

A No:6

1/2005
4. VSK.
1.3.2005



POHJOINEN FILOSOFIYHDISTYS
NORDISKA FILOSOFISÄLLSKAPET
NORTHERN PHILOSOPHERS

Niilo Nikkonen

G

O

N

PÄÄKIRJOITUS

Tässä AGONin numerossa on teemana ihmisarvo/-oikeudet. Lehden kirjoitukset ovat vain pieni raapaisu äärimmäisen laajaan aihepiiriin. Epäilemättä aiheeseen tullaan puuttumaan jatkossa aina uudelleen. Tässä keskustelussa on tilaa ja tilausta erityisesti opiskelijoiden näkemyksille, siis kirjoittakaa ja muokatkaa esseitänne lehteen sopiviksi.

Työttömyys nousi taannoin esille ihmisarvokysymyksenä, kun Kemijärven nimismies esitti julkisuudessa huolensa itsemurhien lisääntymisestä. Valtiovalta yrittää ilmeisesti vastata haasteeseen eräänlaisella pakkotyömallilla, mikä todennäköisesti heikentää köyhimpien toimeentuloa entisestään ja on siten paremminkin lisäämässä syrjäytymistä.

Professori Juha Karhun kirjoitusta "Ihmisen arvo" lukiessa voi samalla mietiskellä EU:n suunnitelmia perustaa Pohjois-Afrikkaan kokoomaleirejä, ei siis keskitysleirejä. Leirien tarkoitus olisi pitää pakolaisvirta EU:n rajojen ulkopuolella. Luin noin vuosi sitten kirjan *Jään kuningaskunta (The birth of the People's Republic of Antarctica)*, jossa pakolaisleirit on sijoitettu Etelämantereelle muun maailman ulkopuolelle. Lieneekö kirjailija John Calvin Batchelor ollut selvännäkijä vai ovatko EU:n poliitikot käyttäneet kirjaa oppaanaan?

Tsunami pyyhkäisi Tapaninpäivänä 2004 yli Intian valtameren surmaten ehkä jopa 300 000 ihmistä. Yksinomaan Indonesian Sumatran saarella menehtyneitten määrä lienee noin 200 000. Ihmisen arvoa voi vertailla mielessään, kun televisiossa näytetään sotilaallisten kunnianosoitusten saattamina pohjoismaihin tuotavia vainajia ja toisaalta jätösäkeissä olevia tuntemattomia indonesialaisia, jotka kuorma-auton lavalta kipataan joukkohautaan. Suomalaisille tsunamin uhrit ovat ensisijassa Thaimaassa matkailleita suomalaisia, mutta uhreja ovat myös ne ihmiset, jotka menettävät aiemmin luvatus avun tämän ajankohtaisemman ja näyttävämmän tapahtuman vuoksi.

Ihmisen arvoa ja oikeuksia käsiteltäessä ei saa unohtaa ympäristön hyvinvoinnin merkitystä ja luonnon säilyttämistä tuleville sukupolville. Luonnon riistämisen ja saastuttamisen lopettaminen on ihmisoikeuskysymys, jota jokaisen isän ja äidin tulisi aina vaalia. Eri-laisissa kansalaisjärjestöissä voi toimia hyväksi katsomiensa asioiden puolesta ja tietoa niistä löytyy helpoiten netistä.

s.1 PÄÄKIRJOITUS.....	NIILLO NIKKONEN
s.2 PUHEENJOHTAJAN PALSTA.....	MIKA LUOMA-AHO
s.3 OIKEUS OMAAN KIELEEN.....	BENGT POHJANEN
s.4 IHMISEN ARVO.....	JUHA KARHU
s.6 REETORIN KUULUSTELU.....	TENTISSÄ PUHEENJOHTAJA
s.8 BUILDING A POST-COLONIAL COSMOPOLIS BEYOND SLAVERY.....	ANANTA KUMAR GIRI
s.12 KULTTUURI-IDENTITEETTIÄ ETSIMÄSSÄ.....	JARNO RISTANIEMI
s.14 LECTIO PRAECURSORIA.....	PETRI KOIKKALAINEN
s.16 KIRJAESITTELY.....	NIILLO NIKKONEN



Päätoimittaja
Niilo Nikkonen
Toimituksen osoite:
Kittiläntie 4690
97310 PATOKOSKI

AGON 6 toimituskunta:

Mika Luoma-aho

Taitto:

Niilo Nikkonen

Kuvat:

NN-arkisto, ellei toisin mainita

AGON numero 6

4. vuosikerta

Ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

Painos 150 kpl

Kustantaja:

AGON Pohjoinen filosofiyhdistys

Paino:

Lapin yliopistopaino

ROVANIEMI

AGON Pohjoinen filosofiyhdistys
Lapin yliopisto
PL 122
ROVANIEMI
Puheenjohtaja:
Mika Luoma-aho

filosofiyhdistys.agon@gmail.com

Sihteeri:

Katja Arstio

Katja.Arstio@ulapland.fi

Rahastonhoitaja/jäsenrekisteri:

Niilo Nikkonen

niilo.nikkonen@nic.fi

AGON on saanut alkunsa vuonna 2001 Lapin yliopistossa filosofiaa opiskelleiden viisauden rakastajien yhteenliittymänä. AGONin tarkoitus on edistää filosofian harrastusta pohjoisessa ja saada filosofia tutkintoaineeksi Lapin yliopistossa.

JÄSENMAKSUT 2005

Jäsenmaksu 15,- euroa

Opiskelijat, työttömät ja muut

vähävaraiset 10,- euroa

Kannatusjäsenyys 15,- euroa

AGON Pohjoinen filosofiyhdistys

Pohjolan Osuuspankki (POP)

564050-23533

Ulkomailta maksettaessa:

F10756405020003533

Kannatusjäseneksi voivat liittyä myös muut yhdistykset ja laitokset. Kannatusjäsenillä ei ole äänioikeutta kokouksissa. Kannatusjäsenet saavat yhdistyksen julkaisemat lehdet.

Jäsenhakemuksen voi jättää puheenjohtajalle sähköpostilla. filosofiyhdistys.agon@gmail.com

Osoitteenmuutokset jäsenrekisterin pitäjälle.

PUHEENJOHTAJAN PALSTA

Tämä Agonin puheenjohtajan kolumni — ensimmäinen kirjoittamani istuvana puheenjohtajana — on ainakin kaksi viikkoa myöhässä. Kiitos Niilolle ja koko lukijakunnallemme kärsivällisyydestä.

Tehtäväni puheenjohtajana alkoi muutamia viikkoja sen jälkeen, kun kysyin Petri Koikkalaiselta, että mikä se tämä Agon oikein on. Olen siis varsin jyrkästi nousevalla uralla organisaatiossamme. Filosofiana olen harrastanut ja kai tehnytkin ainakin koko akateemisen urani ajan — ehkä pitempäänkin. Kiitän yhdistystä saamastani luottamuksesta ja uutena puheenjohtajana lupaan vaalia yhdistyksemme perintöä.

Yksi Agonin poliittisista tavoitteista on saada filosofia pääaineen asemaan Lapin yliopistossa. Olen ymmärtänyt, että tätä tavoitetta ollaan nyt askel askeleelta saavuttamassa. Tästä kiitos kuuluu kaikille filosofian asiaa ajaneille yliopistolaisille ja varmasti osaltaan myös Agonille ja sen ahkeraan hääraavalle väelle. Asiassamme on kuitenkin vielä ajettavaa, ja kannustankin kaikkia

yliopistomme agonilaisia valppauteen ja häikäilemättömään edunta-voitteluun, ainakin mitä tähän asiaan tulee.

Haasteitakin on. Vaikka Agonin aktiivijäsenet ovat pääasiassa yliopistolaisia, kuuluu pohjoinen filosofia kaikille siitä kiinnostuneille. Agonin pitääkin jatkossa pyrkiä profiloitumaan ehkä vähemmän akateemiseksi yhdistykseksi, eikä pelkästään jäsenmääränsä lisäämiseksi. Akateemisenä haasteenamme on etsiytyminen myös oikeustieteilijöiden ja taiteen tekijöiden luo. Profiloitumisessa ja profiilin nostamisessa tarvitaan kaikkia agonilaisia. Keskustelutilaisuuksiin osallistuminen on kollektiivinen vastuumme. Meillä on upea ja elinvoimainen lehti, joka kaipaakin tekijöiden lisäksi myös sponsoreita.



Kuva: Lapin yliopisto

Alkanut Agonin vuosi jatkuu menneiden vuosien merkeissä. Edellisen puheenjohtajan valtakaudella vakiintuneet keskustelutilaisuudet lähtevät käyntiin keväällä ja luvassa on alustuksia ainakin historianfilosofiasta ja vastavallankumouksen filosofiasta. Agon pyrkii institutionalisoiimaan keskustelutilaisuuksien jatkeeksi myös epämuodollisen yhteiskuntafilosofisen lukupiirin, johon osallistuvilla Lapin yliopiston opiskelijoilla on mahdollista saada lukemisistaan myös opintopisteitä.

Mika Luoma-aho

Agonin puheenjohtaja.

filosofiyhdistys.agon@gmail.com

Oikeus omaan kieleen

Mie olen Bengt Pohjanen. Mie olen Ruottista ja mie puhun enniiten ruottinkieltä, mutta "minä puhun myös suomea, kirjoitan kirjojakin suomeksi." Tällä kertaa mie halvaan puhua meänkieltä, joka oon minun oma kieli. Minun kielikipinä. Kyllä tet käsittä mitä mie sanon, vaikka meänkieli ei ole suomea, eikä se ole ruottia. Se oon – meänkieltä, jota puhuthaan Torniossa ja pitkin väylänvartta Norhjaan saakka. Ruottin puolela sitä puhuthaan kans.

Ko mie aloin kouhluun, mie en osanu ruottia enkä suomea. Mie pölkäsin alkaa kouhluun. Mie hunteerasin, ette kunkas mie sielä pärjään ko mie en käsitä mithään mitä opettaja sanoo.

Mie pölkäsin aina ko mie olin pieni poika, ette joku ummikko, semmonen joka puhuu vain ruottia, tullee meile ko mie olen yksin kotona. Siksi mie pruuksin kontata laon alle pihloon jos kartanolle (pihalle) tuli iso piili. Mie aattelin, ette se oon elläinlääkeri, poliisi, opettaja, maanmittari eli räittäri. Net puhuit ruottia, jota mie en osanu.

Koulua mie en saattanu mennä laon alle pakhoon. Sinne hääty mennä. Minun mamma (äiti) sano: "Pänktti, sie hääyt vastata ruottiksi ko opettaja kyssyy!" En mie tohtinu sanoa mammalekhaan, etten mie ossaa ruottia. Mamma sano kans, ette sinun nimi oon Bengt, ei Pänktti. Mie freistasin träänata (harjotella): Jak heetter B..bb..B e n kt. Mutta sitte mie pölkäsin sanoa Pohjanen, ko mie en tieny kunka sitä sanothaan ruottiksi. Mie kysyin minun sisarelta, joka oli jo oppinu ruottin. Se sano: "Sunkhaan sie saata nimeästi kääntää ruottiksi, pörrösti!" Mie aattelin, ette se oon kumma ko Pänktti-nimenki häätyy sanoa ruottiksi, mutta ei Pohjasta. En mie kehanu kysyä ennää siltäkähään mithään. Se tälläsi ko se oli oppinu ruottia.

Mie menin kouhluun ja mie pölkäsin niin ette mulla tuli kohta varsin hoppu, mie häätyysin päästä kissale. Mutta kunkas se sanothaan ruottiksi. Mie istuin ja piätin mutta viimen mulla oli niin hoppu, ette mie en ennää saattanu piättää, mie nousin penkistä ja marsin (kävelin) ovele ja aattelin, ette jos fröökynä (opettaja) sanoo jota ki niin se kyssyy mihinkä mie menen. Se kysy. En mie osanu vastata ruottiksi. Mie sanoin: "Mie menen kusele!" Fröökynä oli siivo (kiltti). Voi voi se nauro. Se sano: "Vassågod!" Mie en tieny mitä se sillä meinasi, mutta ko se nyökkäsi ja sillä olit niin siivot silmät mie aattelin, ette kyllä mie saan mennä klosethiin, jossa oli pönttö katos- ja viljat (ketjut), josta saatto vettä. Se tohisi.

Kouhluun tuli systeri (sairaanhoitaja). Se anto mulle ja minun serkule mukin ja sano: "Kasta vatten!" (Heitäkää vettä!) Met menimä klosethiin ja vahtasimma toisia. Met aattelimma, ette met hääymä viskoa vettä niinku ko navettaa pesthään. Mie aloin itkheen ja systeri tuli ja kysy miksi mie itken. Mie sanoin, etten mie tiä mihinkä sitä vettä häätyy viskoa. Voi voi se nauro. Silläki olit siivot silmät. Se sano: "Mukhiin häätyy pissata!" Se oon ruottiksi. "Kasta vatten!"

Se oli minun kipinä. Mulla oli melken mailman pieniin kieli. Mie opin äkkiä ruottin ja osasin kirjottaakki. Mie pruuksin ensin kirjottaa ja sitte mie näytin yhele tyttärele, Rosale, olkapään yli ja kysyin: "Kelpaakos tämä?" Se sano aina: "Kyllä se kelpaa!" Kyllä se kelpasi ja mieki kelpasin.

Sitte mie opin englantia, ja saksaa ja franskaa ja latinaa ja kreikkaa ja hepreankieltä ja ryssäankieltä vähän. Niin pienestä kipinästä oon tullu iso kielipraasu (kokko).

Mie olen kristitty. Mie uskon, ette Jumala oon ja ette Jeesus oon kaikitten ystävä ja pelastaja, kipinä ja ette pyhä Henki oon praasu (valo), joka loistaa mailmassa.

Yks pyhä ihminen sano: ette jos yks rukkoilee niin tuhanen pelastuu. Kaikki saattava olla pieniä kipinöitä.

Mie rukkoilen näin: Isän ja Pojan ja pyhän Hengen nimeen. Ristinmerkki. Ette Jeesus oon tullu alas mailhmaan. Olkapää: en mie rasita teitä, en mie panen kuormia. Risti: pelastus ja syän: mie uskon.

Ja sitte: Herra armahda! Kyllä se piisaa. Se oon pieni kipinä, joka valasee paljon. Met saatama kaikin olla pap-pia ja rukkoila.

Kehitysvammaisten valtakunnallinen kirkkopyhä
Tornio 19.9.2004

AJANKOHTAISTA

AGONin puhetilaisuuksia:

Lapin yliopistolla Ls.7

Ke 9.3. klo 18-20

Ranskan pieni vastavallankumous:

Joseph de Maistren valistuksenvastainen
valtiofilosofia

Alustaa: Mika Luoma-aho

Keväällä tulossa myös lukupiiri

Petri Koikkalaisen johdolla.

Seuraa paikallislehtien ilmoituksia!

FILOSOFIAN LUENTOJA

Analyyttinen filosofia (1ov)

John Pajunen

Luennot 24h

alk. 5.4. 12:00-15:00 Ls 10

Logiikan perusteet (2ov)

John Pajunen

Luennot ja harjoitukset 30h

alk. 5.4. 16:00-19:00 Ls 8

Filosofian historia myöhäisantiikista keskiajalle (1ov)

Juhani Sarsila

Luennot 24h

alk. 25.4. 12:00-17:00 Ls 10

G.H. von Wright ja suomalaisen filosofian murros (1ov)

Toivo Salonen

Luennot 24h

alk. 9.5. 16:00-20:00 Ls 10

Ihmisen arvo

1. Ihmisen kuoleman juridinen paradoksi

Juridiikassa on runsaasti paradokseja, ajatuksellisia tai toiminnallisia solmuja. Ajatuksellisia solmuja avataan tai jopa puretaan käyttämällä kielifilosofian keinoja. Esimerkiksi totuus juridiikassa nähdään monesti eräänlaisena ajatusharhana, jossa kieltä käytetään oikeusnormeihin ja koko oikeusjärjestykseen huonosti sopivalla tavalla. Totuus väitteen ja todellisuuden vastaavuutena ei kohtaa juridiikan itseymmärrystä, jossa erilaiset tulkinnat ja niitä tukevat perustelut muodostavat paljon olennaisemman, toisinaan varsin retorisenkin kentän.

Toiset paradoksit taas ilmenevät tilanteina, joissa juridiset linjaukset eivät tunnu terveen järjen mukaisilta. Toiselle aiheutetut vahingot tulee korvata. Tämä yleinen oikeusperiaate toimii hyvin ”pienissä” vahingoissa mutta suuret vahingot näyttävät aiheuttavan paradokseja. Suurin henkilövahinko on varmaan ihmisen kuolema. Vahingonkorvausjuridiikassa ihmisen kuoleman aiheuttaminen johtaa kuitenkin olennaisesti pienempään korvausvastuuseen kuin vakavan loukkaantumisen tai vammautumisen aiheuttaminen. Henkiin jääneestä ihmisestä tulee ”kallis”, kun taas kuolleen ihmisen korvausarvo jää varsin alhaiseksi.

Tällaisia toiminnallisia paradokseja on vaikeampi purkaa tai kiertää. Niiden syntymekanismi on jotenkin olennaisemmin sidoksissa ihmisyhteisöjen toiminnallisiin rakenteisiin kuin käytettyihin kielellisiin ilmauksiin. Perimmäisiä syitä ihmisen kuoleman vahingonkorvausjuridiseen paradoksiin on kaksi. Ensinnäkin vahingonkorvaus tulee kohdentaa jollekin, ja kuollut ihminen vahingonkäräjänä on poissa keskuudestamme. Hän menetti kaikkein kalleimpansa, mutta menetyksen korvaamisesta ei ole enää hänelle hyötyä tai mieltä. Toiseksi koska kaikki ihmiset ovat kuolevaisia, kuolemasta johtuvat kustannukset eivät ole kenellekään ”ylimääräisiä” menoja vaan normaalistikin aina ajankohtaistuvia. Jos niistä saisi erikseen korvausta, korvauksen saaja rikastuisi toisen kustannuksella.

Kuoleman vahingonkorvausjuridinen paradoksi ei ilmene oikeudessamme kuin poikkeuksellisesti. Esimerkiksi rikosoikeudessa rangaistusvastuu on luonnollisesti ankarampi silloin kun on aiheutettu toisen kuolema verrattuna siihen, että vastaavissa olosuhteissa uhri on jäänyt henkiin. Vastaavasti kun poikkeuksellisesti yksityinen ihmisen on pakkotilassa ja saa sen vuoksi rikkoo rankaisematta lakia, annetaan merkitystä sille, yritetäänkö omaisuutta uhraamalla pelastaa jonkun henki. Henki näyttäisi olevan omaisuutta tärkeämpi aina silloin kun ne joutuvat vastakkain.

Kuoleman juridinen paradoksi ei kuitenkaan kesyyny noin helposti. Juridiikka joutuu sittenkin määrittelemään ihmisen arvoa monissa yhteyksissä sellaisissa tilan-

teissa, joissa hengen etusija aineellisiin arvoihin nähden ei anna automaattista ratkaisulinjaa. Tällä hetkellä ajankohtainen hoitojonojen ajallista pituutta koskeva ns. hoitotakuu ilmentää osaltaan kuoleman – tai paremminkin kuolemanvaaran – suhteen omaksuttua yhdenvertaisuusjärjestelmää. Kukaan ei saisi joutua odottamaan hoitoa niin kauan, että terveys tästä vakavasti vaarantuu. Kuoleman juridinen paradoksi näkyy kuitenkin ns. lääketieteen etiikan nimissä käydyssä, itse asiassa myös juridisessa keskustelussa hoitojonoista ja lääketieteellisen hoidon priorisoinneista. Punninta ihmishengen ja rahan välillä joudutaan tekemään, koska resurssit ovat sittenkin rajalliset. Esimerkiksi uusien hoitomuotojen kehittämisessä ja käyttöön otossa on esitetty priorisointikriteeriksi laatuvoittoa (QLY sanoista quality year). Sellaista hoitomuotoa on syytä kehittää tai ottaa käyttöön, joka antaa toista enemmän potilaille laadukasta elämää. Kysymys on selvästi lopulta jälleen ihmisen arvosta ja ihmisarvosta. Eikö yhdenvertaisuus tarkoita juuri sitä, että emme saisi suosia nuoria työkäisiä henkilöitä iäkäämpien kustannuksella? Onko lapsi yhteiskunnalle laatuvoittonsa suuremman määrän ansiosta arvokkaampi kuin iäkäs? Miten määräytyy ihmisen arvo?

2. Ihmisarvo

Euroopan Unionin ehdotettuun uuteen perustuslakiin sisältyy erityinen perusoikeuskirja. Sen johdannossa todetaan juhlavasti, että ”unioni perustuu ihmisarvon, vapauden, yhdenvertaisuuden ja yhteisvastuun jakamattomiin ja yleismaailmallisiin arvoihin”. Unioni ”asettaa ihmisen toimintansa keskipisteeksi ottamalla käyttöön unionin kansalaisuuden ja luomalla vapauten, turvallisuuden ja oikeuteen perustuvan alueen”. Vahvistettavat perusoikeudet ”tuovat mukanaan vastuuta ja velvollisuuksia sekä muita ihmisiä että koko ihmiskuntaa ja tulevia sukupolvia kohtaan”.

Ihmisarvo näyttäisi historiallisista ja kulttuurisista syistä olevan erilaisten perusoikeusluetteloiden ensimmäisenä mainittu perusoikeus. Sen asemaa vahvistaa vielä ajatus ihmisestä kaiken toiminnan keskipisteenä. Perusoikeuskirja alkaakin erityisellä ihmisarvoa koskevalla luvulla. Siinä käytettyjen yleisten luonnehdintojen kautta pyritään antamaan sisältöä ihmisarvon idealle.

”Ihmisarvo on loukkaamaton. Sitä on kunnioitettava ja suojeltava.” Tämän yleisen lähtökohdan jälkeen seuraavat oikeus elämään, oikeus henkilökohtaiseen koskemat-



Kuva: Lapin yliopisto

WEB-VERSIO

tomuuteen, kidutuksen ja epäinhimillisen tai halventavan rangaistuksen ja kohtelun kielto sekä viimeisenä orjuuden ja pakkotyön kielto. Tarkempina sisältöinä ihmisarvolle tulevat jokaisen oikeus elämään. Se ilmenee myös niin, että ketään ei saa tuomita kuolemaan eikä teloittaa. Lähellä tätä oikeutta on myös kidutuksen kielto, jonka laajenuksena on muidenkin epäinhimillisten ja halventavien rangaistusten kielto. Ja jälleen normia laajennetaan: rangaistusten ohella kielto koskee muutakin ”kohtelua”. Orjuuden kielto saa varsin historiallisia sävyjä siksi, että samaan lauseeseen on yhdistetty myös maorjuuden kielto: ”Ketään ei saa pitää orjana tai maorjana.” Lisäksi jälleen tulee laajennus, jonka mukaan ketään ei saa vaatia tekemään pakkotyötä tai muuta pakollista työtä. Myös tähän kieltoon sisältyy vielä yksi laajennus: ihmiskauppa kielletään. Näin pyritään selvästi puuttumaan orjuuden yhteen syyn tai orjuutta edeltävään toiminnan vaiheeseen.

Oikeus henkilökohtaiseen koskemattomuuteen on oikeastaan yllätyksellisin sisällöltään. Siinä nimittäin käsitellään tarkemmin lääketieteen ja biologian alalla noudatettavia suuntaviivoja. Perusoikeuskirja kieltää mm. ihmisten jäljentämistarkoituksessa tapahtuvan kloonauksen. Edelleen ei sallita sitä, että ihmisruumiista tai sen osista sellaisenaan hankittaisiin taloudellista hyötyä. Eugeniikka eli ihmisen rodunjalostus on kiellettyä, erityisesti sellaiset ihmisen geneettiseen jalostamiseen tähtäävät käytännöt, joiden tavoitteena on ihmisten valikointi. Lopulta on hyvinkin konkreettisenä erityistilanteena edellytetty lääketieteellisen tai biolääketieteen tutkimuksen tai hoidon kohteena olevilta henkilöiltä etukäteistä vapaaehtoista ja asianmukaiseen tietoon perustuvaa suostumusta.

Kaikki nämä kiellot ja periaatteet yhdessä antavat mahdollisuuden saada vivahteita ihmisarvolle. Ihmisarvon lähtökohdassa näkyy selvästi yhdenvertaisen kohtelun vaatimuksen toinen ulottuvuus: kaikki ihmiset ovat samanarvoisia ja jakamattoman ihmisarvon suojelemia. Toisaalta tasa-arvoa koskevassa erityisessä jaksossa näkyy toinen yhdenvertaisen kohtelun ulottuvuus: erilaisia on kohdeltava eri tavoin. Erityisenä mielenkiinnon kohteena seuraavassa on se, millä tavoin ikääntyneiden henkilöiden oikeudet tulisi ymmärtää ihmisarvon näkökulmasta.

Ikääntyneillä henkilöillä on oikeus ihmisarvoiseen ja itsenäiseen elämään. Heillä on myös oikeus osallistua yhteiskunnalliseen elämään ja kulttuurielämään. Mistä tällaisessa oikeudessa voi olla tarkemmin kysymys? Kun kansallinen perusoikeusjärjestelmämme ei sisällä erityistä perusoikeutta ikääntyneille henkilöille, mielenkiinnon kohteena on myös se, voidaanko ikääntyneiden ihmisten oikeudet jollakin perustellulla tavalla johtaa yleisestä ihmisarvosta.

3. Ihmisarvo ja elämä

Olen lainannut väliotsikkoni varsin nuorena kuolleen filosofin Ilkka Patoluodon postuumisti julkaistusta esseekokoelmasta ”Oikeudet ja elämän arvot” (Tutkijaliitto 1990). Patoluoto tarkastelee aihettaan kahden näytelmän avulla, nimittäin Shakespearen ”Kuningas Learin” ja Tur-

genjevin ”Kuningas Lear aroilla”. Ideana Patoluodolla on osoittaa ihmisenä olemisen yhteisöllisiä ehtoja. Näkökoh- ta on jännittävällä tavalla toisenlainen kuin Euroopan Unionin selkeästi yksilöllisempi ihmiskäsitys.

Molemmissa näytelmissä päähenkilö isä luottaa sokeasti ja rajattomasti lapsiinsa. Tämän luottamuksen voi- masta hän uskaltaa tehdä kuninkaalle ja kartanonherral- le varsin poikkeuksellisen ratkaisun: luopua etuajassa vallastaan. Näytelmien traagisuus rakentuu juuri sille, että tämä luottamus pala palalta murentuu ja osoittautuu harhaksi. Patoluoto käy taitavasti lävitse tämän tapahtu- masarjan vaiheita. Mutta annetaan esimerkki Patoluodon analyysistä (emt. s. 169). Tilanteessa Shakespearen näytel- mässä ensimmäiset merkit tulevasta synkkyydestä ovat jo havaittavissa:

”Jonkin ajan kuluttua narri esittää yhden näytel- män ydinkommentin:

Sinä olit ennen niin mahtava herra ...

Nyt sinä olet nolla ilman numeroa. Olet vähemmän kuin minä: minä olen narri, sinä et ole mitään.

Gonerilille (yksi petollisista tyttäristä, lisäys JK) narri kommentoi osoittaen Learia:

Tuossa on tyhjä herneenpalko.

Learin ihmetellessä, onko hänen ymmärryksensä heik- ko, narri sanoo tämän antaneen järjen puolikkaansa tyttä- relleen. Ja kun Lear kysyy kuka on, onko unessa vai jota- kin muuta, vastaa narri:

Learin varjo.”

Patoluodon johtopäätös on, että Lear näyttäisi halun- neen pitää kuninkuutensa itsellään luopuessaan vallas- taan. Kuninkuus on jotenkin se ihmisen arvon ulottuvuus, jonka Lear kokee itselleen ominaiseksi.

Vastaavasti Turgenjevin näytelmän päähenkilö Har- low kokee samanlaista ylenkatsetta (emt. s. 171):

”Erinäisten tapahtumien jälkeen, joissa Harlow hauku- taan keppikerjäläiseksi ja sellaiseksi olennoksi, jonka sopii syödä koirien hylkäämät leipäkannikat, Harlow lopulta menettää malttinsa. Hän palaa entiselle tilalleen ja ryhtyy purkamaan sen päärakennusta, itse rakentamaansa taloa. Raivoisassa puuhassaan hän epäonnistuu, putoaa maa- han ja saa talon kurkihirren selkäänsä. Kuollessaan hän purkaa katkeruuttaan: ’Minä olin kotka ja te teitte minusta maan matosen. Ja nytkö matokin olisi rikki poljettava!’ ”

Näytelmiin sisältyvät tarinat ovat olennaisilta dra- maattisilta osiltaan samankaltaisia. Molemmissa lapset ovat tyttäriä, eivät poikia. Isän ja tyttären tulkinta vallasta luopumisen sisällöstä on erilainen. Tyttäriä elähdyttää aja- tus päästä viimein nauttimaan ansaitsemakseen kokemas- taan asemasta isän paikalla. Isä taas kokee edellyttävänsä vähintään samaa lähimmäisenrakkautta kuin kuka muu tahansa olisi oikeutettu saamaan (Turgenjevin tekstin pohjalta: ainakin maan matoselle annettavaa kohtelua). Isän elämästä tulee vallasta luopumisen kautta puutteel- lista; jotakin olennaista jää uupumaan ihmisarvoisesta elä- mästä. Tässä tekstit virittävät tärkeän privaation teeman. Privaatiolla tarkoitetaan tilannetta, jossa ihminen kokee olevan oikeutettu johonkin ja jonkin tarpeessa, mutta sa- malla jäävänsä siitä paitsi.

Patoluoto kohdentaa analyysinsä loppuosan tällä tarpeisiin ja erityisesti ajatukseen tarpeiden hierarkkisuudesta. Se johtaa hänen mukaansa helposti mekanistiseen käsitykseen ihmisen elämästä. Myös Patoluoto kohdentaa kysymyksen uudestaan. Ihmisen itselleen ihmisarvoista elämää voi selvittää paremmin kuin kysymällä hänen tarpeitaan ylimalkaan analysoimalla, mitä asioita ihminen kokee jäävänsä paitsi. Osaltaan nämä asiat ovat juuri tuota yksilön elämistä yhteisössä: puhtauden tarve tulee myös koettua täytetyksi sillä, että suomalainen pääsee saunaan ainakin kerran viikossa.

Hyvinvointivaltion asenne tarpeisiin taas on käytännöllinen. Julkinen valta ja hallinto on järjestettävä siten, että kaikki perustarpeet ja mahdollisimman moni muista tulee tyydytetyksi. Tämä johtaa kuitenkin Patoluodon mielestä helposti eräänlaiseen ”besserwisser” -tilanteeseen. Valtio myös ohjaa ajatuksiamme ihmisarvoisesta elämästä. Riskinä tällöin on, että vaikeammin täsmennyvät mutta ihmisen arvokkuudelle olennaiset asiat jäävät paitsioon. Patoluoto (emt. s. 178) luettelee tällaisia ihmisen sosiaalisuudesta kumpuavia asioita: ”... rakkauden, kunnioituksen, kunnian, arvokkuuden, arvonannon ja toveruuden tarpeet”.

Olenneisimman havainnon Patoluoto tekee painottaessaan aineellisen tarpeidentyydytyksen sijaan sitä tapaa, jolla ihminen tässä kohdataan. Isän moite kohdistuu siihen tapaan, jolla tyttävät huolehtivat velvollisuuksistaan, ei siihen, että he eivät huolehtisi niistä lainkaan. Vertauskuvallinen seuraus näytelmissä tästä ylenkatseesta on isien menehtyminen. Mutta he eivät kuole nälkään, vaan koska heidän arvokkaan vanhuutensa mahdollisuus on riistetty (emt. s. 181):

”He menehtyvät, koska heidän mahdollisuutensa elää heidän toiseksi luonnokseen muuttunutta kunnioitusta ja arvonantoa edellyttävää elämää, katoaa. Heidän mahdollisuutensa tyydyttää yhteisölliset tarpeensa katoaa.”

4. Pohdintaa

Kokoan edellä eriteltyjä asioita muutamaksi jatkopohdintoihin virittäviksi ajatuksiksi.

A. Ihmisarvo on nyky-yhteiskuntien perustava oikeudellinen arvo, mutta samalla kaiken moraalien, politiikan ja juridiikan lävistävä idea.

B. Ihmisarvo näkyy välittömästi tärkeinä yleisinä yhteiskuntapoliittisina linjauksina kuten kuolemanrangaistuksen kieltona ja orjuuden kieltona.

C. Ihmisarvossa virittyvät samanaikaisesti yksilöllinen ja yhteisöllinen ulottuvuus.

D. Ihmisarvo on jotakin, joka tulee ihmiselle sekä ansioista että riippumatta ansioista. Erityisesti ikääntyneiden henkilöiden ihmisarvo koostuu ehkä olennaisemmin juuri mahdollisuudesta tyydyttää niitä yhteisöllisiä tarpeita, joihin he ovat tottuneet.

E. Ihmisarvon negatiivinen ulottuvuus on kieltoja. Ihmisarvon positiivinen ulottuvuus on – Ilkka Patoluodon sanoin – mahdollisuus elää ihmisen toiseksi luonnoksi muuttunutta kunnioitusta ja arvonantoa edellyttävää elämää.

Piirros: Antti Koponen



Reetorin kuulustelu
Puheenjohtaja Mika Luoma-aho

Mistä olet poissa?

Ihan Rollost ja Korkalovaarasta. Olen asunut välillä etelä-Suomessa ja Britanniassa, mutta palannut sittemmin kotiin. Kun vaimoni soitti väestörekisterikeskukseen ja kertoi osoitteemme muuttuvan Helsingistä Rovaniemelle, linjan toisesta päästä kysyttiin, että miksi. Asun perheineni nyt Rantavitikalla, melkein Lapin yliopiston kampusalueella — siinäpä ainakin yksi vastaus rekisterinpitäjän kysymykseen. Työskentelen yhteiskuntatieteellisessä tiedekunnassa kansainvälisten suhteiden yliassistenttina.

Olet yhteiskuntatieteilijä, jolla on vahva suhde filosofiaan. Mitä se merkitsee?

Kaikilla tieteentekijöillä on suhde filosofiaan, vaikka kaikki eivät varsinaisesti tekisikään filosofiaa. Omassa tutkimuksessani olen pitänyt filosofiaa läsnä, ja olen ollut kiinnostuneempi pragmaattista syvällisemmistä politiikkatieteellisistä teemoista. En tiedä miksi. Filosofinen näkökulma antaa ehkä hyvän syyn jäädä nojatuoliin miettimään asioita, eikä tarvitse jalkautua mihinkään kovin ikävään tai vaaralliseen tekemiseen, mitä kansainväliset suhteet tahtoo usein olla.

Onko kansainvälisissä suhteissa sijaa tai tarvetta filosofialle?

Sija ainakin on — tarpeesta keskustellaan. Tutkijoiden näkemykset tässä ovat kahdenlaisia. Toiset uskovat siihen, kansainväliset suhteet on jonkinlainen tieteellinen työkalu käytännön ongelmien ratkaise-

WEB-VERSIO

miseksi ja joka ei tämän kummempaa filosofiaa tarvitse, ja toiset taas eivät tähän usko. Kuulun jälkimmäisiin, ja annan puolestani kaikille luvan olla uskomatta sanaakaan, mitä edelliset sanovat.

Olet opiskellut myös Englannissa, missä siellä?

Newcastle-upon-Tynen yliopistossa, politiikkatieteen laitoksella. Aloitin tohtoriopintoni siellä syyskuussa 1999 ja väittelin elokuussa 2002.

Mitä haluaisit tuoda sikäläisestä akateemisesta traditiosta meille?

Koska rahaa ei ole tuotavaksi asti sielläkään, en mitään. Mikäli voisin tuoda jotain muuta joistain muista traditioista, toisin hyvän intialaisen ravintolan ja Newcastle Unitedin kausilipun kaudelle 2005-6.

Filosofiaa pidetään sisäänpäin kääntyneenä ja itse-riittoisena. Onko näin?

Luin kysymyksesi kahteen kertaan. Mikäli kysyt, että *pidetäänkö* filosofiaa sisäänpäin kääntyneenä ja itseriittoisena, vastaan kysymyksellä: *pidetäänkö?* Kaikki tieteelliset diskurssit ovat kai jonkin verran esoteerisia omine käsitteineen ja konventioineen, mutta mikäli niillä on tarvetta kääntyä ulospäin — jos näin voi sanoa — täytyy niiden kyetä puhumaan kadunmiehelle hänen omalla kielellään. Ehkä kaikilla tieteillä on tässä parantamisen varaa.

Mikä on filosofinen erikoisuutesi?

Filosofiset vastamyrryt. Olen kiinnostunut filosofeista, jotka kiistävät kaiken sen, josta muut ovat jo päässeet sopuun. Erityisen kiinnostavana pidän filosofista taantumuksellisuutta ja dogmaattisuutta, vaikka itse en edusta mielestäni kumpaakaan.

Suosittelen jotakin kirjaa tai ajattelijaa.

Mainitsen kaksi nimeä ja teosta, jotka on kirjoitettu vuosia sitten, mutta jotka kommentoivat mielestäni osuvasti tämän päivän kansainvälisen politiikan arkipäivää.

Joseph de Maistre oli Ranskan suuren vallankumouksen aikana kirjoittanut juristi ja filosofi, joka ilkkui ajatusta siitä, että kutsumalla kokoon valmistelukunta tai konventti pystyttäisiin laatimaan Ranskalle perustuslaki. Vuonna 1797 julkaistussa teoksessaan *Considérations sur la France* de Maistre väitti, että mitä enemmän tekstiä perustuslaissa on, sitä heikompi on sen perustama oikeusjärjestelmä. Lait olivat de Maistrelle oikeuden julistuksia, joita oli tarvetta kirjoittaa paperille vain silloin, kun nämä oikeudet olivat uhattuna. Mitä pidempi perustuslaki, sitä uhatumpi oli siis sille perustettu oikeusjärjestelmä. Sopimuksessa Euroopan perustuslaiksi on 349 sivua ja 448 artiklaa.

James Burnham oli toisen maailmansodan jälkeen kirjoittanut amerikkalainen konservatiivi, jonka mukaan Yhdysvaltojen tuli oman kansallisen etunsa vuoksi erottaa ystävänsä vihollisistaan koko maailmassa ja pyrkiä

hallitsevaan asemaan maailmanpolitiikassa. Vuonna 1947 kirjoittamassaan teoksessa *The Struggle for the World* Burnham esitti, että tätä tavoitellessa olisi kuitenkin hyödyllistä puhua jostain muusta kuin Yhdysvaltojen kansallisesta edusta. Esimerkiksi vapaudesta ja demokratiasta.

Onko brittihuumori filosofista?

Voihan se olla sitäkin. Monty Python teki useita sketsejä filosofiasta ja filosofeista. Erityisen mieleen jäävä oli se, jossa kreikkalaiset ja saksalaiset filosofit pelasivat vastakkain jalkapalloa. Saksalaisten joukkue pelasi 4-2-4 muodostelmassa maalivahtinaan Leibnitz ja puolustuslinjassa Kant, Schopenhauer, Schelling ja kapteeni Hegel. Keskikentällä pelasivat Jaspers ja hieman yllättäen Beckenbauer. Saksan hyökkääjinä olivat kärkkäät Schlegel, Wittgenstein, Nietzsche ja Heidegger. Kreikan joukkue taas luotti kokemukseen: maalivahtina oli Platon ja liberona Aristoteles. Nuorempaa kaartia hyökkäyspäässä edusti Arkhimedes. Ottelun tuomarina oli Kungfutse ja linjamiehinä kirkkoisät Augustinus ja Tuomas Akvinolainen. Jännittävä ottelu ratkesi vasta viimeisillä minuuteilla, kun Sokrates puski maalin Arkhimedeeseen upeasta keskikyksestä ja vei Kreikan 1-0 voittoon. Maali oli hyvin kiistanalainen. Hegelin mukaan maali oli hylättävä, koska vain järki saattoi muuttua objektiiviseksi todellisuudeksi. Kant taas vetosi kategoriseen imperatiiviin. Vaihtopelaajana kentälle tullut Marx puolestaan väitti, että Sokrates oli paitsiossa.

KOKOUS 5.4.2005

HALLITUKSEN KOKOUS ALKAEN 17:30
VUOSIKOKOUS KLO 18:00
LAPIN YLIOPISTON RAVINTOLA FELLI

PROSEMINAARI ARTIKKELIKSI

AGON tulee palkitsemaan jälleen ensi keväänä tämän lukuvuoden ansioituneimman filosofian proseminariryön.

Kirjoitus tullaan julkaisemaan syksyn numerossa artikkeliksi muokattuna.



POHJOINEN FILOSOFIYHDISTYS
NORDISKA FILOSOFISÄLLSKAPET
NORTHERN PHILOSOPHERS

Building a Post-Colonial Cosmopolis Beyond Slavery: Self-Development, Inclusion of the Other and Planetary Realizations

The Outline of a Presentation at the Colloquium, "Sources of Slavery," UNESCO'S International Philosophy Day in Finland, Helsinki, November 19-20, 2004

Slavery is one of the most extreme forms of the relation of domination, approaching the limits of total power from the viewpoint of the master, and of total powerlessness from the viewpoint of the slave.

Orlando Patterson (1982), *Slavery and Social Death*, p. 1.

We avoid letting ourselves be moved, questioned, modified, enriched by the other as such [...] We flee dialogue with a *you* irreducible to us [...] The transcendence of the *you* as other is not yet, really, part of our culture [...] Globalization has never been as concretely presented to us, but the subjective and objective means to assume this historical reality are still to be worked out.

Luce Irigaray (2002), *Between East and West: From Singularity to Community*, pp. 25, 39.

Only when philosophy discovers in the dialectical course of history the traces of violence that deform repeated attempts at dialogue and recurrently closes off the path to unconstrained communication does it further the process whose suppression it otherwise legitimates: mankind's evolution toward autonomy and responsibility.

Jürgen Habermas (1971), *Knowledge and Human Interest*, p. 315.

Yes, my existence in the context of your potentiality [...] Now I no longer have doubts—it is in the clouds where I make my bed. And this question—my life in the context of the potentiality of your existence—proved to be a good guide.

Imre Kertész (2002), *Kaddish for a Child Not Born*, p. 12

The Problem: Introduction and Invitation

Critical philosophy has been interested in critical interrogation of systems of deformation of life as an integral part of multi-dimensional transformations of self and society. Social emancipation has been one of the main concerns of critical social theory. In Marx this had manifested itself in a critique of valorization of capital to which the proponents of the early Frankfurt school added a much helpful critique of valorization of state and media. Habermas (1971) has brought the issue of knowledge and human interest—cognitive interest, emancipatory interest and interest of reason to protect itself—as the key concerns of critical theory. But a further critical question before critical theory is now a critique of valorization of knowledge itself, especially its one-sided epistemological fixation without accompanying ontological critique and nurturance (Giri 2004b). Especially in these days of communicative revolutions, we need a new mode of critique and reconstruction which combines a critique of valorization of capital and power with a critique of valorization of knowledge and communication, enabling us to understand the very limits of knowledge itself.

Such a foundational critique of knowledge is suggested in the following lines of *Ishopanishada*—one of the

foundational texts of spiritual universality coming from India: *Andham Tamah Prabishyanti Jo AVidyam Upasate, Tato Vuya Ibate Tamah Jo Vidyam Ratah*. It means: those who worship ignorance are steeped in darkness but those who are steeped in knowledge are also steeped in darkness. Therefore to be steeped in the valorization of knowledge and communication to the exclusion of other practices of self-cultivation such as listening, silence and self-emptying vis-à-vis one's will to power and will to arguments, and connectedness with the world—not only the human social world but also with the world of nature and transcendence—is to be steeped in blindness and we now need a new critical theory which helps us to understand the limits of knowledge and human interests (cf. Bhaskar 2000; Dallmayr 1984, 1987; Giri 2004c; Irigaray 2002; also Joas 2000)

Such a foundational critique of knowledge involves a radical critique of self along with systems and structures. My presentation explores the contours of a new critical theory which is concerned not only with human interest but also human liberation, liberation understood simultaneously as liberation from oppressive structures as well liberation from one's desire to control and annihilate others which, according to Teresa



Foto: AKG

Brennan (1995), constitute the greatest source of social evil. This way critical theory can help us come to terms our contemporary condition of slavery, especially as we are increasingly being bonded to the forces of market fundamentalism and a communitarian fundamentalism. Critical theory as liberatory aspirations can build upon both centuries of anti-colonial struggles and post-colonial strivings for freedom (Chakraborty 2000; Das 1995; Guha 1997; 2000; Mohnaty 1998; Nandy 1987; Pantham 1995), socio-political and socio-spiritual struggles for realization of radical democracy and contemporary efforts to build a cosmopolis (cf. Beck 2002, 2003; Dallmayr 2001; Habermas 1998; Strydom 2000) characterized by autonomy, integral freedom (both food and freedom), and ethically and aesthetically enriching intersubjective relations and dignity for all. In my paper, I bring transformative possibilities from both post-colonial critical formations as well as cosmopolitan reflections together and suggest that self-development, inclusion of the other and planetary realizations constitute the normative horizons of a new critical theory now.

But such a critical theory calls for transcivilizational dialogues and planetary conversations as to the very themes of critical theory such as knowledge, human interest, human liberation, emancipation, recognition and universal self-realization. Habermasian critical theory of what he calls “Kantian pragmatism” emerged out of a creative dialogue between continental tradition and the American tradition of pragmatism especially as it was facilitated by the pioneering works of bridge-building philosophers such as Karl-Otto Apel (cf. Habermas 2002b). In the mean time, critical theory as critical inquiry into deformations of life and strivings for multi-dimensional transformation of self and society has embodied cross-civilizational border-crossing in the works of scholars such as JPS Uberoi (2002), Fred Dallmayr (2001, 2002), Chitta Ranjan Das (1991), John Clammer (1995, 2004), and Sang-Jin Han (1998). Uberoi (2002) seeks to build a new critical theory taking inspiration from anthropological practices such as Kula exchange, alternative traditions of Enlightenment in Europe, namely the tradition of Goethe, and experiments with Indian modernity, such as those of Gandhi. Dallmayr’s engagement with critical theory also embodies several border-crossing dialogues and strivings—Heidegger, Gandhi and Erasmus, among others. Chitta Ranjan Das’s work embodies dialogues with Spinoza, Luther, Erasmus,

Gandhi, Tagore and Sri Aurobindo; Clammer (2004) carries out dialogues between Buddhism and critical theory; and Sang-Jin Han’s work embodies a dialogue between the critical theory of Habermas and the Confucian tradition. My presentation draws upon such planetary strivings in critical philosophical engagement and continues my ongoing work which embodies a simultaneous of critique of self and systems and is animated by the vision and strivings of self-development, inclusion of the other and planetary realizations.

Self-Development and Inclusion of the Other

What is self? Does self refer only to the egoistic dimension of individual? Does it mean only *homo sociologicus*, *homo economicus*, or the “*technopractitioner*”?² Self is all these but at the same time is not exhausted by these and has a transcendental dimension, a dimension of transcendental and transversal connectivity to the other, society, nature, world and cosmos what Roy Bhaskar (2002a) calls “transcendentally really self.” In a recent work, I have submitted a plural and multi-dimensional conceptualisation of self as consisting of overlapping and concentric circles of unconscious, technopractitioner and transcendently real self (Giri 2004a). Self-development means development of all these dimensions of self in a spirit of autonomy and interpenetration and non-dual realizations. Self-development thus includes processes of capacitation in various techno-practical fields of life such as economy, polity, organization, state, civil society and now in the field of interlinked globality and a cosmic humanity. Self-development involves the capacity for freedom as well as responsibility; in the economic field, it means gaining economic independence, market freedom; in the political field it involves development of the capacity for appreciation for as well as realization of rights, justice and citizenship and deepening and broadening these from their earlier state-centeredness to fulfil the needs of a global humanity (Beck 2002; Benhabib 2002).

The project of self-development is linked with a project of inclusion of the other which in Habermas’s recent formulations is not just universalistic but sensitive to difference, defending “a morality of equal respect and solidaristic responsibility for everybody” (Habermas 1998: 5; also see Anderssen & Siim 2004). But both the projects of self-development and inclusion of the other can be locked in a self-justificatory closure, for example authenticity in the case of the former, and emancipation in case of the later. For example, the movement of self-study in India, Swadhyaya, can do a lot in terms of inclusion of the other, especially the low-caste (cf. Giri 2004b). Similarly, the project of inclusion of the other as articulated by Habermas needs a lot more self-development in order that it can realize its own aspiration of respecting the otherness of the other.³ Similar is also the challenge for a thinker such as Charles Taylor (1991) whose ethics of authenticity needs a project of radical self-criticism so that it also takes part in a transcivilizational journey of realizing the well-being of all.



An important challenge here is to overcome the binding of concentration of power and to strive towards realization of what Dallmayr (2001), building on Heidegger, calls “power free existence.” This aspect of self-development has a longer lineage in philosophical and spiritual traditions of the West and as well as the rest of the world, for example in the Christian concept of “kenosis” of self-emptying (cf. Vattimo 1999, Wilfred 2000), Confucian emphasis on self-cultivation (cf. de Barry 1991) and Foucault’s (1986) plea for developing self-restraint on the parts of holders of power (also see Toynebee 1956).⁴

“Critical Theory with a Cosmopolitan Intent”

Respecting the otherness of the other is also an important part of the emerging discourse of cosmopolitanism and vision of a cosmopolitan society. For Ulrich Beck who has passionately shared with us “The Cosmopolitan Manifesto:” “The national perspective is a monologic imagination, which excludes the otherness of the other. The cosmopolitan perspective is an alternative imagination, an imagination of alternative ways of life and rationalities, which include the otherness of the other” (Beck 2002: 18; also Beck 1998). Beck as well as many proponents realize the long journey we have to undertake for the realization of a cosmopolitan society. Thus Ulf Hedetoft and Mette Hjort who talk about post-national self provocatively write: “Our home may be open to the globe (liberal, tolerant, sensitive, multicultural), but the globe is not our home” (Hedetoft & Hjort 2002: xx). At the same time, there are attempts, however small, towards making our globe our home and here we see the emergence of both experiential cosmopolitanism and political cosmopolitanism: the former embodying an experience of the varieties of cultures of the world as, for example, in food, drink, and travel (what Beck calls the important fact of banal cosmopolitanism inspired by a new slogan: foods and drinks of the world unite!), and the latter embodying varieties of justice at the global level such as Attac in Europe which is fighting for realization of global justice (www.attac.org). Political cosmopolitanism is facilitated by an experiential cosmopolitanism which “need not be as self-consciously expansive [...] It might rather involve a kind of piece meal build up of sense of being at home in cosmopolis” (Hannerz 2002: 231; also see Dallmayr 2003).

But is this project of cosmopolitanism and inclusion of the other only epistemic? Beck pleads for a methodological cosmopolitanism as an important part of self, science and society to realize his cosmopolitan manifesto but is it adequate to realize what Beck himself sets for himself and all of us? For Beck, “Methodological cosmopolitanism rejects the either-or- principle and assembles this-as-well-as that principle [...], thinking and living in terms of *inclusive oppositions*...” (2002: 19). But is this possible only epistemologically or does it also involve appropriate ontological nurturance? In this context, philosopher JN Mohanty argues that “multi-valued logic”⁵ of realizing that “every point of view is partly true, partly false and partly undecidable” calls for a simultaneous practice of non-injury in thought and non-violence in practice and it is facilitated by multiple traditions of human seeking—the Jaina tradition of *Anekantavada*,⁶ Gandhian experiments with non-violence and Husserlian phenomenology, especially the “Husserlian idea of overlapping contents” (Mohanty 2000: 24). The problem with Beck as well as many of the enthusiastic cosmopolitans of our times is that they are not only self-confidently epistemic to the neglect of any project of ontological nurturance they also lack an engagement of trans-civilizational and transcultural dialogues. They also do not open their projects to a quest of transcendence, even of a kind of immanent transcendence. The cosmopolitan inclusion of the other lacks a spiritual striving and as we have seen in Habermas (cf. endnote 2) despite best political intentions it can lead to not a very generous approach to other cultures, religions and traditions.

Beck speaks about the need for critical theory to address the issues of global inequality. This is in tune with Habermas’s (2002) recent reflections: “The burning issue of a just global economic order poses itself primarily as a political problem [...] The unjust distribution of good fortune in the world was certainly a central concern of the great world religion. But in a secularized society, this problem primarily belongs on the political and economic table, not in the cupboard of morality [...]” (Habermas 2002a: 166). Both Beck and Habermas have a predominantly political approach to the problem and this is not accompanied by any project of radical self-realization and self-transformation as, for instance, hinted at in Gary Cohen’s provocative *If Your’re an Egalitarian, How Come You are So Rich?*: “[...] egalitarian justice is not only, as Rawlsian liberalism teaches, a matter of the rules that define the structure of society but also a matter of personal attitude and choice [...]” (Cohen 2000: 3). Addressing global inequality now is a matter of multi-dimensional struggle involving both socio-political struggles as well as socio-spiritual struggles to transform one’s relationship with power, money and freedom, as for instance, suggested by Gandhi. Going beyond the colonization of the life world then calls for multi-dimensional transformation of both politics and self.

Beck himself makes a critical distinction between action and consciousness by urging us to understand the

“crisis of institutionalized action:” “global consciousness of a shared collective future is a consciousness that does not incorporate forms of action. Forms of action—in the spheres of politics, science, law, etc.—are past-based” (Beck 2002: 27). For Beck, though cultivation of global consciousness is facilitated by “transnational forms of action designed for a shared collective future” this may not be solely dependent upon action. This itself can be a significant inspiration for multiple strivings towards planetary realizations. As Sri Aurobindo had written nearly a century before Beck in his *Ideals of Human Unity*: “Even cosmopolitan habits of life are not uncommon and there are a fair number of persons who are as much or more citizens of the world as citizens of their own nation. [..But] only man in his heart is ready, a profound change in the world conditions cannot come” (Sri Aurobindo 1971: 528, 531). For Sri Aurobindo, spiritualization of religion and humanity, especially religion of humanity, can transform internationalism and cosmopolitanism into many fold planetary realizations helping us overcome the limits of ethnocentrism, nationalism, egoism and anthropocentrism.

Planetary Realizations

Writes Alberto Melucci in his *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society*: “We live on a planet that has become a global society, a society totally interconnected by its capacity of intervening on its environment and on social life itself, and yet still dependent on its natural home, the planet Earth. This twofold relation to the Earth, as the global field for social action and physical boundary, defines the ‘planetary society’ in which personal life takes place” (Melucci 1996: 2). But for Melucci, planetary realizations are not unitary and simplistic processes: Melucci speaks of complexity, difference and uncertainty which demand from “individuals the capacity to *change form* (the literal meaning of metamorphosis)..” (ibid: 2-3). This is in tune with de Chardin’s stress on “complexification of consciousness” as an important part of the evolutionary unfoldment of “noosphere” a “growing new organ of consciousness”—“an interlinked system of consciousness and information, a global net of self-awareness, instantaneous feedback, and planetary communication” (Judith 1996: 1). Melucci speaks of the inner planet “consisting of the biological, emotional and cognitive structures that underlies the experience and relations of us all” (ibid: 56). Melucci also challenges us: “An ecology of economic, political, and technological choices cannot operate independently of an ecology of the everyday, *of the words and gestures with which we call into being* or annihilate the inner planet. *To pay attention and respect to details*; to be aware that we are part of a whole and we need to connect the different elements into this whole, *to value the path and not only the end* [..]” (ibid: 69; emphases added).

This calling for planetary realizations is in tune with emerging developments in science, philosophy, religion, spirituality and mysticism. As Lynne McTaggart writes presenting us a recent view from the scien-

ces: “At our most elemental, we are not a chemical reaction, but an energetic charge. Human beings and all living things are a coalescence of energy connected to every other thing in the world [..]. There is no ‘me’ and ‘not-me’ duality to our bodies in relation to the universe, but one underlying energy field” (McTaggart 2002: xiii). Planetary realizations thus call for overcoming egoism, dualism and anthropocentrism apart from ethnocentrism. As Roy Bhaskar presents us challenges of planetary realizations from the shores of philosophy, mysticism and spiritual strivings: “For if mankind is implicit in an amoeba, then self-realization for that amoeba can mean anything from maximum fulfilment for an amoeba (of its particular type, always potentially unique), to attaining the level of self-realization for an explicitly conscious and potentially self-conscious being such as man, into which that amoeba may evolve through various levels and thresholds of realization, some of which may depend upon the wakening of powers and potentials, which are at present only implicit in man and only awakened in species of which we have no knowledge or awareness” (Bhaskar 2002b: 26; also see Bocchi & Cerutti 2002).

Planetary realizations then calls for multi-dimensional transformations in self and society which can build upon struggles for freedom and dignity coming both from traditions of post-colonial struggles and criticism as well as post-modern cosmopolitan reflections. But realization of dignity and beyond the colonization of the life world urges us to realize the illusion of much of our contemporary freedom and to acknowledge the multitude of slavery to which we are subjected to as well as we subject ourselves such as being a slave to our will to power, dominate and enjoy ourselves over the bruised bodies of others. As Gandhi would challenge us, building a post-colonial cosmopolis beyond slavery calls for realization of autonomy, responsibility and the ethics and aesthetics of self-development and inclusion of the other.

Endnotes:

1 Ananta Kumar Giri, originally from the Madras Institute of Development Studies, India, is currently a Visiting Associate Professor at Research Center of Development and International Relations, Aalborg University, Denmark.

Emails: akg@ihis.aau.dk / aumkrishna@yahoo.com.
Website: www.ihis.aau.dk/~akg

2 Faubion (1995) presents this model of the subject building upon the works of Habermas and Bourdieu.

3 A case in point is Habermas’s approach to other religions. Habermas writes in his *Religion and Rationality*: “We no longer confront other cultures as alien since their structures still remind us of previous phases of our own social development. What we *do* encounter as alien within other cultures is the stubborn distinctiveness of their religious cores” (Habermas 2002a: 156). When pressed to the limits despite his post-metaphysical thinking Habermas acknowledges the significance of the Judeo-Christian tradition for the project of modernity but he seems not to be offering

WEB-VERSIO

same acknowledgment to other traditions such as Buddhism.

4 What Toynbee (1956: 74) writes deserves our careful attention:

In human life, Suffering is the antitheses of Power, and it is also a more characteristic, and more fundamental element in Life than Power is. [...] Suffering is the essence of Life, because it is the inevitable product of an unresolvable tension between a living creature's essential impulse to try to make itself into the center of the Universe and its essential dependence on the rest of creation and on the Absolute Reality on which all creatures live and move and have their being. On the other hand, human power, in all its forms is limited and, in the last resort, illusory. Therefore any attitude towards Life that idolizes human power is bound to be a wrong attitude towards Suffering and, in consequence, a wrong attitude towards Life itself.

5 Of the kind suggested in Beck but Mohanty has talked about it in another context. Cf. Mohanty 2000.

6 *Anekantavada* refers to a mode of thinking that truth has many dimensions and many roads of arrival.

References Cited:

- Anderssen, John & Birte Siim. 2004 (eds.) *The Politics of Inclusion and Empowerment: Gender, Class and Citizenship*. New York: Palgrave Macmillan.
- Beck, Ulrich. 2004. "Cosmopolitan realism: On the distinction between cosmopolitanism in philosophy and social sciences." *Global Networks* 4 (2): 131-156.
2003. "Toward a New Critical Theory with a Cosmopolitan Intent." *Constellations* 10 (4): 453-468.
2002. "The Cosmopolitan Society and its Enemies." *Theory, Culture & Society* 19 (1-2): 17-44.
1998. "The Cosmopolitan Manifesto." *New Statesman*. March 20.

- Bhaskar, Roy. 2002a. *Reflections on Meta-Reality: Transcendence, Everyday Life and Emancipations*. New Delhi: Sage.
- 2002b. *Meta-Reality: The Philosophy of Meta-Reality*. Vol. 1: *Creativity, Love and Freedom*. New Delhi: Sage.
2000. *From East to West: The Odyssey of a Soul*. London: Routledge.
- Benhabib, Seyla. 2002. "Citizens, Residents, and Aliens in a Changing World: Political Membership in a Global Era." In *Postnational Self*, (eds.) Ulf Hedetoft & Mette Hjort, pp. 85-119. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bocchi, Gianluca & Mauro Ceruti. 2002. *The Narrative Universe*. Cresskill, NJ: Hampton Press.
- Brennan, Teresa. 1995. *History After Lacan*. New York: Routledge.
- Chakraborty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe*. Princeton: Princeton U. Press.
- Cohen, Gary. 2000. *If You are An Egalitarian How Come You're So Rich*. Cambridge, MA: Harvard U. Press.
- Clammer, John. 1995. *Difference and Modernity: Social Theory and Contemporary Japanese Society*. London: Kegan Paul.
2004. "Beyond Power. Alternative Conceptions of Being and (Asian) Reconstitution of Social Theory." In *The Modern Prince and the Modern Sage: Transforming Power and Freedom* (ed.) Ananta Kumar Giri. Manuscript.
- Das, Chitta Ranjan. 1991. *Shukra o Socrates* [The Pig and Socrates]. Berhampur, India: Pustaka Bhandara.
- Das, Veena. 1995. *Critical Events: Anthropological Perspectives on Contemporary India*. Delhi: Oxford U. Press.
- Dallmayr, Fred. 2003. "Cosmopolitanism: Moral and Political." *Political Theory* 31 (3): 421-442.
2002. *Dialogue Among Civilizations*. NY: Palgrave Macmillan.
2001. "Resisting Totalizing Uniformity: Martin Heidegger on Macht and Machtenschaft." In *idem, Achieving our World: Toward a Global and Plural Democracy*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
1987. *Critical Encounters: Between Philosophy and Politics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
1984. *Polis and Praxis: Exercises in Contemporary Political Theory*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- De Barry, Wm. Theodore. 1991. *The Trouble with Confucianism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Jarno Ristaniemi

Kulttuuri-identiteettiä etsimässä

Shokkihoitoa ja kompromisseja

Noin 18 kuukautta sitten oli päivä, jolloin istuin kotonani Huvilatiellä työpöytäni ääressä allekirjoittaen papeirin, jonka oli määrä toteuttaa vuosikymmenen unelmani. Jätin hakemukseni vaihto-opiskelijaksi kansainvälisten suhteiden kansilian Pia Seppälälle heti seuraavana päivänä vielä ymmärtämättä juuri mitään siitä kaikkesta, mitä tulisin tulevan vuoden aikana kokemaan ja oppimaan, itsestäni löytämään. Vasta herättyäni ensimmäiseen aamuuni Kanadan Victoriassa ja kuultuani isäntäperheeni puhuvan yläkerrassa purkkamaista Amerikan englantia ymmärsin, ettei seuraavan kahdeksan kuukauden aikana mikään tulisi olemaan kuten ennen. Olin herännyt ensimmäiseen aamuuni, jossa jouduin kohtaamaan oman kulttuurini vieraan kulttuurin kautta; kysymään ensimmäisen kerran elämässäni juuriani, identiteettiäni, olemistani suomalaisena.

Kulttuuriympäristö ja kulttuuri-identiteetti ovat yhdessä kuin lukutaito sen taitajalle. Useimmiten teksti virtaa lukijan tajuntaan ja ymmärrykseen niin, ettei hän kiin-

nitä huomiota itse lukemisprosessiin saati sen osaprosesseihin. Lukemisen ymmärtämisen toiminta ja itse kieli sekä ulkoiset osatekijät kuten lauseenrakenteet, välimerkit, sanat ja kirjaimet katoavat kuin puut metsään. Molemmat – kulttuuri-identiteetti sekä lukeminen – ovat väistämättä meissä jokaisessa, mutta ne jalostuvat ja kypsyvät vasta kun yksilö osaa kohdata ne todellisina ilmiöinä, ilmiöinä, jotka jokapäiväisyydestään huolimatta jatkautuvat myriadiin osaprosessiin, joista jokainen linkittyy sisäisesti toistensa kanssa ja ulkoisesti ympäristötekijöiden kanssa. Uskon, että prosessin syvä tiedostaminen lähtee juuri ulkoisen linkittymisen löytämisestä ympäristön vaihtuessa niin, etteivät sisäiset prosessit enää kykene löytämään ulkoisia vastinparejaan. Juuri ulkoisen muutoksen kautta jokapäiväisyys järkkyy ja syntyy sisäinen shokkitila, jossa osasten on haettava uusia kiinnekohtia.

Kieli ja sanat valkealla pohjalla ovat prosessin ulkoisia osasia kun taas itse prosessi tapahtuu toimijassa. Kulttuuriympäristö vaikuttaa samalla tavalla kulttuuri-identiteet-

WEB-VERSIO

- Faubion, James D. 1995. (ed.) *Rethinking the Subject: An Anthology of Contemporary European Social Theory*. Boulder, CO: Westview Press.
- Foucault, Michel. 1986. *Care of the Self*. NY: Vintage.
- Giddens, Anthony. 1992. *The Transformation of Intimacy*. Cambridge: Polity Press.
- Giri, Ananta Kumar. 1998. *Global Transformations: Postmodernity and Beyond*. Jaipur: Rawat Publications.
2002. *Conversations and Transformations: Toward a New Ethics of Self and Society*. Lexington Books.
- 2004a. "Creative Social Research: Rethinking Theories and Methods." Introduction to idem (ed.) *Creative Social Research: Rethinking Theories and Methods*. Lexington Books.
- 2004b *Self-Development and Social Transformations? The Vision and Projects of the Socio-Spiritual Mobilizations of Swadhyaya*. Report Submitted to Indian Council of Social Science Research, New Delhi.
- 2004c "Knowledge and Human Liberation: Jurgen Habermas, Sri Aurobindo and Beyond." *European Journal of Social Theory*
- 2004d *Reflections and Mobilizations: Dialogues with Movements and Voluntary Organizations*. New Delhi: Sage Publications.
- Guha, Ranajit. 1997. *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge, MA: Harvard U. Press.
- 2002 *History at the Limit of World History*. NY: Columbia U. Press.
- Habermas, Jurgen. 1971. *Knowledge and Human Interest*. Boston: Beacon Press.
- 2002a *Religion and Rationality*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- 2002b "Postscript: Some Concluding Remarks." In Habermas and Pragmatism (eds.), Myr Booman Aboulafla & Catherine Kamp. London: Routledge.
1998. *Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Han, Sang-Jin. 1998. "Three Tasks of Critical theory and Korean Development." In Habermas and the Korean Debate, (eds.), Sang-Jin Han. Seoul: Seoul National U. Press.
- Hannerz, Ulf. 2002. "Where we are and who we want to be." In *The Postnational Self: Belonging and Identity*, (eds.), Ulf Hedetoft & Metter Hjort. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hedetoft, Ulf & Mette Hjort. 2002. "Introduction" to idem, ed., *The Postnational Self*. Minnesota.
- Irigaray, Luce. 2002. *Between East and West: From Singularity to Community*. NY: Columbia U. Press.
- Joas, Hans. 2000. *The Genesis of Values*. Cambridge: Polity Press.
- Kertesz, Imre. 2002. *Kaddish for a Child Not Born*. Evanston: Northwestern U. Press.
- McTaggart, Lynne. 2002. *The Field: The Quest for the Sacred Force of the Universe*. NY: Harper Collins Publishers.
- Melucci, Alberto. 1996. *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society*. Cambridge: Cambridge U. Press.
- Mohanty, JN. 2000. *Self and Other: Philosophical Essays*. Delhi: Oxford U. Press.
- Mohanty, Manoranjan. 1998. "Social Movements in Creative Society: Of Autonomy and Interconnection." In *People's Rights: Social Movements and the State in the Third World*, (eds.), Manoranjan Mohanty et al. New Delhi: Sage.
- Nandy, Ashis. 1987. *Traditions, Tyranny and Utopia: Essays in the Politics of Awareness*. Delhi: Oxford U. Pres.
- Panham, Thomas. 1995. *Political Theories and Social Reconstructions*. Delhi: Sage.
- Sri Aurobind. 1970 [1914-1919] *Life Divine*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Patterson, Orlando. 1982. *Slavery and Social Death*. Cambridge: Harvard U. Press.
- eilhard de Chardin, Pierre. 1966. *Man's Place in Nature: The Human Zoological Group*. London: Collins.
- Strydom, Piet. 2000. *Discourse and Knowledge: The Making of Enlightenment Sociology*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Taylor, Charles. 1991. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard U. Press.
- Toynbee, Arnold J. 1956. *An Historian's Approach to Religion*. New York: Oxford U. Press.
- Uberoi, JPS. 2002. *The European Modernity: Truth, Science and Method*. Delhi: Oxford U. Press.
- Vattimo, Gianni. 1999. *Belief*. Cambridge: Polity Press.
- 2002 *After Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Wilfred, Felix. 2000. *Asian Dreams and Christian Hopes*. Delhi: ISPCK.

tiin. Kulttuuri-identiteetin kannalta tasapainoinen ihminen on sellainen, jonka sisäinen rakenne ja ympäristö voivat kohdata ilman konflikteja. Tällaiseen persoonaan päästään kuitenkin tuskin koskaan. Tämän osoittaa kulttuurin kentällä jatkuvasti vallitseva konfliktitila, jossa eri voimat ja alakulttuurit kamppailevat keskenään. Ihminen pyrkii säilyttämään syntyneen kulttuuri-identiteettinsä, mutta voi sitä myös tarpeen vaatiessa muokata. Kulttuuri-identiteetti onkin siis ensisijaisesti taito eikä ominaisuus. Ihminen on sosiaalistumisen ehdollistettu tuote.

Kulttuuri muodostuu jo sanan etymologisen taustan perusteella ensisijaisesti käytännöllisestä; viljelystä ja kasvatuksesta. Sana on sittemmin saanut abstraktimpia merkityksiä kuten sivistys, hengenviljely ja kehittyneisyys. Kulttuuri ilmenee kuitenkin yhä puhtaasti käytännöllisenä tekona ihmisten interaktiossa. Yhtenä esimerkkinä sovitusta interaktiosta (kulttuuritapahtumasta) voi käydä keski-eurooppalaisille kulttuureille tyypillinen tervehtiminen poskisuudelmilla. Myös niin sanotut hengen tuotteet kuten kirjallisuus ja runous voivat liittyä kulttuuriin jossa interaktio toteutuu ja siihen liittyy kahden tai useamman välisiä sopimuksia.

Mitä siis tapahtui vaihtovuoteni aikana? Edustin omaa suomalaista praksista ja suomalaista sopimuskenttää koh-

datessani toisessa kentässä eläviä ihmisiä. Sisäiset mallini joutuivat konfliktiin muuttuneiden ulkoisten vastinparien kanssa, aiheuttivat sekasortoa ja loivat kaipuun tunnetta. Lopulta jouduin muokkaamaan sekä sisäistä järjestystäni että niiden ulkoisia lähipiirissäni olevia vastinpareja sovittaakseni kaiken yhdeksi mahdollisimman vähän kitkaa sisältäväksi kokonaisuudeksi. Vaihtovuoteni aikana tapahtui kompromissi, mikä nosti minut praksiksen metsän latvoihin ja näytti kajan metakulttuurista.

Jarno Ristaniemi

Kasvatustieteen ylioppilas

Kirjallisuutta:

Vuorinen, R. (1995) *Persoonallisuus ja minuus*. Juva: WSOY.

Harris, M. (1982) *Kulttuurien synty*. Vaasa: Vaasa Oy.

KERÄÄ SUORITUSMERKINTÖJÄ

AGONiin kirjoittaminen voi hyödyttää myös opintojasi. Voit muokata erilaisia seminaaritekstejäsi artikkelimuotoon. Voit kirjoittaa kirja-arvosteluja/-esittelyjä ym. filosofiaan liittyvää. Voit saada suoritusmerkintöjä opintokirjaasi (sovittava erikseen opettajan kanssa).

Keskustelutilaisuudetkin hyödyttävät opintojasi. Alustuspuheenvuoro voi oikeuttaa suoritusmerkintään oppiaineesta riippuen. Esseen kirjoittaminen alustusaiheesta voi oikeuttaa suoritusmerkintään. (sovittava erikseen opettajan kanssa).

LECTIO PRAECURSORIA

AGONin jäsen Petri Koikkalainen väitteli 15. tammikuuta Lapin yliopistossa valtio-opin väitöskirjalla, jonka otsikkona oli ”*The Life of Political Philosophy After its Death: History of an Argument Concerning a Theoretical Approach to Politics*”. Vastaväittäjänä toimi Mark Bevir Kalifornian yliopistosta Berkeleystä.

Arvoisa kustos, my esteemed opponent, hyvät naiset ja herrat

Muistamme luultavasti kaikki, kuinka Berliinin muurin purkamista ja Neuvostoliiton romahdusta 1980- ja 1990-lukujen taitteessa seurasivat melko pian ennustukset läntisen liberaalidemokratian lopullisesta voitosta ja Francis Fukuyaman sanoin ”historian lopusta”. Monet uskoivat, että politiikkaa ei enää pidettäisi kahden ideologisen leirin tai ”vasemmiston” ja ”oikeiston” välisenä kamppailuna, ja että politiikka ylipäänsä olisi tästä eteenpäin jottenkin käytännönläheisempää ja vähemmän äärimmäisten tunteiden leimaamaa.

1990-luvun taitteen käännteentekevillä tapahtumilla ja niiden aikaistulkinnoilla oli väistämättömät seurauksensa myös politiikan tutkimukselle. Joidenkin mielestä koko ajatus politiikkaa tutkivasta tieteestä oli tullut ongelmalliseksi. Tämä ei koskenut vain alan ammattilaisia, vaan myös valtio-opillisen tutkimuksen yleisempää mainetta. Muistan itse, kuinka 1990-luvun alussa valtio-opin opiskelijana joutui usein selittämään koko oppiaineen tarpeellisuutta. Erityisesti niin kävi, jos sanoi olevansa kiinnostunut politiikan teoriasta. Melko usein tähän vastattiin, että politiikan ”teoriaa” oli ehkä ollut olemassa, ja että jotkut ideologisesti orientoituneet poliitikot olivat ehkä yrittäneet jopa panna sitä toimeen rautaesiripun toisella puolella ja muuallakin, mutta että tämän projektin seuraukset olivat luonteeltaan sellaisia, etteivät ne jättäneet paljon tilaa kysymyksille. Voitaisiin siis päätellä, että 1990-luvun alussa erään poliittisen ideologian loppu aiheutti vakavia kysymyksiä myös politiikkaa tutkiville tieteilijöille.

Useimmat meistä, itseni tietysti mukaan lukien, olemme liian nuoria muistaaksemme omakohtaisesti erään aikaisemman ideologisen politiikan kriisin, nimittäin sen, joka seurasi toista maailmansotaa. Historiallisten aineistojen valossa tämä kriisi oli vähintään yhtä syvä kuin kylmän sodan päättymisestä seurannut, ja ehkäpä myös sen seuraukset ovat kestäneet pitempään kuin tuoreimmat ennustukset historian loppumisesta.

On kuitenkin melko helppo kuvitella, kuinka monien 1920- tai 30-luvulla suosittujen poliittisten aatteiden on maailmansodan jälkeen täytynyt tuntua vanhanaikaisilta ellei suoranaisesti haitallisilta. Länsi-Euroopassa ja Pohjois-Amerikassa näihin luettiin erityisesti totalitaristisiksi ideologioiksi määritellyt kommunismi ja kansallissosialismi. Monet nimekkäät eurooppalaiset ja amerikkalaiset poliittiset kirjoittajat väittivät 1950-luvulla, että ideologioille ei ole enää tilaa ainakaan kotimaan politiikassa, ja

että vanhat konfliktit voidaan korvata rationaalisella yhteiskuntasuunnittelulla ja sosiaalipolitiikalla, joka perustuisi huolellisesti analysoituihin yhteiskuntatieteellisiin aineistoihin. Kuten myöhemmin 1990-luvun alussa, myös silloin ”ideologioiden loppu” tuotti kriisin politiikan tutkimuksessa. Myös silloin vuosikymmenen tai kahden takaiset filosofiset tai teoreettiset tavat tarkastella politiikkaa julistettiin vanhanaikaisiksi, ja usein ne myös liitettiin ideologisen politiikan haitallisiin tai tuhoisiin ilmentymiin.

Näyttääkin siltä, että poliittisten ideologioiden tai ideologisen politiikan kritiikki on käytännön politiikassa toistuva teema. Ainakin 1900-luvun jälkipuoliskolla poliittisten ideologioiden kriisit ovat toistuvasti aiheuttaneet uskottavuusongelmia teoreettisesti tai filosofisesti orientoituneelle politiikan tutkimukselle. Väitöstutkimukseni lähtökohtana on eräs tällainen tapahtuma, 1950-luvun puoliväliin ajoittuva politiikan teorian tai poliittisen filosofian kriisi, johon kytkeytyivät myös edellä mainitsemani väitteet ideologioiden lopusta.

Erään 1900-luvun lopun poliittisen filosofian tunnetuimmista yksittäisistä lauseista kirjoitti Peter Laslett vuonna 1956. Se oli *Philosophy, Politics and Society* -kirjasarjan ensimmäisen osan johdannon avaava ja nykyään jo miltei kliseenomainen julistus: ”Poliittinen filosofia on kuollut ainakin toistaiseksi”. Ajattelen niin, että Laslettin väite pukee sanoiksi ongelman, joka vaivasi monia politiikan tutkijoita ja muitakin politiikasta kiinnostuneita ihmisiä. Kymmenen vuotta maailmansodan jälkeen näytti siltä, että aiemmin kunnianarvoisalla filosofisen ajattelun perinteellä ei ollut enää mitään annettavaa nykyajalle, että nykyajan ongelmat on ratkaistava nykyajan eikä menneisyyden keinoin, ja että aiemmat yritykset tuottaa poliittista teoriaa tai filosofiaa eivät olleet lainkaan pystyneet estämään 1900-luvun alkupuolen katastrofeja vaan olivat pikemminkin edesauttaneet niitä. Esimerkiksi Karl Popper piirsi *Avoim yhteiskunta ja sen viholliset* -teoksessaan tunnetulla tavalla melko suoran linjan Platonin, Rousseauin ja Hegelin ajattelusta totalitarististen ideologioiden kehitykseen.

Peter Laslett oli brittiläinen, Cambridgen yliopistossa vaikuttanut historian ja politiikan tutkija, ja hänen huolestumisensa politiikan teorian tilasta on luonnollisesti nähtävä omissa ympäristössään. Laslettin mukaan kriisin kohteeksi oli joutunut ennen muuta sellainen englanninkielinen normatiivisen poliittisen ajattelun traditio, joka kykeni tuottamaan käytäntöön sovellettavia poliittisia tai moraalisia periaatteita ja antamaan vastauksia esimerkiksi kysymyksiin jotka koskivat suvereenin vallan oikeutus-

WEB-VERSIO

ta, poliittisen vallan ja velvollisuuksien alkuperää, parasta valtiomuotoa ja kansalaiselle kuuluvia vapauksia ja oikeuksia. Tämän perinteen suuria nimiä olivat esimerkiksi Thomas Hobbes, John Locke ja John Stuart Mill. Ideologioiden loppua koskevan yleisen keskustelun lisäksi poliittisen filosofian kriisiin vaikutti vallitseva filosofisen keskustelun tilanne. Niin sanotun loogisen positivismin brittiläisten edustajien, politiikan teorian alalla erityisesti T. D. Weldonin mukaan ei ollut olemassa mitään sellaista erityisesti filosofista auktoriteettia, jolla voisi perustella politiikkaa koskevia yleisiä periaatteita. Jos filosofit tällaisia periaatteita kuitenkin esittivät, ei pitänyt harhautua uskomaan, että niillä olisi sen suurempaa yleistä arvoa kuin poliitikkojen tai tavallisten kansalaisten esittämällä mielipiteillä.

Näissä oloissa poliittinen filosofia näytti siis joutuneen älylliseen umpikujaan. Siitä ei näyttänyt olevan hyötyä nykyajalle ja myös sen elävä ja älyllisesti virikkeellinen yhteys menneeseen poliittiseen ajatteluun tuntui katkenneen. Laslettin ja myöhemmin myös W. G. Runcimanin, Quentin Skinnerin ja James Fishkinin toimittamalle *Philosophy, Politics and Society* –kirjasarjalle, joka muodostaa tutkimukseni keskeisimmän yksittäisen aineiston, oli kuitenkin alusta asti tyypillistä pohtia niitä ehtoja, joiden vallitessa politiikan teoria tai poliittinen filosofia voisi tulla uudelleen mielekkääksi.

Tämä uusien avausten etsintä oli melko ennakkoloolotonta ja avomielistä. Kirjasarjan johdannoissa ja artikkeleissa pohdittiin politiikan teorian elvyttämistä esimerkiksi empiirisen ja behavioralistisen sosiologian, taloustieteen, rationaalisen vallinnan teorian ja peliteorian, myöhäiswittgensteiniläisen kielifilosofian sekä uusien historiantutkimuksen menetelmien valossa. Eräät näistä poluista johtivat pitemmälle kuin toiset. Lopullisesti Laslett ja Fishkin julistivat politiikan teorian palanneen elävän kirjoihin vuonna 1979 kirjasarjan viidennen osan johdannossa. Tämä oli tapahtunut sellaisen amerikkalaisperäisen yhteiskuntafilosofian kautta, jonka tunnetuimpia edustajia olivat *Oikeudenmukaisuusteoria*-nimisen teoksen vuonna 1971 julkaissut John Rawls ja hänen libertaristinen kriittikkonsa Robert Nozick. Samaan aikaan ja lähempänä Laslettin edustamia brittiläisiä piirejä oli niin sanottu 'Cambridgen koulukunta' myös määritellyt uudelleen poliittisen ajattelun suhdetta omaan historiaansa. Jos poliittisiin filosofeihin oli perinteisesti suhtauduttu ylihistoriallisesti merkittävien periaatteiden ja määritelmien tuottajina, oli 'Cambridgen koulukunnalle' tyypillistä tutkia heitä historiallisemmin, nähdä heidät oman kontekstinsa tuotteina ja määritellä heidän päämääränsä mieluummin suhteessa yksittäisiin historiallisiin poliittisiin kamppailuihin kuin ylihistorialliseen filosofiseen traditioon.

1970-luvun alussa näytti siis siltä, että sekä normatiivinen poliittinen filosofia että poliittisen filosofian historia-suhde olivat jälleen eläviä. Ei kuitenkaan voida sanoa, että henkiin herännyt poliittinen filosofia olisi ollut samaa poliittista filosofiaa, jonka sanottiin viisitoista vuotta aikaisemmin kuolleen. Sekä normatiivinen poliittinen filosofia että poliittisen filosofian historiasuhde määriteltiin melko perusteellisesti uudelleen.

Tämä uudelleenmäärittely tapahtui keskustelun ja väittelyn kautta, jonka kuvaaminen ja tulkinta on eräs tutkimukseni keskeisimmistä tehtävistä. Ei kuitenkaan voida sanoa, että mitään politiikan teorian keskeisistä kiistakysymyksistä olisi lopullisesti ratkaistu 1970-luvulle tultaessa tai sen jälkeenkään. Sen sijaan keskustelun ja väittelyn kautta käsiteltiin merkittävällä tavalla monia politiikan ja politiikan teorian keskeisiä ongelmia. Näistä voidaan mainita esimerkkeinä seuraavat. Mikä on politiikkaa tutkivien oppiaineiden kaikkein olennaisinta sisältöä? Millainen politiikasta saatava tieto on tieteellisesti luotettavaa? Mikä on historian, tradition tai perittyjen tapojen merkitys modernisoituvissa yhteiskunnissa? Kuinka menneisyyden esimerkkejä voidaan hyödyntää nykyisessä politiikassa? Voidaanko muotoilla yleisiä esimerkiksi oikeudenmukaisuuden, vapauden tai demokratian ole-musta koskevia periaatteita, joita voidaan soveltaa käytännön politiikassa? Jos tällaisia periaatteita voidaan muotoilla, voidaanko niitä soveltaa yleismaailmallisesti tai jopa vaatia, että kaikkialla maailmassa noudatettaisiin samoja periaatteita?

Tutkimukseni on menetelmältään pääasiassa aate- tai oppihistoriallinen. Tämä tarkoittaa sitä, että yritän valaista keskustelun kulkua ja niitä edellytyksiä, joiden vallitessa tietyt merkitykselliset valinnat tehtiin ja maailma muotoutui politiikan teorian joillakin alueilla sellaiseksi kuin se muotoutui. Tutkimukseni pääväitteet eivät koske politiikan teoriaa tai poliittista filosofiaa kokonaisuutena, vaan ennen muuta sitä keskustelua, joka seurasi *Politics, Philosophy and Society* –kirjasarjassa esitettyä väitettä poliittisen filosofian kuolemasta. Sarja pyrki tarjoamaan laajan katsauksen ajankohtaiseen poliittiseen filosofiaan ja se oli tärkeä kenttä oppialan nykytilaa ja tulevaisuutta koskeville keskusteluille. Keskustelun puheenvuoroja tarkastellaan vastauksina ongelmiin, jotka esitettiin ensimmäisen kerran 1950-luvulla, mutta joita eri kirjoittajat kehittivät ja muokkasivat monin merkittävin tavoin.

Tutkimus osoittaa esimerkiksi sen, että Rawlsiin ja Nozickiin liitettävän 'uuden poliittisen filosofian' alkuperä oli syntytaustansa ja käsitepohjansa puolesta erillään Cambridgen historiallisen koulukunnan alkuperästä. Siksi olisi epätarkkaa väittää, että Rawlsiin liitettävä politiikan teorian tyyppi olisi syntynyt mainitun poliittisen filosofian kuolemaa koskevan keskustelun suoranaisena seurausena. Sen sijaan Cambridgen koulukuntaan liittyvät henkilö- ja teoriayhteydet sivusivat kirjasarjaa huomattavan läheltä. Jos olisi mainittava jokin yksittäinen 'tulos', joka läheisesti liittyy poliittisen filosofian kuolemaa koskeneeseen keskusteluun, olisi se uuden cambridgeläisen poliittisen ajattelun historian kehittyminen 1960- ja 70-luvuilla. Yksinkertaistaen voitaisiin todeta, että tämän aineiston kannalta Rawlsin edustama politiikan teorian tyyppi ikään kuin "löydettiin" täyttämään sitä normatiivisen teorian tarvetta joka todettiin 1950-luvulla; sen sijaan Cambridgen koulukunnan uusi historiantutkimus nimenomaan "tehtiin" sellaisessa ympäristössä, joka vaikutteiltaan ja henkilösuhteiltaan oli hyvin lähellä tutkimukseni aineistollista keskipistettä.

Eräs tutkimukseni keskeisistä tulkinnoista on, että 1970-luvun alkupuolella politiikan teoriassa huipentuiivat

WEB-VERSIO

sellaiset suuntaukset, jotka kehottivat erottamaan nykyajan ja menneisyyden selvästi toisistaan. Tämä tarkoitti sitä, että historiaa pyrittiin pitämään historiana, ja että vastaukset nykyisiin ongelmiin on haettava nimenomaan nykyisyyden ehdoilla. Historiasta ei voinut ainakaan suoraan oppia mitään. Perinteen merkitys oli tuolloin vähäisimmillään sekä normatiivisessa poliittisessa ajattelussa että menneen ajattelun tulkinnoissa. Toinen tapa kuvata ajan henkeä olisi sanoa, että tuolloin oli paljon tilaa uusille innovaatioille ja uusien nuorten tutkijoiden, ehkä myös poliitikkojen, näkyvälle esiinnoiselle. Kuten tutkimuksessani esitän, viimeistään seuraavalla vuosikymmenellä monet uusien tutkimusohjelmien keskeisistä käsitteellisistä erotteluista alkoivat pehmetä tai hämärtyä ja myös nykyisyyden ja menneisyyden välinen vahva käsitteellinen erottelu peheni. Tästä on nähtävissä merkkejä sekä normatiivisessa politiikan teoriassa että poliittisen ajattelun historiassa.

Ymmärrän tutkimukseni yleisemmän merkityksen niin, että soveltamani, lähinnä historiantutkimuksellinen, näkökulma tarjoaa mahdollisuuden tehdä valtio-opillista perustutkimusta, joka antaa edellytyksiä muodostaa kantoja esimerkiksi suhteessa seuraaventyypisiin kysymyksiin: Kuinka pitäisi suhtautua yleisinä esitettäviin poliittisiin periaatteisiin tai ideologioihin? Mikä on historiallisten esimerkkien merkitys ja arvo käytännön politiikassa?

Millaiset asiat tekevät yhteiskuntatieteellisistä tutkimusohjelmista mielekkäitä? Kuinka pitäisi suhtautua vahvoihin metodologisiin vaikutteisiin, jotka joskus vaikuttavat tulevan jostain ”ulkopuolelta”? Tarjoamatta sisällöllistä vastausta mihinkään näistä kysymyksistä olen sitä mieltä, että sekä poliittisten että tiedeyhteisöjen jäsenenä meillä on velvollisuus viime kädessä muodostaa kantamme tällaisiin kysymyksiin itsenäisesti ja tämän tutkimuksen motivaationa on ollut edesauttaa tällaisia pyrkimyksiä.

Lopuksi on paikallaan todeta tutkimuksen ja edellä esittämiäni väitteiden rajallisuus. Kuten jo mainitsin, tutkimus on tehty koskien rajallista aineistoa, eikä se käsittele ”koko” politiikan teoriaa edes englanninkielisessä maailmassa. Monet merkitykseltään luultavasti yhtä tärkeitä kehityskulut jäävät sen ulkopuolelle. Siitä huolimatta ajattelun, että myös tässä tutkimuksessa käsitellyillä teemoilla ja keskusteluilla on ollut paljon merkitystä sekä maailmanlaajuisesti että Suomessa. Siinä määrin kuin ne säilyttävät merkityksensä, voi lähihistorian tutkimus auttaa paremmin ymmärtämään nykyaikaa ja tarjota lisää tilaa nykyajassa tapahtuvalle ajattelulle.

Professor Mark Bevir, I respectfully beg you, as the opponent duly appointed by the Faculty of Social Sciences for my disputation, to present your criticisms of my doctoral disputation.

KIRJAESITTELY

Juha Sihvola:

Maailmankansalaisen etiikka 304s.

OTAVA Keuruu 2004 ISBN 951-1-18364-8

Voiko etiikka olla globaalia?

Vuoden 2004 lopussa julkaistiin hallituksen tilaama globalisaatioraportti ja erilaisia tilastoja Suomen sijoittumisesta globaalissa kilpailussa. Nämä tilastot ja raportit tarkastelevat asioita pääsääntöisesti talouden näkökulmasta ja ihminen tuntuu jäävän toiseuteen.

”Maailmanpolitiikassa käytetään nykyään ahkerasti moraalisia argumentteja, mutta johdonmukaisuudessa on toivomisen varaa.” (s.139)

Juha Sihvolan *Maailmankansalaisen etiikka* kartoittaa etiikan historiaa, Aristoteleesta alkaen, läpi länsimaisten moraaliteoreetikkojen joukon. Kirjansa ensimmäisessä osassa Sihvola rakentaa etiikan perusteita juuri antiikin filosofien näkökulmista alkaen. Hän jatkaa teorioiden esittelyä toisessa osassa tuoden esille näkemyseroja ihmisen sivistyneisyyden ja raadollisuuden välillä. Kolmannessa osassa Sihvola hahmottaa oikeudenmukaisen maailman mahdollisuutta eri ajattelijoiden pohdintojen ympärille. Sihvola puolustaa Rawlsin *Oikeudenmukaisuusteoriaa* sen tulkitsemisessa tapahtuneita virheitä vastaan, mitä voi pitää kirjan yhtenä tärkeimmistä huomioista. Meidän aikaamme teoksen sitoo lujasti sen humanistisen intervention oikeuttamista kartoittava tutkinta.

”Koska olemme valmiit käyttämään köyhien maiden raaka-aineita ja työvoimaa, olemme osaltamme vastuussa myös köyhien maiden ongelmista ja niiden ratkaisemisesta.” (s.272)

Sihvolan teos on loistava johdatus länsimaiseen moraaliteorioihin. Toki länsimaisen etiikan kirjosta saisi toisenlaisenkin koosteen aikaan, mutta Sihvolan ajatukset korostavat vastuuta huonompiosaisista. Olisi hyvä saada vertailukohteeksi muista kulttuurilähtökohdista nousevaa moraalioppia, sillä humanistisen globaalimoraaliteorian pitäisi olla tasa-arvoinen, mutta sellaisen rakentaminen tuskin yhdeltä ihmiseltä onnistuu, vaan pitäisi perustaa laaja filosofinen komitea kehittämään näkemyksiä. Moraaliteorian tarkoituksena on aina luoda käyttäytymisohjeita, mutta onkin jo melkoista nuorallatanssia tasapainoilla normatiivisen etiikan ja dogmatiikan välillä.

Kirjansa lopuksi Sihvola toteaa: *”Ihmiselle hyvä ja oikea on osittain elämänsä hallitsevan, mutta osittain sattuman armoilla elävän olennon hyvää ja oikeaa. Siksi hyvän ja oikean tekeminen on vaikeaa. Mutta sitä on silti yritettävä.” (s.295)*

Sihvolan teos on erinomaisen selkeä johdatus länsimaisen moraalimoraalin kehitykseen ja sopii siten hyvin etiikan ja moraalifilosofian opintoihin.

