarisista interventioista ja niiden oikeutuksesta lähti toden teolla liikkeelle kylmän sodan tehtyä turvallisuusneuvostossa käytettyjen veto-äänten myötä neuvoston toiminnan tehottomaksi. Neuvoston tehottoman toiminnan johdosta YK:n yleiskokouksen roolia pyrittiin ajattelemaan uudesta näkökulmasta. Juuri yleiskokousten kautta aloitettiin käytännöt rauhanturvaoperaatioista. (Klabbers 2013, 177.)

Rauhanturvaoperaatiot, toisin kuin neuvoston kautta etenevät päätökset, vaativat aina kohdevaltion suostumuksen. Siten ne eivät olleet luonteeltaan yhtä radikaaleja kuin turvallisuusneuvoston päätökset. Rauhanturvaoperaatioihin ei myöskään varsinaisesti luotu säännöstöä, vaan ne etenivät pitkälti käytännön kautta. Rauhanturvaoperaatiot olivat kohdemaan suostumuksella ja YK:n komennossa suoritettavia väliaikaisia ratkaisuja kriisitilanteisiin ilman viiden pysyvän neuvoston jäsenmaan joukkoja. (Klabbers 2013, 178.)

Myös kansainvälisen humanitaarisen oikeuden roolin tunteminen auttaa hahmottamaan suojeluvastuun syntykontekstia. Humanitaarinen oikeus on pyrkinyt säätelemään väkivaltaa jo 1800-luvulta lähtien. Humanitaarisen oikeuden lähtökohta on se, että sota itsessään on jokseenkin välttämätöntä, mutta sodan aiheuttamaa kärsimystä tulisi silti minimoida. Humanitaarisen oikeuden olennaista sisältöä edustaa esimerkiksi käsitteellinen erottelu sotilaiden ja siviilien välillä. Vain sotilaat saavat olla varsinainen taistelun kohde. Tämän lisäksi myöskään sotilaille ei ole sallittua aiheuttaa tarpeetonta kärsimystä. (Klabbers 2013, 205.)

Toinen merkittävä humanitaarisen oikeuden sisäinen erottelu koskee kansainvälisiä ja sisäisiä konflikteja. Humanitaarinen oikeus säätelee ennen kaikkea kansainvälisiä, ei valtioiden sisäisiä konflikteja. (Klabbers 2013, 207.) Siten perinteisesti sisällissodan tilanteessa taistelevilla osapuolilla ei ole yhtä selkeää velvollisuutta pidättäytyä väkivallasta siviilejä kohtaan kuin kansainvälisessä konfliktissa (Klabbers 2013, 208). Rauhanturvaoperaatiot pyrkivätkin usein täyttämään humanitaarisessa oikeudessa ilmeneviä aukkoja.

Kylmän sodan päättyminen ja toisaalta humanitaarisen oikeuden sääntöjen soveltumattomuus 1990-luvun sisällissotien hillitsemiseen johtivat turvallisuusneuvoston roolin muutokseen. Siinä missä humanitaariset toimet olivat kylmän sodan aikana jääneet yleiskokouksen rauhanturvaoperaatioiden tasolle, päätti neuvosto tarkistaa kantaansa humanitaaristen syiden pohjalta tapahtuvaan aseelliseen

toimintaan. (Petman & Aro 1999, 14.)<sup>40</sup> Neuvoston toiminta pyrki siten paikkaamaan osaltaan humanitaarisen oikeuden säätelyn ulottumattomiin jäävää, luonteeltaan ei-kansainvälistä väkivaltaa. Kuvaavaa onkin, että sekä Jugoslavian että Ruandan sotarikostuomioistuimet perustettiin YK:n peruskirjan VII:n luvun perusteella. (Petman & Aro 1999, 116; 120.)<sup>41</sup>

Edellä mainittu huomioon ottaen ei liene epäselvyyttä siitä, että sotarikokset katsotaan nykyään kuuluviksi kollektiivisen turvallisuuden alaan. Toisin sanoen humanitaariset syyt riittävät turvallisuusneuvoston sotilaallisten toimien aloittamiseen. Siten humanitaariset interventiot eivät enää ole riippuvaisia kohdemaan suostumuksesta samalla tavoin, kuin aiemmin yleiskokouksen organisoimat rauhanturvaoperaatiot. Kenelle oikeus turvautua humanitaariseen interventioon sitten kuuluu? Toisin sanoen, kuka voi vedota humanitaarisiin seikkoihin poliittisia tekoja oikeuttaakseen? Suojeluvastuun periaate on yksi mahdollinen tapa hahmottaa tilanne. Seuraavaksi käännytkin sen pariin.

### 4.3 Suojeluvastuun periaate

Kuten olen edellä kertonut, 1990-luvulla humanitarismi on kehittnyt inhimillistä turvallisuutta painottavaan suuntaan. Tämä on ilmennyt integroitujen operaatioiden kasvuna. Integroiduissa operaatioissa sotilas- ja siviilihallinto toimivat tiiviisti yhdessä. Olennainen 1990-luvun myötä tapahtunut muutos on se, että humanitarismin ja turvallisuuden kohde ei ole enää valtio, vaan väestö.

Samankaltainen kehitys on tapahtunut sotilaallisen voimankäytön oikeuttamisen suhteen. Siinä missä kylmän sodan aikaiset ja YK:n yleiskokouksen kautta organisoidut rauhanturvaoperaatiot vaativat kohdemaan suostumuksen, voi YK:n turvallisuusneuvosto nykyisin aloittaa humanitaarisen intervention ilman kohdemaan suostumusta. Siten myöskään sotilaallisen voimankäytön suhteen avainasemassa ei ole kohdemaata ja sen hallinnon suostumus, vaan suoraan kohdemaan väestö. Nämä kaksi kehityslinjaa, humanitaarinen apu ja sotilaallinen väliintulo, leikkaavat toisensa suojeluvastuun käsitteessä. Mistä suojeluvastuussa on kyse?

40 YK:n roolin muutos näkyy myös sen sotilaallisen valmiuden lisääntymisenä. 1990-luvun alussa YK:n joukkojen määrä oli 10 000, kun taas vuosikymmenen puolivälissä 70 000–80 000.

41 Kansainvälisten sotarikostuomioistuimien perustaminen on huomattavan kosmopoliittinen kehityssuunta. Sotarikostuomioistuimethan perustuvat ajatukseen kaikkien valtioiden yläpuolella olevasta moraalिसäännöstöstä, jonka tulee rajoittaa kaikkea poliittista toimintaa. (Kleingeld & Brown, 2014.)

Suojeluvastuu käsitteenä mainitaan ensimmäisen kerran ICISS-komission (*International Commission for Intervention and State Sovereignty*) raportissa vuodelta 2001. Raportille alkusysäyksen antoi NATO:n muutamaa vuotta aiemmin toteuttama Kosovon operaatio. Suojeluvastuun idea on yksinkertaisesti se, että poliittisella yhteisöllä on suojeluelvoite sen toimivallan piirissä eläviin ihmisiin nähden. Mikäli se ei kykene täyttämään tätä suojeluelvoitettaan, sen poliittinen legitimitetti katoaa. (Orford 2013, 172–173.)

Mikäli valtio ei kykene suojelemaan väestöään, siirtyy suojeluelvoite kansainväliselle yhteisölle. Tällöin ei varsinaisesti ole kyse siitä, että kansainvälisen yhteisön olisi ainoastaan pyrittävä tukemaan romahdusvaarassa olevaa valtiota, vaan kansainvälisellä yhteisöllä on jonkinlainen suora ja legitiimi toimivalta suojeltavaan väestöön nähden. Se ei ole siten kohdemaan suostumukseen perustuvaa toimintaa kuten aiemmat rauhanturvaoperaatiot, jotka pyrkivät vain vahvistamaan kohdemaan legitimitetin tehokkuutta. Suojeluvastuun periaatteen mukaan väestön suojelussa epäonnistuminen siirtää legitiimin toimivallan epäonnistuneelta valtiolta muille toimijoille.<sup>42</sup>

Suojeluvastuun periaatetta vastustivat ICISS-komission raportin jälkeen niin mahdolliset intervention suorittajamaat kuin interventioden mahdolliset kohteetkin. Vuoden 2005 YK:n yleiskokous päätyikin konsensukseen siitä, että pääasiallinen suojeluvastuu oli edelleenkin valtioilla, ja mikäli nämä eivät onnistu tehtävässään voi turvallisuusneuvosto toimia kuten aiemminkin kollektiivisen turvallisuuden ollessa uhattuna. Siten suojeluvastuun ei katsottu tuoneen mitään uutta sisältöä kansainväliseen järjestelmään. (Orford 2013, 173.)

Libyan sisällissota muutti kuitenkin tilanteen. Keväällä 2011 Libyan konflikti oli kärjistynyt Gaddafia kannattavien ja vastustavien joukkojen välillä. YK:n turvallisuusneuvosto antoi päätöslauselman, jonka mukaan Libyan valtiolla on velvollisuus suojella sen toimivallan alaisuudessa elävää siviiliväestöä, mutta mikäli se ei tähän kykene, syntyy YK:n jäsenvaltioille valtuutus toteuttaa suojeluvastuu. (Orford 2013, 173.) Siten sotilaallinen interventio oikeutettiin nimenomaisesti suojeluvastuun avulla.

Päätöslauselmaan on suhtauduttu siten, että se olisi ollut ensimmäinen siirtymä suojeluvastuun periaatteen käytännön toimiksi muuttamisessa. Asia voidaan kuitenkin nähdä myös täsmälleen toisinpäin. Itse asiassa koko keskustelu suojeluvastuusta pyrkii muuttamaan jo 1950-luvulta

---

<sup>42</sup> Ei liene mahdotonta nähdä asiaa schmittiläisittäin siten, ettei kyse ole enää vanhan konkreettisen järjestyksen tehostamisesta, vaan jonkinlaisen uuden järjestyksen luomisesta.

periytyvät käytännöt normatiivisiksi periaatteiksi. (Orford 2013, 173.) Tätä ajatusta selventääkseni teen seuraavaksi lyhyen historiallisen ekskursion toisen maailmasodan jälkeen alkaneeseen dekolonialisaatioprosessiin sekä YK:n pyrkimykseen kontrolloida tätä prosessia.

1950-luvulta lähtien on YK pyrkinyt luomaan käytäntöjä, joiden avulla se kykenisi kontrolloimaan toisen maailmansodan jälkeen alkanutta dekolonialisaatioprosessia. Se pyrki ennen kaikkea rakentamaan itselleen toimivaltaa sellaisten tilanteiden varalta, joissa suvereenit valtiot eivät itse kykene hoitamaan tehtäviä, jotka näille suvereniteetin edustajina muutoin kuuluisivat. YK pyrki siten estämään sellaisten voimatyhjiöiden syntymisen, jotka saattoivat uhata suvereniteetin alueella elävän väestön elämää ja hyvinvointia. (Orford 2013, 175.)

Ehkä merkittävin yksittäinen ihminen YK:n roolin muuttumisessa 1950-luvulla oli tuolloin toiminut pääsihteeri Dag Hammarskjöld. Juuri hänen ideansa oli pyrkiä muuttamaan YK:n roolia kansainvälisessä politiikassa dynaamisempaan suuntaan. Toisen maailmansodan jälkeen käynnistynyt dekolonisaatioprosessi teki tarpeelliseksi kehittää YK:n toimintatapoja muuttuneen toimintaympäristön mukaisiksi. Kyse oli ennen kaikkea siitä, miten vasta itsenäistyneet maat kykenisivät säilyttämään itsenäisyytensä vajoamatta takaisin vanhojen siirtomaidensa alaisuuteen (Orford 2013, 174–175.)

Suezin kriisi 1956 sekä Kongon kriisi 1960–1965 olivat ne konkreettiset tilanteet, joissa pitkälti juuri Hammarskjöldin muotoilemat ideat pyrittiin saattamaan käytäntöön. Sekä Suezin että Kongon kriiseissä oli osaltaan kyse vanhojen siirtomaavaltojen pyrkimyksestä palauttaa poliittinen valta takaisin niille itselleen. (Orford 2013, 175.) Kongon kriisin jälkeen YK:n toimintatavat tuleville vuosikymmenille olivat muotoutuneet.

Tämä tarkoitti ensinnäkin pääsihteerin suurta harkintavaltaa sekä kaikkien poliittis-normatiivisten määritelmien välttämistä ja sen sijaan pitäytymistä varsin funktionalistisessa ja epänormatiivisessa puhettavassa. Juuri epäpoliittisuuden katsottiin olevan neutraaliuden ja ideologiattomuuden tae. (Orford 2011, 87–88.)<sup>43</sup> Mikäli jonkin tahon tuli suorittaa sotilaallinen interventio, tuli tämän tahon olla nimenomaisesti YK. Mikäli esimerkiksi vanha siirtomaaisäntä suorittaisi sotilaallisen

---

43 YK:n rooli pyrittiin siten tulkitsemaan puhtaasti hallinnolliselta kannalta. Tällöin YK:n rooli ei itse asiassa vaikuta valtioiden statukseen suvereenina poliittisena yhteisönä millään tavoin. Tällöin siis erotetaan vahvasti toisistaan toisaalta tietyllä alueella vaikuttava väliaikainen hallinnointi sekä suvereniteettiin pohjautuva valtion muodollinen status. (Orford 2011, 4–5.) Vaikka valtiollisen hallinnon tehottomuus johtaisikin siihen, että YK harjoittaa alueella *de facto* hallintaa, ei tämä kuitenkaan vaikuta valtion statukseen suvereniteetin omaavana poliittisena yhteisönä.

väliintulon entiseen alusmaahansa, olisivat poliittisten väärinkäytösten riskit liian suuret. Juuri tästä esimerkiksi Kongon kriisissä oli kyse. YK perusteli toimensa Kongossa sillä, että se kykeni hallinnoimaan tilannetta objektiivisemmin kuin vanha isäntämaa Belgia.

Ennen kaikkea Kongon kriisi osoittaa selkeästi, miten vahvasti suojeluvastuun varhainen tematisointi linkittyi juurikin dekolonialisaatioprosessiin. Dekolonialisaation epäonnistuminen tarkoitti usein poikkeuksellisen vakavaa kriisiä. Siirtomaa-aikana syntyneiden ja koko yhteiskunnan läpäisevien rakenteiden aiheuttamat vinoumat purkautuivat poikkeuksellisen totaalina ja romahduksenomaisina kriiseinä. (Melasuo 2003, 88.)

Dekolonialisaation päätyminen romahduksenkaltaiseen tilaan synnytti vanhoissa isäntämaissa kiusauksen puuttua humanitaaristen syiden nojalla itsenäistyneiden siirtomaiden sisäiseen tilanteeseen. Tätä oli kuitenkin vaikea nähdä kestäväenä ratkaisuna, sillä juurihan vanhat kolonialistiset rakenteet olivat merkittäväällä tavalla aiheuttamassa väkivaltaisuuksien ilmaantumista.

Siten tuli tarpeelliseksi perustella yksittäisten valtioiden sijaan interventio-oikeus kansainväliselle yhteisölle kuuluvaksi. Tämä on siten se yhteiskunnallinen konteksti, jonka taustaa vasten suojeluvastuun varhainen kehitys tulee nähdä.

#### **4.4 Suojelu ja väkivalta siviilejä kohtaan**

Suojeluvastuun kehitys voidaan siten palauttaa jo kylmän sodan aikaan. Kuitenkin vasta kylmän sodan päättyminen loi todella tarpeen määritellä suojeluvastuu periaatteena. YK:n toiminta monimutkaistui 1900-luvun edetessä huomattavasti. Esimerkiksi 1990-luvulla YK otti itselleen täydellisen vastuun kaikesta hallinnosta Kosovossa ja Itä-Timorissa. Toisaalta sen alajärjestöjen toiminta muuttui myös yhä monimutkaisemmaksi: vuonna 2008 ainoastaan YK:n pakolaisjärjestö UNHCR:n toiminnan piirissä oli 34,4 miljoonaa ihmistä. (Orford 2011, 184–185.)

Monimutkaistuvat operaatiot vaativatkin uudenlaista lähestymistapaa. Viittaaminen pelkästään tehokkaaseen hallintoon ei enää kyennyt perustelemaan toiminnan legitimitettä. (Orford 2011, 187–189.) Toisaalta samanaikaisesti syntyi myös ongelmia perustella miksi kansainvälinen yhteisö puuttuu joihinkin tapauksiin jättäessä toiset huomiotta. Selkeimmin tämä näkyi Kosovon tilanteen

yhteydessä. NATO teki 1999 sotilaallisen intervention Kosovoon humanitaarisiin syihin vedoten, mutta ilman turvallisuusneuvoston valtuutusta. Tapauksen myötä varsin yleinen näkemys olikin se, että humanitaarisen intervention käyttöä varten täytyi luoda jonkinlaiset yleiset periaatteet.

Yleisten periaatteiden muotoilun myötä pyrittiin siihen, että mikäli humanitaarisia interventioita toteutetaan vastaisuudessa, tulisi YK:lla olla keskeinen rooli näiden operaatioiden toteuttajana. YK:n aloitteellisuus humanitaaristen operaatioiden sääntelyssä pyrki siten minimoimaan riskin siitä, että yksittäiset valtiot pyrkisivät käyttämään humanitaarisia interventiota omien intressiensä ajamiseen. (Orford 2013, 186.)

Juuri tähän ongelmaan ICISS-komission raportti pyrki reagoimaan. Sen tavoite oli määritellä humanitaarisille interventiolle ja kansainvälisen yhteisön toimivallalle jonkinlaiset perusteet ja rajat. Raportin mukaan suvereniteetin käsite itsessään tulee miettiä uusiksi. Suvereniteetissa ei olisikaan syytä katsoa oleva kysymys jonkin alueen hallinnasta, vaan vastuullisuudesta valtion toimivallan alaisuudessa eläviä ihmisiä kohtaan. Mikäli valtio ei kykene täyttämään tätä vastuullisuutta, ei sen hallinnon voida katsoa olevan sellaisessa asemassa, jotta se voisi vaatia itselleen legitimizeettiä hallitsemansa alueen väestön suhteen. Tällaisessa tilanteessa vastuu ja legitimizeetti toimia siirtyy kohdemaalta muille toimijoille. Poliittinen legitimizeetti rakentuu suojelun avulla. (Orford 2013, 187–189.)

Sittemmin suojeluvastuun piiri on täsmentynyt siten, että siihen vetoaminen on mahdollista neljän väestöä vastaan suunnatun rikoksen yhteydessä. Suojeluvastuu kattaa tilanteet, joissa voidaan osoittaa käynnissä olevan kansanmurha, sotarikos, etninen pudistus tai rikos ihmisyyttä vastaan. (Orford 2011, 21.) Toisin sanoen mikäli voidaan osoittaa tapahtuvan sellaisia toimia, jotka tähtäävät kyseisten rikosten suorittamiseen, syntyy kansainväliselle yhteisölle suora legitimizeetti suojella väestöä näiltä rikoksilta.

Sinänsä perusteita väestöä suojelevien periaatteiden kehittämiseksi ei ole erityisen vaikea keksiä. Sodankäynti on muuttunut siten, ettei nykyisessä sodassa useinkaan ole kyse jonkin maa-alueen valtaamisesta, vaan ennemminkin väestön poliittisesta hallinnasta. Tämän muuttuneen dynamiikan johdosta siviiliväestön todennäköisyys joutua väkivallan kohteeksi on kasvanut. 1900-luvun alussa sodissa kuoli yksi siviili kahdeksaa sotilasta kohti. 1990-luvulla tilanne on päinvastoin. Kylmän sodan jälkeisissä konflikteissa keskimäärin yksi sotilas on kuollut kahdeksaa siviiliä kohti. (Kaldor 2001, 19–20.)

Uusissa sodissa ei siten ole kyse clausewitziläisistä konflikteista, joissa valtiot taistelevat toisiaan vastaan. Sen sijaan tilanne on usein huomattavasti monimutkaisempi. Uusissa sodissa on mukana niin puolisoitilaallisia joukkoja, paikallisia sotapäälliköitä, rikollisjoukkoja kuin palkka-armeijoita. (Kaldor 2001, 20.)

Valtioiden väliset sodat ovatkin korvautuneet ”sodankaltaisilla tilanteilla”, jotka syntyvät usein jollain tavalla romahtaneen valtion alueelle. Kyse on siitä, ettei valtio kykene säilyttämään monopoliaan sisäisen ja ulkoisen turvallisuuden takaamisessa, ja siten erilaisille valtiota pienemmille organisaatioille syntyy suotuisa toimintaympäristö. Sodankaltaisiin tilanteisiin eivät sovellu myöskään sotien raakuuksia säätelevät sopimukset, sillä ne oli laadittu nimenomaan valtioiden välisten sotien varalle. (Korvela 2010, 47.)

Sodan ja rauhan välisen selkeän eron katoaminen muuttaa olennaisella tavalla koko kansainvälistä järjestelmää. Siviili- ja sotilashallinnon yhdistelmänä toteutettavat integroidut operaatiot ovat entisestään hämärtäneet vanhaa jakoa sodan ja rauhan välillä. Kansainvälinen järjestelmä näyttääkin siirtyneen jonkinlaiseen jatkuvan miehityksen ja rauhoituksen aikaan, joka toteutuu pysyvästi sodan ja rauhan välisellä harmaalla alueella. (Duffield 2013, 211.)

Klassisen näkemyksen mukaan sota ja rauha tuli selkeästi erottaa toisistaan, ja sota ilmensi ennen kaikkea valtioiden välineellistä järjen käyttöä ja kykyä edistää omia intressejään suhteessa muihin valtioihin. Toisin sanoen valtiot astuivat sotatilaan, jota lopulta seurasi rauhan aika. Clausewitzin ajattelu edustaa juuri selkeästi tällaista ajattelua.

Clausewitzläinen käsitys sodasta perustuu siihen lähtökohtaan, että sodassa on aina kyse valtion edusta. Siten sota edustaa välineellistä järjestyä. Clausewitzin mukaan sotaa tarkasteltaessa onkin mahdollista erottaa toisistaan poliittiset päämäärät sekä sotilasjohdon strategiat näiden päämäärien saavuttamiseksi. (Clausewitz 1998 29.)<sup>44</sup> Nämä kaksi tasoa kuitenkin käytännössä lähestyvät toisiaan mikäli sota absolutisoituu. Kyse on siitä, että valtioiden tavoitteiden saavuttamista rajoittavat vain toisen valtion pyrkimykset hillitä näiden tavoitteiden toteutumista. Siten sodan osapuolet pakottavat toisensa yhä massiivisempaan sotilaalliseen toimintaan toisiaan vastaan. (Kaldor 2001, 37–37.)

---

<sup>44</sup> Lisäksi Clausewitz erottaa poliittisen ja sotilasjohdollisen tason lisäksi yksilössä vaikuttava viettitason, joka ilmenee ”alkuperäisenä väkivaltaisuuksena”. (Clausewitz 1998, 29.)



Tämä johtaakin poliittisen ja sotilaallisen tason lähentymiseen sekä sodan totalisoitumiseen. Eli välineellinen järki pakottaa yhä massiivisempiin sotatoimiin, johon toinen osapuoli voi vastata vain kasvattamalla myös omia sotatoimiaan. (Clausewitz 1998, 15–16.) Siten sota totalisoituu siihen asti kunnes toisen resurssit yksinkertaisesti loppuvat.

Clausewitzin näkemyksessä sotaa käydään korostetusti maa-alueen hallinnasta: sodan päätyttyä toisen osapuolen resurssien hupenemiseen, määrittävät valtioiden uudet rajat syntyneen lopputuloksen myötä sotatilan jälkeiselle ajalle. Tämä ei kuitenkaan enää päde. Alueiden hankinta sodan avulla ei ole enää mahdollista sillä kansainvälinen yhteisö ei tunnusta saavutettuja alueita. (Korvela 2010, 57.)<sup>45</sup>

Nämä kehityssuunnat ilmentävät osaltaan sodankäynnin muuttumista maa-alueiden hallinnasta väestönhallintaan painottavaan suuntaan. Sodissa ei ole siten enää kyse uusien alueiden liittamisestä jo olemassa olevaan valtioon, vaan poliittisesta järjestäytymisestä väestönhallinnan strategioita hyödyntäen.

Voidaankin sanoa, ettei uusissa sodissa taistella alueista ja rajoista, vaan poliittisesta järjestäytymisestä ja hallinnasta. Kyse on väkivaltaisista väestönhallinnan strategioista. Koska väestö on lähtökohtaisesti konfliktin dynamiikan ytimessä, ei myöskään väestöä vastaan kohdistettu terrori ole vain taistelun sivutuote kuten aiemmin, vaan olennainen osa koko konfliktin logiikkaa. (Kaldor 2001, 79–81.) Pyrkimys on luoda mahdollisimman epäsuotuisat olosuhteet kaikille niille, jotka eivät ole hallinnan alaisuudessa. Juuri tämä on siviiliväestöä vastaan suunnatun väkivallan taustalla. (Kaldor 2001, 135.)

Toisaalta uusien sotien organisaatiot eivät useinkaan tavoittele jotain sotatilan ulkopuolista päämäärää. Kyse ei siten ole siitä, että ne olisivat jonkinlaisia esivaltioita, jotka käyttävät väkivaltaa vain perustaakseen uuden valtion. Taistelevat organisaatiot eivät tavoittele uuden poliittisen yhteisön perustamista, sillä organisaatioiden olemassaolo perustuu vain konfliktin kontekstiin. Ne eivät siten pyri pääsemään konfliktista pois, sillä niiden poliittinen järjestäytyminen on täysin riippuvaista sotatilan jatkumisesta. Ne toisin sanoen pyrkivät ylläpitämään sotaa, eivät saattamaan

---

<sup>45</sup> Kuvaavaa on se, että toisen maailmansodan jälkeen valtioiden *välisten* sotien seurauksena tapahtuneita aluemuutoksia on tapahtunut alle 20 kappaletta. Sen sijaan valtioiden sisäisen separatismin aiheuttamia muutoksia on tapahtunut huomattavasti enemmän. Toisaalta toisen maailmansodan jälkeen valtioita ei ole juurikaan hävinnyt muutoin kuin hajoamalla pienempiin osiin. (Korvela 2010, 57.)

sitä niille suotuiseen lopputulokseen. (Kaldor 2001, 79; 125.) Lopulta taistelevat ryhmät ovatkin enemmän sodassa hallitsemaansa väestöä kuin toisiaan vastaan, sillä objektiivisesti ottaenhan ne tarvitsevat toisiaan. Niiden järjestäytyminen perustuu täysin konfliktin jatkumiseen, ja siten ne myös tarvitsevat konfliktin toimintaympäristön pysyäkseen järjestäytyneinä.

Edellä esitetyn nojalla on mahdollista perustella suojeluvastuun välttämättömyys järjestäytyneen väkivallan käytössä tapahtuneiden muutosten perusteella. Siviiliväestö yhä useammin on väkivallan kohde konflikteissa, ja siksi joitain siviiliväestöä kohtaan suunnatun väkivallan rajoittamismekanismeja lienee syytä vakavasti harkita. Toisaalta lienee myös itsestään selvää, että suojeluvastuu voi joissain tilanteissa toimia vain retorisenä keinona oikeuttaa voimakkaiden valtioiden poliittiset toimet. Useat suojeluvastuun kriitikot ovatkin katsoneet sen olevan juurikin tällainen retorinen keino oikeuttaa valtioiden intressipolitiikka.

Tällöin ajatellaan, ettei suojeluvastuu todellisuudessa luo minkäänlaisia velvoitteita valtioille tai muillekaan poliittisille toimijoille. Ennemmin kyse olisi siitä, että suojeluvastuun periaatetta hyväksikäyttäen sisällissodista, nälänhädistä ja muista humanitaarisista katastrofeista tehdään vain toimintaympäristö, jonka puitteissa harjoitettu intressipolitiikka kyetään epäpolitisomaan. (Orford 2011, 22–23.)

#### **4.5 Humanitarismin kritiikkiä**

Humanitarismin politisoitumisessa onkin aina omat ongelmansa. Humanitaristinen ajattelu näkee ihmisille kuuluvat oikeudet kaikki kulttuuriset kontekstit ylittävänä seikkana. Tämä on väistämättä johtanut ihmisoikeuksien käsitteen abstrahoitumiseen. Koska ihmisoikeudet eivät voi olla minkään tietyn kulttuuripiirin oikeuksia, täytyy oikeuksien olla riittävän abstrakteja soveltuakseen useisiin eri tilanteisiin. (Douzinas 2013, 135.) Tämä kuitenkin johtaa yhteisöjen roolin systemaattiseen väheksymiseen.

Oikeuspuhe joutuukin usein oletamaan, että jokaista oikeutta vastaa jokin velvollisuus. Toisin sanoen jollakin on oikeus jonkin asian suhteen vain, mikäli jollakin toisella on samanaikaisesti velvollisuus olla puuttumatta toisen intresseihin asian suhteen. Todellisuudessa yhteisöt eivät toimi tällä tavoin. Käytännössä kaikissa yhteisöissä joidenkin asioiden on määritelty olevan sillä tavoin yhteisen hyvän piirissä, mikä luo velvollisuuksia antamatta välttämättä vastapainoksi

oikeuksia. (Koskenniemi 2011 137–139.)

Humanitaristinen puhetapa usein vähättelee yhteisöllisyyden merkitystä. Esimerkiksi Alain Badiou on huomauttanut (2004, 19) ihmisoikeusdiskurssien usein sisältävän ajatuksen, jonka mukaan poliittiset yhteisöt ovat olemassa lähinnä rajoittaakseen välttämätöntä inhimillistä kärsimystä. Sosiaaliset rakenteet eivät itsessään voi tuottaa uusia mahdollisuuksia, ainoastaan reaktiivisesti rajoittaa kriisejä ja niiden aiheuttamaa inhimillistä hätää. Siten myös ihmisoikeuksien subjektista tulee täysin reaktiivinen. (Badiou 2004, 20.)

Humanitarismi tuottaa siten kuvaa maailmasta, jossa poliittinen legitimitetti rakentuu kykynä rajoittaa sodankaltaista inhimillisen kärsimyksen tilaa, eikä esimerkiksi kykynä luoda uusia mahdollisuuksia ihmisten välistä vuorovaikutusta lisäävien rakenteiden avulla. Humanitarismin kuva maailmasta on siten väistämättä rajoittava.

Ihmisyyden potentiaali jää myös tällöin havaitsematta, sillä ihminen näyttäytyy vain jonkinlaisena kuolemaa vastustavien funktioiden kokoelmana. Poliitiikka on puolestaan vain potentiaalisten uhrien kykyä välttää kärsimystä. Koska politiikassa on kyse vain kärsimyksen rajoittamisesta, ei uusien mahdollisuuksien luominen voi jäsentyä osaksi poliittista toimintaa. (Badiou 2004, 24.) Poliittisen toiminnan ainoa tarkoitus on vain rajoittaa kärsimystä, ei mahdollistaa hyvyyttä.

Humanitarismi näyttäytyykin eräänlaisena taloudenpitona, jossa lasketaan vain välttämättömyyksiä, joita sitten poliittisesti toteutetaan. (Badiou 2004, 40.) Poliittisen ehdottomat rajat onkin päätetty jo ennen humanitaaristen strategioiden valintaa. Humanitarismissa ei siten koskaan ole kyse mahdollisuuksien luomisesta ja kontingenssista, vaan ainoastaan välttämättömyyksien hallinnoimisesta. Humanitarismi näyttäytyy tällöin myös äärimmäisenä nihilismin muotona. Poliitiikan ainoa tehtävä on päättää kuka kuolee ja kuka ei. (Badiou 2004, 43.)

Tämä asenne sisältääkin Badioun mukaan (2004, 23) aina myös todellisten kriisien uhrien halveksuntaa. Uhrin ovat vain biologisesti olemassa, he eivät siten tarvitse enempää kuin kyvyn jatkaa biologista olemistaan. Eli politiikka ei voi lähtökohtaisesti antaa heille mahdollisuuksia elää hyvää elämää, sen sijaan kyky välttää kärsimystä on aivan tarpeeksi. Ikään kuin kriisien keskellä elävien ihmisten koko olemus perustuisi vain heidän kykyynsä olla uhreja.

Hieman eri näkökulmasta humanitarismia on kritisoinut jo tutkielman toisessa luvussa mainittu Carl

Schmitt. Schmittin mukaan (1996, 36) humanitaarisilla syillä oikeutettu väkivalta on totaalisempaa kuin poliittisesti motivoitu väkivalta. Ajatus on se, että siinä missä valtioiden välinen väkivalta toteutuu valtiollisessa viitekehyksessä, on humanitaarinen väkivalta muodottomampaa ja siksi mahdotonta rajata. Toisin sanoen, poliittisen väkivallan yhteydessä on kyse tasa-arvoisten toimijoiden kamppailusta, jossa toisen osapuolen legitimitetin tunnustaminen kuuluu olennaisesti väkivallan käyttöön, mutta humanitaarisessa väkivallassa toisen legitimitettiin kyseenalaistetaan täysin. Toisaalta myöskään oma toimintaa ei näydy poliittisena, vaan moraalisenä asiana. Humanitaarisessa väkivallassa on siten kyse väkivallasta, joka lähtökohtaisesti kieltää sekä oman poliittisuutensa että vastustajansa legitimitetin. (Schmitt 1996, 49.)

Schmittin näkökulmasta humanitarismista tulee poliittista sillä hetkellä, kun se kykenee perustelemaan antagonistisen suhteen johonkin toiseen toimijaan. (Schmitt 1996, 39.) Tämä tarkoittaa sitä, että kaikki humanitarismi, joka pyrkii tekemään itsestään tehokasta, on lähtökohtaisesti poliittista. Poliittisessa toiminnassa puolestaan on kyse siitä, että ollaan valmiita vaarantamaan sekä oman yhteisön jäsenten henki että tappamaan oman päämäärän vuoksi. (Schmitt 1996, 46.)

Schmittin näkökulmasta humanitarismi ei poikkea kaikista muista poliittisistä käytännöistä tässä mielessä: poliittisen humanitarismin tehokkuus perustuu sen kykyyn käyttää väkivaltaa. Tietyissä mielessä se on moralistisuutensa vuoksi jopa epäilyttävämpää kuin perinteinen poliittisesti organisoitu väkivalta. Schmittin mukaan väkivaltaa ei nimittäin voi oikeuttaa rationaalisesti. Väkivallassa on kyse eksistentiaalisesta tilanteesta, jossa oman hengen säilyttämiseksi joudutaan turvautumaan äärimmäisiin keinoihin. Toisen ihmisen tappamista ei siten voida saattaa säännön muotoon. Jotkin tilanteet vain tekevät väkivaltaan turvautumisen välttämättömäksi. (Schmitt 1996, 48–49.)

Valtioiden välisesti organisoidussa väkivallassa tämä eksistentiaalinen ehto tulee Schmittin mukaan selkeämmin esiin kuin moralistisesti motivoitun väkivallan yhteydessä. Schmittin näkemyksen mukaan valtioiden välisissä sodissa väkivalta on seurausta eksistentiaalisesta välttämättömyydestä, jota seuraa myös eksistentiaalinen vastuu, kun taas humanitarismissa on kyse juuri väkivallan oikeuttamisesta sääntöjen perusteella. Humanitaarinen tappaminen on siten väkivaltaa, joka kieltäytyy ottamasta vastuuta teoistaan.

Siten voidaan sanoa, että Badioun kritiikki kohdistuu ennen kaikkea humanitarismin

kyvyttömyyteen nähdä politiikkaa muuna kuin välttämättömyyksiensä hallintana, kun taas Schmittillä humanitarismin problematiikka liittyy sen pyrkimykseen epäpolitisoida väkivalta ja siten hävittää väkivallan käyttöön liittyvä eksistentiaalinen vastuu. Molemmat kannat ovat nähdäkseni relevantteja.

Suojelun epäpolitisoitumisen välttämiseksi on luotava joitain keinoja arvioida väkivallan oikeuttamista. Toisin sanoen vaikka voisimmekin hyväksyä suojelun perustalla olevat moraaliset kannat, ei näiden sääntöjen legitimitetti riitä vielä oikeuttamaan sääntöjen voimaansaattamiseksi aloitettua toimintaa. Suojelun poliittinen luonne ei palaudu moraalisääntöihin, vaan säilyy aina Schmittin kuvailemana eksistentiaalisena tilanteena, johon liittyy poliittisia ratkaisuja, ja joita siten seuraa aina myös poliittinen vastuu.

Koska suojeluvastuun periaatteen väärinkäyttömahdollisuudet ovat varsin ilmeiset, on tärkeää kyetä luomaan sellaisia kriteereitä, joiden avulla suojelun oikeutusta kussakin konkreettisesti tilanteessa olisi mahdollista arvioida. Kykenisikö Laclauin hegemoniateoria toimimaan sellaisena viitekehysenä, jonka avulla tarvittavia kriteereitä olisi mahdollista luoda? Toisaalta ilmenevätkö tutkielman edellisessä luvussa mainitut Laclauin teorian normatiiviset ongelmat myös suojeluvastuun yhteydessä? Näihin kysymyksenasetteluihin syvennyn seuraavaksi.

#### **4.6 Laclau ja suojelu hegemonisena toimintana**

Jotta suojelulle voitaisiin luoda sellaisia kriteereitä, jotka auttavat määrittelemään kuka voi missäkin tilanteessa oikeutetusti vedota suojeluvastuuseen, täytyy meillä olla jonkinlainen käsitys siitä, millä kriteereillä suojelu on legitimiä. Toisin sanoen on kyettävä määrittelemään, milloin jonkun vaade suojelusta on oikeutetumpi ja universaalimpi kuin toisen. Mikäli tällaisia eroja ei kyetä tekemään, muodostuu suojelu vain retoriseksi keinoksi oikeuttaa omien intressien ajaminen. Käsitteellä ei tällöin ole todellista normatiivista sisältöä.

Kuten tutkielmani edellisessä luvussa olen osoittanut, Laclauin näkemyksen mukaan universalismi ei ole regulatiivinen termi. Universalismia ei ole olemassa erillään partikulaarien muodostamista yhtäläisyyden ketjuista. Kaikissa tilanteissa jokin tietty partikulaari pyrkii representoimaan universaalialia ja siten ottamaan itselleen hegemonisen aseman suhteessa muihin partikulaareihin. Tämän hegemonisen hallinnan myötä syntyy kuitenkin myös vastahegemoniaa ja uusia

yhtäläisyyden ketjuja, joiden suhde olemassa olevaan hallintoon on antagonistinen. (Laclau 2007b, 55.)

Partikulaarit ryhmittymät siten taistelevat universalismista. Toisen universalisoituessa toinen väistämättä partikularisoituu ja toisin päin. Kussakin tilanteessa universalismi on tavallaan niukka resurssi, joka jakaantuu tietyllä tavalla eri hegemonisten toimijoiden kesken. Tämä johtaa siihen, ettei universalismi voi koskaan täysin toteutua. Mikään universaali järjestys ei ole lopullinen, vaan aina ajoittaisesti haltuunotettu.

Mitä tämä tarkoittaa suojelun osalta? Erään näkökulmaan asiaan voi saada tarkastelemalla sitä, miten Laclau tulkitsee Hobbesin ajattelua. Ajatellaan että yhteiskunnassa vallitsee luonnontilan kaltainen kokemus radikaalista epäjärjestyksestä. Tämä tekee väistämättä järjestyksestä haluttavaa. Kokemus puuttuvasta sosiaalisten suhteiden täyttymisestä, eli kokemus totaliteetin puuttumisesta, synnyttää tarpeen jollekin universaalille. Yhteisön sulkeutumisen ja täydellistymisen puute, joka ilmenee esimerkiksi radikaalina ja väkivaltaisena epäjärjestyksenä, saa vaatimaan universaalia, joka ilmenee suurempana järjestyksenä. Hallinnon on kyettävä täyttämään koettu yhteisöllinen puute tai se menettää universaalinsa asemansa. (Laclau 2007b, 60.)

Laclaun mukaan Hobbes on jollain tasolla ymmärtänyt universaalinsa tyhjän tilan merkityksen: luonnontilan kaaoksen takia ihmiset haluavat suojelua ja siksi perustavat hallinnon, joka kykenee takaamaan turvallisuuden. Tarkempi sisältö on sikäli yhdenmukaista, että vain suojelun funktio sinänsä on hallinnon universaalisuuden kannalta olennaista. Järjestys on tyhjä tila tai koettu puute, joka hallinnon on täytettävä kyetäkseen perustamaan suvereenin järjestyksen. (Laclau 2007b, 61–62.)

Laclaulle olennaista on se, että vaikka universaalilla järjestyksellä ei ole tarkkaa ja abstraktia sisältöä, toteutuu se aina jossain muodossa. Vasta kun sitä ei ole, näyttäytyy järjestys puutteena. Mikäli universaali järjestys artikuloituu suojeluvastuun kautta, muodostuu partikulaarin universalisoitumisen kriteeriksi kyky taata muiden partikulaarien turvallisuus. Kuten sanottu poliittisesta kontekstista riippuu, mikä artikuloi universaalinsa järjestyksen. Joissain tilanteissa esimerkiksi demokratia tai itsemääräämisoikeus voivat toimia partikulaarin universalisoivana tyhjänä merkittäjänä. Suojelun tapauksessa kyse on kuitenkin turvallisuudesta.

Partikulaari joka kykenee tehokkaimmin tyhjentämään itsensä omasta partikularismistaan ja siten

rakentamaan yhtäläisyyden ketjuja, tulee saavuttamaan hegemonisen aseman. Eli jonkin partikulaarin täytyy universalisoitua ja tyhjentyä turvallisuuden tyhjän merkitsijän avulla omasta erityisyydestään ja siten kyetä takaamaan kaikkien partikulaarien suojelun toteutuminen. Universalisoitumisen kriteeri on riittävän laajan yhtäläisyyden ketjun rakentaminen, jotta partikulaari ei vaikuta toimivan vain omien intressiensä pohjalta, vaan sulkee kaikki partikulaarit saman poliittisen yhteisön piiriin. Laclau'n näkökulmasta suojelussa on siten kyse hegemonisesta operaatiosta.

Tästä näkökulmasta suojelu on aina poliittista toimintaa, vaikka se perustuisikin humanitaarisiin syihin. Suojelua ei voi pitää jonkinlaisena soveltavana etiikkana, sillä suojelussa on aina kyse vallasta. Sinänsä se, että lähtökohtaisesti suojelu laclaulaisesta näkökulmasta määrittyy poliittisena eikä moraalisen seikkana on ehdottomasti hyvä piirre. Kuten aiemmin jo mainitsin, eräs keskeisistä ongelmista suojeluvastuun periaatteessa on sen soveltavuus suurvaltapolitiikan epäpolitisoinniseen. Mikäli otamme lähtökohdaksi sen, että suojelu on aina jonkin hegemonisen suhteen rakentamista, poistuu epäpolitisoinnisen mahdollisuus. Suojelussa tällöin lähtökohtaisesti on kyse jonkin partikulaarin pyrkimyksestä universalisoitua turvallisuuden takaamisen avulla.

Suojelun hegemoninen ja vallankäyttöä sisältävä luonne tulee esille useilla eri tavoilla. Jokaisen humanitaarista suojelua koskevan tilanteen yhteydessä on esimerkiksi tehtävä päätös siitä, mitkä ovat ne institutionaaliset puitteet, joiden yhteydessä suojeluvastuuta toteutetaan. Siten jotkin paikalliset toimijat käytännössä saavat kansainvälisen suojelun myötä poliittisen legitimitetin, toisten jäädessä ilman. (Orford 2011, 193.)

Toisaalta myös päätös siitä, mitä keinoja suojelu vaatii, säilyy hegemonisena ja siten lähtökohtaisesti poliittisena. Mahdollisia toimintatapoja voivat olla niin erilaiset turvallisuussektoriin ja hallintoon liittyvät reformit, varallisuudenjakoon pyrkivät toimet kuin voimankäyttö. Ei ole minkäänlaista rationaalista asteikkoa, jonka mukaan olisi mahdollista päätyä yksiselitteiseen tulkintaan tilanteesta ja tämän myötä mahdollisuus rationaalisesti valita käytettävät keinot. (Orford 2011, 193.)

Edellä mainitusta seuraa se, ettei suojeluvastuussa voi olla kyse vain käsitteellisistä operaatioista, vaan ne sisältävät aina antagonistisen elementin. Laclau'n mukaanhan (Laclau 2007, 84) kaikki järjestelmät pyrkivät ratkaisemaan ongelmat käsitteellisten operaatioiden tasolla ja siten rajaamaan antagonismin ulkopuolelleen. Käytännössä tämä ei kuitenkaan voi lopullisesti onnistua.

Myös humanitaarisen suojelun yhteydessä tämä pitää paikkansa. Vaikka puheen inhimillisestä kärsimyksestä ja siihen humanitaarisella operaatioilla reagoimisesta voitaisiinkin katsoa olevan käsitteellisten operaatioiden tasolla, tulee antagonismi mukaan kuvioon viimeistään siinä vaiheessa kun käytettävistä keinoista ja toimintatavoista aletaan päättää. Kuten kaikkien partikulaarien ja universaalien suhteet, myös suojeluvastuu voi toteutua vain hegemonisena suhteena, jossa myös antagonismilla on oma osansa.

Laclaun ajattelua soveltamalla voidaan osoittaa suojeluvastuun olevan tapa toteuttaa hegemonista toimintaa. Siten Schmittin esittämä haaste humanitarismin epäpolitisovasta vaikutuksesta on mahdollista välttää Laclaun ajattelun avulla. Humanitarismissa ei Laclaun näkökulmasta voi lähtökohtaisesti olla kyse muusta kuin poliittisesta toiminnasta. Siten esimerkiksi humanitaarisen intervention toteuttamisessa ei ole kyse vain moraalिसääntöjen seuraamisesta, vaan poliittisesta päätöksestä käyttää hegemonista valtaa. Tätä päätöstä seuraa luonnollisesti myös vastuu päätöksestä.

Laclaun teorian avulla on siten mahdollista vastata Schmittin humanitarismia kohtaan esittämään kritiikkiin, mutta miten on laita Badioun kritiikin suhteen? Onko Laclaun teorian viitekehyksestä tarkasteltuna suojeluvastuussa kyse vain välttämättömyyksien hallinnasta? Tällöinhän suojeluvastuu ei tuota maailmaan mitään uutta tai mahdollista uusien rakenteiden luomista, sen sijaan merkittävät poliittiset toimijat käyttävät sitä moraalisenä perusteena pitää status quo voimissaan.

Suojeluvastuu ja inhimillisen kärsimyksen rajoittaminen toimivat tällöin kuin realistien kuvaama ”hobbesilainen luonnontila” kansainvälisessä järjestelmässä: politiikan keskeinen sisältö on rajoittaa ja hallinnoida sitä. Siten suojeluvastuussa on kyse jo olemassa olevien rakenteiden vahvistamisesta ja uusien mahdollisuuksien rajaamisesta ulos poliittisen toiminnan piiristä. Suojelun määrittäminen keskeiseksi poliittiseksi kategoriaksi sisältääkin aina riskin päätyä hyvin konservatiiviseen argumentaatioon.

Kuten olen jo aiemmin todennut, Laclaun mukaan universaalit järjestykset voivat artikuloitua useilla eri tavoilla. Jokainen toteutunut järjestys sulkee kuitenkin muita järjestäytymisen muotoja pois. Mitä tapahtuu kun suojelu ja turvallisuus ovat järjestelmän keskeiset rakennuspalikat? Toisin sanoen miten turvallisuuden ja toisaalta vaikkapa itsemääräämisoikeuden tyhjien merkitsijöiden avulla artikuloituneet järjestelmät eroavat toisistaan? Vaikuttaa selvältä, että yhä suurempaa



itseäänmääräämisoikeutta painottava hegemonia on lähtökohtaisesti tasa-arvoisempi kuin turvallisuuden kautta rakentunut järjestys. Juuri tässä ilmenee suojeluvastuun käytöstä nouseva konservatismiin ja autoritaarisuuden vaara. Suojelun ymmärtäminen poliittisen legitimitietin lähteeksi rajaa monia muita vaihtoehtoja pois.

Kansainvälisen suojeluvastuun periaatteen kautta legitimitettiin artikuloiva toimija vetoaa aina kykyynsä taata konkreettisesti kriisitilanteessa väestön turvallisuus. Tämä periaate suosii siten aina tehokasta hallintoa painottavaa näkökulmaa vaikkapa ideologisten näkökulmien kustannuksella. Toisin sanoen suojeluvastuun nojalla on tehokkaan hallinnon oikeuttaminen kaikista ideologisista kannoista huolimatta aina mahdollista: kaikki argumentit, jotka nojaavat vaikkapa itseäänmääräämisoikeuteen tulevat syrjäytetyksi välittömästi, kun asioita ryhdytään määrittelemään suojeluvastuun näkökulmasta. (Orford 2013, 192.)

Miten väistämätöntä tällainen suojelun konservatiivinen pohjavire sitten lopulta on? Eikö Laclau näkökulmasta suojeluvastuussakin ole kuitenkin kyse vain artikulaatiosta, jolla ei ole mitään a priori sisältöä. Siispä suojeluvastuuseen pätee sama kuin kaikkiin muihinkin poliittisen järjestäytymisen muotoihin: riippuu täysin kontekstista millaisia muotoja ja painotuksia suojeluvastuu saa. (Laclau & Mouffe 2001, 179.)

Olen toistaiseksi käsitellyt suojelua lähinnä tehokkuuden näkökulmasta. Toisin sanoen kyse on ollut lähinnä siitä, että jokin toimija kykenee hegemonisella toiminnallaan tarjoamaan universaalien tyhjälle tilalle kontekstin. Tällöin hegemonian sisällöllä ei ole ollut ratkaisevaa vaikutusta. Kyse on vain siitä, että jokin taho kykenee artikuloimaan riittävän laajan yhtäläisyyden ketjun ja siten saavuttamaan hegemonisen aseman suojelun suhteen. Hegemonian sisällöllä ei ole ollut väliä, ainoastaan turvallisuuden takaaminen on riittänyt.

Tässä suhteessa Laclau teoria on riittänyt suojeluvastuun tarkasteluun mainiosti. Ongelma on kuitenkin se, että pelkkää tehokkuutta painottava näkökulma ei ole riittävä. On kyettävä arvioimaan tehokkuutta laajemmin, milloin esimerkiksi suojelun perusteella harjoitettu voimankäyttö on oikeutettua ja milloin on kyse vain Schmittin kuvailemasta humanitaarisesta tappamisesta. Onko Laclau teoriaa viitekehyksenä käyttäen mahdollista rakentaa monipuolisempi kuva suojelusta?

Kyse on ennen kaikkea siitä, voidaanko suojelun oikeuttamiselle määritellä Laclau teorian avulla normatiivisia kriteereitä, vai toistuvatko edellisessä luvussa mainitut normatiiviset ongelmat myös

tässä yhteydessä. Mikäli Laclaun näkökulmasta suojelussa on kyse ennen kaikkea tehokkaasta hegemonian harjoittamisesta, vahvistuu käsitys Laclausta apologisen asenteen ja schmittiläisen realistisen perinteen edustajana. Jos sen sijaan Laclaun ajattelun viitekehyksestä on mahdollista luoda suojelulle muitakin kriteereitä kuin tehokkuus, tulee välttämättömäksi arvioida Laclaun teorian mahdollisia komospoliittisia elementtejä uusiksi.

#### 4.7 Yhtäläisyyden ketjut ja pluralismi

Olen tullut siihen lopputulokseen, että Laclaun perspektiivistä suojeluvastuussa on aina kyse hegemonisesta suhteesta. Millä tavoin voisimme arvioida onko jokin hegemoninen suhde universaalimpi kuin toinen? Mikäli emme löydä minkäänlaisia kriteereitä asian arvioimiseksi, päädyimme helposti tilanteeseen, jossa katsomme kaikkien toteutuvien hegemonisten järjestelmien olevan hyviä ja toivottavia. Tällöin olemme kuitenkin omaksuneet apologisen kannan, jonka mukaan se, miten poliittiset toimijat toimivat yksinkertaisesti määrittää sen mikä on normatiivista. Tätä ei voida kuitenkaan pitää tyydyttävänä ratkaisuna ongelmaan.

Miten lähestyisimme hegemonisen suhteen oikeuttamista Laclaun näkökulmasta? Kuten edellisessä luvussa olen todennut, Laclaun teoriassa on tiettyjä normatiivisia ongelmia. Hän pyrkii rakentamaan teoriasa ennen kaikkea partikulaarien tahdonmuodostukseen viittaamalla. Universaaliutta on yksinkertaisesti se, että jokin partikulaari täyttää universaalin tyhjän tilan omalla kontekstillaan. Tietyissä mielessä universalismissa on kyse vain järjestelmän tehokkuudesta. Mikä tahansa partikulaari, joka kykenee rakentamaan riittävän laajan yhtäläisyyden ketjun, kykenee täyttämään tyhjän tilan.

Siten universaalille (ja ylipäänsä hegemonisille suhteille) ei voida antaa etukäteen mitään tiettyä sisältöä, jonka täytyisi toteutua. Toisin sanoen, meillä ei ole mitään keinoa arvioida eri hegemonisten järjestelmien keskinäistä paremmuutta. Tämän varsin schmittiläisen näkemyksen ohella Laclaun teoriasta löytyy kuitenkin myös normatiivisempia äänenpainoja. Laclaun ajatteluun nimittäin sisältyy aina tietty pluralismia painottava pohjavire.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> On huomautettava, että tulkitsen tässä Laclaut normatiivisemmin kuin hän itse todennäköisesti olisi ollut valmis tekemään. Pidän seuraavaksi esitettävää kuitenkin perusteltuna Laclaun omankin ajattelun valossa. Hänen teoriastaan on mahdollista löytää tietty ristiriita deskriptiivisen ja normatiivisen aineksen välillä. Itse painotan tässä normatiivista puolta, joka ilmenee hänen teksteissään juurikin pluralismin merkityksen pohdintana.

Laclau ajattelussa kaikki lähtee liikkeelle partikulaarien tahdonmuodostuksesta. Tahdonmuodostus on sitä tehokkaampaa, mitä laajempaan yhtäläisyyden ketjuun partikulaari liittyy. Kyse on toisin sanoen siitä, että mitä useammat erilliset vaateet liittyvät vaikka suojelun kautta muotoutuvaan ketjuun, sitä varmempaa näiden toteutuminen on. Yhteiseen ketjuun liittymisen jälkeenkin vaateet ovat kuitenkin tietyllä tapaa yhteismitattomia. Vaateet ovat erilaisia, ne ovat syntyneet eri konteksteissa ja liittyvät eri partikulaareihin identiteetteihin. Ainoa yhdistävä tekijä niille on se, että ne ilmaisevat koettua puutetta, ja että ne voivat ilmaista kokemaansa puutetta vain yhteisesti. Siten yhtäläisyyden ketju on sitä universaalimpi mitä useampia keskenään sinänsä yhteismitattomia identiteettejä se sisältää. Hegemonian universaalius kasvaa sitä mukaan kun se sulkee sisäänsä yhä useampia erilaisia identiteettejä.

Mitä useampia keskenään yhteismitattomia identiteettejä ketju sisältää, sitä useampaa vierasta identiteettiä yksittäinen partikulaari joutuu myös sietämään. Toteuttaakseen vaateensa tehokkaasti, partikulaarit tarvitsevat myös muita kuin omia kamppailujaan. Ne ovat riippuvaisia toisista, sinänsä vieraista identiteeteistä ja näiden vaatimuksista. Siten ketjun sisälle syntyy vastavuoroisuutta. (Laclau & Mouffe 2001, 181.)<sup>47</sup>

Identiteettien pluralismin ja yhtäläisyyden ketjun välisessä suhteessa on siten kyse siitä, että ketjuun osallistuessa kaikki identiteetit muuttuvat siten, että ne voivat artikuloitua tasa-arvoisina. Eli mikään yksittäinen partikulaari ei voi vaatia mitään sellaista, joka heikentäisi kenenkään muun asemaa tai tekisi muiden vaateita tyhjiksi. Jokainen identiteetti voi toteutua vain kaikkien muiden identiteettien ehdoilla. (Laclau & Mouffe 2001, 183.)

Suojelua toteuttavan hegemonisen rakenteen pluralisoitumisen voidaan katsoa johtavan sen kaltaisen eetoksen syntymiseen, jossa sinänsä eri konteksteista ja kulttuurisista lähteistä identiteettinsä rakentavat toimijat kaikesta keskinäisestä yhteismitattomuudestaan huolimatta kunnioittavat toistensa identiteettejä. Tällöin ei kuitenkaan voi olla kyse siitä, että julkinen ymmärretään yksityisestä ja kulttuurisesta tasosta irralliseksi, vaan kaikki toimijat tuovat myös osan kulttuurisesta ja eksistentiaalisesta kontekstistaan mukanaan julkiseen. Sen sijaan ne piirteet, jotka rajoittavat muiden identiteettien toteutumista ratkaisevalla tavalla, rajataan julkisesta pois. Jokainen yhteisön jäsen joutuu hyväksymään myös kaikkien muiden oikeuden toimia samoin. (Connolly 2006, 173.)

---

<sup>47</sup> Tosin on huomattava, että vastavuoroisuus perustuu täysin siihen, että partikulaarien omat vaateet voivat toteutua vain muiden vaateiden kanssa. Eli toiminnan motiivi on edelleen jossain määrin itsekäs.

Juuri ketjun sisällä syntyvä vastavuoroisuus on ratkaisevan tärkeää. Suojelun suhteen on kyettävä erottamaan suurempaa universalismia edustavat hegemoniset järjestelmät partikularistisemmista. Mitä useampia eroavia identiteettejä ja näiden välistä vastavuoroisuutta hegemoninen suojelusuhde edustaa, sitä legitiimimpää ja universaalimpaa se on. Muodostuneen vastavuoroisuuden avulla on mahdollista välttää vajoaminen niin sanottuun yksityiseen turvallisuuskäsitykseen. Kyse on siitä, onko turvallisuus eräänlaista nollasummapeliiä vai ei.

Yksityinen käsitys turvallisuudesta edustaa nimenomaan sellaista nollasummapelien kaltaista tilannetta, jonka vallitessa yksilöiden turvallisuus voi lisääntyä vain sellaisten toimien johdosta, jotka kuitenkin väistämättä heikentävät muiden turvallisuustilannetta. Esimerkiksi voimankäyttö ei näyttäydy yksityisen turvallisuuskäsityksen valossa ongelmalliselta seikalta, päinvastoin se lienee hyvinkin relevantti tapa lisätä omaa turvallisuustilannetta muiden kustannuksella. Toisaalta turvallisuus voidaan käsittää myös sen kaltaisena julkisena rakenteena, jonka mukaan yhden toimijan turvallisuus voi ainoastaan lisääntyä siten, että kaikkien muidenkin toimijoiden turvallisuus lisääntyy. (Yeatman 2009, 14.)

Tällöin turvallisuus määrittyy sellaiseksi tekijäksi, joka ei toimi yksityisten päämäärien, vaan aina julkisiksi ymmärrettyjen rakenteiden kautta. Siten turvallisuudessa ei ole kyse yksityisten toimijoiden järjestyksestä vaan julkisista rakenteista. Julkisessa turvallisuuskäsityksessä on kyse vastavuoroisuudesta, kun taas yksityisessä nollasummapelistä, jossa yhdenkään toimijan asemaa ei voi parantaa huonontamatta samalla jonkun toisen asemaa. Julkisessa turvallisuuskäsityksessä puolestaan kenenkään asemaa ei voi parantaa parantamatta samalla kaikkien.

Siten vaikka Laclau pyrkii rakentamaan kaiken vain partikulaarien tahdonmuodostukseen viitaten, tuo yhtäläisyyden ketjuissa ilmenevä pluralismi esiin sellaisen vastavuoroisuuden piirteen, joka auttaa välttämään liian yksioikoisen käsityksen suojelusta. Laclauin perspektiivistä voidaan sanoa, että suojeluvastuun nojalla toimiminen on sitä oikeutetumpaa, mitä pluralistisemmän ketjun avulla se toteutuu. Tämä johtuu siitä, että suuri pluralismi tarkoittaa turvallisuuskäsityksen muuttumista julkisemmaksi.

Siten pluralisoituvan ketjun toteuttamassa suojeluvastuussa ei ole esimerkiksi kyse ainoastaan voimankäytöstä humanitaarisuuden nojalla, vaan aidosti kollektiivista turvallisuustilannetta parantavasta pyrkimyksestä. Hegemonia pyrkii siten laajentamaan julkisen turvallisuuden piiriä ja

supistamaan yksityisen väkivallan aluetta. Hegemoniateoriasta on siten löydettävissä piirteitä, jotka ovat yhteen sovitettavissa julkisen turvallisuuskäsityksen kanssa.

Koska Laclau ei katso instituutioiden perustuvan muuhun kuin artikulaatioon, ei liene syytä ajatella, että hegemoniateorian näkökulmasta millään taholla olisi jo institutionaaliselta perustalta suurempi oikeutus suojeluvastuuseen vetoamiseen kuin muilla. Laclauta seuraten voidaan sanoa niin valtioiden kuin vaikkapa YK:n vallankin olevan vain hegemonisen artikulaation tulosta. Siten asia lieneekin syytä nähdä siten, että julkisen turvallisuuden lisäämisessä ei ole kyse toimijoiden muodollisesta asemasta, vaan tietystä toimintatavasta, joka lisää vastavuoroisuuteen perustuvia julkisia rakenteita ja siten pienentää näitä rakenteita rikkovaa väkivaltaa. Kyse on tietystä *ratioista*, joka pyrkii rakentamaan pluralisoituvaa ja laajenevaa yhtäläisyyden ketjua.

Tämä näkökulma vastaa myös varsin pitkälle esimerkiksi Mary Kaldorin (2001, 162) näkemystä rauhan työstämisestä. Vaikka on totta, että vain sotapäälliköt voivat käytännössä lopettaa väkivallan, eivät nämä kuitenkaan voi saada aikaan rauhaa. Toisin sanoen rauhassa on kysymys julkisten rakenteiden luomisesta, ei yksityisen järjelyn pohjalta tehdystä tulitauosta.

Kysymys on myös siitä, ettei väkivalta itsessään riitä rakentamaan legitimizeettiä. Valaisevaa on tarkastella Arendtin ajatusta väkivallan ja vallan välisestä suhteesta tässä yhteydessä. Hänen mukaansa valta tarvitsee aina legitimoitua, joka viittaa menneeseen. Poliittinen legitimizeetti rakentuu siten sen pohjalta, miten yhteisö on rakentunut. Väkivaltaa puolestaan ei voi legitimoita, mutta sen voi oikeuttaa. Väkivallan oikeuttaminen tapahtuu viittaamalla tulevaisuuteen ja päämääriin. Mitä kauemmas tulevaisuuteen joudutaan viittaamaan, sitä vaikeampaa oikeuttaminen on. (Arendt 1969, 52.)

Toisin sanoen mitä lähempänä väkivalta on itsepuolustusta, sitä oikeutetumpaa se on. Sen sijaan kaukasiin tulevaisuuden päämääriin viittaava oikeutus ei ole mahdollinen. Eli voimme löytää tilanteita, joissa yksityisen turvallisuuskäsityksen mukainen voimankäyttö on hyväksyttyä, mutta tällöin on kyse vain pakon sanelemasta väkivallasta, ei poliittisen yhteisön legitimizeetistä. Jälkimmäinen voi rakentua vain julkisten rakenteiden kautta.

Mikäli hyväksyy yllä esitetyn käsityksen ja painottaa Laclauin teorian pluralismia korostavaa puolta, on mahdollista sanoa, ettei pelkästään väkivaltaan perustuva hegemonia ole yhtä legitimiä kuin laajenevaan ja pluralisoituvaan identiteettijoukkoon perustuva hegemonia. Vaikka väkivallan ja

hegemonian välinen suhde tuleekin tällöin problematisoiduksi, ei tämä tarkoita sitä, etteikö yhtäläisyyden ketjun oikeutus väkivallan käyttöön voisi joissain tilanteissa syntyä. Olennaista on sen sijaan se, ettei väkivallan avulla ole mahdollista legitimoida ketjun olemassaoloa. Väkiältä on vain välttämätön keino annetuista olosuhteista selviämiseen. Oikeutettavimmillaan kyse lienee eräänlaisesta väkivallasta väkiältä vastaan, toisin sanoen väkivallan normalisoinnin estävästä väkivallasta. (Critchley 2014, 217.)

Yhtäläisyyden ketjun julkinen luonne perustuu siihen, ettei yhdenkään ketjuun kuuluvan oma identiteetti voi toteutua, jollei kaikkien ketjun muiden toimijoiden identiteetti toteudu myös. Tällaista rakennetta ei ole mahdollista saada aikaiseksi väkivaltaisesti, joskin se voidaan tuhota väkivallan avulla. Tämä myös tarkoittanee sitä, että vastavuoroisuuden rakenteiden suojeleminen voi joissain tilanteissa oikeuttaa väkiältä. Tällöinkin väkiältä toki on sitä vaikeammin oikeutettavissa mitä kauemmas tulevaisuuteen sen päämäärät viittaavat. Siten suojelemissa ei ole kyse siitä, että väkiältä itsessään rakentaisi legitimitettä. Sen sijaan joissain tilanteissa väkiältä on perusteltua vastavuoroisuuden perustuvien rakenteiden suojelemiseksi.

Olen pyrkinyt luomaan Laclau ajattelua hyödyntäen suojelevastuun toteuttamiselle kriteereitä painottaen julkisten rakenteiden mahdollisimman suurta kykyä pluralismiin. Mitä enemmän keskenään yhteismitattomia identiteettejä yhtäläisyyden ketjut sisältävät, sitä oikeutetumpaa niiden harjoittama suojeleminen hegemonisena suhteena on. Tätä kautta epäilemättä on mahdollista laajentaa suojeleminen legitimitettä koskevaa pohdintaa kattamaan muitakin kuin tehokkuuteen viittaavia näkökulmia. Onko tällainen pluralismin korostaminen kuitenkin tarpeeksi?

Ketjuun kuuluvien identiteettien välille on muodostunut vastavuoroisuutta, mutta mikä on niiden suhde ketjun ulkopuolisiin identiteetteihin nähden? Kuten edellisessä luvussa olen maininnut, Laclau mukaan jokainen artikuloituva järjestelmä jättää ulkopuolelleen eräänlaisen ylijäämän, joka ei aktualisoidu järjestelmän sisälle. Miten meidän tulisi suhtautua yhtäläisyyden ulkopuolelle rajattuun ylijäämään?

Kysymykseen vastatakseni käännyin seuraavaksi Jacques Rancièren ajattelun puoleen. Laclau pitää Rancièrea kenties läheisimpänä kolleganaan poliittisen teorian alalla. Kuitenkin Laclau kritisoi (2007, 246) Rancièren ajattelua myös tietyiltä osin liiallisesta normatiivisuudesta. Nyt tarkasteltavana olevan aiheen kannalta katsoisin kuitenkin Rancièren näkemyksen ratkaisevalla tavalla täydentävän Laclau ajattelua, sillä kaikesta huolimatta Laclau subjektikäsite säilyy eräiltä

osin mielestäni liian staattisena.

#### 4.8 Suojelu ja subjektiksi tuleminen

Rancièren lähtökohta ajattelussaan on se, että kaikki yhteisöt väistämättä rajaavat jonkin itseensä kuuluvan osan ulkopuolelleen. Tämän ylijäämän tai ylimäärän ilmeneminen ja subjektiksi tuleminen muodostaa poliittisen filosofian ytimen. Toisin sanoen poliittisessa filosofiassa on kyse hämmennyksestä, joka ilmenee ulosrajatun osan vaatiessa omaa oikeutustaan yhteiseen hyvään. Poliittinen teoria pyrkii siten selittämään, miten on mahdollista, että yhteisössä vallitseva tasa-arvo ja epätasa-arvo voivat ilmetä samanaikaisesti. Olennaista onkin tämän ristiriidan ilmenemisen jälkeen pystyä selventämään, ketkä kaikki lopulta ovat tasa-arvoisia ja minkä asioiden suhteen. (Rancièrè 2009, 16.) Jotta yhteisön jatkuvuus taataan, on kyettävä rajaamaan tasa-arvoisten toimijoiden piiri. Mistä tasa-arvon ja epätasa-arvon välisessä ristiriidassa tarkemmin ottaen on kysymys?

Rancièren mukaan tasa-arvo ei ole yhteisöllisen elämän päämäärä, vaan välttämätön lähtökohta. Yhteisö ei voi muodostua yksityisten etujen ja haittojen tai voittojen ja tappioiden laskemisesta, vaan olennaista on juuri kyetä määrittelemään se mikä on yhteistä, ja tämän yhteisen perusteella jakaa yhteisön sisällä osuuksia yhteiseen hyvään sekä valtaa kontrolloida omaa osuuttaan yhteisestä hyvästä. Yhteisessä hyvässä on kyse siitä, että valitaan mitta, jonka mukaan voidaan arvioida kuka on oikeutettu mihinkin. Kaikki poliittiset yhteisöt perustuvat tällaiseen yhteisen jakamiseen. (Rancièrè 2009, 28.)

Yhteisen jako tapahtuu suhteuttamalla kunkin yhteisestä saama osa siihen osaan, jonka se kykenee tuomaan yhteiseen hyvään. Yhteisen jako tapahtuu siten määrittelemällä, mitä arvokasta kukin on tuonut yhteiseen sekä tämän arvon perusteella muodostuva oikeutus omaan osaan yhteisestä. (Rancièrè 2009, 29.) Ongelmaksi muodostuu se, että jako määritelmällisesti tehdään aina väärin. Jako rajaa ulos aina ne, jotka eivät kykene tuomaan tarpeeksi yhteiseen saadakseen myös osansa siitä.

Jaon seurauksena muodostuu aina osattomien osa, jolla ei ole mitään todellista oikeutusta osaansa yhteisön sisällä. Osattomien oikeutus perustuu vain siihen, että jako on suoritettu alun perin

virheellisesti. Osattomien oikeutuksessa ei ole siten kyse siitä, mitä he voivat tuoda yhteiseen hyvään, vaan siitä, että heidät on erotettu yhteisestä virheellisen jaon seurauksena. (Rancière, 2009, 32.)

Eli jotta yhteisö voi edes lähtökohtaisesti muodostua tarvitaan yksityisen vaihdon sijaan yhteisyyttä, joka voi toimia vallan ja asemien oikeutuksena. Oikeutus omaan osaan yhteisestä perustuu siihen, miten paljon pystyy antamaan yhteiseen. Yhteisen jako tehdään kuitenkin aina väärin, sillä jokin osa jää yhteisen ulkopuolelle, eikä sillä ole muuta oikeutusta tasa-arvoon kuin vetoaminen siihen, että jako piti alun perin tehdä yhteisestä. Heidän osattomuutensa ilmentää siten virheellistä yhteisen jakoa.

Yhteisön ulkopuolelle jätetyt osattomat ovat kuitenkin välttämättömyys, jota ilman poliittinen yhteisö ei voi muodostua. Vasta kun osattomat vaativat osaansa ilman pätevää oikeutusta, voimme alkaa todella pohtia esimerkiksi oikeudenmukaisuuteen liittyviä kysymyksiä. Ennen osattomien vaatimusta yhteisö itse asiassa toimii vaihdon periaatteen tavoin: kullekin se osa yhteisestä, johon oma osallistuminen oikeuttaa. Siten yhteisö on vaarassa kadottaa julkisen luonteensa poliittisena yhteisönä ja luisua yksityisen vaihdon tilaan.

Osattomat kuitenkin estävät tämän. Heidän vaatimuksensa yhteiseen pakottaa siirtymään pois yksityisen vaihdon perspektiivistä kohti oikeudenmukaisuuden arviointia. Osattomien vaatiessa osaansa kyse ei ole enää oikeuksien allokoinnista, vaan siitä ketkä ylipäätään kuuluvat siihen piiriin, jolla on oikeuksia ja pääsy yhteiseen. Siten alkuperäinen yhteinen, joka jaettiin, ei lopultakaan todella ollut yhteistä, sillä se rajasi osan pois jaon piiristä ja toimi tämän jälkeen lähinnä vaihdonkaltaisesti oikeuksia allokoiden. Sen sijaan erimielisyys ja kiista, joka syntyy osattomien ja asemaansa oikeutettujen välillä todella synnyttää yhteisen: asia on ratkaistava muutoin kuin vaihdon periaatteiden mukaan. Yhteisöstä ulosrajattu ylijäämä vasta mahdollistaa oikeudenmukaisuuden arvioinnin ja siten poliittisen yhteisön muodostumisen. (Rancière 2009, 34.)

Osattomien osan artikuloitumisessa on aina kyse jonkin ryhmän murtautumisesta yksityisestä olemisesta julkisen piiriin. Esimerkiksi antiikin Roomassa plebeijien ei katsottu olevan patriisien tavoin kielellisiä olentoja. Siten he eivät myöskään kyenneet osallistumaan julkiseen elämään patriisien tavoin, sillä heiltä puuttui tähän tarvittava kieli. Heidän olemisensa oli puhtaasti biologista ja yksityisen piiriin kuuluvaa. (Rancière 2009, 50.)



Plebeijikapinassa he kuitenkin vaativat itselleen osaa yhteisestä ja pääsyä julkisten rakenteiden piiriin. Rancière viittaa tapaukseen, jossa Merenius Agrippa yritti puhua järkeä plebeijille ja taivuttaa nämä luopumaan aikeistaan. Hänen puheensa pyrki osoittamaan kapinan turhuuden osoittamalla ryhmien välisen lähtökohtaisen eriarvoisuuden. Alistuessaan puhumaan kapinnallisille hän käytännössä joutui kuitenkin oletamaan plebeijien olevan samanarvoisia. Toisin sanoen yrittäessään sanallisesti ilmaista heille, etteivät nämä ole julkisen piirin edellyttämällä tavalla kielellisiä olentoja, tuli hän osoittaneeksi, että he kuitenkin ovat.

Agrippa pyrki siten perustelemaan eriarvoisen jaon, mutta tämän jaon ymmärtämiseen vaadittava järki edellyttääkin tasa-arvoista jakoa, joka romahduttaa edellisen jaon. Eli pyrkiessään sulkemaan plebeijit yksityisen mykkyuden piiriin, Agrippa osoittikin näiden jo astuneen julkisen puheen piiriin. (Rancière 2009, 52.)

Toisin sanoen hän tuli toimillaan myöntäneeksi, että patriisit ja plebeijit todellisuudessa kuuluvat saman yhteisen piiriin, ja koska he siten ovat oikeutettuja samaan yhteiseen, on plebeijien ulosrajaus ollut vain kontingenttia herruutta eikä perustunut mihinkään todelliseen oikeutukseen. Kaikki poliittinen subjektiksi tuleminen on juuri tämänkaltaista väärin tehdyn yhteisen jaon sekä todellisen yhteisen välisen eron ilmaisemista. Subjektius rakentuu siten, että jo suoritettun yhteisen jaon myötä yksityisyyteen jätetyt osattomat murtautuvat julkisen piiriin ja vaativat osaansa, joka kuuluu heille sillä perusteella, että kyse on yhteisestä, joka on jaettu väärin. (Rancière 2009, 66.) Osattomat eivät voi artikuloitua uhrina, sillä tällöin ne olisivat edelleen jaon ulkopuolella. Osattomuuden artikulaatiossahan nimenomaan on kyse jaon kyseenalaistamisesta ja siten poliittisen subjektin muodostamisesta. (Rancière 2009, 70.)

Humanitarismin ja suojeluvastuun näkökulmasta Rancièren ajattelussa tärkeää on ihmisoikeuksien dynamiikan ymmärtäminen. Ihmisoikeuksia ei Rancièren mukaan voida mieltää sillä tavoin staattisiksi, että jollakin joko on oikeudet tai sitten ei. Enemmän ihmisoikeudet tulisi ymmärtää siten, että ne ovat niiden oikeuksia, joilla ei ole oikeuksia, jotka heillä on ja joilla toisaalta on oikeudet, joita heillä ei ole. (Hirvonen 2010, 361.) Mitä tämä paradoksaalinen muotoilu tarkoittaa? Muotoilua voidaan avata Ranskan vallankumoukseen liittyvän esimerkin avulla.

Ranskan vallankumouksen ja ihmisoikeuksien julistuksen jälkeen naisten katsottiin syntyvän tasa-arvoisina miesten kanssa, mutta tästä huolimatta heillä ei ollut poliittisia oikeuksia. Eli poliittisten oikeuksien suhteen naiset oli jätetty yhteisen jaossa yksityiseen osattomuuteen. Siitä huolimatta,

että naisilla ei katsottu olevan sijaa julkisessa elämässä, heitä kuitenkin saatettiin julkisen vallan toimesta tuomita kuolemaan poliittisesti motivoituneissa oikeudenkäynneissä. Toisin sanoen suoritettun jaon myötä vallan saaneet pyrkivät kiistämään väkivallalla uhkaamalla naisten osan yhteisestä, mutta tällöin tulivat itse asiassa myöntäneeksi naisten oikeuden yhteiseen. (Hirvonen 2010, 361.)

Eli mikäli naiset voivat olla poliittisten oikeudenkäyntien ja poliittisen väkivallan kohde, ovat he lähtökohtaisesti julkisen piirissä. Mikäli kykenee olemaan poliittisen vainon kohde, kykenee tällöin myös epäilemättä poliittiseen subjektiuteen. Tai oikeastaanhan se, että joutuu poliittisen väkivallan kohteeksi kertoo siitä, että todellisuudessa on jo väkivallan harjoittajan silmissä poliittinen subjekti ja siksi vaarallinen. Vallitsevan jaon käyttämät keinot ulossulkemisen varmistamiseksi vesittävät sisällön: mikäli naisilla todella ei olisi sijaa julkisessa elämässä, eivät nämä joutuisi myöskään poliittisen vainon kohteeksi.

Mikäli vertaamme Laclaun ja Rancièren ajattelua, huomaamme heidän suhtautuvan eri tavoin yhteisön ulkopuolelle jääneeseen ylimäärään. Laclaulle tämä aktualisoitumaton massa edustaa yksinkertaisesti kaikkia niitä, jotka eivät kuulu yhtäläisyyden ketjuun, sillä se ei hyödytä heidän vaateidensa tehokasta artikulaatiota. Eli heillä ei ole syytä kannattaa ketjun sisäistä pluralismia koska eri identiteettien hyväksyminen ja oman identiteetin muokkaaminen näiden mukaan ei tuota heille hyötyä. Tavallaan kyse on siitä, että ketjun raja ilmaisee sitä missä kohtaa vaateiden tehokas artikulointi ei enää edellytä ketjuun kuulumista. Eli kyse on lopulta tehokkuudesta.

Sen sijaan Rancièren näkökulmasta ketjun ulkopuolelle jääneet eivät ole vain massaa, jolla ei ole omien intressiensä vuoksi syytä kuulua ketjuun. Sen sijaan ketjun ulkopuoliset ovat ketjuun nähden osattomia. Heidän pääsynsä yhteiseen hyvään on rajattu pois, oikeutuksen yhteiseen jäädessä ketjun sisäiseksi asiaksi. Ketjun ulkopuolelle jääviin ei siten voi suhtautua vain tehokkuuskysymyksenä, vaan asian normatiivinen merkitys on huomattava. Yhtäläisyyden ketjua ei voi muodostaa ilman, että tämän kautta osa väestöstä rajataan yhteisen piiristä mykkään yksityisyyteen.

Täydentämällä Laclaun ajattelua vielä Rancièren näkemyksillä saamme merkittävän lisäyksen hegemonisen hallinnan oikeuttamisen pohdintaan. Hegemonian sisäisen pluralismi ei vielä riitä, vaan hegemonisen toiminnan tulee myös pyrkiä suuntautumaan itsestään ulospäin. Mitä avoimemmin hegemonia suhtautuu ulosrajattuihin, sitä oikeutetumpana sitä lienee syytä pitää.

Eli kyse on myös vastuusta muita kuin yhtäläisyyden ketjuun jo artikuloituneita toimijoita kohtaan. Suojeluvastuun yhteydessä tämä tarkoittaa sitä, että ketju pyrkii aktiivisesti tuomaan piiriinsä ulosrajattua väestöä. Vaikka kaikki hegemoninen toiminta perustuukin antagonismiin, täytyy toimintaa kuitenkin arvioida sen mukaan, missä määrin hegemoninen toiminta kykenee saattamaan piiriinsä ihmisiä, jotka aiemmin ovat jääneet julkisten rakenteiden ulkopuolelle.

Siten yhtäläisyyden ketju ei voi suhtautua *kaikkeen* sen tahdonmuodostuksen ulkopuolelle jäävään antagonistisesti tai välinpitämättömästi. Ketjuun nähden ylimääräksi jäävässä ei ole kyse intressiensä vuoksi ketjusta tietoisesti ulos jättäytyneistä. Ylimäärässä on kyse aina myös osattomista, joiden saattaminen osaksi yhteistä tulisi olla hegemonisen toiminnan tavoite. Suojelun subjektin tulisi siten pyrkiä laajentumaan ja kattamaan yhä suuremman osan väestöstä.

Mikäli suojeluvastuu hahmotetaan hegemonisena toimintana, joka pyrkii rakentamaan mahdollisimman suurta pluralismia sisältäviä yhtäläisyyden ketjuja, ei vastuuta voida rajata vain ketjuun kuuluvia identiteettejä koskeväksi kysymykseksi. Esimerkiksi Srebrenican joukkomurhan yhteydessä epäonnistunutta suojeluvastuuta ei liene syytä tarkastella ainoastaan tehottomuuden näkökulmasta. Eli ongelma ei ollut ainoastaan se, että vallinnut suojelun hegemoninen järjestelmä oli liian tehoton ja siksi salli väkivallan, vaan se, että joukkomurhassa kuolleet yli 7000 ihmistä oli onnistuttu rajaamaan ulos yhteisestä.

Asiaa ei siten voida nähdä vain sillä tavoin tehokkuuskysymyksenä, että syntynyt voimatyhjiö on täytettävä hegemonisen toiminnan avulla, sillä tehottomat hallinnot eivät kansainvälisen järjestelmän näkökulmasta ole hyväksyttäviä. Tällöinhän kyse olisi vain Badioun sanoin välttämättömyyksien tehokkaasta hallinnasta ja passiivisten uhrien suojelusta. Sen sijaan vastuu toimia perustuu radikaalimpaan näkökulmaan, jonka mukaan suojelussa lopulta on kyse subjektiksi tulemisen muodosta: ne joiden osuus yhteisestä ihmisyydestä on kielletty, murtautuvat hegemonisen toiminnan avulla pois uhriudesta julkisen subjektin piiriin. Suojelun legitimitetti hegemoniana perustuu tällöin kykyyn siirtää rajaa yksityisen uhriuden ja julkisen subjektin välillä.

Suojeluvastuu ei edellä esitetyn valossa jäsenny niinkään periaatteena, joka oikeuttaa jonkin aktiivisen toimijan suojelemaan passiivista, uhrin asemassa olevaa väestöä. Pikemminkin suojeluvastuussa on kyse tietystä subjektiksi tulemisen muodosta. Suojeluvastuuta on mahdollista käyttää hegemonisen muodostelman rakentamiseen keskenään muutoin yhteismitattomien identiteettien välille. Parhaassa tapauksessa suojelun subjekti laajenee uusille alueille ja aiemmin

julkisesta elämästä ulossuljetut liittyvät myös osaksi suojelua toteuttavaa yhtäläisyyden ketjua. Tällöin kaikki ketjujen identiteetit kuitenkin väistämättä muuttuvat. Suojelun subjekti ei siten olekaan staattinen, vaan muuttuva rakenne.

## 5. PÄÄTÄNTÖ

Olen tässä tutkielmassa käsitellyt Ernesto Laclaun poliittista filosofiaa kansainvälisen politiikan ja ennen kaikkea suojeluvastuun valossa. Aatehistoriallisena viitekehyksenä tälle tarkastelulle on toiminut kansainvälisen politiikan teoretisoinnin jakaminen kosmopoliittiseen ja realistiseen ajatteluperinteeseen. Tätä jakoa puolestaan tulkitsin Martti Koskenniemen ajattelua seuraten apologisen ja utopistisen asenteen välisenä jännitteenä.

Pyrkimykseni oli selvittää, mitä ominaispiirteitä Laclaun teoriasta paljastuu sitä sovellettaessa suojeluvastuun problematiikan yhteyteen. Huomioni kiinnittyi ennen kaikkea tahdonmuodostuksen ja tahtoa rajoittavan aineksen jäsentymiseen Laclaun ajattelussa. Laclaun lähtökohta on se, että universaali itsessään ei ole regulatiivinen, vaan hegemoninen termi. Universalismi ilmenee jonkin partikulaarin täyttäessä omalla identiteetillään kaikissa yhteisöissä konstitutiivisessa asemassa olevan tyhjän tilan. Tyhjän tilan täyttämässä on kyse siitä, että jokin yksittäinen partikulaari universalisoituu sen kyetessä vastaamaan muiden partikulaarien artikuloimiin puutteisiin tehokkaasti.

Siten Laclaun ajattelussa universalismissa on kyse ennen kaikkea partikulaarien tahdonmuodostuksesta ja mahdollisuudesta artikuloida omia vaateita tehokkaasti sosiaalisessa kontekstissa. Järjestelmän käyttövoima on partikulaarien tahdossa. Toisaalta Laclau luo tälle tahdonmuodostuksen immanenssille myös normatiivisia rajoitteita. Yksikään partikulaari ei voi artikuloida omaa tahtoaan tehokkaasti muutoin kuin hyväksymällä kaikkien muiden partikulaarien oikeuden ilmaista omaa tahtoaan. Tällä tavoin partikulaarit voivat muodostaa yhtäläisyyden ketjun, jonka avulla vaateet voidaan tehdä tehokkaiksi. Kysymys on tällöin hegemonisesta toiminnasta, jonka myötä vaateet voivat universalisoitua.

Eli yksittäisen partikulaarin vaade voi muuttua tehokkaaksi vain sillä tavoin, että se rajoittaa omaa tahdonmuodostustaan siltä osin kuin se ei ole yhteen sovitettavissa yhtäläisyyden ketjun muiden partikulaarien kanssa. Omat vaateet voivat muuttua tehokkaiksi vain sillä tavoin, että partikulaari rajoittaa omaa tahdonmuodostustaan siltä osin kuin se on tarpeellista. Olennaista on kuitenkin huomata, että tällöinkin on kyse siitä, että vastavuoroisuus perustuu vain omien intressien tehokkaaseen artikulointiin. Normatiivisuutta ilmenee siksi, että se edesauttaa partikulaarin oman

tahdon toteuttamista.

Mikäli lähestyn asiaa Koskenniemen käyttämien apologisen ja utopistisen asenteen kautta, joudun toteamaan Laclauin olevan lähempänä apologista asennetta. Apologisessa asenteessahan on kyse siitä, että teorian normatiivisuus nojaa enemmän toimijoiden tahdonmuodostukseen kuin tahtoa rajoittaviin normeihin, kun taas utopistisessa asenteessa on kyse siitä, että normatiivisuus rakentuu juuri tahtoa rajoittavien rakenteiden kautta.

Olen esittänyt apologisen asenteen edustavan kansainvälisessä politiikan teoriassa realistista ajattelua ja utopistisen kosmopoliittista. Käytännössä kyse ei kuitenkaan ole joko tai vaihtoehdosta vaan siitä, että kaikki argumentaatio joutuu operoimaan molempia näkökulmia hyödyntäen. Siten kyse on ennen kaikkea painotuksista. Laclauin teorian voidaan sanoa painottavan enemmän tahdonmuodostusta ja siten päätyvän apologisen ja realistisen asenteen piiriin.

Toisaalta on sanottava, että Laclau ei suhtaudu antagonismiin samalla tavoin kuin monet perinteiset realistit. Hänen mukaansa antagonismi ei ole ensisijaisesti yhteisöjen välistä, vaan ennemminkin yhteisöjen sisällä ilmenevä seikka. Antagonismia voi ilmaantua mihin vain, riippuen täysin siitä missä käsitteelliset operaatiot eivät riitä yhteiskunnallisen elämän hallinointiin. Pääsääntöisesti antagonismi ilmaantuu yhteisöjen sisällä sinne, missä olemassaoleva institutionaalinen järjestys ei kykene ratkaisemaan ilmeneviä ongelmia pelkästään käsitteellisiin operaatioihin viitaten.

Toisaalta olennaista on huomata myös se, että Laclau ei varsinaisesti luo myöskään sellaisia kriteereitä, jotka auttaisivat arvioimaan yhteisöjen välistä antagonismia eri valossa kuin yhteisöjen sisäistä. Vaikka Laclau ei siten seuraa esimerkiksi Schmittiä siinä, että antagonismin tulisi ilmetä yhteisöjen välillä, hän ei toisaalta myöskään luo minkäänlaisia rajoituksia sille missä ja millä tavoin antagonismi voi ilmetä.

Voidaankin sanoa, että vaikka Laclau astuu joitain askeleita pois Schmittiläisyydestä, ei hän etene tarpeeksi kauas, jotta häntä tutkielmani omaksumassa viitekehyksessä voitaisiin kutsua kosmopoliitiksi. Toisaalta hänen teoriaansa on varsin mahdollista täydentää esimerkiksi eettistä vastuuta painottavilla ajatuksilla, kuten tutkielmani kolmannen luvun lopussa Simon Critchleytä seuraten pyrin osoittamaan.

Suojeluvastuun yhteydessä Laclauin apologinen asenne näkyy sillä tavoin, ettei Laclauin teoriaa

seuraten ole ongelmatonta konstruoida muita kuin tehokkuutta painottavia näkökulmia suojelun arvioimiseen. Suojelun muodostuessa keskeiseksi poliittisen järjestäytymisen legitimitietin kriteeriksi, päädytään helposti konservatiiviseen ajatteluun, jonka mukaan hallinnon tehokkuus riittää legitimaation lähteeksi. Tällöin legitimitietti rakentuu vain välttämättömyyksiensä hallinnonin, ei uusien mahdollisuuksiensa luomisen kautta. Ongelma on se, että mikäli suojelu Laclauin ajattelun viitekehyksessä nähdään hegemonisena toimintana, olisi tarpeellista luoda kriteereitä sille milloin suojelu hegemoniana on hyväksyttyä ja milloin ei.

Laclauin ajattelun apologinen luonne näkyy tässä yhteydessä. Laclauin näkökulmasta hegemoninen toiminta voi universalisoitua yksinkertaisesti siten, että jokin toimija kykenee tehokkaasti takaamaan muiden turvallisuuden. Toisin sanoen tehokas hallinto on legitiimi, eikä mitään tehokkuuden ulkopuolisia kriteereitä tarvita. Tämä kuitenkin jättää suojeluvastuun periaatteen väärinkäyttämislle hyvin suuret mahdollisuudet. Humanitaariset syyt toimivat tällöin intressipolitiikan apologiana.

Analysoidessani suojeluvastuun periaatetta Laclauin teorian viitekehyksessä, onnistuin kuitenkin paikantamaan Laclauin ajattelusta myös sellaisia elementtejä, jotka mahdollistavat Laclauin ajattelun tulkittamisen vähemmän schmittiläisestä ja apologisesta näkökulmasta. Tosin Laclau itse ei välttämättä olisi ollut valmis tulkitsemaan teoriaansa näin normatiivisesta näkökulmasta. Kyse on Laclauin ajattelun pluralismia painottavasta pohjavireestä.

Laclauin mukaan vaateiden tehokas artikulointi edellyttää muiden partikulaarien kanssa yhtäläisyyden ketjuun liittymistä. Laclau itse näkee kysymyksen ennen kaikkea vaateiden tehokkaaseen artikulointiin liittyvänä seikkana, mutta itse tulkitsein ajatusta normatiivisemmasta näkökulmasta. Yhtäläisyyden ketjussa on kyse siitä, että keskenään yhteismitattomat identiteetit muodostavat vastavuoroisuuteen perustuvan rakenteen tehdäkseen vaateistaan tehokkaita. Ketjuun liittymisen seurauksena ne kuitenkin joutuvat muokkaamaan myös omia vaateitaan siten, etteivät ne ole ristiriidassa muiden ketjuun kuuluvien partikulaarien vaateiden kanssa.

Yhtäläisyyden ketjuun syntyy siten keskenään yhteismitattomien identiteettien välille vastavuoroisuutta. Tätä vastavuoroisuutta on mahdollista käyttää kriteerinä arvioitaessa hegemonian oikeutusta. Mitä pluralistisempi identiteettijoukko suojelun avulla on mahdollista rakentaa, sitä universaalimmasta hegemoniasta on kyse. Kysymys on myös siitä, että pluralisoitumisen yhteydessä suojelu muuttuu yhä enemmän julkisen turvallisuuskäsityksen mukaiseksi toiminnaksi.

Mikäli suojelua tarkastellaan vain tehokkuuden näkökulmasta, päädytään yksityisen turvallisuuskäsityksen mukaiseen kantaan, jonka mukaan muiden toimijoiden turvallisuustilannetta heikentämällä on mahdollista parantaa omaa turvallisuutta. Tällöin esimerkiksi väkivaltaa käyttämällä on mahdollista parantaa omaa turvallisuustilannetta ja siten legitimoida hegemonia. Tällöinhän väkivalta itsessään toimii legitimitietin lähteenä. Julkisen turvallisuuskäsityksen mukaan kenenkään turvallisuustilannetta ei puolestaan ole mahdollista parantaa parantamatta samalla myös kaikkien muiden. Tällöin kyse onkin laajenevasta vastavuoroisuudesta.

Painottamalla hegemonian pluralisoitumista on siten mahdollista välttää vajoaminen yksityisen turvallisuuskäsityksen mukaiseen näkemykseen, jonka mukaan tehokkuus itsessään voi rakentaa legitimitettä. Tämä itsessään olisi varsin äärimmäinen apologinen kanta, sillä käytännössä se oikeuttaisi kaiken poliittisen toiminnan, joka täyttää tehokkuuskriteerin. Siten myös väkivalta legitimitietin rakentamisvälineenä tulisi oikeutetuksi. Mikäli sen sijaan kyky laajentaa pluralisoitumisen astetta on kriteeri hegemonian legitimitetille, vältetään näin vahvalta apologiselta asenteelta.

Tämänkaltaisen pluralismin normatiivisen ulottuvuuden painottamisen ohella Laclaun teoria tarvitsee myös nähdäkseni dynaamisemman subjektikäsityksen. Tätä varten täydensinkin Laclaun teoriaa Jacques Rancièren ajattelulla. Täydennettynä Rancièren näkökulmalla Laclaun viitekehystä käsin on mahdollista konstruoida kuva suojelusta subjektiksi tulemisen muotona, jonka avulla julkisesta elämästä yksityiseen osattomuuteen sysätyt voivat murtautua poliittisen subjektuuden piiriin. Tällöin suojelun legitimitetti ja universaalius hegemonisena toimintana perustuu sen kykyyn murtaa vallitseva institutionaalinen järjestys ja siten osallistua osattomien subjektuuden rakentumiseen.



## 6. LÄHTEET

Arendt, Hannah: *On violence*. Harcourt, Brace & World, inc. New York 1969.

Badiou, Alain: *Etiikka: essee pahan tiedostamisesta*. Apeiron. Helsinki 2004.

Beitz, Charles: *Political theory and international relations*. Princeton University Press. Princeton, NJ 1999.

Buzan, Barry & Held, David: *Realism vs. Cosmopolitanism: A debate between Barry Buzan and David Held, conducted by Andrew McGrew*. Julkaisussa: *Review of international studies* 24 (1998). (viitattu 15.11.2015). Saatavilla www-muodossa: <URL <https://www.polity.co.uk/global/realism-vs-cosmopolitanism.asp>

von Clausewitz, Carl: *Sodankäynnistä*. Suomentanut Heikki Eskelinen. AS Pakett. Talinna 2009

Connolly, William: *Ethos of democratization*. Teoksessa Critchey, S & Marchart, O(toim.): *Laclau: a critical reader*. Routledge. New York 2006, 167–182.

Critchley, Simon: *Is there a normative deficit in the theory of hegemony?* Teoksessa Critchey, S & Marchart, O(toim.): *Laclau: a critical reader*. Routledge. New York 2006, 113–123.

Critchley, Simon: *Infinitely demanding: ethics of commitment, politics of resistance*. Verso. Lontoo 2008.

Critchey, Simon: *Faith of the Faithless: experiments in political theology*. Verso. Lontoo/New York 2014.

Dallmayr, Fred: *Laclau and hegemony: some (post) Hegelian caveats*. Teoksessa Critchey, S & Marchart, O(toim.): *Laclau: a critical reader*. Routledge. New York 2006, 35–54.

Devenney, Mark: *Ethics and politics in discourse theory*. Teoksessa Critchey, S & Marchart,

O(toim.): Laclau: a critical reader. Routledge. New York 2006, 123–140.

Devetak, Richard: *The Moralization of International Politics: Humanitarian Intervention and its Critics*. Quaderni di Relazioni Internazionali, 14. 2011.

Douzinas, Costas: *Human rights and empire. The political philosophy of cosmopolitanism*. Routledge-Cavendish. New York 2007.

Douzinas, Costas: *Humanitarismin monet kasvot*. Teoksessa Johansson, F(toim.): Hyvän tekeminen ja valta. Gaudeamus. Tallinna 2013.

Duffield, Mark: *Liberaali kehitys, turvallisuus ja sota*. Teoksessa Johansson, F(toim.): Hyvän tekeminen ja valta. Gaudeamus. Tallinna 2013, 133–172.

Foucault, Michel: *Kant ja moderni filosofia nykyisyyden ontologiana*. Teoksessa Koivisto, J; Mäki, M & Uusitupa, T (toim.): Mitä on valistus? Vastapaino. Tampere 1995, 248–261.

Foucault, Michel: *Foucault/Nietzsche*. Suomentanut Turo-Kimmo Lehtonen & Jussi Vähämäki. Tutkijaliitto. Helsinki 1998.

Gasché, Rodolphe: *How empty can empty be? On the place of the universal*. Teoksessa Critchey, S & Marchart, O(toim.): Laclau: a critical reader. Routledge. New York 2006, 17–35.

Geuss, Raymond: *Philosophy and real politics*. Princeton university press. Princeton 2008.

Glynos, Jason & Stavrakakis, Yannis: *Encounters of the real kind. Sussing out the limits of Laclau's embrace of Lacan*. Teoksessa Critchey, S & Marchart, O(toim.): Laclau: a critical reader. Routledge. New York 2006, 201–217.

Graeber, David: *Anna pois*. Suomentanut Tere Vadén. Niin & näin 3/2008

Gramsci, Antonio: *Johdatusta filosofian opiskeluun*. Teoksessa Koivisto, J; Mäki, M & Uusitupa, T (toim.): Mitä on valistus? Vastapaino. Tampere 1995, 208–212.

Habermas, Jürgen: *The Inclusion of the other: studies in political theory*. Polity press. Cambridge 2005.

Habermas, Jürgen: *Future of human nature*. Polity. Cambridge 2003.

Hirvonen, Ari: *Tasa-arvon demokratia – Jaques Rancière, erimielisyyden ajattelija*. Teoksessa Kotkas, T & Lindroos-Hovinheimo, S(toim.): *Yhteiskuntateorioiden oikeus*. Tuktijaliitto. Helsinki 2010, 327–377.

Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Suomentanut Tuomo Aho. Vastapaino: Tampere 1999.

Hunter, Ian & Saunders, David: *Introduction*. Teoksessa Hunter, I & Saunders, D (toim.): *Natural law and civil sovereignty: moral right and state authority in the early modern thought*. Palgrave: Hampshire New York 2002.

Jakonen, Mikko: *Multitude in motion: re-readings on the political philosophy of Thomas Hobbes*. University of Jyväskylä. Jyväskylä 2013.

Johansson, Frank: *Hyvän tekeminen ja valta*. Teoksessa Johansson, F(toim.): *Hyvän tekeminen ja valta*. Gaudeamus. Tallinna 2013, 235–254.

Kaldor, Mary: *Uudet ja vanhat sodat*. Suomentanut Riikka Taipale. Taifuuni. Helsinki 2001.

Keene, Edward: *International political thought: a historical introduction*. Polity. Cambridge 2005.

Klabbers, Jan: *International law*. Cambridge university press. Cambridge 2013.

Kleingeld, Pauline & Brown, Eric: *Cosmopolitanism*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta(ed.), (viitattu 15.11.2015). URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism/>.

Korab-Karpowicz, W. Julian: *Political Realism in International Relations*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta(ed.), (viitattu 15.11.2015) .URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/realism-intl-relations/>.

Korkman, Peter: *Valtio ja sen lait modernissa luonnonoikeusperinteessä*. Teoksessa Tontti J, Mäkelä K, Gylling H (toim.): *Filosofien oikeus 1*. Suomalainen lakimiesyhdistys: Helsinki 2001.

Korvela, Paul-Erik: *Ovatko sodat jo loppuneet?* *Kosmopolis* 40/2010

Koselleck, Reinhart: *Futures past: on the semantics of historical time*. Columbia university press. New york 2004.

Koskenniemi, Martti: *The Politics of International Law*. *European Journal of International Law*. 4 (1990), 4–32.

Koskenniemi, Martti: *Gentle civilizer of nations: rise and fall of international law 1870-1960*. Cambridge University Press, Cambridge 2001.

Koskenniemi, Martti: *Kosmopoliitin tunteellinen rationalismi*. *Niin & näin* 3/2006

Koskenniemi, Martti: *The effect of rights on political culture*. Teoksessa *Politics of international law*. Hart. Oxford 2011a, 133–148.

Koskenniemi, Martti: *Human rights, politics and love*. Teoksessa *Politics of international law*. Hart. Oxford 2011b, 153–169.

Laclau, Ernesto & Zac, Lilian: *Minding the gap: the subject of politics*. Teoksessa *The making of political identities*. Verso Lontoo 1994, 11–40.

Laclau, Ernesto: *Constructing universality*. Teoksessa Butler, Judith; Laclau, Ernesto & Žižek, Slavoj: *Contingency, Hegemony, Universality: contemporary dialogues on the left*. Verso. Lontoo 2000a, 281–308.

Laclau, Ernesto: *Identity and Hegemony: The Role of universality in the constitution of political*. Teoksessa Butler, Judith; Laclau, Ernesto & Žižek, Slavoj: *Contingency, Hegemony, Universality: contemporary dialogues on the left*. Verso. Lontoo 2000b, 44–90.

Laclau, Ernesto: *Structure, history and the political*. Teoksessa Butler, Judith; Laclau, Ernesto & Žižek, Slavoj: *Contingency, Hegemony, Universality: contemporary dialogues on the left*. Verso. Lontoo 2000c, 182–213.

Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal: *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. Verso. Lontoo 2001.

Laclau, Ernesto: *On populist reason*. Verso, Lontoo 2007a.

Laclau, Ernesto: *Subject of politics, politics of the subject*. Teoksessa *Emancipation(s)*. Verso. Lontoo 2007b, 47–66.

Laclau, Ernesto: *Universalism, particularism and the question of identity*. Teoksessa *Emancipation(s)*. Verso. Lontoo 2007c, 20–36.

Laclau, Ernesto: *Why do empty signifiers matter to politics?* Teoksessa *Emancipation(s)*. Verso. Lontoo 2007d, 36–47.

Linklater, Andrew: *Critical theory and world politics: citizenship, sovereignty and humanity*. Routledge. Lontoo 2007.

Lévinas, Emmanuel: *Etiikka ja äärettömyys: keskusteluja Philippe Nemon kanssa*. Gaudeamus. Helsinki 1996.

Marchart, Oliver: *Post-foundational political thought: political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh university press. Edinburgh 2007.

Melasuo, Tuomo: *Siirtomaavaltojen ajasta uuteen imperiumiin? Globalisaatiota ja oikeudenmukaisuutta*. Teoksessa Männistö, A(toim.): *Miksi soditaan? Vastapaino*. Tampere 2003, 85–101.

Mikkeli, Heikki: *Renessanssifilosofia*. Teoksessa Korkman, P & Yrjönsuuri, M(toim.): *Filosofian historian kehityslinjoja*. Gaudeamus kirja/ Oy yliopistokustannus: Tampere 1999.

Morgenthau, Hans: *Politics among nations: the struggle for power and peace*. McGraw-Hill, Inc. New York 1993.

Näsström, Sofia: *The Legitimacy of the People*. *Political Theory*, 2007, Vol 35, No 5. 624–658.

Ojakangas, Mika: *Carl Schmitt: päätöksestä nomokseen*. Teoksessa Tontti, J & Mäkelä, K(toim.): *Filosofien oikeus II*. Suomalainen lakimiesyhdistys. Helsinki 2001, 89–131.

Orford, Anne: *International authority and the responsibility to protect*. Cambridge university press. Cambridge 2011.

Orford, Anne: *Periaatteesta käytäntöön? Suojeluvastuun oikeudellinen merkitys*. Teoksessa Johansson, F(toim.): *Hyvän tekeminen ja valta*. Gaudeamus. Tallinna 2013, 172 – 192.

Palonen, Emilia: *Ernesto Laclau ja Chantal Mouffe: diskurssiteoriaa ja radikaalia demokratiaa*. Teoksessa Lindroos, K & Soininen, S(toim.): *Politiikan nykyteoreetikkoja*. Gaudeamus 2008, 209-235.

Petman, Jarna & Aro, Miia: *Voimankäytön oikeuttaminen ja sotilaallisten järjestelmien muutokset*. Forum iuris. Helsinki 1999.

Petman, Jarna 2010: *Chantal Mouffe – samanmielisten oikeutta erimielisessä maailmassa*. Teoksessa Kotkas, T & Lindroos-Hovinheimo, S(toim.): *Yhteiskuntateorioiden oikeus*. Tutkijaliitto. Helsinki 2010, 291–327.

Philpott, Dan: *Sovereignty*. Julkaisussa: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online], 2010. (viitattu 15.11.2015). Saatavilla www-muodossa: <URL: <http://plato.stanford.edu/entries/sovereignty/>

Pulkkinen, Tuija: *Postmoderni politiikan filosofia*. Gaudeamus. Helsinki 2003.

Rancière, Jaques: *Erimielisyys. Poliittikka ja filosofia*. Suomentanut Heikki Kujansivu. Tutkijaliitto. Helsinki 2009.

Saastamoinen, Kari: *The morality of the fallen man: Samuel Pufendorf on natural law*. Helsinki : Suomen historiallinen seura : Tiedekirja [jakaja], 1995.

Schmitt, Carl: *Concept of the political*. Chicago university press. Chicago 1996.

Schmitt, Carl: *Nomos of the earth in the international law of jus publicum europaeum*. Telos press publishing. New York 2006.

Sihvola, Juha: *Maailmankansalaisen etiikka*. Otava. Helsinki 2005.

Skinner, Quentin: *Visions of politics. Vol.3. Hobbes and civil science*. Cambridge university press. Cambridge 2002.

Šumič, Jelica: *Anachronism of emancipation or fidelity to politics*. Teoksessa Critchey, S & Marchart, O(toim.): *Laclau: a critical reader*. Routledge. New York 2006, 182–199.

Tuck, Richard: *Hobbes*. Oxford university press. New York 1989.

de Waal, Alex: *Pidäkkeetön humanitarismi – avustusoperaatioiden ongelmia*. Teoksessa Johansson, F(toim.): *Hyvän tekeminen ja valta*. Gaudeamus. Tallinna 2013, 18–63.

Veivo, Harri & Huttunen, Tomi: *Semiotiikka: merkeistä mieleen ja kulttuuriin*. Edita. Helsinki 1999.

Yeatman, Anna: *State, security, and subject formation - an introduction*. Teoksessa Yeatman, A & Zolkos, M(toim.): *State, Security, and Subject Formation*. Continuum. New York 2009, 1–16.

Yrjönsuuri, Mikko: *Via moderna- yksilön synty*. Teoksessa Korkman, P & Yrjönsuuri, M(toim.): *Filosofian historian kehityslinjoja*. Gaudeamus kirja/ Oy yliopistokustannus: Tampere 1999.

Zerilli, Linda: *This universalism which is not one*. Teoksessa Critchey, S & Marchart, O(toim.): *Laclau: a critical reader*. Routledge. New York 2006, 88–111.