

**This is a self-archived version of an original article. This version may differ from the original in pagination and typographic details.**

**Author(s):** Palonen, Emilia; Tilli, Jouni

**Title:** Ernesto Laclau: universalismi, partikularismi ja kysymys identiteetistä

**Year:** 2020

**Version:** Published version

**Copyright:** © Kirjoittajat & Valtiotieteellinen yhdistys, 2020

**Rights:** In Copyright

**Rights url:** <http://rightsstatements.org/page/InC/1.0/?language=en>

**Please cite the original version:**

Palonen, E., & Tilli, J. (2020). Ernesto Laclau: universalismi, partikularismi ja kysymys identiteetistä. *Politiikka*, 62(2), 179-189. <https://doi.org/10.37452/politiikka.96033>

## Ernesto Laclau: ”Universalismi, partikularismi ja kysymys identiteetistä”

EMILIA PALONEN  
JOUNI TILLI

Yhteiskunnallisista, etnisistä, kansallisista ja poliittisista identiteeteistä puhutaan nykyään paljon. ”Subjektin kuolemaa” julistettiin hiljattain ylpeänä *urbi et orbi*. Sen on syrjäyttänyt uusi ja laaja-alainen kiinnostus nyky maailman moninaisiin, uusiin ja nopeasti lisääntyviin identiteetteihin. Nämä kaksi suuntausta eivät kuitenkaan ole yhtä kokonaisvaltaisesti ja dramaattisesti toisiaan vastaan kuin ensisilmäyksellä houkuttelisi ajatella. Ehkä subjektiivisuuden kysymyksen uusi esiinnousu perustuu itse Subjektin (isolla s:llä) kuolemaan. Kenties monimuotoisuuteen itseensä keskittymisen mahdollistaa juuri mahdottomuus viitata monimuotoisen subjektiivisuuden ylinousevaan ytimeen konkreettisilla ja määrätyillä ilmenemismuodoilla. 1960-luvun perustat vaikuttavat yhä, ja mahdollistavat nykyiset [1990-luvun, käänt. huom.] poliittiset ja teoreettiset tutkimukset.

Mahdollinen aikarako nyt teoreettisesti ajateltavissa olevan ja todellisuudessa saavutettavissa olevan välillä oli erityisesti olemassa toisen, hienovaraisemman toiveen takia. Vasemmistointellektuellien ajatuksissa oli jo pitkään pilkotellut toive transsendentin subjektin korvaamisesta sen symmetrisellä toisella. Kesyttämättömien subjektiviteettien moninaiset muodot muokattaisiin objektiiviseen kokonaisuuteen. Syntyi nykyhistoriassamme paljon käytetty käsite ”subjektipositio”. Tietenkään sen avulla ei todellisuudessa nousta ylimateellisen subjektiviteetin ongelman yli. (Se, mikä kummittelee poissaolona, onkin itse asiassa voimakkaasti läsnä.) ”Historia on subjektin prosessi”, väitetään. Kenties, mutta kuinka voimme tietää sen? Eikö juuri jo mahdollisuus väittää näin edellytä sen olemassaoloa, mitä yritimme välttää? Jos historia kokonaisuutena on mahdollinen kokemuksen ja diskurssin objekti, kuka muukaan voisi olla sellaisen kokemuksen subjekti kuin absoluuttisen tiedon subjekti? Jos yritämme välttää tämän sudenkuopan ja kieltää ajattelun, joka tekisi tästä lisäyksestä mielekkään, juuri ”subjektipositio” käsite muuttuu ongelmalliseksi.

Mikä muu sellainen positio voisi olla kuin tietty kokonaisuuden osanen? Ja mikä muukaan tämä kokonaisuus voisi olla kuin absoluuttisen subjektin kokemuksen objekti? Juuri sillä hetkellä, kun absoluuttisen subjektiviteetin perusta luhistuu, luhistuu myös absoluuttisen objektin *koko mahdollisuus*. Spinozan ja Hegelin välillä ei ole todellista vaihtoehtoa. Mutta silloin päädyimme kovin erilaiselle alueelle. Mahdollisuus erottaa subjekti objektista ylipäänsä on yksinkertaisesti seurausta mahdottomuudesta luoda näistä kumpaakaan erillisinä. Olen subjekti juuri siksi, *koska* en voi olla absoluuttinen tietoisuus, koska kohtaan jotain perustavasti vierasta. Lisäksi läpinäkymättömyys/vieraantumisen, joka paljastaa subjektin jäljet objektissa, ei tuota puhdasta objektia. Kun objektivismi ”epistemologisena esteenä” hävisi, ”subjektin kuoleman” varsinaisia seuraamuksia voitiin kehittää. Tässä vaiheessa subjekti näytti salaisen myrkynsä – toisen kuolemansa mahdollisuuden: ”subjektin kuoleman kuoleman”; subjektin uuden esiinnousun oman kuolemansa seurauksena; nopeasti lisääntyneet konkreettiset äärellisyydet,

joiden vahvuus juontuu niiden rajallisuudesta; ymmärryksen, että ”subjekteja” on olemassa siksi, että kuilu, joka ”Subjektin” olisi pitänyt ylittää, on todellisuudessa ylittämätön.

Kyse ei ole ainoastaan abstraktista spekulatiosta, vaan älyllisestä tavasta käsitellä aluetta, johon Historia on meidät heittänyt. Uudet – ja vähemmän uudet – identiteetit moninkertaisuivat sen seurauksena, että paikat, joista universaali puhui, ovat luhistuneet. Näihin kuuluvat etnisten ja kansallisten identiteettien karkottaminen Itä-Euroopasta ja entisen Neuvostoliiton alueilta, maahanmuuttajaryhmien taistelu Länsi-Euroopassa, uudet monikulttuurisen protestin ja itsekorostuksen muodot Yhdysvalloissa sekä kokonainen kirjo erilaisia uusiin yhteiskuntaliikkeisiin liittyviä kyseenlaistamisen muotoja. Pitääkin kysyä: onko tämä nopea lisääntymisen ajateltavissa nopeana lisääntymisenä sinänsä – ainoastaan monimuotoisuutensa kautta? Yksinkertaistaen: Onko erityisyys ajateltavissa partikularismina sinänsä, vain erillisyyttä painottamastaan lähtökohdasta katsoen? Ovatko universalismin ja partikularismin väliset suhteet molemminpuolisen poissulkemisen suhteita? Tai vastakkaisesta näkökulmasta: kattaako valinta pelkästään essentialistisen objektivismiin ja transsendentin universalismin välillä ”universaalin” kanssa pelattavien kielipelien kirjon?

Nämä ovat käsittelemäni kolme pääkysymystä. En teeskentele, etteikö kysymysten *paikka* vaikuttaisi kysymysten laatuun ja etteikö niiden laatu määräisi ennakolta odotettuja vastauksia. Kaikki tiet eivät johda Roomaan. Mutta tunnustamalla interventioni puolueellisuuden annan lukijalle ainoan vapauden, minkä kykenen: diskurssini ulkopuolelle astumisen ja sen pätevyys kieltämisen syillä, jotka ovat yhteensopimattomia sen kanssa. Antamalla teille lukijoille joitain tarttumapintoja *kysymysten* pikemmin kuin vastausten antamiseksi osallistun valtataisteluun, jonka nimi on hegemonia.

Aloitetaan tarkastelemalla historiallisia muotoja, joiden kautta universalismin ja partikularismin välistä suhdetta on ajateltu. Niistä ensimmäinen väittää: (a) että on olemassa puhdas raja yleisen ja erityisen välillä, ja (b) että yleinen on täysin järjen ulottuvissa. Tässä tapauksessa yhteys yleisen ja erityisen välillä ei ole mahdollinen: erityinen voi ainoastaan saastuttaa yleistä. Liikumme klassisen antiikin filosofian alueella. Erityinen joko toteuttaa itsessään yleisen – eli hävittää itsensä erityisenä ja muuttaa itsensä läpinäkyväksi välineeksi, jonka läpi yleinen toimii – tai kieltää yleisen tuoden esille erityisyytensä (mutta, koska tämä on täysin irrationaalista, se ei ole oma itsenäinen kokonaisuutensa ja on olemassa vain olemassaolon vääristymisenä). Seuraava itsestään selvä kysymys käsittelee yleisen ja erityisen välistä rajaa: onko se yleinen vai erityinen? Jos raja on erityinen, yleinen voi ainoastaan olla erityinen, joka määrittelee itsensä rajattoman poissulkemisen kautta. Jos se on yleinen, erityinen muuttuu itse osaksi yleistä, jolloin raja on jälleen epäselvä. Jotta jälkimmäisen kysymyksen muotoilu olisi mahdollista, yleisen muoto sinänsä olisi erotettava varsinaisista *sisällöistä*, joihin se on liitetty. Tämän eron ajattelemisen ei kuitenkaan ollut mahdollista antiikin filosofiassa.

Toinen mahdollisuus ajatella yleisen ja erityisen suhdetta liittyy kristinuskoon. Kokonaisuuden näkökulma on olemassa, mutta se on Jumalan, ei meidän eli ihmismielen, tavoitettavissa. *Credo quia absurdum*. Niinpä yleinen on vain yksi tapahtuma eskatologisessa jatkumossa ja saavutettavissa ainoastaan ilmestyksen kautta. Tässä kyse on aivan erilaisesta erityisen ja yleisen suhteen käsityksestä. Rajanveto ei voi olla, kuten antiikin ajattelussa, rationaalisen ja irrationaalisen välillä, *olennon sisällä* olevien syvän ja pintakerroksen välillä, vaan kahden tapahtumaketjun välillä: äärellisen ja kontingentin jatkumon sekä eskatologisten sarjojen välillä.

Koska ”Herran tiet ovat tutkimattomat”, syväkerros ei voi olla ajaton rationaalisten muotojen maailma, vaan ajallinen välttämättömien tapahtumien jatkumo ihmisielen ulottumattomissa. Koska kukin näistä yleisistä hetkistä joutuu toteuttamaan itsensä rajallisessa todellisuudessa, joka ei ole yhteismitallinen niiden kanssa, myös suhde kahden järjestyksen välillä täytyy olla läpinäkymätön ja käsittämätön. Tällaista suhdetta kutsuttiin inkarnaatioksi (ruumiillistumiseksi). Sille ominaista on, ettei universaalin (yleisen) ja sitä inkarnoivan ruumiin välillä ole mitään rationaalista yhteyttä. Jumala on ainut välittäjä. Näin alkoi terävä logiikka, jolla oli syvä vaikutus ajattelumme perinteeseen. Historian etuoikeutetun toimijan erityinen ruumiillistuma oli sen ylinousevan universaalin (yleisen) ilmaus. Modernit käsitykset ”universaalista luokasta” ja sen monista Eurooppa-keskeisyyden muodoista ovat nimenomaan kaukaisia historiallisia seurauksia inkarnaation logiikasta.

Tai ei kuitenkaan kokonaan, koska uusi aika korkeimmalla hetkellään pyrki pitkälle keskeyttämään ruumiillistumisen logiikan. Jumalan olemassaolon ainoana kaikenkattavana lähteenä korvasi järki. Järkiperusteilla on kuitenkin oma logiikkansa, joka poikkeaa jumalallisesta väliintulosta. Rationaalisen perustelun täytyy olla kokonaan läpinäkyvä ihmisjärjelle. Läpinäkyvyys on täysin inkarnaation logiikan vastainen. Jos kaiken täytyy olla järjen ulottuvissa, yleisen ja siitä ylösnousevan ruumiin välisen yhteyden täytyy myös olla läpinäkyvä. Siinä tapauksessa täytyy hävittää ylinoustavan yleisen ja ylinousevan erityisen välinen yhteensopimattomuus. On siis oletettava (postuloitava) ruumis, joka on itsessään universaali.

Näiden seurausten oivaltaminen kesti vuosisatoja. Descartesin oletettaman dualismin ideaali kieltäytyi tulemasta sosiaalisen ja poliittisen maailman uudelleenjärjestäytymisen periaatteeksi. Valistuksen ajan päävirtaukset puolestaan pyrkivät luomaan selkeän rajan menneen (ihmisten virheiden ja hulluttelun kentän) sekä absoluuttisen perustan synnyttämän rationaalisen tulevaisuuden välille. Rationalistisen hegemonian etenemisen viimeisessä vaiheessa rationaalisen ja irrationaalisen välinen kuilu kurottiin umpeen esittämällä, että sen hävittäminen on välttämätöntä järjen itsekehitykselle. Tämän tehtäväkseen ottaneet Hegel ja Marx korostivat todellisuuden täyttä läpinäkyvyyttä järjelle absoluuttisessa tietoisuudessa. Proletariaatti ei enää ollut ruumis, jonka jokin sen ulkopuolinen universaalius täyttää. Se kielsi eron erityisen ja yleisen välillä, ja samalla ruumiillistumisen tarve katosi.

Samaan aikaan sosiaalinen todellisuus kieltäytyi jättämästä universaalin rationalismin vastustusta. Oli jäljellä ratkaisematon ongelma. Yleinen löysi ruumiinsa, mutta se oli erityinen ruumis: 1800-luvun eurooppalainen kulttuuri. Niinpä eurooppalainen kulttuuri oli erityinen, ja samalla ilmaus – ei enää inkarnaatio – universaalista ihmisen perusolemuksesta. (Vastaavasti Neuvostoliitto myöhemmin nähtiin sosialismin ”emämaana”.) Keskeiseksi muodostui se, että ei ole olemassa älyllistä tapaa erottaa eurooppalaista partikularismia ja universaaleja tehtäviä, joita sen piti ruumiillistaa, sillä eurooppalainen universalismi rakensi oman identiteettinsä inkarnaation logiikan kieltämisen ja siitä seuraavan oman erityisyytensä yleistämisen kautta. Eurooppalainen imperiaalisuus täytyi siis selittää yleisellä sivistystehtävällä, modernisaatiolla ynnä muulla. Sen seurauksena muiden kulttuurien vastarintaa ei kuvattu erityisten identiteettien ja kulttuurien kamppailuna, vaan osana kaikenkattavaa ja uutta aikaa luovaa kamppailua yleisen ja erityisyyksien välillä. Tämä loi mielikuvan kansoista ilman historiaa ilmaisemassa kyvyttömyyttään edustaa yleistä.

Argumentti voidaan ymmärtää selkeänä rasismissa, esimerkiksi sosiaalidarvinismin monissa muodoissa, mutta siitä voidaan myös tunnistaa ”progressiivisempia” versioita: kuten – osissa

Toista internationaalia – väitteessä, että Euroopan sivistysmissio loppuisi planeetanlaajuisen, täysin vapautetun yhteiskunnan perustamiseen. Ruumiillistumisen logiikka palasi, kun Euroopan täytyi edustaa tiettyä ajanjaksona yleistä ihmiskunnan etua. Marxismi toi takaisin samanlaisen inkarnaation logiikan. Työväenluokan tehtävien universaalien luonteen ja sen konkreettisten vaatimusten erityisyyden välillä avautui kasvava kuilu, jonka täytti Puolue proletariaatin historiallisten etujen edustajana. ”Luokan itsensä” ja ”luokan itseään varten” erottava kuilu avasi tien korvaamisten ketjulle: Puolue korvasi luokan, autokraatti Puolueen ja niin edelleen. Tämä tunnettu universaalien siirtymä toistuvien ruumiillistumisketjujen kautta erosi kuitenkin kristinuskon ruumiillistumisesta tärkeällä tavalla. Jälkimmäisessä yliluonnollinen voima oli vastuussa sekä universaalien tapahtuman tulemisesta että ruumiista, joka inkarnoisi sen. Ihmiset olivat tasa-arvoisia heidän ylitsensä nousevan voiman edessä. Sekulaarissa eskatologiassa, kuten marxismissa, universaalien lähde ei kuitenkaan ole ulkopuolella, vaan maailman sisäpuolella. Universaali voi näyttäytyä ainoastaan tuottamalla *välttämättömän* epätasa-arvon yhteiskunnallisten toimijoiden objektiivisten positioiden välille. Jotkin niistä tulevat olemaan etuoikeutettuja toimijoita, ei voimien kontingentin suhteen takia, vaan siksi, että ne ovat universaalien inkarnaatioita. Eurosentrismistä tuttu logiikka perustelee proletariaatin ontologisen etuoikeuden.

Koska tämä ontologinen etuoikeus oli seurausta kokonaan rationaaliseksi nähdystä prosessista, se sulautui yhteen luoden epistemologisen etuoikeuden: proletariaatin näkökulma on subjekti–objekti-vastakkainasettelun yläpuolella. Luokattomassa yhteiskunnassa yhteiskunnalliset suhteet olisivat lopulta täysin läpinäkyviä. On totta, että jos yhteiskunnallisen rakenteen jatkuva yksinkertaistaminen kapitalismissa olisi toiminut kuten Marx ennakoiki, tämän lähestymistavan seuraukset eivät olisi välttämättä olleet autoritaarisia. Proletariaatin asema yhteiskunnan kokonaisuuden näkökulman kantajana olisi ollut yhtenevä enemmistön aseman kanssa. Mutta jos prosessi olisi liikkunut vastakkaiseen suuntaan, kuten se teki, universaalien luokan näkökulman toisiaan seuraavien inkarnaatioiden täytyi perustua entistä suppeampaan yhteiskunnalliseen pohjaan. Etujoukkopuolueen täytyi väittää konkreettisenä erityisyytenään omaavansa tietämyksen minkä tahansa tapahtuman ”objektiivisesta merkityksestä”. Näin ollen toisten erityisten näkökulma täytyi tyrmätä vääränä tietoisuutena. Tästä lähtien siirtymä autoritarismiin oli väistämätön.

Koko tarina on selvästi johtamassa väistämättömään johtopäätökseen: kuilu yleisen ja erityisen välillä on mahdoton yhdistää. *Toisin sanoen yleinen on vain erityinen, joka jonain hetkenä on tullut hallitsevaksi* [kursiivi kääntäjän]. Ei ole olemassa yhtä tapaa saavuttaa soviteltua yhteiskuntaa. Itse asiassa yhteiskunnalliset ja poliittiset kamppailut 1990-luvulla näyttävät tuoneen eteemme partikularismien nopean kasvun, kun taas universalismin näkökulma on yhä enemmän työnnetty syrjään totalitaarisena unelmana. Kuitenkin väitän, että pelkän erityisyyden korostaminen ei ole ratkaisu ongelmiin, joita kohtaamme nyky-yhteiskunnissa. Ensinnäkin, on itsetuhoinen yritys korostaa pelkästään partikularismia erillään mistään sisällöstä ja sen yli nousevasta yleisestä, koska jos se on ainoa hyväksytty normatiivinen periaate, päädyimme paradoksiin, jota ei voi ratkaista. Voin puolustaa seksuaali-, rotu- ja kansallisia vähemmistöjä partikularismin nimissä, mutta jos erityisyys on ainoa pätevä periaate, minun täytyy myös hyväksyä kaikenlaisten taantumuksellisten antisosiaaliseen toimintaan sotkeutuneiden ryhmien oikeus päättää omista asioistaan. Eikä tässä vielä kaikki: kun monien eri ryhmittymien vaatimukset

välttämättä törmäävät toisiinsa, meidän täytyy vedota – edellyttämättä ennalta luotua harmoniaa – joihinkin yleisiin periaatteisiin hallitaksemme näitä yhteentörmäyksiä. Oikeastaan ei ole olemassa erityistä, joka ei viittaisi yleisiin periaatteisiin rakentaessaan omaa identiteettiään. Nämä periaatteet voivat olla mielestämme progressiivisia, kuten kansojen itsemääräämisoikeus tai taantumuksellisia, kuten sosiaalidarvinismi tai oikeus elintilaan (*Lebensraum*). On kuitenkin keskeisiä syitä, niiden jatkuvalla läsnäololle.

On olemassa toinen ja kenties tärkeämpi syy, miksi puhdas partikularismi kääntyy itseään vastaan. Kuvitellaanpa, että edellä mainittu ennalta luotu harmonia on mahdollista. Siinä tapauksessa eri erityisyydet eivät olisi antagonistisessa suhteessa toisiinsa, vaan esiintyisivät rinnan toistensa kanssa yhtenäisenä kokonaisuutena. Ajatusleikki paljastaa kuitenkin, miksi väite puhtaasti erityisyyden puolesta on pohjimmiltaan ristiriitainen. Jos jokainen identiteetti on eroavaisuuksiin perustuvassa, ei-antagonistisessa suhteessa kaikkiin muihin identiteetteihin, niin kyseessä oleva identiteetti on puhtaasti eroavaisuuksiin perustuva ja suhteellinen. Tämä ei ainoastaan edellytä kaikkien muiden identiteettien läsnäoloa, vaan myös sen kokonaistilanteen läsnäoloa, jossa eroavuudet eroavuuksina syntyvät. Vielä pahempaa: tiedämme hyvin, että suhteet eri ryhmien välillä muodostuvat valtasuhteina. Toisin sanoen jokainen ryhmä ei ainoastaan eroa toisistaan, vaan ero on monissa tapauksissa myös peruste toisten ryhmien poissulkemiseen ja alistamiseen. Jos erityinen väittää olevansa pelkkä erityinen, puhtaasti eroavaisuuksia korostavassa suhteessa toisiin erityisiin, se vahvistaa valtasuhteita ryhmien välillä. Tällainen on ”erillisten kehityssuuntien” käsite, jollainen luotiin apartheidissä: vain eroavaisuutta korostettiin, kun taas valtasuhteet, joihin erot pohjaavat, jätettiin systemaattisesti huomioimatta.

Edellä mainittu esimerkki on tärkeä, koska se tulee Etelä-Afrikan apartheidistä, diskursiivisesta maailmasta, joka on hyvin erilainen verrattuna aiemmin käsittelemimme uusiin partikularismeihin. Se paljastaa kuitenkin samanlaiset epäselvyydet eroavaisuuksien rakentamisessa. Esimerkin kautta ymmärrämme yleisesti sivutetun ulottuvuuden erityisen ja yleisen suhteessa. Perusargumentti on: *eroavaisuuteen perustuvaa identiteettiä ei voi korostaa ilman, että erottaa sen kontekstistaan ja samassa prosessissa korostaa myös kontekstia itseään* [kursiivi kääntäjän]. Asia pätee myös toisin päin: kontekstia ei voi tuhota tuhoamalla samalla myös subjektia, joka tekee tuhoamistyön. On tunnettu historiallinen tosiseikka, että vastapuolen, jonka identiteetti on rakentunut tietyssä valtasysteemissä, suhde tätä systeemiä itseään kohtaan on monitahoinen: juuri tämä järjestelmä estää erillisen identiteetin perustamisen, mutta on samaan aikaan myös sen olemassaolon edellytys. Mikä tahansa voitto järjestelmää vastaan saa myös voitokkaan joukon identiteetin järkkymään.

Keskeinen seuraus on, että jos täydellisen eroavaisuuden saavuttaminen hävittää antagonistisen ulottuvuuden jokaisen identiteetin muodostajana, niin antagonistinen ulottuvuus edellyttää eroavaisen identiteetin täydellisen muodostamisen epäonnistumista. Tässä ”universaali” tulee kuvaan. Käsitellään vaikkapa etnisen vähemmistön identiteetin muodostumista. Aiemmin todettiin, että erillinen identiteetti voidaan täysin saavuttaa ainoastaan kyseisessä kontekstissaan, esimerkiksi kansallisvaltiossa. Kokonaisvoitosta maksettu hinta *tässä kontekstissa* tarkoittaa täyttä integraatiota siihen. Jos täysi integraatio *ei kuitenkaan tapahdu*, se johtuu siitä, että universaalia identiteettiä ei ole täysin saavutettu: on olemassa vaikkapa täyttämättömiä vaatimuksia, jotka liittyvät koulutukseen, työllisyyteen, kuluttamiseen ja niin edelleen. Näitä vaatimuksia ei kuitenkaan voi tehdä erilaisuuden nimissä, vaan joidenkin universaalien periaatteiden, jotka



etninen vähemmistö jakaa yhteisön kanssa: esimerkiksi jokaisen oikeus päästä hyviin kouluihin, elää kelpollinen elämä tai ottaa osaa kansalaisten julkiseen tilaan ja niin edelleen.

Toisin sanoen universaali on osa identiteettiäni siinä määrin, kun lävitseni tunkeutuu perustavaa laatua oleva vaje (*lack*), eli siinä määrin, kun eroavainen identiteettini on epäonnistunut itsensä muodostamisessa. Universaali nousee erityisestä, ei niinkään jonakin periaatteena, joka on erityisen taustalla ja selittää sitä, vaan epätäydellisenä horisonttina, joka pitää koossa paikallista siirtynyttä erityistä identiteettiä. Tämä tapa ymmärtää yleisen ja erityisen välistä suhdetta on erilainen kuin ne, joita aiemmin käsitelimme. Inkarnaation logiikan tapauksessa yleinen ja erityinen olivat täysin muodostuneita, mutta täysin erillisiä identiteettejä, joiden yhteys oli seurausta jumalaisesta interventioista, joka on ihmismielen ulottumattomissa. Sekulaarien eskatologioiden tapauksessa erityinen täytyi hävittää kokonaan: universaali luokka nähtiin kaiken erilaisuuden mitätöimisenä. Ääripartikularismissa ei ole olemassa yhtä yleistä ruumista, vaan kokoelma ei-antagonistisia erityisiä puhtaasti ja yksinkertaisesti rakentaa yhteiskunnallisen kokonaisuuden ilman että, yleisen klassista käsitettä lainkaan kyseenalaistetaan. (Yleinen yhtenäisenä, omien sisäisten artikulaatioiden erottamana tilana ja erilaisuuksien *järjestelmänä*, joka muodostaa yhdistyneen kokonaisuuden, ovat sama asia.) Otetaan neljäs vaihtoehto, jossa universaali on puuttuvan täyteen symboli, ja erityinen on olemassa ainoastaan vastakohtaisissa liikkeissä, jotka korostavat samaan aikaan eroavaista identiteettiä ja mitätöivät sen liittämällä sen osaksi jotain erottelematonta.

Artikkelini loppuosassa käsitelen kolmea tärkeää poliittista päätelmää, jotka voidaan johdattaa tästä neljännestä vaihtoehdosta. Ensiksi voidaan päätellä, että eroavaisuuteen perustuvien identiteettien luominen kaiken niiden ulkopuolella olevan täydellisen poissulkemisen kautta ei ole toteuttamiskelpoinen tai progressiivinen poliittinen vaihtoehto. Länsi-Euroopassa olisi nykyään taantumuksellista politiikkaa, että esimerkiksi Pohjois-Afrikasta tai Jamaikalta saapuneet siirtolaiset eivät ottaisi osaa mihinkään länsieurooppalaiseen instituutioon sillä perusteella, että heidän kulttuurinen identiteettinsä on erilainen ja että eurooppalaiset instituutiot eivät liikuta heitä. Tällä tavalla voimistettaisiin kaikkia alistamisen ja poissulun muotoja puhtaiden identiteettien ylläpitämisen tekosyillä. Apartheidin logiikka ei ole ainoastaan dominoivien ryhmien diskurssi. Edellä mainittuun tapaan se voi myös levitä alistettuihin identiteetteihin. Rajamailaan, ymmärrettynä *pelkäksi* eroksi, sortajan diskurssi ja sorrettujen diskurssi ovat erottamattomat. Syyn tälle annoimme jo aiemmin: jos sorrettu on määritelty sen kautta, miten se eroaa sortajasta, ero on välttämätön osa sorretun identiteettiä. Mutta siinä tapauksessa sorrettu ei voi tuoda identiteettiään esille ilman että tuo myös sortajan identiteetin esiin.

Il y a bien des dangers à invoquer des différences pures, libérées de l'identique, devenues indépendantes du négatif. Le plus grand danger est de tomber dans les représentations de la belle-âme: rien que des différences, conciliables et fédérables, loin des lutes sanglantes. La belle-âme dit: nous sommes différentes, mais non pas opposés.<sup>1</sup>

On vaarallista korostaa puhtaita, identiteetistä vapautettuja ja vastapuolesta itsenäisiä eroja. Suurin vaara on kaatua kaunosieluisuuden representaatioon: nähdä vain eroja neuvoteltavina, erillishallittavina, kaukana verisistä taisteluista. Kaunosielu sanoo: olemme erilaisia, vaan emme vastakkaisia. [Käännös EP]

”Negatiivisuuden” idea, joka on implisiittinen dialektisen ristiriidan käsitteessä, ei vie meitä tätä puhtaan erilaisuuden konservatiivista logiikkaa pidemmälle. Negatiivinen, joka on osa positiivisen sisällön määrittelyä, on olennainen osa sisältöä itseään. Tämä näkyy esimerkiksi Hegelin *Logiikan* kaksissa kasvoissa. Sen mukaan jos toisaalta spekulatiivisen ehdotuksen määrittelevä inversio tarkoittaa, että predikaatista tulee subjekti ja että universaalisuus, joka nousee kaikkien partikulaaristen määrittelyjen yli, ”kiertää” niiden lävitse, niin toisaalta myös kierron suunta on partikulaaristen määrittelyiden itsensä nimeämä ja rajoittunut. Dialektinen negatiivisuus ei kyseenalaista lainkaan identiteetin logiikkaa (eli puhtaan eron logiikkaa).

Kaikissa radikaalin vastarinnan muodoissa paljastuu läsnä oleva monitahoisuus. Ollakseen radikaali, vastarinta joutuu esittämään yhteisellä perustalla sen, mitä väittää ja mitä sulkee pois, joten poisjättäminen muuttuu yhdenlaiseksi väitteeksi. Mutta tämä tarkoittaa sitä, että jokin erillinen, joka on todella sitoutunut muutokseen, voi tehdä tämän vain hylkäämällä niin sen, mikä kiistää siltä sen oman identiteetin, kuin myös tämän identiteetin itsessään. Ei ole olemassa selkeää ratkaisua paradoksiin, jossa radikaalisti kiistetään valtarakenne samaan aikaan, kun jäädään salaisesti siitä riippuvaisiksi. Tunnetusti vallan muotojen vastustaminen vaatii samais-  
tumista paikkoihin, joissa vastarinta tapahtuu. Ja koska nämä paikat kuitenkin kuuluvat systeemiin, *kaikkeen* vastarintaan liittyy olennaisesti tietty konservatismi. Tämän tekee väistämättömäksi *kaikkiin* antagonistisiin suhteisiin olennaisesti kuuluva monitahoisuus. Siitä voimme käydä neuvotteluja, mutta sitä emme voi hylätä. Voimme ainoastaan leikkiä vastakkaisuuksilla ja luoda poliittisia tuloksia estämällä jonkun niistä yksioikoisen vallalla olon, mutta emme pääse kokonaan eroon monitahoisuudesta sinänsä. Siitä ylipääseminen tarkoittaisi vastakkaisuuden molempien napojen ylittämistä, mutta tuolloin yksinkertainen identiteetin säilyttämiseen tähtäävä politiikka ei enää olisi mahdollista. Jos esimerkiksi etnisen tai kulttuurisen vähemmistön täytyy luoda identiteettinsä uudessa sosiaalisessa ympäristössä, sen on otettava huomioon uudet olosuhteet, jotka väistämättä muuntavat identiteettiä. Tämä tietenkin tarkoittaisi vastakkaisuuden käsittämistä joksikin muuksi kuin pelkästään positioiden radikaaliksi ympärikääntämiseksi.<sup>2</sup> Tärkein seuraus on, että jos erilaisuuden politiikka on erojen jatkamista *toiseuden* kautta, niin toisen hylkääminen ei voi tarkoittaa eliminointia, vaan jatkuvaa uudelleenneuvottelea toisen läsnäolon muodoista. Aletta J. Norval on esittänyt kysymyksen identiteeteistä apartheidin jälkeen:

Horisontissa siintää seuraava kysymys: mitä seurauksia on sen tunnistamisella, että toisen identiteetti vaikuttaa perustavanlaatuisesti myös omaani tilanteessa, jossa apartheid on osa menneisyyttä? Eli miten näemme sosiaaliset ja poliittiset identiteetit apartheidin jälkeisinä identiteeteinä?

Tämän jälkeen Norval toteaa, että

jos toinen pelkästään torjutaan, ”ulkoistetaan” kokonaisuudessaan prosessissa, jossa apartheid merkitään, kyseessä olisi järjestyksen kumoaminen, mutta itse asiassa jäisimme maastoon, jota apartheid on muokannut ja hallinnut.

Norval edelleen viittaa toisenlaiseen mahdollisuuteen:



Muistamalla apartheidiä post-apartheidistä voisi tulla perusta, jossa identiteettien lopullinen sulkeuma ja kiinnittäminen olisi estetty. Paradoksaalista kyllä, apartheidin jälkeinen yhteiskunta voi jättää apartheidin täysin taakseen ainoastaan silloin, kun apartheid on läsnä toisena. Kokonaan häivyttämisen sijaan ”apartheidin” tulisi olla osanen, joka pitää suhteen toiseen avoimena. Näin se olisi iskusana jokaista lopullisen yhtenäisyyden ja yksimielisyyden luomiseen tähtävää diskurssia vastaan.<sup>3</sup>

Tämä argumentti on yleistettävissä. Kaikki riippuu siitä, kumpi yhtä lailla mahdollisista sortavan järjestelmän syrjäyttämiseen johtavista liikkeistä laitetaan alulle. Kumpikaan ei voi välttyä viittaamasta ”toiseen”, vaikka ne tekevät sen kahdella täysin eri tavalla. Kun sortava suhde yksinkertaisesti käännetään ylösalaisin, toisesta (entisestä sortajasta) tulee sorrettu, mutta sisällön kääntäminen ympäri ei kuitenkaan muuta järjestelmän muotoa. Aikaisemmin hallinneiden ryhmien vastustaminen sekä hylkääminen määrittävät edelleen vapautuneiden tahojen identiteettiä, koska hallittujen ryhmien identiteetti oli konstituoitu juuri tuon hylkäämisen pohjalta. Käänteinen operaatio tapahtuu näin ollen täysin vanhan järjestelmän rakenteiden puitteissa.

Tämä ei kuitenkaan ole ainoa vaihtoehto. Kuten olemme huomanneet, poliittinen identiteetti on aina sisäisesti jakautunut, koska erityinen ei voi rakentua ilman sisäistä viittausta puuttuvaan universaaliuteen. Kuitenkin myös sortajan identiteetti on samalla tavoin jakautunut: yhtäältä hän edustaa tiettyä sortojärjestelmää ja toisaalta hän symboloi sortamisen *muotoa* itsessään. Tämä mahdollistaa toisen Norvalin esittämän siirron: tietyn yksittäisen sortosuhteen tai sulkeuman konkreettisen sisällön kääntämisen sijaan olisi muutettava tuon suhteen kytkös universaaliuteen eli koko sorron muoto ja sulkeuma sinänsä. Viittaussuhde toiseen on edelleen läsnä. Koska muutos tapahtuu universaalin eikä sortojärjestelmän konkreettisen sisällön tasolla, sekä sortajien että sorrettujen identiteetti muuttuu radikaalisti. Walter Benjamin esitti vastaavanlaisen argumentin viitatessaan Sorelin tekemään jaotteluun poliittisen lakon ja proletaarisen lakon välillä: siinä missä poliittinen lakko tähtää valtajärjestelmää muuttaviin reformeihin ja täten uuden vallan luomiseen, proletaarinen lakko tähtää koko valtajärjestelmän tuhoamiseen – eikä sillä tässä suhteessa ole mitään tiettyä tavoitetta.<sup>4</sup>

Näiden huomioiden myötä pystymme valaisemaan lisää erilaisten monikulttuurisuutta puolustavien kamppailujen mahdollisia toimintatapoja. Yksi mahdollisuus on, että voimme yksinkertaisesti vahvistaa erilaisten kulttuuristen ja etnisten ryhmien oikeuksia erilaisuuteen ja erilliseen kehitykseen. Näin päädyimme itseaiheutettuun apartheidiin, joka joskus yhdistetään väitteeseen, että läntisen maailman kulttuuriarvot ja instituutiot vaalivat valkoisten eurooppalais- tai angloamerikkalaismiesten normeja, eikä niillä ole mitään tekemistä saman alueen muiden ryhmien identiteettien kanssa. Tällainen totaalinen eristäytyminen edistää ainoastaan yksittäisten erityisyyksien vastakkainasettelua. On totta, että erityisen identiteetin puolustaminen sisältää yhtenä ulottuvuutenaan oikeuden kamppailusta erilliseen olemassaoloon. Tässä kohtaa ongelmat vasta alkavatkin. Erottelu – tai pikemminkin oikeus erilaisuuteen – on tehtävä globaalissa yhteisössä eli tilassa, jonka tietty ryhmä jakaa muiden ryhmien kanssa. Miten siis tuo olemassaolo voisi olla mahdollista ilman edes joitain jaettuja universaaleja arvoja, ilman tunnetta kuulumisesta pelkästään partikulaareja ryhmiä suurempaan yhteisöön? Jotkut vastaavat, että yhteisymmärrys pitäisi saavuttaa *neuvottelun* kautta. Neuvottelemisen on kuitenkin moniselitteinen termi, joka voi tarkoittaa hyvinkin erilaisia asioita. Erään käsityksen mukaan

neuvotteleminen on keskinäisen painostusten ja myönnytysten prosessi, jonka lopputulokseen vaikuttavat ainoastaan antagonististen ryhmien valtasuhteet. On ilmeistä, että tunne yhteisöstä ei voi syntyä tällaisen neuvottelemisen avulla, koska tuolloin ryhmien välinen suhde perustuu ainoastaan potentiaalisen sodan olemassaoloon. *Vis pacis para bellum*. Näkemys ei itse asiassa ole kaukana Leninin käsityksestä luokkasovusta, jonka mukaan sopimukset ovat ainoastaan ta-pauskohtaisia osapuolien identiteettien säilyessä neuvotteluprosessissa saastumattomina. Kulttuurin alueelle sovellettuna tällainen äärimmäinen separatismi johti proletarisen tieteen ja porvarillisen tieteen väliseen jyrkkään eroon. Gramsci oli hyvin tietoinen siitä, että huolimatta moninaisten sosiaalisten voimien osallistumisesta hegemonisen identiteetin konstruointiin, kollektiivista tahtoa tai yhteiskuntaa ei voisi syntyä, jos neuvottelut ja yhteenliittymiset ymmärretään Leninin ehdottamalla tavalla.

Äärimmäisen erityisyyden puolustajien dilemma on, että heidän poliittinen toimintansa pohjautuu peruuttamattomaan hajanaisuuteen ja epäjohtonmukaisuuteen. Toisaalta he puolustavat oikeutta eriyvyyteen *universaalina* oikeutena, mikä johtaa osallistumiseen kamppailuun lainsäädännön muuttamiseksi, vähemmistöjen suojelemiseksi oikeudessa sekä kamppailuun kansalaisoikeuksien puolesta ja niin edelleen. Toisin sanoen he ovat sitoutuneet kamppailemaan voimassaolevan institutionaalisen järjestyksen sisäisen muutoksen puolesta. Väittäessään kuitenkin, että tämä järjestelmä on välttämättä juurtunut perinteisesti länsimaista kulttuuria dominoineiden sektoreiden poliittisiin ja kulttuurisiin arvoihin ja *samalla sanoutuessaan itse irti tästä traditiosta* partikularistit luovat itselleen esteen, joka estää heidän vaatimustensa artikuloimisen osaksi laajempaa koko järjestelmän reformiin tähtäävää hegemonista operaatiota. Ääripartikularismi on siten tuomittu epämääräiseen perifeeriseen asemaan suhteessa olemassa oleviin instituutioihin. Tällä puolestaan voi olla poliittisesti ainoastaan lamauttavia seurauksia.

Edellä mainittu ei kuitenkaan ole ainoa tapa toimia partikulaarisen kamppailujen kentällä. Tämä on toinen johtopäätöksemme. Kuten olemme huomanneet, sortavaa (sulkeuman sisältävää) järjestelmää vastaan voidaan asettaa kahdella eri tavalla: joko pyrkimällä luomaan päinvastainen järjestys, joka sisältää vastaavanlaisen sulkeuman tai kiistämällä järjestelmän universaali ulottuvuus eli kyseenalaistamalla koko sulkeuman periaate. On eri asia todeta lännen universalististen arvojen olevan sitä perinteisesti dominoineiden ryhmien ylläpitämiä kuin väittää, että niiden historiallinen yhteys on hyväksymätön ja kontingentti asia, joka muuttuu sosiaalisten ja poliittisten kamppailujen vaikutuksesta. Kun Mary Wollstonecraft puolusti naisten oikeuksia Ranskan vallankumouksen jälkimainingeissa, naisten poissulkeminen kansalaisoikeuksien julistuksesta ei ollut hänelle todiste, että ne olisivat miehille ”luonnollisesti” kuuluvia oikeuksia. Hän päinvastoin pyrki edistämään demokraattista vallankumousta osoittamalla epäjohtonmukaisuuden, jonka mukaan universaalit oikeudet koskivat ainoastaan tiettyä väestönosaa.

Nykyisten yhteiskuntien demokratisoitusprosessia onkin mahdollista syventää ja laajentaa ottamalla siihen mukaan perinteisesti ulkopuolelle suljettujen väestöryhmien, kuten etnisten ryhmien sekä muiden vähemmistöjen, vaatimukset. Tämä tarkoittaa niin ikään, että liberaali demokratioteoria instituutioineen on dekonstruoitava. Liberaalin demokratian instituutiot olivat alun perin tarkoitettu nykyistä huomattavasti homogeenisemmille yhteisöille. Ne pohjautuivat useille taustaolettamuksille, jotka eivät enää vastaa todellisuutta. Nykymailman monimuotoiset sosiaaliset ja poliittiset kamppailut voivat nostaa esiin päätöksenteon kentän todellisen

häilyvyyden ja epävakaisuuden ja näin suunnata meitä kohti uusia olosuhteisimme soveltuvia demokratian käytäntöjä sekä demokratiateoriaa.

Poliittinen osallistuminen voi johtaa poliittiseen ja sosiaaliseen integroitumiseen, mutta – aikaisemmin esitellyistä syistä johtuen – poliittinen ja kulttuurinen eristäminen voivat johtaa täsmälleen samaan lopputulokseen. Joka tapauksessa on sangen epätodennäköistä, että läntisten valtioiden integroimiskyvyn rappeutuminen johtaisi poliittiseen konformismiin. Väittäisin, että universaalien ja partikulaaristen välinen ratkaisematon jännite avaa mahdollisuuden siirtyä pois läntisestä eurosentristä niin sanotun Lännessä systemaattisen desentralisaation avulla. Eurosentrismi oli sellaisen diskurssin tulos, jossa ei tehty eroa Lännessä ajamien universaalien arvojen sekä niitä konkreettisesti ajaneiden yhteiskunnallisten tahojen ja toimijoiden välillä. Eurosentrismin mahdollistaneissa diskurssissa arvojen nähtiin suoraan konkretisoituvan niitä edistäneissä toimijoissa. Nyt on kuitenkin mahdollista erottaa nämä kaksi aspektia toisistaan.

Jos uudenlaiset yhteiskunnalliset kamppailut osoittavat, että yhteisön konkreettiset käytännöt rajoittavat poliittisten ideaalien universalismia koskemaan ainoastaan tiettyä sektoria väestöstä, niin tällöin tulee mahdolliseksi säilyttää universaali ulottuvuus jatkuvasti laajentamalla aletta, jolle se ulottuu. Tämä vuorostaan määrittää kyseisen universaalien konkreettista sisältöä. Tässä prosessissa universaali horisontti laajenee, mutta samalla sen välttämätön yhteys tiettyyn erityiseen sisältöön rikkoutuu. On myös huomattava, että päinvastainen käsitys – universalismin hylkääminen *in toto* länsimaisen ajattelun perustana – voi johtaa ainoastaan poliittiseen umpikujaan.

Viimeinen päätelmäni käsittelee demokratian paradoksia. Universalilla ei ole omaa konkreettista sisältöä, vaan se on jatkuvasti pakeneva horisontti, joka muodostuu samankaltaisten vaatimusten ketjun periaatteesta rajoittamattomasta laajenemisesta. Tästä näyttäisi seuraavan, että universaalius on sovittamaton suhteessa mihin tahansa tiettyyn erityiseen, mutta toisaalta universaali ei voi olla olemassa ilman erityistä. Aiemman analyysimme termein ilmaistuna: jos vain partikulaarit toimijat tai niiden yhteenliittymät voivat milloin tahansa ottaa universaalien paikan ja edustaa sitä hetkellisesti, niin mahdollisuus paljastaa ”jälkihallitun” yhteisön (yhteiskunnan, joka pyrkii ylittämään totaalisen hallinnan muodot) sulkeutumattomuus riippuu siitä, miten yleisen ja erityisen välinen epäsuhtaisuus pystytään tekemään pysyväksi ja näkyväksi.

Yleinen on siis aina yhteismitaton suhteessa erityiseen, mutta se ei voi olla olemassa ilman erityistä. Miten tällainen suhde on mahdollinen? Vastaukseni on, että demokratian edellytys on nimenomaan tämän paradoksin ratkaisemattomuus. Ratkaiseminen tarkoittaisi, että olisi löytynyt osanen, joka itse asiassa ei ole enää partikulaari, vaan universaalien *todellinen* ruumiillistuma. Näin ollen taas universaali olisi löytänyt välttämättömän paikkansa, eikä demokratia olisi enää mahdollista. Jos demokratia on mahdollista, se johtuu nimenomaan siitä, ettei universalilla ole välttämätöntä ruumiillistumaa eikä sisältöä. Sen sijaan erilaiset ryhmät kamppailevat väliaikaisesti mahdollisuudesta, että juuri heidän erityiset vaatimuksensa pääsisivät edustamaan universaalien. Yhteiskunta tuottaa kokonaisen kirjon tyhjiä merkitsijöitä, joiden hetkelliset merkitykset ovat poliittisen kamppailun tulosta. Yhteiskunnan mahdottomuus luoda itsensä yhteiskuntana vastaa eron mahdottomuutta realisoitua pelkkänä erona. Juuri tämä luo universaalien ja partikulaaristen välille yhteen kuromattoman kuilun. Yhteiskunnallisille ja poliittisille toimijoille sysätty mahdoton tehtävä tekee demokraattisen vuorovaikutuksen mahdolliseksi.

## VIITTEET

1. Gilles Deleuze, *Difference et repetition* (Paris, 1989), p.2.
2. Olen tässä yrittänyt täydentää radikaalin antagonismin ideaa – joka yhä sisältää radikaalin edustuksellisuuden mahdollisuuden – ajatuksella siirtymästä, joka edeltää mitä tahansa antagonistista representaatiota. Bobby Sayyid ja Lilian Zac ovat käsitelleet tämän kaksitahoisuuden joitain ulottuvuuksia Essexin yliopiston Ideologia ja diskurssianalyysi -tohtoriseminaaria varten kirjoittamassaan esitelmässä joulukuussa 1990.
3. Aletta J. Norval, ”Letter to Ernesto” teoksessa E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of our Time* (London, 1990), p. 157.
4. Vrt. Walter Benjamin, ”Zur Kritik der Gewalt,” teoksessa *Gesammelte Schriften*, 179, R. Tiedemann and H. Schweppenhauser eds., 1977. Ks. kommentaari Benjaminin tekstiin teoksessa Werner Hamacher, ”Afformative, Strike,” *Cardozo Law Review*, vol. 13, No. 4, joulukuu 1991.

Ernesto Laclaun vuonna 1992 julkaistu artikkeli ”Universalism, Particularism and the Question of Identity”, ilmestyi alun perin *October*-lehdessä (61, 83–90). Tämä käännös seuraa vuonna 1996 uudelleenjulkaistua versiota Laclaun kirjoitusten kokoelmasta *Emancipation(s)*, Lontoo: Verso. Käännös- ja julkaisuoikeus koskee molempia artikkelimuotoja.

Kääntäjät: Emilia Palonen ja Jouni Tilli

## KIRJOITTAJATIEDOT

### EMILIA PALONEN

PhD, yliopistonlehtori  
Yleinen valtio-oppi  
Valtiotieteellinen tiedekunta  
Helsingin yliopisto  
emilia.palonen@helsinki.fi

### JOUNI TILLI

YTT, tutkija  
Historian ja etnologian laitos  
Humanistis-yhteiskuntatieteellinen tiedekunta  
Jyväskylän yliopisto  
jouni.a.tilli@jyu.fi