

No:9

4/2005
4. VSK.
10.12.2005

POHJOINEN FILOSOFIYHDISTYS
NORDISKA FILOSOFISÄLLSKAPET
NORTHERN PHILOSOPHERS



A

G

O

N

Puheenjohtajan palsta		2
Pääkirjoitus		3
Civil Society and the Calling of Self-Development	Ananta Kumar Giri	4
Aseena kieli	Elina Sund	10
Kirjaesittely		12
Kansalaisen oikeuksien ja velvollisuuksien suhde muutoksessa	Arto Selkälä	13
Järkeilemisen ja tottelemisen suhde poliittisena ongelmana	Petri Koikkalainen	19
Kirjaesittely		20
Reetorin kuulustelu	Tentissä: Aki-Mauri Huhtinen	23
Kirjaesittelyjä		24

Päätoimittaja
Niilo Nikkonen
Toimituksen osoite:
Kittiläntie 4690
97310 PATOKOSKI

AGON 9 toimituskunta:
Niilo Nikkonen
Mika Luoma-aho
Niko Niemisalo
Seppo I Sotasaari

Taitto:
Niilo Nikkonen
Kuvat:
NN-arkisto, ellei toisin mainita

AGON numero 9
4. vuosikerta
Ilmestyy neljä kertaa vuodessa.
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

Vuosikerta yhteisöille 30,- euroa
AGON Pohjoinen filosofiyhdistys
Pohjolan Osuuspankki (POP)
564050-23533
Ulkomailta maksettaessa:
F10756405020003533

Jäsenhakemuksen voi jättää puheenjohtajalle sähköpostilla.
filosofiyhdistys.agon@gmail.com
tai: agon@ulapland.fi

Osoitteenmuutokset jäsenrekisterin pitäjälle.

<http://www.ulapland.fi/home/agon>

PUHEENJOHTAJAN PALSTA

Tuottavuus ja kapitalismin Mörkö

Monilla yliopistolaisilla niin Lapissa kuin etelässäkin tuntuu näinä aikoina olevan tarve puhua korkeakoulupolitiikkaa. Rohkenen esittää myös oman puheenvuoroni.

Opetusministeriö vaatii yliopistoilta tuottavuuden kasvua. Panoksella pitää saada aikaisempaa enemmän tuottoa: tutkintoja ja tutkimusta. Korkeakoulupolitiikalla tehdään jälleen myös aluepolitiikkaa: Suomessa on liian paljon pieniä ja keskinkertaisia yliopistoja, sanotaan. Mikäli yliopistoja olisi vähemmän ja suurempia, menestyisivät ne paremmin kansainvälisessä vertailussa, väitetään.

Samalla yliopistot pidättävät kaikki oikeudet tulla kohdelluksi tavallisina, maallisia asioita tekevinä organisaatioina. Yliopistoissa ei esimerkiksi pidetä välttämättömänä sitä, että niissä työtä tehdään laadukkaasti tai edullisesti, tai sitä, että niitä johdetaan huolella ja hyvin. Yliopistot näkevät itsensä kaiken tällaisen maallisen yläpuolella. Kun akateemista työtä halutaan tuottavammaksi, mihin nyt pyritään ainakin Lapin yliopistossa, vaarantaa hanke ainakin hyvän hallinnon, yliopistojen autonomian ja vapaan tieteen.

Viime Agonin numerossa julkaistussa *Microcosmographia Academican* käännöksessä F. M. Cornford väitti, että akateemiseen politiikkaan motivoivaa pelkoa aiheuttivat seuraavat asiat, tärkeysjärjestyksessä lueteltuna:

1. Paljastuminen;
2. Naiset;
3. Mitä Tri — sanoo;
4. Julkinen pyykinpesu;
5. Sosialismi, vaihtoehtoisesti ateismi;
6. Suuri Maailma, yms., yms., yms.

Näkisin, että näistä eniten yliopistoja tällä hetkellä pelottavat ”Möröt” neljä ja viisi. Yliopistot eivät ole koskaan pitäneet siitä, että ministeriön virkamiehet tonkivat niiden (usein haisevaa) pyykkisäkkiä — tässä suhteessa mikään ei ole muuttunut. Mörön numero viisi kohdalla aikaa on kuitenkin kulunut. Sosialismi tai ateismi ei enää pelota yliopistoväkeä lähellekään niin paljon kuin *kapitalismi*, joka uhkaa lonkeroillaan nyt valtionhallinnon kaikkein pyhimpää.



Kuva: Lapin yliopisto



Itsenäisyyspäivän jälkeen on hyvä ajatella sen olemusta, sen perustaa ja kenen Suomesta on kysymys. Ei itsenäisyys ole Talvisodassa, ei Kannaksen torjuntavoitossa 1944, ei Lapin Sodan katkeruudessa, ei edes vuoden 1918 "tapahtumisissa".

Taustana on valistuksen ajasta versonut romantiikka, joka nosti esiin yleveyden tunteita. Näiden tunteiden ja tuntemusten seurauksena alettiin etsiä omasta elämän taustasta yleveyttä ja siten jouduttiin edellä mainitun romantiikan hengessä kansallismaisemien ja kansallisten piirteiden etsintään. Yhdeksästoista vuosisata toi mukanaan yhä yleisemmin lukutaidon ja "kansan" toiseudessaan ns. sivistyneistön holhouksen kohteeksi. Näissä ylemmissä piireissä ihastus antiikin eepoksiin oli huomattavaa. Eepoksiin ihastuminen sai aikaan tarpeen luoda omat kansalliset tarustot vaikka kansan ja kansallisuuden käsitteet olivat vasta hahmottumassa. Luotiin siis myytti yhteisistä taustoista ja yhteisestä määrätietoista tarkoituksesta. Näin saatiin kehitetyksi kuvitelma isänmaasta substanssina, jota tuli palvella pyyteettömästi. Oma vahva vaikutuksensa oli tietysti Hegelin ajattelulla eräänlaisesta historian teloksesta jonka korkein päämäärä on valtio. Tämän Hegelin

ajattelun siirsi Suomen suuriruhtinaskuntaan Snellman, jota on kiittäminen suurelta osin nykyisen Suomen syntymisestä ja sen byrokraattisista hierarkioista. Itsenäisyyspäivä on siten enemmän fenomenologian piiriin kuuluva asia, joka saa erikoislaatuisia metafysisiä piirteitä. Jotta Suomi olisi kaikkien suomalaisten ja Suomessa asuvien arvoinen valtio, sitä on hoidettava velvollisuudentuntoisesti. Tämä maa ei toistaiseksi ole Hollywood eikä Bollywood vaikka eduskunnassa on joskus tivolin tunnelmaa.

Vast'ikään Eurooppaa ravistivat hereille Pariisin ns. nuorisomellakat, jotka laajenivat muuallekin Ranskaan ja Eurooppaan. Parin viikon ajan mediat tuputtivat tietoomme värikkäitä kuvia ja uhkaavaa tunnelmaa. Vastaavia mellakoita oli muutama vuosi sitten Kaliforniassa ja myös taannoisten New Orleansin hurrikaanituhojen jälkeen. Mellakointi todistaa pahoinvoinnista yhteiskunnassa. Osa väestöä on syrjäytynyt, on menettänyt uskonsa parempaan tulevaisuuteen. Usein syrjäytyneisyys kasautuu valtaväestöstä eroaviin ryhmiin eikä tilannetta helpota vähääkään julkisuuteen nostettavat kauhuskenaariot 'uskonsodasta' tms.

Tässä on tehtävää poliitikoille. On toimittava ajoissa ennen kuin tulo- ja tulevaisuuden erot kasvavat liian suuriksi. Olisi syytä pohtia oikeudenmukaisuuden toteutumista yhteiskunnassamme. esimerkiksi kun opiskelija, joka on saanut KELAn virheen vuoksi 'liikaa' opintotukea, joutuu käräjille syytettynä petoksesta ja kavalluksesta muutaman kympin tai satasen vuoksi ja samaan aikaan valtion yhtiössä maksetaan miljoonien optiot, myös virheen vuoksi, mutta eihän toki tule kuuloonkaan takaisin maksaminen saati syyte. Tässä on jo kyse yksilön oikeusturvasta ja tasa-arvoisuudesta viranomaisten edessä, jonka tasa-arvoisuuden perustuslakimme takaa.

Tässä numerossa tarkastellaan juuri syrjäytymistä ja toisaalta selviytymistä omien verkostojen ja yhteisöllisyyden avulla. Tässä pohditaan myös poliittista vastuuta ja yhteiskunnan arvoja. Tämä on sokraattista filosofiaa, paarmana olemista!

AJANKOHTAISTA

ONNITTELUT

Suomen kasvatustieteellinen seura palkitsi 18.11.2005 Kasvatustieteen päivillä Jyväskylässä FT **Reijo Kupiaisen** väitöskirjan *Mediakasvatuksen eetos* parhaana kasvatustieteellisenä väitöskirjana.

Arvioinnin suorittanut tieteellinen toimikunta pitää väitöskirjaa itsenäisenä pioneerityönä ja antaa erityisesti kiitosta filosofian tuomisesta mediakasvatukseen. Toimikunta mainitsee myös kiitoksella Heideggerin teknologiaa koskevien ajatusten selkeyttämisen.

Reijo Kupiaisen väitöstilaisuudessa esittämä lectio precursoria julkaistiin AGONin edellisessä numerossa.



**AGON TOIVOTTAA HYVÄÄ
JOULUA JA FILOSOFI
UUTTA VUOTTA 2006**

**SEURAAVA NUMERO
ILMESTYY MAALISKUUN
ALUSSA 2006**

**AJANKOHTAISISTA ASIOISTA
KERROTAAN AGONIN WEB-
SIVUILLA**

WWW.ULAPLAND.FI/HOME/AGON

CIVIL SOCIETY AND THE CALLING OF SELF-DEVELOPMENT¹

Ananta Kumar Giri²

[Abstract:

There is an epochal need for sociology to enter into planetary conversations to overcome what Ulrich Beck calls the Nato-like fire power of Western sociology and the theme of civil society can be a very promising inaugural starting point for such a transcivilizational dialogue. Civil society like much social theory suffers from an a priori binding to what can be called a post-traditional telos which in fact has been turned into a post-traditional theology. But dialogue with Indian history, society and social theory can help us realize that the project of civil society is not just modernistic. Civil society is also not only a space for struggle for empowerment; it is also a space for self-realization, self-development and social transformation. Civil society is not only a space for public deliberation, it is also a space for listening, cultivation of silence and appropriate subjectivity transcending the polarity between the "private" and the "public."]

If we divide the history of mankind into five periods, that is, the prehistoric, ancient, medieval, modern and post-modern, one can say that the history of civil society begins only when the institution of the sacred or the or the divine kingship begins to dissolve into two differentiated institutions at the dawn of the ancient, or at the very latest the medieval, period out of the past. [..]

Even if this civil society was indeed the 'child of the modern world,' still it is the Christian society and its early modern reform that we may also have to consider, and not only the bourgeois society of modern capitalism. By this wider definition, the modern civil society was established or revived in Britain at any rate by the struggle of the Nonconformists, the new Christians, who together severed connection with the established Church of England when it accepted royal supremacy at the time of the Reformation [..] The new Christians wanted instead what we may call salvation through religion in society, with pluralist freedom of conscience and worship for all.

J.P.S. Uberoi (2003), "Civil Society," pp. 115, 120.

Civil society is about social relationships. Its strength lies in the quality of these relationships [..] Questions about trust, altruism, and perception of motives point to the fact that civil society is not only composed of networks and social services. Civil society is importantly composed of culture.

Robert Wuthnow (2004), *Saving America? Faith-Based Services and the Future of Civil Society*, pp. 4, 8.

There are groups as well as individuals all over the world who are increasingly conscious of their creative potentiality and wish to realise their aspirations. Contemporary history is about these multiple selves engaged in dynamic struggles. Some may be forward looking and emancipative while others may be regressive and irrational. But the overwhelming trend is likely to be one that demands respect for each self.

Manoranjan Mohanty (2002), "The Self as Center in the Emerging World of the Twenty-first Century: A Sino-Indian Perspective," p. 1.

The Problem:

It is Jurgen Habermas (1981) himself who quite some time ago had challenged us that now we need a new philosophy of science which is not scientistic. It is worth asking Habermas and all of us sociologists for whom sociological engagement is nothing more than an elaboration of the agenda of modernity whether we need an understanding of and relationship with modernity which is not modernistic. This inquiry is at the core of understanding paths of civil society and experiments with modernities not only in India but also in Europe, East Asia, Africa, Latin America and around the world. Both conceptions of civil society and modernity suffer from a profound modernistic bias and is part of the post-traditional telos of modernistic sociological theorizing³ and here though the recent discourse of multiple modernities initiated by S.N. Eisenstadt (2002) has suggested some new possibilities the approach of multiple modernities as that of universalistic modernity of Habermas suffers from a modernistic bias when it comes to understanding tradition.⁴ Prefiguring my argument I wish to submit that appreciating the significance of Indian modernities from Buddha to Gandhi challenges us to understand the relationship between modernity and tradition, state and society, religion and secularism in a new way through a multi-valued logic of autonomy and interpenetration rather than through the dualistic logic of modernity. Such a dualistic logic has impoverished our understanding of civil society and modernity in the West itself what to speak of illuminating our historical paths and trust with modernities in India.

The subject of Indian modernities is quite vast and here I just wish to state that Indian modernities have emerged out of processes of criticism, creativity and struggles through history as in the revolt of Buddha, the rise of Upanshishadic spirituality, Bhakti movements in medieval India, movement for a new renaissance in 19th century, and the multi-dimensional anti-colonial and post-colonial struggles for freedom.⁵ Trust with modernities in India have involved a transformative dialogue between rea-



Photo: AKG

son and tradition, tradition and modernity, and rationality and spirituality which has shaped their paths, contents and visions. These modernities have generated their own public spaces of coming together, dialogues and public deliberations which bear parallels to what we speak of civil society in the modern West. Civil society is

not only an epistemic project, it is also an ontological project; in fact it is a project of ontological epistemology of participation going beyond the modernistic privileging of epistemology and dualism between ontology and epistemology. Taking inspiration from Bkakti movements, Kabir, Nanak, Mira Bai, Sri Aurobindo and Gandhi, we can realize that the significance of Indian modernities lies in bringing to the fore strivings for multi-dimensional self-development where self-transformation contributes to world transformation and where an aesthetics and ethics of servanthood is an important mark of being modern rather than the will to power.

But such an open-ended approach to civil society and paths of Indian modernities seems to be missing from certain dominant Indian sociological theorizing. For scholars such as Andre Beteille (2001) and Dipankar Gupta (1997), civil society is a modernist category of thought and practice guaranteed by state. Beteille writes: “[...] I will not try to give a definition of civil society but instead sketch out the context in which it may be meaningfully described. While doing so, I would like to repeat that civil society is a feature of the modern world, and it will serve little purpose to look for alternative forms of it in the medieval or ancient world” (Beteille 2001: 294). For Dipankar Gupta, “[...] if tradition is allowed to gain the upper hand then it is not civil society and with it the concomitant growth of freedom that develops” (Gupta 1997: 141). In discussing the potential for formation of civil society that the social mobilization of Bharatiya Kisan Union of Mahendra Singh Tikait of Uttar Pradesh, Gupta says: “When it comes to the laudable objective of curbing liquor and drug addiction, here too methods are traditional and repressive. Even if some one gives some one the legitimate contract to vend liquor, the outlet should be forcibly closed” (ibid: 145). But Gupta does not look into the repressive apparatus of the state itself in flooding villages with liquor. While talking about Mahendra Singh Tikait, Gupta writes the following, among others: “[...] many of his followers have told me that on several occasions the BKU chief leaves a meeting and goes to his prayer room where he is not to be disturbed” (Gupta 1997: 60). But Gupta does not ask what significance prayer has in this movement leader’s personal life as well as in his conduct in the public sphere. Such a derisive attitude is an instance of a modernistic bias and disdainful attitude towards tradition. Understanding civil society and paths of modernities in India challenges us to overcome this.

Towards a Multi-Dimensional and Multi-Valued Understanding of Civil Society

In this context, we need a multi-dimensional understanding of and realization of the sphere of civil society and its multiple activities but for this we need to overcome the dualism between tradition and modernity, right and good (cf. Habermas 1990), civil society and good society (cf. Beteille 2001) and institutionalization and mobilization. I suggest that the field of civil society consists of an autonomous space but interpenetrated by overlapping and interpenetrative circles of society, religion, state, market, social movements / voluntary organizations and self. Civil society is not only a space of “mediating institutions” (cf. Beteille 2001) but also of mobilization where mobilization refers not only to socio-political mobilizations but also socio-spiritual mobilizations including reflective mobilization of self (cf. Giri 2004a).⁶ Society and civil society are not co-terminous— civil society refers to that conscious and mobilized aspect of society which strives to create a space of critical self-reflections and public deliberations. Despite contentions and struggles, state and civil society are related again in a logic of autonomy and interpenetration and here social movements, different mediating institutions, and voluntary organizations play an important role. Civil society is also nourished by the support from market. Contributions from actors from market such as corporate leaders and other market leaders contribute to the resource base of civil society. Now finally, in so far the relationship between religion and civil society is concerned, one great challenge here is to overcome the dualism of religion and secularism. While for Beteille (2001), civil society is mainly a secular space, for Uberoi (1996) and Oommen (2001a) civil society is a space where religious associations and critical spiritual movements are also at work.⁷ Beteille asks: “How far do religious movements and assemblies for moral, ethical and spiritual discourses contribute to the formation of civil society?” and answers: “They may contribute a very great deal to the formation of the good society, depending, of course, on what one means by that phrase [...] I remain skeptical about what religious assemblies and movements can contribute directly to the formation of civil society, although there indirect contribution may be extremely valuable” (Beteille 2001: 307). But for Oommen, “...religious organizations were very much part of civil society in pre-independent India” (Oommen 2001a: 229).

Critical spiritual movements such as Bhakti movements in Indian history have been important actors in articulating paths of Indian modernities and generating a space of autonomy, self-realization, social transformation and world transformation. Bhakti movements created a new social space of caste and to some extent gender equality and they embodied inter-religious dialogue. For Chittaranjan Das (1997), the Sant tradition is a product of creative and transformative dialogue and encounter between Hinduism and Islam.⁸ The participants of Sant tradition and Bhakti movements challenged people to go beyond accepted boundaries and generate a new space of togetherness.⁹ The leaders of Bhakti movements wrote in people’s language, not in Sanskrit. Their literature has been one of love, protest and affirmation and for under-

standing paths of modernities in India we need to understand the public sphere of creativity in language, religion and society that the Bhakti movement created. This is not possible as long as we are bounded to an apriori dualistic logic of modernity and civil society which puts religion and civil society in two separate boxes.

Such an approach to civil society has a wider global significance, for example, understanding the relationship between Islam and civil society in East Asia. As Nikamura Mitsuo writes urging us to take Gellner's views on the impossibility of civil society and Islam only with a pinch of salt: "[...] for centuries Islamic civilizations have developed their own versions of civility and civil society which are different from the West. These have included the independence of Muslim communities (*ummah*) from the state under the spiritual leadership of the *ulama* (Islamic scholars), rule of law to protect personal life and property, religious and ethnic pluralism, consultative and consensus methods of decision-making. In short, there has been civility and public sphere in Islamic world in its own ways including mechanism to control the arbitrariness of state power and to guarantee the autonomy of diversified associational life" (Mitsuo 2001: 5). According to Madjid, "...the notion of civil society or civilized society coined in the constitution of Medina by Prophet Muhammad makes a genuine part of the common heritage of mankind" (quoted in Mitsuo 2001: 5). Giving the examples of voluntary organizations and political movements such as Nahdaltul Ulama and Muhammadiyah, Mitsuo urges us to understand the religious resources for Muslim voluntarism in Indonesia. In his work on civil Islam in Indonesia, Robert Hefner (1998) also urges us to understand its role in democratization of politics and society in Indonesia. But Hefner makes a larger point that calls for consideration from those of us who are bonded to a "post-traditional telos":

Viewed from the ground of everyday practice rather than the dizzying height of official canons, the normative diversity of traditional societies is far greater than most sociological models imply. As in China, Romania, and Islamic Indonesia, there are always 'underdeveloped possibilities'—values and practices that hover closer to the social ground and carry unamplified possibilities. These low-lying precedents may not appear in high-flying discourse. Nevertheless, they are in some sense 'available' for engagement and reflection, even if they have long been overlooked in public formulations. Under conditions of cultural globalization or cross-regional transfer, some legal actors may seize on exogamous idioms to legitimate and elevate principles of social action (such as equality, participation etc.) already present in social life, if in an underdeveloped, subordinated, or politically bracketed manner (Hefner 1998: 20).

Here Hefner may have to consider that there are underdeveloped possibilities

not only in so-called traditional societies but also in so-called modern societies. As there is underdeveloped possibility for participatory politics in the so-called traditional societies there are underdeveloped possibilities for reflective mobilization of self in contemporary modern and post-modern societies as well.

Towards a New Understanding of the Activities and Aspirations of Civil Society

If civil society is a multi-dimensional space of autonomy and interpenetration what are some of its activities, works and aspirations? I suggest that these are: love, labor, language, rules / law.¹⁰ To begin with the work of love in the sphere of civil society, Uberoi (1996) urges us to realize how loving self-sacrifice of the martyrs is crucial to the work of civil society.¹¹ For Uberoi, it is the martyr, rather than either the heroes or the victims, who constitute the universal foundation of civil society. Though Uberoi has not discussed the barbaric misuse of ideology of martyrdom for annihilating men and women in religious traditions such as Sikhism and Islam, his emphasis on "loving self-sacrifice" is an important contribution to rethinking the modernist emasculation of civil society. For instance, one cannot understand the work of martyrs like Shankar Singh Guha Niyogi of Chatisgarh Mukti Morcha¹² without understanding the dimension of loving self-sacrifice in civil society not only as a space of association and mediation but also as a site of struggle. As Chandhoke writes about *Chatisgarh Mukti Morcha*, "Despite the fact that CMM used only non-violent means of protest, such as peaceful demonstrations, *dharnas*, strikes, *morchas* and petitions— all of which are permissible in civil society—their protests were savagely put down. During a conversation with one of the CMM's leaders, I wondered whether it was not legitimate to use violence in a society where the regime virtually used violence against its own people. His answer was an emphatic no; violence, he argued, would impoverish the movement and denude it of any spirit of commitment" (Chandhoke 2003b: 206). Here the struggle is both a political struggle of democratization of state and society and the spiritual struggle of realizing "power free" existence (cf. Dallmayr 2001), i.e. not being a slave to the logic of power and using the instruments of power to oppress other people. This struggle is animated by a hope that the subaltern would embody a different subjectivity and intersubjectivity and would not try to imbibe the same logic of dominant hegemony (Chakraborty 2002). It is no wonder then that Chatisgarh Mukti Morcha strives for a new meaning of "what it means to be a Chatisgarhi citizen. According to CMM, a Chatisgarhi citizen is one who works in the region and who does not exploit either the resources or the people for his or her personal benefit" (Chandhoke 2003b: 238).

The relationship between the work of love and work of civil society becomes clearer in an interesting essay by Veena Das (2003) entitled, "The small community of love." For Das, "One cannot base the little community of love on an appeal to law— you cannot wait, as Cavell says, for the perfect larger community before you form the smaller communities of love. Thus the constitutional promise about life, liberty, and pursuit of happiness has the public face of what it is to claim this in law and the private face of what it is to ask that human society contain the room for these small communities to be built." Elaborating this Das further writes: "In a conference I attended recently, someone asked if a song like, "*Tu Hindu banega na Musalman banega — Insaan ki aulad hai insaan banega* [whether you would become Hindu or Muslim, the son of

man would become a son of man]" from *Dhul ka Phul* was still possible. I thought of Mr. Insaninyat [humanity] and how he learnt that the claims of building small communities of love was also a way of learning to be Indian." In his article, "Romantic Archives: Literature and the Politics of Identity in Bengal," Dipesh Chakrabarty (2004: 682) also writes: "[..]What politics can we reconstitute out of our romantic investment in language? The politics I have in mind, however, is not programmatic. The making of a romantic literary legacy into a political archive is not something we can call into being. Romantic thoughts no longer furnish our analytical frameworks, but the inheritance of romanticism is built into the Bengali language. Our everyday and unavoidable transactions with the poetry of language may thus be compared to the practice of vigilant waiting. This vigilant and active waiting can itself be political—listen to the romantic voice of a Bengali communist poet who captures its spirit:

[..] When the rains depart
We will put out in the sun
Everything that is wet
Woodchips and all
Put out in the sun
We shall
Even our hearts"

Continuing our exploration of the relationship between the work of love and work of civil society, from a philosophical and theological perspective, Giani Vattimo (1999) tells us that we are all in need of forgiveness because we have failed in love. Such a recognition of failure in love helps us to be repentant for our lack of inability to transform situations of conflicts and avert many social tragedies. Given the significance of the work of reconciliation and forgiveness in many societies such as South Africa or India after the violence of apartheid or communal conflicts, the work of love is quite central in civil society organizations working on post-conflict reconciliation.

From the aspiration and work of love in the sphere of civil society let us come to the work of labor. Civil society is not only a sphere of public deliberations and discursive argumentations it is also a sphere of labor where laboring bodies come together and build new spaces of habitations and hopes. Gandhi's conception of labor helps us in understanding this link between the work of labor and work of civil society so does Swadhyaya's (a socio-spiritual movement in contemporary India) vision and practice of *shramabhakti*—devotional labor (cf. Giri 2005). In Swadhyaya participants come together and build foundations of collective well-being such as digging village wells through shared devotional labor. Similar is also the work of Habitat for Humanity, a Christian socio-religious movement in the US, which is working in many countries around the world, where volunteers of Habitat build houses together with prospective homeowners (Giri 2002a).

As civil society is also a sphere of institutions, rules and laws are quite central here though it is important to acknowledge that civil society as a space of mobilization may challenge many of rules and laws within which civil society institutions may function.

Now to come to theme of language in the work of civil society, in many ways it is quite central as has been at-

ted by theorists of civil society and public sphere such as Habermas (1989). A Habermasian perspective on civil society helps us understand the key importance of communication, especially communicative action, in the work of civil society. In history of India we find struggle for people's languages beyond the language of the elites and the *pundits*. Movements such as Bhakti movements as well as contemporary Dalit movements (cf. Tewari 2001, Pandian 1998) have played an important role in creating people's languages and literatures which contributed to a new self-awareness among people as well as new themes and spaces of discursive deliberations about self, society and polity. For example in Orissa Sarala Das wrote the epic Mahabharata in Oriya and the Panchasakshas or the five friends such as Achyutananda Das and Jagannatha Das in 16th centuries not only translated epics such as Ramayana into Oriya but also created life-elevating literature. They also contributed to building study centers for studying these works in villages (cf. Das 1987). These reading spaces though limited by caste and gender inequality contributed to the generation of new spaces of conviviality and conversations. But while understanding the relationship between language and civil society in these manifold ways, it is helpful at the same time to acknowledge the limits of language in the work of civil society. While civil society is a sphere of critical deliberations this very work itself calls for listening on the part of participating actors, and this in turn calls for the ability to cultivate silence in discursive argumentations.

Civil Society and the Calling of Self-Development

Though modernist discourse of civil society has been imprisoned within a predominantly statist and political model, it is Hegel himself who urges us to understand the link between civil society and self-development when he urges us to understand the significance of inner conscience in overcoming one's egotism in civil society (Dallmayr 1993; Giri 2002b). The proponents of Scottish Enlightenment, Adam Smith and Adam Ferguson, also urge us to understand this link. In this tradition of Scottish Enlightenment, "the idea of civil society came to rest on the notion of autonomous and moral individual as standing at the foundation of social order" (Seligman 1995: 215). Recently Amartya Sen (2002) has argued that Adam Smith's notion of impartial spectator suggests a different pathway of justice (where the individual takes responsibility for justice) than the Rawlsian one. The space of civil society also calls for development of the ability to be impartial spectators in and among the actors. This capacity to be "impartial spectators" can be accompanied by efforts to put oneself in the shoes of the others. The later is suggested in Edward Shils' plea for development of virtues of civility. As Beteille interprets:

In his characterization of civil society, Shils assigns some importance to the virtues of civility. Civil society cannot prosper unless its members are able to put themselves, at least to some extent, in the position of their political opponents and their social inferiors. It is in this view of the subject [..] the idea of civil society comes closest to that of good society (Beteille 2001: 291).

Along with putting oneself into the shoes of one's opponents or inferiors, participation in the space of civil society also calls for the ability to listen rather than just demonstrate one's performative competence in discursive argumentation. Though Habermasian approach to civil society and public sphere is open to the rise of post-conventional moral sensibility in self and society Habermas has not paid enough attention to the need for cultivation of capacity for listening or generating appropriate social and ontological condition for listening. The challenge here is a deeper one as it calls for a foundational border crossing going beyond a valorized linguistic pragmatics and acknowledge the constitutive as well as continued significance of silence in the work of discourse itself.

Such a border-crossing engagement calls for going beyond the modernist conception of rational self and to realize what William Connolly (2001) calls "plurivocity of being." Habermasian self as that of Bourdieu, and most of us modernists, is mainly a techno-practitioner (cf. Faubion 1995) and here we need to realize that self has also a transcendental dimension i.e. that aspect of self which establishes friendship and solidarity across boundaries, for example between self and other. This is suggested in Spinoza's conception of transindividuality (cf. Gatens & Lloyd 1999) and Roy Bhaskar's (2002) recent discussion of transcendently real self as an inalienable dimension in the work of our everyday life. Self-development refers to development of all the dimensions of self—sociological as well as transcendental (cf. Giri 2004b). Considered from this point of view of challenge of self-development much work needs to be done in theory and practice as even scholars who put the challenge of self at the core seem to take it for granted. Consider here the following reflections of Uberoi and Mohanty. For Uberoi (2003: 124), "In Gandhi's civil society the self would always look the other in the eye as its second self, and offer dialogue and non-violent conversation without fear of the possible consequences." For Mohanty (2003), "In the conception of creative self every entity grants other entities status for seeking creative fulfillment. In other words, **it is not placed as Self vs. Other. It is in a framework of Self and Self**" (emphases in the original). But how does one treat other as self and oneself as another? Does it call for ontological as well as social processes of self-development? Put briefly in tune with the multi-valued perspective of civil society presented earlier, such a mode of relationship on the part of self calls for ongoing practices of self-development on the part of actors and institutions facilitated by participation in love, labor, language, and rules/laws.

Civil Society and Self-Development: Some Further Issues of Theory and Practice

Civil society as a space of creativity, public deliberation, self-cultivation, socio-political and socio-spiritual struggles calls for continued self-development on the part of actors and institutions. As has already been suggested some of the challenges of self-development in the sphere of civil society are: development of the capacity of listening, overcoming the logic of power and domination, creating a condition for critical reflection, and establishing relations of non-duality, non-domination and non-violence

not only between self and other but also as a foundation of social order. It should be clear that these are as much challenges for individuals as for institutions. Beteille looks at civil society as mainly consisting of mediating institutions but does not explore the challenge of self-development and transformations such as realization of a reflective space and dialogical democracy that institutions of civil society face so that these institutions contribute to multi-dimensional self-realization of actors rather than repress or suppress them.

Voluntary organizations and social movements are an important part of civil society. Often these organizations suffer from the problem of entrenched authoritarianism and here self-development calls for realization of dialogical democracy on the part of leaders and institutions. Those who work with them many a time are treated as bonded laborers and their need for self-development are not given sufficient attention (cf. Giri 2004a). In my study of one such NGO, I found that the funds allocated for staff development in this remained unutilized for years. This organization at the same time continues to provide support to tribal people in their struggle against multinational mining companies at great risk to itself and its workers. According to one of the leaders of this organization, voluntary action has both a constructive and confrontational side and when it confronts state and market, its decision of confrontation cannot be solely an organizational decision. If there is not enough preparation in courage, self-sacrifice and integral moral responsibility towards suffering humanity, it is difficult to be on the side of the people when actors are confronted with dire consequences (Cf. Giri 2004a).

Such a challenge of self-development confronts not only voluntary organizations but also social movements. Many a time social movements work as hegemonic entities suppressing creative unfoldment of its participants. In this context what Monanty (2003: 17) writes deserves our careful consideration: "Self here is perceived as a creative self and not an obsessive self or exclusivist assertion of an identity. [...] We have also seen people's movements functioning as monolithic movements not allowing democratic dissent within or not allowing freedom to the sub-groups within the movement."

In the era of globalization, the challenge of self-development has more facets than just doing yoga. It requires personal knowledge of the shifting trajectories of state, market and the global system.¹³ First of all, voluntary organizations, movements and institutions in civil society can learn from each other. Voluntary organizations in countries such as India are not condemned only to receive funds from such donor agencies as HIVOS from The Netherlands and ACTIONAID from the UK and execute programs among the poor in their localities, they should come and study condition of poverty in the UK and the Netherlands thus creating a condition for reciprocal learning. There has to be more people-to-people contact and learning and when it happens as in the global village program of Habitat for Humanity (cf. Giri 2002b) or in the mutual visit of each other's group in the slum dwellers' association of South Asia it creates condition for critical and reflective learning. As Arjun Appadurai (2002) tells us, when leaders from slum improvement associations of Karachi visit their counterparts in Mumbai they ask ques-

WEB-versio

tions about funding and transparency which one does not ask so innocently in one's home locations. Such questions create opportunity for critical self-reflection on the part of the host organization.

By Way of Conclusion:

Self-development has been a neglected theme in the discourse of civil society. The present essay has explored links between civil society and self-development, i.e. how civil society has to contribute to self-development of individuals and institutions and how self-development is crucial to a revitalization of civil society. But understanding this link challenges us for a multi-dimensional and multi-valued understanding of civil society going beyond many modernistic dualisms such as private and public, tradition and modernity, civil society and good society, and religion and secularism. Such a multi-valued understanding not only helps in a new understanding of civil society but also paths of Indian modernities in society and history.

References Cited:

- Appadurai, Arjun. 2002. "Deep Democracy: Urban Governmentality and the Horizon of Politics." *Public Culture* 14 (1).
- Beteille, Andre. 2001. "Civil Society and Good Society." *Sociological Bulletin* 50 (2): 286-307.
2002. *Sociology: Essays on Approach and Method*. Delhi: Oxford U. Press.
- Bhaskar, Roy. 2002. *Reflections on Meta-Reality: Transcendence, Everyday Life and Emancipations*. New Delhi: Sage Publications.
- Chandhoke, Neera. 2003a. "A Critique of Civil Society as the Third Sphere." In *Does Civil Society Matter? Governance in Contemporary India*, (eds.), Rajesh Tandon & Ranjita Mohanty, pp. 27-58. New Delhi: Sage.
- 2003b. "When the Voiceless Speak: A Case Study of the Chatisgarh Mukti Morcha." In Tandon & Mohanty 2003: 198-242.
- Cohen, Jean & Andrew Arato. 1992. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Mass: The MIT Press.
- Connolly, William E. 2001. *The Ethos of Pluralization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
2001. *Achieving Our World: Toward a Global and Plural Democracy*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Dallmayr, Fred. 1993. G.W.F. Hegel: Modernity and Politics. Newbury Park, Calif: Sage Publications.
- Das, Chittaranjan. 1997 [1951] *Achyutananda O Panchasakha Dharma* [Achyutananda and the Religion of the Panchasakhas]. Cuttack: S.B. Publications.
- Das, Veena. 2003. "Small Community of Love." Retrieved from <http://www.india-seminar.com/2003/525/525%20veena%20das.htm>
- Faubion, James D. 1995. (ed.) *Rethinking the Subject: An Anthology of Contemporary European Social Theory*. Boulder: Westview Press.
- Gatens, Moira and Genevieve Lloyd. *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. London: Routledge.
- Giddens, Anthony. 1994. "Living in a Post-Traditional Society." In Ulrich Beck et al. *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, pp. 56-109. Cambridge: Polity Press.
- Giri, Ananta Kumar. 2002a. *Building in the Margins of Shacks: The Vision and Projects of Habitat for Humanity*. Delhi: Orient Longman.
- 2002b. "Rethinking Civil Society." In idem, *Conversations and Transformations: Towards a New Ethics of Self and Society*. Lexington Books.
- 2004a. *Reflections and Mobilizations: Dialogues with Movements and Voluntary Organizations*. Delhi: Sage Publications.
- 2004b "Self-Development, Inclusion of the Other and Planetary Realizations." In *Religion of Development / Development of Religion*, (eds.), Ananta K. Giri et al. Delft, Netherlands: Eburon Publishers.
2005. *Self-Development and Social Transformations? The Visions and Experiments of the Socio-Spiritual Mobilizations of Swadhyaya*. Lanham, MD: Lexington Books (forthcoming).
- Chakraborty, Dipesh. 2002. *Habitations of Modernity: Essays on the Wake of Subaltern Studies*. Chicago: University of Chicago Press.
- 2004 "Romantic Archives: Literature and the Politics of Identity in Bengal." *Critical Inquiry* 30: 654-682.
- Gupta, Dipankar. 1997. *Rivalry and Brotherhood: Politics in the Life of Farmers in Northern India*. Delhi: Oxford U. Press.
- Habermas, Jurgen. 1981. *Philosophical-Political Profiles*. Cambridge: Polity Press.
1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- 1990 *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: Polity Press.
- Eisenstadt, S.N. 2002. "Some Observations on Multiple Modernities." In *Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese and other Interpretations*, (eds). Dominic Sachsenmaier with Shmuel Eisstadt. Leiden: Brill.
- Hawley, John Stratton. 2005. "Bhakti, Democracy and the Study of Religion," in idem, *Three Bhakti Voices: Mirabai, Sur Das, and Kabir in Their Times and Ours*. Delhi: Oxford U. Press.
- Hefner, Robert W. 1998. "On the History and Cross-Cultural Possibility of a Democratic Political Ideal." In *Democratic Civility: The History and Cross-Cultural Possibility of a Modern Political Ideal* (ed.), Robert Hefner, pp. 3-49. New Brunswick, NJ: Transaction Books.
- Mitsuo, Nakamura et al. 2001. *Islam and Civil Society in South East Asia*. Singapore: Institute of South East Asian Studies.
- Mohanty, Manoranjan. 2002. "The Self as Center in the Emerging World of the Twenty-first Century: A Sino-Indian Perspective." *China Report* 38 (1): 1-10.
2003. "Creative Self and its Enemies in the Emerging World." *Gandhian Perspectives* X1 (No. 1&2): 15-21.
- Narayan, Badri. 2001. *Documenting Dissent: Contesting Fables, Contesting Memories and Dalit Political Discourse*. Shimla: Indian Institute of Advanced Studies.
- Oommen, T.K. 2001a. "Civil Society: Religion, Caste and Language in India." *Sociological Bulletin* 50 (2): 221-235.
- 2001b "Multiple Modernities and the Rise of New Social Movements: The Case of India." *Indian Social Science Review* 3 (1): 1-16.
- Pandian, MSS. 1998. "Stepping Outside History? New Dalit Writings from Tamil Nadu." In *Wages of Freedom: Fifty Years of the Indian Nation-State*, pp. 292-309. Delhi: Oxford U. Press.
- Sen, Amartya. 2002. "Justice Across Borders." In *Global Justice and Transnational Politics: Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization*, (eds.). Cambridge, MA: The MIT Press, pp. 37-51.
- Tandon, Rajesh & Ranjita Mohanty (eds.). 2003. *Does Civil Society Matter? Governance in Contemporary India*. New Delhi: Sage.
- Uberoi, JPS. 1996. *Religion, Civil Society and State: A Study of Sikhism*. Delhi: Oxford U. Press.
- 2002 *The European Modernity: Truth, Science and Method*. Delhi: Oxford U. Press.
- Wuthnow, Robert. 2004. *Saving America? Faith-Based Services and the Future of Civil Society*. Princeton: Princeton U. Press.
- Vattimo, Giani. 1999. *Belief*. Cambridge: Polity Press.

Endnotes:

1 This is the revised version of a paper first presented at the symposium on "Civil Society and the Paths of Modernity in India," Annual Meetings of the German Sociological Association, Munich, October 2004. I thank Dr. Martin Fuchs and Professor Monika Wohlrab for their kind invitation to take part in this symposium.

2 Madras Institute of Development Studies, Adyar, Chennai-60020, India. Email: ananta@mids.ac.in

I For Giddens (1994), sociology is part of the post-traditional telos of modernity and for Beteille (2002), sociology is a modern, neither a postmodern nor a traditional discipline.

II For example, following Max Weber, S.N. Eisenstadt, a key proponent of the multiple modernities approach, defines the core of modernity as the deconstruction of a God-ordained worldview held by all axial civilizations. "Since modern societies are no longer embedded in meaningful transcendental orders, they are in principle

Motto:

Sanan merkitys on sen käyttö
Ludwig Wittgenstein

Kieli on kumma ilmiö; se humanisoi meidät ihmisiksi ja on samalla hyvin ka(l)pea ilmaisun väline, kuten filosofia Lapin yliopistossa aika ajoin opettanut Juhani Sarsila on todennut. Tämä lehti Agon on eräs väline tähän; se antaa ainakin paikan kielelle.

Mutta onko se jämähtänyt tuolle paikalleen? Lehti tuottaa kultivoitua akateemista diskurssia, on siis toisin sanoen hyvin kelvollinen. Maailma vaikuttaa Agonin läpi tarkasteluna toimivan aivan kohdallisesti. Päämääränä parempi maailma se tavoittelee kirjoituksillaan uudenlaisia tulkintastrategioita todellisuuden haltuun ottamiseksi. Vaan entäpä jos jo pelkkä toiminta – eivätkä vain teot esimerkiksi valmiina kirjoituksina – toimisi maailman haltuun ottamisena? Tällä kirjoituksella, eiih... kirjoittamisen aktilla, toiminnalla, tavoitellaan juuri tätä: otetaan kieli aseeksi kamppailussa, jonka päämääränä on liikekannallepano, merkitysten liikekannallepano!

Tila, jossa epävarmuus haastaa varmuuden

Kun tätä kirjoitan, haluan tuoda asioita konfliktiseen suhteeseen, politisoim karipalossaisessa mielessä jotain. Haastan akateemisen diskurssin todellisuuden haltuun ottamisen tapana Agonissa. Viime talvena Ris-to Ahti harmitteli Helsingin Sanomissa sitä, kuinka Suomessa ei opeteta sanataittoa. Kielemme



on kuin metafora preussilaisesta kurista: ei saa tehdä virheitä! pois svetismit! pois engelska! laadi selvät lauseet! ilmoita tarkka merkitys! kirjoita sujuvasti! älä sorru epäloogisuuksiin! Kuitenkin jos mieltää kirjoittamisen tapahtumana ja toimintana valmiin lopputuloksen, kirjoituksen sijaan, silloin voisi kukaties uskaltaa antautua itselleen, antaa kirjoituksen tulla.

Silloin Agon olisi paikkaa enemmän, se toimisi tilana. Paikkana se on sidottu juuri tietynlaiseen diskurssiin, mutta tilana se antaa mahdollisuuden erilaisille todellisuuden haltuunotoille ja niiden virtaavuudelle itsensä läpi. Tilallisuus haastaa paikan loogis-linearisuuden. Paikkana kirjoitus nojaa tuttuihin ja usein niin turvallisiin topoksiin (topos on mm. niitä kielen paikkoja, joissa tiivistyy arvoja, tarinoita, ajattelulle taustaa antavia takaumia, ohjeita tulkitsemiseksi...), mutta kirjoittamisena ja hakee uomaansa miten parhaimmin tuntee. Paikkana Agon reperesentoi todellisuuden varsin yksiulotteisena, mutta tilana sen re-presentaatio (lat. re – uudelleen; pre – tuoda eteen; sensus – aisti; so. tuoda uudelleen aistien eteen) ja juuri tuo viiva re:n ja presentaation välillä sallisi tuon virtaavuuden, moniulotteisena. Viiva sanan välissä merkitsee metaforana juuri erilaisia

todellisuudesta tolkun ottamisia. Lisäksi viiva visuaalisena metaforana ilmaisee eräänlaisista poikkeusta (tässä loogis-linearisesti laaditussa tekstissä): viiva implikoisi jotain tavallisesta kirjoituksesta poikkeavaa, jolloin lukija / katsoja / kokija / tekstuaalinen kanssakävijä saattaisi tykönä pysähtyä miettimään. Siis edes saattaisi.

Poesiksen tuotteena ja

open to continuous transformation and adaptation” (Eisenstadt 2002: 10).

III For Uberoi, “The struggle to define and establish civil society in India during the modern period runs parallel to the rise, development and recognition of the vernaculars and vernacularism everywhere in language, labour and culture; and it is the story of religion and politics proceeding from Kabir (1440-1518) to the martyrdom of Mahatma Gandhi” (Uberoi 2003: 123). Uberoi himself says that civil society is not only a modernistic category and we can explore struggles for Indian modernities and civil societies from the strivings of Buddha and his social struggles to build new critical spaces.

IV For Neera Chandhoke, “Civil society is not an institution; it is, rather, a process whereby the inhabitants of the sphere [i.e. civil society] constantly monitor both the state and monopoly of power within itself” (Chandhoke 2003a: 57). Chandhoke approaches civil society from the vantage point of continued mobilization though she seems to be stressing more political mobilization and less on reflective mobilization of self. Similarly Oommen (2001a) has a mobilizational approach to civil society while Beteille (2001) a predominantly institutional approach. This dualism between mobilization and institutionalization needs to be overcome for a

fuller understanding of civil society.

V It is interesting to note here that both Uberoi and Oommen are not following any universalizing conception of modernity. Oommen (2001b) follows a “multiple modernities” perspective in his work while Uberoi (2002) is one of the few proponents of Indian modernity.

VI This is similar to Uberoi’s (1996) argument about Sikhism that it is a product of dialogue between Hinduism and Islam.

VII As John S. Hawley writes of Bhakti poets: “These poets’ intimate involvement with their audiences—in their own life times, doubtless, but certainly down the generation as subsequent performers and their audiences—have taken up these roles—is the real democracy of *bhakti*” (Hawley 2005: 332).

VIII This four dimensional conceptualization can be compared with four dimensions of civil society articulated by Cohen & Arato (1992)—publicity, plurality, legality, and privacy. There are no references to love and labor in this framework though the theme of privacy may touch upon the theme of love to some extent. But the theme of love in the present model also refers to socially transforming love.

Re-presentoivassa Agonissa todellisuudesta laadittu simuloitu kirjoitus houkuttelisi kirjoittamisen vastuullisen entistä voimallisemmin esille. Kun vain representoivasti kirjoitan akateemista diskurssia, riittää, kunhan noudatan sääntöjä ja normeja, mutta kun heittäydyn re-presentoivana kirjoittamiseen, julistan vastuuni suorastaan julki. Olen vastuussa – tuon pirullisen re:tä ja presentaatio:ta erottavan viivan takia – siitä, mitä kirjoittamisellani merkityksellistän. Teen varmasta epävarmaa.

Akateemisessa diskurssissa olisin vastuussa ainoastaan sanoistani. Selvennykseksi tarjoan toimintaesimerkkiä: negatioidaan akateeminen diskurssi. Millainen kirjoittaminen tuottaisi ei-akateemista diskurssia? Sillä siunaamalla hetkellä, kun tällaista edes pohtii, vastuukysymykset painavat jo kynäillijää. Ainakin se toisi ne pintaan, antaa niille jonkinlaisen hahmon. Ja kun jollakin on jonkinlainen hahmo, vaikka kuinka virtuaalinen tahansa, sen pystyy myös aktualisoimaan, tuomaan sen läsnä oleväksi.

Kirjoitusta ja kirjoittamista voi käsitteellistää ja merkityksellistää myös Aristoteleen avulla. Aristoteles kirjoittaa *Nikomakhoksen etiikassaan* 'poiesiksesta' (konkreetti teko tai esine) ja 'praksiksesta' (prosessinomainen, itsessään jo arvokas toiminta). Teknisenä suoritteena, jota sitten valmiina lopputuloksena arvioitaisiin ulkoisin mittarein, kirjoitus kuuluisi poiesikseen. Praksis kirjoittamisen etiikkana puolestaan kohdistaa huomion siihen, kuinka se on ikään kuin jatkuvassa tulemisen tilassa, se paljastaa itseään vähä vähältä. "Lopputulosta" ei koskaan tiedä, ja siksi "lopputulos" onkin sitaateissa, ja osuvimmin päämäärää ilmaiseekin tuo (merkitysten) liikekannallepano. Kirjoittaminen ei saa vain toistaa, vaan se perustaa dialogisuuteen, sosiaaliseen ja kulttuuriseen vuorovaikutukseen. Kirjoittaminen tällaisena praksiksena on aina enemmän (kuin kirjoitus): poiesis kuuluisi professioon, praksis olisi amatööriin, asian rakastajan.

Tällaisenaan kirjoittaminen on paljon vaativampi haaste kuin kirjoitus kuuna valkeana. Usein on kuitenkin helpompi piiloutua vaikkapa akateemisen diskurssin koodien taakse, kun sietäisi harkita rohkeaa heittäytymistä suhteisiin, toimintaan ja eroihin. Ehkä sitä kuitenkin

IX In his reflections on civil society, Uberoi (1996) is not within the modernist trap. He neither considers civil society as a product of modernist transition in history (though he would not discount its significance in understanding the contour that civil society has taken in modern past and present) nor does he look at it through the dominant logic of power.

X Chatisgarh Mukti Morcha is a multi-dimensional social movement of tribals and workers in the Chatisgarh region of India fighting for dignity and rights and its leader Shankar Singh Guha Niyogi was gunned down at the behest of the contractors and industrialists of the region.

XI In this context what Mohanty writes deserves our careful consideration: "The current historical situation is characterized by an ever-intensifying contradiction between hegemony and self-realisation. It manifests at every level, global, national and local in spatial terms and class, caste, race, ethnic, gender and such other terms of social relations. The former reflects struggles over political power vertically and the latter involves contests horizontally while all of them intersect at numerous levels. Global capitalism is the principal force whose influence decisively permeates all the contradictions at present" (Mohanty 2003: 15).

varoo, ettei jätä itsestään sellaista merkkiä, mikä ei voi verhota juuri esimerkiksi akateemiseen diskurssiin. Toisaalta pelko on ymmärrettävää, sillä kuten Jacques Derri-da vertaa kirjassaan *Platonin apteekki ja muita kirjoituksia* leikkiä ja kirjoittamista, joita molempia hän luonnehtii olemuksettomiksi, niin kirjoituksessa, kirjoittamisen tuloksena syntyvässä artefaktissa, ilmenevät mahdolliset viat, puutteet, aukko paikat, ristiriitaisuudet, tavallaan paljastavat tekijänsä. Mutta juuri tässä katsannossa pelko on myös turha, sillä kuten juuri totesin, ne, virheet ja vastaavat, kertovat tekijänsä, siis sen, että kirjoittamiseen on osallistunut todellinen lihallinen tekijä.

Eikä vain yksi, jonka kirjoittamisesta itse kirjoitus jää merkinä muille, vaan kaikki ne, jotka tarttuvat tuohon merkkiin. Koska kirjoittamisen tapahtumiseen nämä muut eivät enää pääse kiinni, sillä vain kirjoitus merkinä kertoo sellaisen joskus tapahtuneen, siksi tällä kirjoittamisellani suorastaan julistan uutta kirjoittamisen imperatiivia: tuota merkitysten liikekannallepanoa. Että pystyisimme irtautumaan usein varsin kuristavastakin akateemisesta diskurssista, ja pikemmin lähestymään sitä kirjoittamisen tapahtumisen tilaa, johon kirjoitus merkinä viittaa. Kun jo pelkkä kirjoitus ulottuu kauas itsensä tuolle puolelle, niin myös kirjoittaminen. Koskaan emme pääse kiinni aktuaalisesti siihen mitä kirjoittamisen hetkellä tapahtui, mutta pääsemme kiinni siihen mitä tapahtuu. Palaamme tapahtumiseen. Tämä on juuri sitä kaikkien osallistumista kirjoittamiseen. Kun kirjoitus suuntaa aina kohti olematonta, olkoon sen nimi vaikka tulevaisuus, kirjoittaminen viittaa todelliseen, tapahtumiseen.

Etääntyä, lähestyä, tuntea vastuu toisesta

En missään nimessä kiellä mitään diskurssia, niillä on aikansa ja paikkansa. Mutta soisin myös toisenlaisten diskurssien ja todellisuuden tolkunottamisen pääsevän ilmoille, myös akateemisemmassa kommunikaatiossa, jota usein kirjoituksina tuotetaan. Jos kirjoittamisen ja kirjoituksen mieltäisi akateemisestikin sanataiteena sanataidon ohella, silloin korostuisi kohtaamisen vaatimus, se ettei tapahtumisessa olla koskaan yksin, vaan hyvin maailmallisina, luonnossa, johon kieleemme – aina luonnollisista kielistä keinotekoisiiin kieliin ja lopulta metakieli – kietoo kulttuurimme.

Mikä tahansa kirjoittaminen tai kirjoitus on aina vain uusin sanoin kerrottu tapahtuma, luonnon kulttuuristamista. Sellaisena jo hyvin arvokas, johan Paul Feyerebend on huomauttanut, kuinka tutkimuskohteet (tässä yhteydessä, lue: todellisuutta, allekirjoittajan huom.) rakennetaan kirjoittamalla ensin paljon, jonka jälkeen tästä paljosta kirjoitetaan löydetty esiin. Kun pitkin tämän kirjoituksen matkaa perään kuulutan kirjoittamisen tapahtumaa, silloin tätä toistamalla haluan korostaa jotain; ehkä sitä, etten aina löydä akateemisessa diskurssissa sellaista kotia kielelleni, jossa haluaisin elää. Suljenko silloin itteni suorastaan pois tuosta diskurssin yhteisöstä, jos ja kun kiellän sen kielen, kielen, joka aina kantaa myös kulttuurista muistia. Kuolenko minä, ja minä erityisenä subjektina? Vai pidäkö elämää yllä, kun yhä uudestaan viillän aukkoja siihen todellisuuteen, johon suorastaan kieleni vankina osallistun?

WEB-versio

Vai lohduttaako Maurice Blanchot minua? Hän on todennut teoksessa *Tunnustamaton yhteisö* kuinka vasta kirjoittaminen tekee yhteisön (kuolemista kohti). Kirjoittaminen tuo hänen mielestään entiset ja nykyiset yhteen, luo eettisen yhteisön. kuinka eettisyys ei kehitykään yksilöstä, vaan se elää yhteisöstä. Tästä josta keittiöfilosofiksi haukuttu Emmanuel Levinas puhuu, vastuusta toisen kasvojen edessä.

Mutta enhän minä näe näitä toisia – mahdollisen lukijan – kasvoja. Kun tämän tajuan, tajuan samalla, kuinka merkitykset eivät totisesti ole kiinni olioissa, esineissä, tapahtumissa. Merkitykset syntyvät siitä, kuinka annamme asioille merkityksen – ja siksi: kaikki merkitsee. Ja koska merkitykset eivät ole kiinni missään materiaalisessa, ymmärrän taas minkä tahansa kirjoituksen enemmän virtaavana tilana kuin kiinteänä paikkana. Tämä kaikki haastaa taas akateemisen diskurssin ja sen sisältämät loogis-lineaarisuuden vaatimuksen. Lineaarisuudesta tässä yhteydessä on turha puhua, sitä kirjoittaminen siinä missä kirjoituskaan ei koskaan ole, jo siksin, koska tapahtumisessa, tuossa virtaavassa tilassa, ei eletä vakuuimissa. Hans-Georg Gadamer on korostanut taiteen (tässä yhteydessä taas, lue: todellisuuden, allekirjoittajan huom.) toteutumisenä kuinka siinä vuorottelevat etäytyminen ja esiintuleminen, viipyileminen ja kulkeminen, ja näin kävisi meillekin.

Aseena kieli, eikä kielenä ase

Tein tähän kirjoitukseen provosoivan otsikon, *Aseena kieli*. Tällä teolla nostin käteni pystyyn media-ajan edessä. Mediakulttuurin media-ajassa kun väkivalta ja aggressiiviset (tunteen)purkaukset tuntuvat saavan yhä isomman huomion. Tulkinnallisesti tätä ilmiötä voi pohtia siten, että jos näin on, silloin se kertoo koko kulttuurin väkivaltaistumisesta. Jos olisin otsikoinut esimerkiksi *Rauhanvälineenä kieli*, se olisi saattanut kaikkua kuin kuiskauksena menneestä, ja lukutapahtumaksi huutomerkkein varustetuna minä kirjoittamiseni halusin. Ja parempi niin, että käytämme kieltä aseena, kuin asetta kielenä.

Sota toden totta on luikerrellut ihmisten arkeen, ”oikeiden” sotien lisäksi, ei vain kielellä käytävissä kampaailuissa, vaan yhtä hyvin kaukosäätimen etäisyydellä kotisohvilla, kun kanavanvaihtonäppäimellä voimme päättää haluammeko katsoa sotauutisointia. Sanotaankin sodan äärimmäisenä kilpailuna avautuvan helpommin tulkinnalle kuin minkään kompromissien, rauhoista puhumattakaan. Ihminen vain on näin rakennettu, toiminta kiinnittää huomion, ja jopa imaisee mukaansa ilman, että ihminen huomaisi. Tähän lankean minäkin otsikoinnillani. Toisaalta toimintaan viittaavana se myös haluaa aktiivista lukijaa; siihen, ettei kielikään ole itsestään selvyys. Tähänkö Jumala Raamatussa tavallaan viittaa, kun hän rangaistukseksi ihmisille, näiden yrittäessä yhteistuumiin silloin vielä yhdenkielisinä rakentaa Baabelin torninsa, antoi kielet. Monikielisinä ihmiset joutuvat toden totta toimimaan ymmärtääkseen, ja kuten antiikin filosofikin on todennut, totuus nukkuu hyvin syvällä. Olipa kyse siten akateemisesta diskurssista tai kirjoittamisesta tapahtumisena.

Jos jotain tiettyä merkitystä olen yrittänyt provosoida tällä kirjoituksellani niin sitä, että sanat ovat kuin kadottamassa identiteettiään, kyse alkaa olla eksistenssistä. Sanakin tarvitsee jo aseensa. Minkä aseensa? Olisiko se me, ja meidän sellainen kieli, jonka kielioppi perustaisi yhteisöllisyyteen ja lauseoppi rakentuisi toivon tapahtumiselle.



KIRJAESITTELY

Haluatko rikkoa rajasi?

Jos tunnet halua tehdä jotain radikaalia, niin olet ehkä ikävystynyt. Lars Fr. H. Svendsen pitää ikävystymistä romantiikan ajan perintönä. Ikävystyminen on erityisesti modernin ihmisen probleemi, sillä hänellä on aikaa ikävystyä. Svendsen esittelee monipuolisesti ikävystymisen historiaa filosofien pohdinnoissa ja kirjallisuudessa. Hän tutkii ikävystymistä meidän ajassamme elokuvan välittämänä. Mitä ovat tosi-TV-sarjat tässä ajattelussa, mitä mainosten sanoma?

Svendsen on kirjoittanut *Ikävystymisen filosofiaa* jo 1999. Se on käännetty tähän mennessä useille kielille ja sen mainitaan saavuttaneen ’kulttuurikirjan’ aseman. En tiedä, onko teos juuri kulttuurikirja, mutta ehdottomasti tutustumisen arvoinen jokaiselle filosofian harrastajalle.

Lars Fr. H. Svendsen
Ikävystymisen filosofiaa

Suomentaneet: Katriina Savolainen ja Risto Varteva
TAMMI Helsinki 2005, 214s.
ISBN 951-31-3063-0



Niilo Nikkonen

Johdanto

Käsittelen tässä kirjoituksessa kuntien sosiaalijohtajien näkemyksiä eri väestöryhmien tukemisesta, sekä sitä miten nämä tulokset voidaan tulkita kansalaisuuden teorian näkökulmasta. Tutkimusaineistonani olen käyttänyt kuntien sosiaalijohtajille suunnattua vuoden 2004 sosiaalibarometrikyselyä, joka yleisesti keskittyy seuraaviin tutkimuskysymyksiin (Sosiaalibarometri 2004, 8):

1 Millainen on eri väestöryhmien hyvinvointi asiantuntija- arvioiden mukaan ja miten eri väestöryhmien hyvinvoinnin on arvioitu muuttuneen?

2 Miten hyvinvointipalvelujen tuottajat ovat tunnistanee muutoksen ja millä tavoin siihen on reagoitu?

3 Millaisia alueellisia eroja ja kehityskulkuja hyvinvoinnin ja hyvinvointipalvelujen kannalta on arvioiden mukaan muodostunut?

Itse keskityn arvioimaan tarkemmin seuraavia kyselylomakkeen kysymyksiä:

1. Eri hyvinvoinnin tuottajien, kuten julkisen sektorin, yritysten, kolmannen sektorin ja kansalaisten merkitystä hyvinvoinnin toteuttamisessa tulevaisuudessa.

2. Kunnan sosiaalitoimen mahdollisuuksia tukea eri väestöryhmien hyvinvoinnin toteutumista.

Ensimmäisen kysymyksen osalta saadaan selvyttä siihen, miten kansalaisten oman vastuun merkitys hyvinvoinnin toteuttamisessa nähdään suhteessa muiden toimijoiden, kuten kunnan vastuuseen. Lisäksi olen tarkastellut sitä, mikä on näiden näkemysten suhde kunnan sosiaalitoimen mahdollisuuteen tukea erilaisia väestöryhmiä.

Kyselyyn vastaajat ovat siis kuntien sosiaalijohtajia. Vastaukset ovat heidän arvioitaan esitettyihin kysymyksiin, eivätkä määrällistä faktatietoa esimerkiksi toteutuneista palveluratkaisuista. Kun on kysytty mahdollisuudesta tukea eri väestöryhmiä, tarkoittaa tämä siis sosiaalijohtajien arviota heidän oman kuntansa sosiaalitoimen mahdollisuuksista, eikä sitä, miten näitä väestöryhmiä tosiasiallisesti on tuettu. Toisaalta asiantuntijoina kuntien sosiaalijohtajat ovat keskeisesti perillä myös kuntiensa määrällisestä palvelutilanteesta ja siten heidän vastauksillaan voidaan katsoa olevan todennäköisesti merkittävä riippuvuussuhde myös palvelujen tosiasialliseen tilanteeseen.

Yksilön vastuun korostaminen liittyy heikentyneisiin mahdollisuuksiin tukea marginaaliryhmiä

Tulokseni kertovat ensinnäkin siitä, että kansalaisten oma vastuu nähdään tulevaisuudessa tärkeimmäksi hy-

vinvointia tuottavaksi tekijäksi. Tämä näkemys on edustettuna sekä heikon taloudellisen tilanteen kunnissa, että hyvän taloudellisen tilanteen kunnissa. Lisäksi näyttää siltä, että yksilöllistä vastuuta enemmän korostavissa kunnissa mahdollisuudet tukea erilaisia marginaaliryhmiä ovat vähäisempiä, kuin yksilöllistä vastuuta vähemmän korostavissa kunnissa. Mitä enemmän yksilön vastuu nähdään siis tulevaisuudessa merkittävänä tekijänä hyvinvoinnin toteuttamisessa, sitä vähemmän halutaan kunnan voimavaroja suunnata marginaalisessa asemassa olevien tukemiseen. Näitä marginaaliryhmiä ovat vankilasta vapautuneet, asunnottomat, huumeongelmaiset, alkoholi-ongelmaiset ja työkyvyttömät. Tukimahdollisuudet sen sijaan lisääntyvät yksilön vastuun korostuessa lapsille, keski-ikäisille, vanhuksille, vakaalla työllä oleville, yhden henkilön talouksille, vaikeavammaisille, ja kotona omaistaan hoitaville.

Tuloksia olisi luontevaa tulkita siten, että havaittu yhteisvaihtelu johtuu kuntien heikosta taloudellisesta tilanteesta. Kunnat siis tämän ajattelun mukaisesti turvautuisivat kansalaisten vastuullistamiseen, kun varat eivät riitä palveluiden järjestämiseen. Tämä ajatus on tulosteni perustella puutteellinen. Kun esittämäni yhteyttä tarkastellaan erikseen erilaisissa tilanteissa olevissa kunnissa, sen mukaan ovatko kunnat pulmallisessa tilanteessa olevia, tienhaarakuntia, vai etenijäkuntia, saadaan asiasta tarkempi kuva.

Esittämäni yhteys, jonka mukaan yksilön vastuun korostaminen vähentää tukimahdollisuuksia marginaaliryhmille, on ominainen erityisesti etenijäkunnille. Koska etenijäkunnilla ilmoituksensa mukaan on hyvät resurssit järjestää palveluita, vähentää tämä havainto siis kunnan taloudellisen tilanteen vaikutusta tuloksiin. Kyse ei siis ainakaan pelkästään ole siitä, että vastuuta siirrettäisiin kansalaisten harteille kunnan varojen puutteen vuoksi. Näin ollen tulosten täytyy olla yhteydessä joihinkin muihin tekijöihin.

Tällaisen tilastollisesti löydetyn yhteyden selittäminen on haastavaa. Vaikka empiiriset tulokset sinällään näyttävät selviltä, voidaan taustalle hahmottaa monenlaisia selityksiä. Yksi mahdollinen konteksti, jossa tuloksia voidaan tulkita, on kansalaisuuden teoria ja siihen liittyvät näkemykset kansalaisten oikeuksien ja velvollisuuksien välisestä suhteesta.

Kansalaisuuden teoriasta

Gerard Delanty (2000, 9) pitää kansalaisuuden käsitettä laajimmassa mielessään ryhmän jäsenyyteen, erityisesti poliittisen yhteisön jäsenyyteen viittaavana käsitteenä. Hänen mukaansa kansalaisuutta voidaan tarkastella ainakin oikeuksien, velvollisuuksien, osallisuuden ja identiteetin näkökulmista. Eri ajattelun traditiot painottavat kansalaisuuden tulkinnassa näitä näkökulmia eri tavoin.

Moderniin liberaaliin ajatteluun liittyvät perinteet pitävät kansalaisuutta kansalaisen oikeuksien ja velvollisuuksien välisenä suhteena. Liberaali ajattelu on erityisesti painottanut tässä suhteessa kansalaisen oikeuksia, kun taas konservatismi ja republikaaninen ajattelu ovat korostaneet kansalaisen velvollisuuksia (Delanty 2000, 10; Hindess 1993, 27). Lisäksi esimerkiksi kommunitaristinen ajattelu on korostanut osallisuuden ja identiteetin kysymysten merkitystä kansalaisuuden tarkastelussa. Olennaista kansalaisuudesta puhuttaessa on kuitenkin huomata (Dahrendorf 1996, 32), että kyse ei ole pelkästään ajatuksellisista ideoista, vaan kansalaisuus on sosiaalinen rooli, joka tarjoaa reaalisia oikeuksia. (Delanty 2000, 10.)

Kansalaisuus osallisuutena yhteisön jäsenyyteen on tämän artikkelin kannalta keskeinen teema. Aiheen kannalta klassisena kirjoituksena pidetään (ks. esim. Saari 2001, 78; Koistinen 1999, 241) T.H Marshallin vuonna 1950 ilmestynyttä esettä: ”Citizenship and social class”. Tässä kirjoituksessaan Marshall (1996, 12-13) käsittelee kansalaisuuden kehittymistä oikeuksien kehittymisenä, joka ajallisesti jakautuu kolmeen eri vaiheeseen. Ensimmäisenä kehittivät kansalaisoikeudet 1700- luvulla. Nämä oikeudet muodostuivat niistä periaatteista, jotka ovat välttämättömiä yksilölliselle vapaudelle, puheen ja ajattelun vapaudelle, yksityisomistukselle, oikeudelle solmia sopimuksia vapailla markkinoilla, sekä oikeudelle saada oikeutta julkisissa tuomioistuimissa. Dahrendorf (1996, 37) toteaa, että kansalaisoikeuksien kehittyminen oli keskeistä modernin maailman synnyn kannalta. Laillisen tasa- arvon synty merkitsi tässä mielessä hierarkioiden loppua. Kansalaisuus saavutti kansallisuudelliset mittasuhteet yksilönvapauden arvon laajentuessa paikallisista olosuhteista yleiseksi periaatteeksi. (Marshall 1996, 12; Rees 1996, 5.)

1800- luku oli poliittisten oikeuksien kehittymisen aikaa. Marshallin (1996,12) tulkinnan mukaan poliittiset oikeudet olivat tuolloin kehittymättömiä, eivät niinkään sisältönsä puolesta, vaan vajavaisen levinneisyytensä takia. Kansalaisuus demokraattisessa mielessä oli vajavaista, koska vain taloudellisella yläluokalla oli äänioikeus. Näin poliittisen kansalaisuuden kehittyminen 1800- luvulla ei ollutkaan uuden oikeuksien muodon syntymistä, vaan vanhojen oikeuksien laajentumista koskemaan uusia väestöryhmiä. (Marshall 1996,12- 13.)

Sosiaaliset oikeudet kehittivät päällekkäin poliittisten oikeuksien kanssa 1900- luvulla (Marshall 1996, 13). Poliittisen demokratian kehitys vaati koulutettuja äänestäjiä, ja vaatimuksiltaan kasvava teollisuustuotanto vaati koulutettuja työläisiä ja teknikoita (Marshall 1996, 16). Näin yhteiskunnallinen kehitys kulki siis käsi kädessä kansalaisuuden kehittymisen kanssa. Marshall (1996, 16) olikin sitä mieltä, että koulutuksella oli tässä suhteessa erityisasema sosiaalipalveluna. Koulutuksen avulla valtio kasvatti täysivaltaisia kansalaisia. Koulutus onkin nähtävä aikuisen oikeutena koulutukseen, täyteen kansalaisuuteen (Marshall 1996, 16). Koulutuksen merkitys on myös siinä, että sen avulla voidaan vähentää synnynnäisten etuoikeuksien vaikutusta ja taata lapsille mahdollisuuksien yhtäläinen tasa-arvo (Marshall 1996, 38). Hindessin mukaan (1993, 28) koulutus voidaan nähdä myös kansa-

laisen luonteen kehittämisenä, normaalina yhteiskunnallisena vaatimuksena yksilölle. Marshall (1996, 16, 45) toteaa, puhuessaan oikeuksien ja velvollisuuksien välisestä suhteesta, että koulutautuminen ja hyvän elämän eläminen on velvollisuus, jolla kansalainen tukee yhteisön sosiaalista hyvinvointia.

Sosiaalisten oikeuksien kehittyminen mahdollisti siis kansalaisen kannalta paremman elämän koulutuksen ja muiden kehittyvien sosiaalipalvelujen myötä. Toisaalta tämä kansalaisuuden kehittyvä ulottuvuus mahdollisti markkinatalouden tehokkaan toiminnan. Marshallin teorian tavoitteena onkin luoda kuvaus sosiaalisten oikeuksien ja kapitalistisen yhteiskuntajärjestelmän yhteensovittamisesta (Marshall 1996, 49). Hän (1996, 27-28) näkee sosiaalisten oikeuksien kehittämisen päämääränä olevan epätasa-arvon epäsuotuisien seurausten vähentämisen. Näin siis tasa-arvon kehittäminen oli hänen päämääränsä, mutta siten, että sosiaalipalveluiden kehittämisen päämääränä ei tullut pitää taloudellista tasa-arvoa, vaan statukseen liittyvää tasa-arvoa (Hindess 1993, 27; Marshall 1996, 33). Koska kansalaisuuteen liittyvä tasa-arvon pyrkimys joutuu ottamaan huomioon taloudellisen järjestelmän välttämättömät toimintaedellytykset, joudutaan tässä pyrkimyksessä tekemään kompromisseja. Täydellistä tasa-arvoa ei voida saavuttaa (Marshall 1996, 45). Näin ollen hyväksyttäväksi tulee vain sellainen epätasa-arvo, joka tarjoaa kannusteen muutokseen ja parempaan elämään (Marshall 1996, 44). Käytännössä Marshall esimerkiksi (1996, 32) suosittaa ennalta määrätyn toimeentulon minimin myöntämistä sitä tarvitseville. Näin saadaan kansalaisten lähtökohdat tuloasteikon alapäästä tasa-arvoisemmiksi.

Marshallin kansalaisuuden teoriaa on tulkittu sosiaalisen integraation kysymysten kautta. Tällöin korostetaan sitä, että eri oikeuksien muotojen kehittyminen lisää kansalaisten emotionaalista ja sosiaalista yhteenkuuluvuutta (Saari 2001, 79). Tämän näkemyksen perustana on ajatus, että kun eri yhteiskuntaluokkiin kuuluvilla henkilöillä on samoja oikeuksia, he tuntevat olevansa tasavertaisia kansalaisia (Saari 2001, 79). Ajattelun ydin on siinä, että oikeuksien kehittyminen on samalla myös sosiaalisen integraation eli osallisuuden kehittymistä. Hindess (1993, 26) tulkitseekin Marshallin teoriaa siten, että eri oikeuksien kehittymisen kautta kansalaiset voivat osallistua yhteisönsä elämään tasa-arvoisemmin. Turner (1993, 11) edelleen täsmentää tätä osallisuuden kysymystä ja toteaa, että sosiaalinen kansalaisuus voidaan määritellä sosiaalisesti integraatioksi. Tämä integraatio toteutuu normatiivisesti määriteltyjen institutionaalisten toimenpiteiden kautta, joissa sosiaalisen jäsenyyden ehdot määritellään. Nämä toimenpiteet voidaan nimetä (Turner 1993, 2) oikeudelliseksi, poliittiseksi, taloudelliseksi tai kulttuuriseksi käytännöiksi, jotka määrittelevät sosiaalisen jäsenyyden hyväksytyyn sisällön. Turner (1993, 2) korostaakin tässä yhteydessä sitä, että kansalaisuuden muotoutuminen voidaan nähdä myös sosiologisena prosessina erotuksena oikeudellisesta ja poliittisesta toiminnasta. Kansalaisuuden muotoutuminen ei ole siis pelkästään oikeuksien ja velvollisuuksien kokoelma, vaan sosiaalisen konstruktion prosessi, joka muuttuu eri aikoina vallitsevien poliittisten kamppailujen seurauksena (Turner 1993, 2).

Hyvinvointipolitiikka muuttuu- muuttuuko kansalaisuus mukana?

Hyvinvointivaltio käsitteenä Pekka Kososen mukaan (1987, 12) viittaa niihin institutionaalisin ratkaisuihin, joilla julkisen vallan kautta on puututtu markkinoiden logiikan, eli pääomasuhteen laajenemisen esiin nostamiin pulmiin. Tämä johti hyvinvointivaltiokehitykseen toisen maailmansodan jälkeen erityisesti pohjoismaissa. Yleisesti hyvinvointivaltion aikaista yhteiskuntaa voidaan kuvata osajärjestelmien mukaan funktionalistisesti eriytyneeksi järjestykseksi, jossa kansalaisyhteiskunta, markkinat ja valtio ovat yhteiskunnan rakenteen perustekijät. Nämä osajärjestelmät ovat olleet toistensa toimivuuden edellytyksiä ja toisistaan selvästi erottuvia. Yhteiskunta on perustunut suuriin yhteiskuntasopimuksiin ja mm. työmarkkinoiden kriisit on ratkaistu pääosin sopimusten kautta. Jock Young (1999, 3) kuvaa tätä aikaa funktionalistiseksi unelmaksi. Perheen ja työn yhteensovittamisen kautta tavoiteltiin keynesiläistä kansantaloudellista tavoitetta, kysynnän ja tarjonnan tasapainoa. Aikakautta leimasi yhteiskunnallinen osallisuus, sosiaalinen yhdenmukaisuus ja taloudellinen vauraus. (Kosonen 1987, 12; Suikkanen 1998, 44- 47; Young 1999, 3.)

Hyvinvointivaltio ajautui kriisiin 1970- luvun puolivälistä lähtien. Jatkuva talouskasvu ja täystyöllisyys alkoivat rakoilla. Rahoitusmarkkinoiden epävakaisuus lisääntyi. Keynesiläinen politiikka valtion osuudesta talousjärjestelmässä joutui kritiikin kohteeksi. Valtiollinen tuotannon tukeminen ja sääntely nähtiin uudessa tilanteessa vaikuttavan väärin tavalla talouden toimintamekanismihin. Valtion tulosiirtojen ja sen järjestämien palveluiden nähtiin heikentävän kilpailukykyä ja vähentävän kasaantumisvaraa. Tasa- arvo ja tehokkuus alettiin nähdä toisilleen vastakkaisiksi asioiksi. Kehitys johti lopulta pääomamarkkinoiden vapauttamiseen useissa eri maissa. 1980-luvulta lähtien hyvinvointivaltioiden politiikassa onkin siirrytty kasvun ajasta karsinnan, rajoittamisen ja sopeuttamisen aikaan (Julkunen 2001, 11). Sotien jälkeisen ajan täystyöllisyyden ja tasaisen tulojaon saavuttaminen ei näytä enää mahdolliselta. (Esping- Andersen 1996, 4; Kantola 2002, 13, 15; Kosonen 1987, 105, 112, 114.)

Kansainvälisesti tarkasteltuna Yhdysvallat on kyennyt Eurooppa paremmin säilyttämään muutoksessa työllisyyskehityksensä, mutta seurauksena tästä on ollut palkkaerojen kasvu ja köyhien määrän lisääntyminen. Eurooppalaisissa valtioissa on toisaalta paremmin kyetty säilyttämään hyvinvointivaltiollisia rakenteita ja vastustamaan kasvavaa köyhyyttä, mutta tämä on tapahtunut kasvavan työttömyyden kustannuksella. (Esping- Andersen 1996, 4.)

Suomalaista kehitystä on lisäksi leimannut erityisesti 1990- luvun alun taloudellinen lama, joka nopeudessaan ja seurauksiltaan oli katastrofaalisen tehokas (Esping- Andersen 1996, 53). Sosiaali- ja terveyspalvelut jäivät taloudeltaan kriisiytyvien kuntien harteille valtion vetäytyessä laman aikoihin kuntien kontrollista ja rahoituksesta. Kuntien resurssit palveluiden järjestämiseen heikkenivät vuonna 1997. Yleisesti voidaan sanoa, että tapahtu-

massa näkyy monien tekijöiden kasaantunut yhteisvaikutus, joista yhtenä konkreettisena esimerkkinä voidaan mainita vuonna 1993 voimaan tullut ja vuosina 1996- 1997 hienosäädetty valtiosuusjärjestelmän uudistaminen. Uudistus johti voimakkaisiin säästöpainaisiin kunnissa, jotka ovat kohdentuneet myös sosiaalipalveluihin. Näin siis muutoksen seurauksena sosiaalipalveluita on jouduttu karsimaan ja kohdentamaan uudelleen. Raija Julkunen (2001, 11) pitää kuitenkin näitä määrällisiä muutoksia olennaisempina koko järjestelmän periaatteita muotoilevia uudistuksia. Tällaisena voidaan pitää esimerkiksi siirtymää universaalista sosiaalipolitiikasta kohti yksityisen vastuun ja tarveharkinnan korostamista. (Julkunen 2001, 11, 117, 237; Ketola, Kröger, Rauhala, Sipilä 1995, 76- 80; Sosiaalibarometri 2002.)

Hyvinvointivaltion muutokseen liittyy olennaisella tavalla myös aktivointipolitiikaksi kutsuttu ajattelutapa. Esping- Andersen (2003, 4) paikantaa sen juuret 1980-luvun alun libertarianistiseen ja uusliberalistiseen ajatteluun, josta sittemmin siirtyi joitakin ideoita brittiläiseen kolmannen tien politiikkaan. Kolmannen tien politiikka omaksui yksilöllisen vastuun korostamisen linjan ja yhdisti sen julkisen vastuun periaatteeseen ja avoimempaa kilpailua korostavaan palkitsemisjärjestelmään. Konservatiivinen ajattelu ja vastuun korostaminen oikeuksien välttämättömänä vastinparina kuuluvatkin kolmannen tien sisältämiin arvoihin (Giddens 1998, 66). Perusajatukseksi kolmannen tien politiikassa on kansalaisten valtaaminen etsimään omaa menestystään vapailla markkinoilla. Ajatus perustuu tarjontaperustaiseen politiikkaan, jossa kansalaiset pyritään varustamaan sellaisilla ominaisuuksilla, jotka johtavat heidät yksilölliseen menestykseen. Näin ollen tällaisen politiikan johtotähdeksi nousee koulutus ja elinikäisen oppimisen periaate. Esping- Andersen (2003, 5) tulkitsee tällaisen politiikan taustatehtävänä olevan sen, että sosiaalisia riskejä ja epätasa-arvoa katsotaan ehkäistävän parhaiten tasa-arvoisempien lähtökohtien tarjoamisella vapaaseen kilpailuun.

Toisena aktivointiajattelun lähteenä mainitaan usein 1990- luvun alun OECD:n toimenpideohjelmat (Dean 1995, 567; Julkunen 1998, 183; Goul Andersen 2002, 178). Aktivoinnin idea oli näissä ohjelmissa sisällöltään laajempi, kuin kolmannen tien politiikassa. Ohjelmissa korostettiin, että jos kaikki yhteiskunnan jäsenet eivät saavuta palkkatyöasemaa, niin silloin tulisi tarjota muita elämän mielekkyyden turvaavia ja inhimilliset voimavarat hyödyntäviä toimintoja. Näin siis myös palkkatyölle vaihtoehtoisten yhteiskunnallisten roolien asema tunnustettiin. (Julkunen 1998, 182- 183.)

Käytännössä aktivointiajattelun suhteen on käynyt niin, että kolmannen tien politiikan edustama vaihtoehto on tullut vallitsevaksi ja OECD:n edustama laajempi tulkinta on väistynyt. Kolmannen tien politiikka on laajasti hyväksytty useimpiin Euroopan maihin toteutettavaksi periaatteeksi (Esping- Andersen 2003, 5). Näin kansalaisuuden kehitystä tukeva integraatiopolitiikka on vaihtunut ajattelutavaksi, jossa työkiinnittyneisyys nähdään välttämättömänä sosiaalisen integraation ja kansalaisuuden kannalta (Goul Andersen 2002, 178). Myös Suomessa suuntaus on ollut sama. Vaatimus palkkatyöstä riippu-

mattomasta kansalaisuudesta ja sitä turvaavasta kansalaistulosta on väistynyt ja aktiivisuus tulkitaan OECD:n määritelmiä kapeammin ansiotyöksi tai siihen valmentavaksi toiminnaksi. (Julkunen 1998, 183.)

Arviot aktivointipolitiikan toimivuudesta vaihtelevat. Esimerkiksi tanskalaisten kokemukset nuorten aktivoinnista ovat hyviä (Julkunen 1998, 184). Toisaalta aktivointiajattelu tuomitaan uusliberalistisena hapatuksena. Sen ongelmina voidaan pitää ensinnäkin sitä (Esping-Andersen 2003, 5), että aktivoinnin oletetaan korvaavan rahakorvaukseen perustuvia avustuksia. Toisaalta ollaan sitä mieltä, että aktivointi sinällään ei vaikuta marginalisointimista ja sosiaalisia jakoja tuottaviin työmarkkinarakenteisiin (Julkunen 1998, 184). Lisäksi aktivoinnin soveltaminen vaatii jo valmiiksi motivoituneen ja tietynlaiset kyvyt omaavan asiakaskunnan, jotta sitä voitaisiin käyttää (Esping-Andersen 2003, 5). Mitchell Dean huomauttaa (1995, 574) myös, että aktivointiin kuuluva vastikkeellinen ajattelu murtaa aiemman luonnollisena oikeutena saavutettujen etujen järjestelmän ja tekee edut saavutettaviksi vain työttömän ja valtion solmiman sopimuksen kautta. Kirsi Juhila (2002, 17) kritisoi lisäksi aktivointiajattelua sen normittavasta luonteesta. Hänen mukaansa (2002, 15) vaarana aktivointiohjelmassa voi olla, että niiden kautta sosiaalityö voi ajautua yhä syvempiin toiseutta tuottaviin käytäntöihin, kun sosiaalityön asiakkaita ryhdytään kategorisoimaan aktivointikelpoisuuden ja tulosten mukaisesti hierarkkisiin ryhmiin.

Johtopäätökset

Edellä totesin, että tulosteni mukaan erityisesti etenäkunnissa yksilön vastuun korostaminen liittyy heikentyneisiin mahdollisuuksiin tukea marginaaliryhmiä. Asetin alussa kysymyksen mitä tämä tarkoittaa kansalaisuuden teorian kannalta. Jos kansalaisuutta katsotaan Marshallin teorian mukaisesti oikeuksien laajentumisena, jossa sosiaaliset oikeudet ja niiden mukanaan tuoma sosiaalinen osallisuus ovat päämääränä, näyttää tulos suhteellisen selvältä. Yksilön vastuun korostamisen yhteys väheneviin mahdollisuuksiin tukea marginaaliryhmiä näyttää murentavan sosiaalisen kansalaisuuden ideaa. Tällöin käy niin, että yksilön vastuun korostuessa tukimahdollisuudet vähenevät juuri sellaisilta ryhmiltä, jotka ovat vaarassa syrjäytyä sosiaalisesta osallisuudesta. Tämähän on nimenomaan kansalaisuuden sosiaalisten oikeuksien vastainen päämäärä.

Tulos näyttääkin alustavasti vahvistavan sitä tulkintaa, jossa todettiin kolmannen tien politiikan sisältämien aktiivisuuspainotusten saavuttaneen laajasti Euroopan eri maat. Tämän tulokseni mukaan näin on mahdollisesti käynyt myös Suomen kuntien sosiaalitoimissa. Jos kansalaisen vastuun lisääntyessä tukimahdollisuudet vähenevät marginaaliryhmille, voi se kertoa (Esping-Andersenin (2003, 5) sanoin siitä, että aktivoinnin oletetaan korvaavan rahakorvaukseen perustuvia avustuksia. Toisaalta kyse on laajemmasta oikeuksien ja velvollisuuksien väliseen suhteeseen liittyvästä muutoksesta. Jock Young (1999, 22) kuvailee tätä muutosta eurooppalaisen ja amerikkalaisen unelman välisellä erolla. Amerikkalainen unelma on painottanut mahdollisuuksien reilua tasa-

voa lähtökohdalla kilpailuun, kun taas Euroopassa on painotettu enemmän sosiaalisia oikeuksia osallisuuteen. Näin siis Euroopassa on ollut tärkeämpää painottaa kansalaisuuden sosiaalista ulottuvuutta. Amerikkalaisessa mallissa taas lailliset kansalaisoikeudet ja poliittinen kansalaisuus ovat olleet tärkeämpiä.

Young (1999, 22) esittää amerikkalaisen ajattelun varjopuoliksi sen, että kilpailussa häviäjien tulkitaan häviävän omien henkilökohtaisten ominaisuuksiensa vuoksi. Näin yhteiskunnalliset lähtökohdat muuttuvat yksilöllisiksi seikoiksi. Bauman (2002, 46) viittaa samaan asiaan toteamalla, että riskejä ja ristiriitoja tuotetaan edelleen sosiaalisesti, mutta silti velvollisuus ja tarve selviytyä niistä yksilöllistetään. Omien tappioiden syyt on etsittävä vain omasta saamattomuudesta, eikä ole muuta lääkettä kuin yrittää entistäkin kovemmin. Peter Miller ja Nikolas Rose (1997, 144) viittaavat tässä yhteydessä siihen, että huono-osainen on hahmo, jonka viat kumpuavat luonteen puutteista. Tällaisessa ajattelussa on kysymys poliittisesta hallinnasta, jonka Miller ja Rose (1997, 143) nimeävät uusliberalismiksi. Tämän hallintatavan päämäärä on juurruttaa köyhään yksilöön se eettinen ja kalkyloiva suhde elämään, jonka tulisi saada heidät itse ehkäisemään köyhyytensä (Miller & Rose 1997, 143).

Edellä kuvatun kaltaisten johtopäätösten tekeminen tilastollisten havaintojeni perusteella on tietysti tulkintaa. Ainoa mitä havainnoistani voidaan sanoa, on se että ne näyttävät sopivan esittämäni tulkintaan, jonka mukaan kuntien sosiaalitoimissa yksilöllisen vastuun ajattelu tuottaa sosiaalisen kansalaisuuden kehittymisen kannalta huonoja lopputuloksia. Taustalle on helposti hahmotettavissa uusliberalistista tai kolmannen tien ideoihin pohjautuvaa ajattelua, jossa yksilö jätetään vastuullistamiseen liittyen helpommin oman onnensa nojaan, kuin mikä aiemmin on ollut mahdollista.

Lähteet

- Bauman, Zygmunt 2002: **Notkea moderni. Vastapaino. Tampere.**
- Dahrendorf, Ralf 1996: **Citizenship and social class. Teoksessa Bulmer, Martin & Rees, Anthony, M. (toim.): Citizenship today. The contemporary relevance of T.H. Marshall. UCL press. London. 25- 48.**
- Dean, Mitchell 1995: **Governing the unemployed self in an active society. Economy and society, 24 / 4, p. 559- 583.**
- Delanty, Gerard 2000: **Citizenship in a global age. Society, culture, politics. Open university press. Buckingham.**
- Eronen, Anne & Kinnunen, Petri & Selkälä, Arto & Siltaniemi, Aki & Särkelä, Riitta 2002: **Sosiaalibarometri 2002. Hyvinvointipalvelujen tuottajien ajankohtainen tilanne ja näkemys kansalaisten hyvinvoinnista. Sosiaali- ja terveysturvan keskusliitto ry. Helsinki.**
- Esping-Andersen, Gosta 1996: **After the golden age? Welfare state dilemmas in a global economy.**

WEB-versio

Teoksessa Esping- Andersen, Gosta (toim.): Welfare states in transition. National adaptations in global economies. Sage publications. London. 1- 31.

Esping- Andersen, Gosta 2003: **Towards the good society, once again?** Teoksessa Esping- Andersen, Gosta & Gallie Duncan & Hemerijck Anton & Myles John: **Why we need a new welfare state.** Oxford university press. Oxford. 1- 25.

Giddens, Anthony 1998: **The third way. The renewal of social democracy.** Polity press. Cambridge.

Goul Andersen, Jorgen 2002: **Coping with long- term unemployment: economic security, labour market integration and well- being. Results from a Danish panel study, 1994- 1999.** International journal of social welfare, 11, p. 178- 190.

Hindess, Barry 1993: **Citizenship in the modern west.** Teoksessa Turner, Bryan, S. (toim.): **Citizenship and social theory.** Sage publications. London. 19-35.

Juhila, Kirsi 2002: **Sosiaalityö marginaalissa.** Teoksessa Juhila, Kirsi & Forsberg Hannele & Roivainen Irene (toim.): **Marginaalit ja sosiaalityö.** Sophi. Jyväskylän yliopisto. 11- 19.

Julkunen, Raija 1998: **Aktivoivan sosiaalipolitiikan hämmennykset. Yhteiskuntapolitiikka, 63 / 2, s. 180- 189.**

Julkunen, Raija 2001: **Suunnanmuutos. 1990- luvun sosiaalipoliittinen reformi Suomessa.** Vastapaino. Tampere.

Kantola, Anu 2002: **Markkinakuri ja managerivalta. Poliittinen hallinta Suomen 1990- luvun talouskriisissä.** Pallas- sarja. Helsinki.

Ketola, Outi & Kröger, Teppo & Rauhala, Pirkko- Liisa & Sipilä, Jorma 1995: **Sosiaalipalvelujen Suomi.** Wsoy. Porvoo.

Koistinen, Pertti 1999: **Työpolitiikan perusteet.** WSOY. Juva.

Kosonen, Pekka 1987: **Hyvinvointivaltion haasteet ja pohjoismaiset mallit.** Vastapaino. Tampere.

Londen, Pia & Perälähti, Anne & Selkälä, Arto & Siltaniemi, Aki & Särkelä, Riitta 2004: **Sosiaalibarometri 2004. Hyvinvointipalvelujen tuottajien ajankohtainen tilanne ja näkemys kansalaisten hyvinvoinnista.** Sosiaali- ja terveysturvan keskusliitto ry. Helsinki. ISBN: 951-747-156-4. ISSN: 1237-7708.

Marshall T.H 1996: **Citizenship and social class.** Teoksessa Marshall, T.H & Bottomore, Tom: **Citizenship and social class.** Pluto press. London. 1- 51.

Miller, Peter & Rose, Nikolas 1997: **Köyhiä ohjelmoimassa: köyhyyslaskelma ja asiantuntijatieto.** Teoksessa Hänninen, Sakari & Karjalainen, Jouko (toim.) **Biovallan kysymyksiä. Kirjoituksia köyhyyden ja sosiaalisten uhkien hallinnoimisesta.** Gaudeamus. Helsinki. 111- 149.

Rees, Anthony, M. 1996: **T.H Marshall and the progress of citizenship.** Teoksessa Bulmer, Martin & Rees, Anthony, M. (toim.): **Citizenship today. The contemporary relevance of T.H. Marshall.** UCL press. London. 1- 24.

Saari, Juho 2001: **Reformismi. Sosiaalipolitiikan perusteet 2000- luvun alussa.** Gaudeamus. Helsinki.
Stephens, John, D. 1996: **The scandinavian welfare states: Achievements, crisis and prospects.** Teoksessa Esping- Andersen, Gosta (toim.): **Welfare states in transition. National adaptations in global economies.** Sage publications. London.32- 65.

Suikkanen, Asko 1998: **Rakenteiden suuret muutokset ja työmarkkinoiden sosiaalinen järjestys.** Teoksessa Suikkanen, Asko & Linnakangas, Ritva: **Uusi työmarkkinajärjestys? Suomen itsenäisyyden juhlarahaston julkaisu 182.** Helsinki, 43- 66.

Turner, Bryan, S. 1993: **Contemporary problems in the theory of citizenship.** Teoksessa Turner, Bryan, S. (toim.): **Citizenship and social theory.** Sage publications. London, Newbury Park, New Delhi. 1- 18.

Young, Jock 1999: **The exclusive society. Social exclusion, crime and difference in late modernity.** Sage publications. London.

HUOMIO!

Pelaatko mielelläsi seurapelejä? Oletko kiinnostunut peleistä tai pelaamisesta? Voisitko olla?

Mikäli vastaat vähintään yhteen edellisistä kysymyksistä myöntävästi, olisitko kiinnostunut osallistumaan hyvin vapaamuotoiseen ja epäviralliseen sosiaaliseen kokeiluun, jossa:

1. opetellaan ja pelataan yhdessä erilaisia laadukkaita lautapelejä (ns. saksalaispelejä), ja -- mikäli aikaa jää --

2. pohditaan niitä analyttisesti?

Aikaa kuluisi ehkä iltapäivän verran kerran kuussa, Rovaniemellä ja todennäköisesti viikonloppuisin.

Mikäli olet vähänkään kiinnostunut tai etsit vain ajankulua hitaille iltapäiville, ilmoita siitä sähköposti-osoitteeseen mika@politiikkatiede.info. (Viestien lähettäjille tiedotetaan aikanaan ryhmän toiminnasta ja kokoontumisista.)

Emancipatio on roomalaisen oikeuden termi, joka tarkoitti isän aloitteesta tapahtuvaa lapsen poistumista isännällän alaisuudesta. Emansipointu lapsi saavutti juridisen täysivaltaisuuden, eikä hänen holhoustaan pystynyt enää siirtämään esimerkiksi toiselle aikuiselle. Hänellä ei ollut myöskään velvollisuutta siihen tottelemiseen ja kuuliaisuuteen, johon isännällän alaisuus velvoitti. Lain edessä tasavertaisten keskuudessa vuorovaikutuksen täytyikin perustua muihin keinoihin kuin holhoamiseen tai yksipuoliseen käskemiseen. Etenkin tasavaltalaisen kauden retorinen kulttuuri korosti, kuinka aikuisten välisessä julkisten asioiden hoidossa sopivia keinoja olivat neuvottelu, järjely, suostuttelu tai vetoaminen, mutta ei enää käskeminen, rankaiseminen tai kuuliaisuuden vaatiminen. Ainakin ihannetapauksessa alaikäisyyteen kuuluva yksipuolinen opettaminen ja autoritäärisyys korvautuivat aikuisten välisellä poliittisella dialogilla. Käytännössä tämä kuvaus ilmeisesti koski lähinnä vaurasta miespuolista eliittiä.

On melkein mahdotonta ajatella, ettei roomalainen *emancipatio* olisi ollut Kantin ajattelun taustalla, kun hän 1700-luvun lopulla määritteli valistuksen ihmisen vapautumiseksi hänen itse aiheuttamastaan alaikäisyydestä. Tässä ”itse aiheutettu” merkitsi *vapaaehtoista* riippuvuutta sellaisista sosiaalisista ja tiedollisista auktoriteeteista, joihin aikuisten ihmisten ei olisi ollut pakko tukeutua.

Miksi Preussin hyvän keisarin alamaiset sitten hyväksyivät tarpeettoman suuren määrän alaikäisyyttä? Helppo ja ilmeinen vastaus olisi korostaa erilaisia repressiivisiä ajattelun rakenteita ja niiden huomaamattomalla tavalla pakottavaa tai sosiaalistavaa voimaa. Toki jokainen muodollisesti täysi-ikäinen astuu maailmaan, jossa vaikuttavat vahvat ja häntä ennen asetetut auktoriteetit ja perinteet. Kantin painottama kiusallisempi vastaus oli se, että alaikäisyys on usein helpompi, miellyttävämpi ja turvallisempi vaihtoehto kuin täysi-ikäisyyttä tavoittelevan ihmisen väistämättä hapuileva pyrkimys ajatella itse. On todellakin paljon yksinkertaisempaa ja helpompaa luottaa siihen, että virkamies, pappi ja upseeri tietävät lopulta paremmin, mikä minulle ja maalleni on parasta – eikä ole mitään syytä olettaa, etteivätkö 1700-luvun lopun papin, virkamiehen tai upseerin perustelut olisi olleet omassa ajassaan aivan yhtä moitteettoman rationaalisia kuin professorin, virkamiehen tai ekonomistin perustelut nykyään. ”Jos minulla on kirja, joka ymmärtää puolestani, tai sielunpaimen, jolla on omatunto puolestani, tai lääkäri, joka määrää ruokavalioni puolestani jne., niin silloin minun ei tarvitse vaivata itseäni”.

Kantin tarkastelussa täysivaltaistuminen tai valistuminen ei siis ollut mitään sellaista, joka seuraisi automaattisesti juridisesta määritelmästä tai joka voitaisiin poimia kirjasta tai opettaa alamaiselle hyväntahtoisesti ylhäältäpäin. Valistumisen mahdollisuudet olivat myös sidoksissa konkreettisiin instituutioihin tai elämäntapoihin – kuten kouluun, kirkkoon tai lääketieteeseen – joiden sisällä tottelemisen vaatimukset saattoivat olla perusteltuja, mutta joita koskeva mahdollisimman vapaa julkinen järjenkäyttö edistäisi kaikkien hyödyksi koituvaa valistusta.

Tästä näkökulmasta valistus tai täysi-ikäisyyden saavuttaminen oli yhteiskunnallinen mutta pohjimmiltaan myös hyvin henkilökohtainen projekti, jonka lopputuloksista ei ole takeita. Kuten romaanihenkilö Johannes Renko sai huomata ylioppilaana 1930-luvun Helsingin yliopistossa, jokaisen oli loppujen lopuksi itse hankittava tietonsa ja kiivettävä vuorelle katsomaan näköalaa, jota kukaan muu ei voinut antaa. Kantin termin puhuttaisiin autonomiasta eli yksilön saavuttamasta kyvystä asettaa omat päämääränsä ja perustaa toimintansa sellaiseen rationaalisuuteen, jonka sisällöstä ja sovellusalasta hänellä on omaan ajatteluun perustuvaa tietoa.

Jos emansipaatio tai valistuminen on aikaa vievä ja epävarma projekti, edellyttää sen toteutuminen ilmeisesti jotain myös valistumaan pyrkivän ihmisen ympäristöltä. Mitä tämä voisi tarkoittaa?

Englantilainen kirjailija Virginia Woolf vaati 1920-luvulla, että jokaisella naisella tulisi olla oma huone. Woolfin mukaan ei riittänyt, että naisille hyväntahtoisesti myönnetään muodollisia oikeuksia, vaan todellisen autonomian saavuttaminen edellyttäisi myös tilaa, aikaa ja rahaa, joiden turvin yksittäiset ihmiset voivat itse käyttää järkeään, kriittisesti punnita eri vaihtoehtoja ja asettaa omia arvopäämääriä. Kantin termin kyse olisi ehkä siitä, että erilaisissa elämäntapauksissa ilmenevät sinänsä oikeudet auktoriteetit eivät saa muodostua niin vahvoiksi, että käytännölliset edellytykset vapaaseen järjenkäyttöön alkavat kadota. Oman tilan mahdollistama ajattelu voi tietysti aiheuttaa myös sen, että ihmiset päätyvät hyvin erilaisiin arvoihin ja tavoitteenasetteluihin. Niinpä valistuksen tai täysivaltaistumisen kulttuurisena edellytyksenä on jonkinlainen ”moniarvoisuus”, jonka merkityksen ei kuitenkaan tulisi rajoittua vain esimerkiksi ulkoisen erilaisuuden hyväksymiseen, vaan aitoon moraaliseen liikkumatilaan.

Tähän saakka valistus tai emansipaatio saattaa kuulostaa käsitteellisesti yksiselitteiseltä joskin käytännöllisesti ehkä työläältä prosessilta: se tarkoittaisi ihmisten itsenäistymistä tai valtaistumista alati moniarvoistuvassa ja suvaitsevammaksi muuttuvassa maailmassa. Tämä näkemys on ehkä kuitenkin liian yksinkertainen, eikä pelkää sen vuoksi, että historia esimerkiksi Kantin tai Woolfin jälkeen antaa esimerkkejä myös vastakkaisesta kehityksestä. Jos valistuksen keskeinen verbi Kantille oli *järkeileminen*, toisin sanoen järjen vapaa julkinen käyttö, niin sen vääjäämättömänä vastinparina konkreettisissa historiallisissa valta-yhteisöissä oli *totteleminen*. Kantin mukaan vaatimus tottelemisesta oli järjeilemistä luultavasti yleisempi sosiaalinen olosuhde: ”Upseeri sanoo: älkää järjeilkö, vaan harjoitelkaa! Rahaneuvos sanoo: älkää järjeilkö, vaan maksakaa! Pappi sanoo: älkää järjeilkö, vaan uskokaa!” Nykyisistä tasa-arvon tai demokratian korostuksista huolimatta ihmisten valtasuhteet esimerkiksi työelämässä tai hallintoalamaisina ovat pelkistetysti esitetynä usein tämänkaltaisia. Esimerkiksi poliisin, verottajan, opettajan tai työnjohtajan kanssa voi tietyissä keskeisissä



Kuva: PK

WEB-versio

kysymyksissä järkeillä vain rajoitetusti, ja mahdollisten ristiriitatilanteiden ratkaisussa ei kyseeseen tule vain dialogi, vaan vasta-auktoriteetin muodostaminen *haastamalla* vastapuoli esimerkiksi lakiin tai joukkovoimaan tukeutuen. Kantin mielestä keisari Fredrik Suuri, ”yhtäältä suoraviivainen machiavellistinen vallankäyttäjä mutta toisaalta myös julkisen keskustelun kannattaja ja kannustaja”, edusti pääasiassa rakentavaa suhtautumista tottelemisen ja vapauden väliseen jännitteeseen. Hänen väitettiin sanoneen: ”*järkeillä* niin paljon kuin haluatte ja mistä ikinä haluatte, *mutta totelkaa!*”.

Valistuksen perinteessä auktoriteetin ja emansipaation suhdetta voisi siis luonnehtia tasapainotteluksi, vaikkakaan ei staattiseksi tasapainotilaksi, sillä ainakin Kantin mukaan järkeilemiseen perustuvan instituutioiden ja yhteiskunnan uudistaminen oli nimenomaan etenevä prosessi. Viime aikojen poliittista ja yhteiskunnallista kehitystä seuratta valistuksen määritelmät ovat palanneet mieleen ehkä juuri näistä syistä. Tarkastelkaamme eräitä Suomen nykyisen hallituksen linjauksia, joilla ”poliittisen ohjauksen” – siis demokraattisesti legitimoidun toimeenpanovallan – käyttöä pyritään tehostamaan:

”Ohjelmajohtamisen ydinajatus on politiikasta ja hallituksen strategiasta ohjautuva keskushallinnon toimintamalli. Tarkoitus on saada hallinto nykyistä selvemmin toimimaan hallitusohjelman ja sen painopisteiden mukaisesti.”

”Hallituksen strategia-asiakirjan (HSA) 2005 tarkoituksena on koota ja suunnata koko valtionhallintoa toteuttamaan hallituksen strategiaa päätavoitteita.”

”Hallituksen politiikkaohjelmat ovat väline, jolla hallitus varmistaa, että eri hallinnonaloilla käytettävissä olevat resurssit käytetään tehokkaasti, että toteutettavat toimenpiteet ovat mahdollisimman yhdensuuntaisia ja että eri hallinnonalojen yhteistyöstä saatavissa olevat edut käytetään täysimääräisesti hyödyksi hallitusohjelman keskeisten päämäärien edistämiseksi.”

Hyvän suomalaisen hallinnon perusteellisuudella on vastaavat muotoilut siirretty kaikille hallinnonaloille: esimerkiksi yliopistoissa korostetaan yhteisen strategian määrittelyä ja kaikkien yksiköiden ja työntekijöiden sitoutumista sen toteuttamiseen. Kaikki tämä tapahtuu tietenkin hyvistä syistä: yliopistojen, koulujen ja kirjastojen sekä niiden työntekijöiden ja ”asiakkaiden” etujen turvaamiseksi. Perinteisiä instituutioita, kuten esimerkiksi yliopistoa, koulua, kirkkoa tai kirjastoa edustavien ihmisten keskuudessa samojen muotoilujen on kuitenkin ymmärretty tarkoittavan päämäärien asettamista ulkoa päin ja vallan keskittämistä. Lisäksi strategisen tai ohjelmaperusteisen johtamisen on katsottu yksipuolisesti ja ylhäältä käsin sanelevan niitä arvoja, joihin kaikkien on sitouduttava. Esimerkiksi julkishallinnon tilaaja-tuottaja -mallissa ”tilaaja” voi yksipuolisesti määrittellä ne palvelut, joita se ”tuottajalta” haluaa, jolloin ”tuottajainstituution” sisäiseen kulttuuriin perustuva näkemys sen oman toiminnan tavoitteista voidaan tarvittaessa hyvin helposti ja ongelmattomasti ohittaa. Tällöin strategia alkaa kuin huomauttamatta ”opettaa” konkreettisia käytäntöjä paremmin tuntevalle alamaiselle sitä, mikä oikeasti on tärkeää.

Onko kyseessä siis tilanne, jossa auktoriteetin ja autonomian tasapaino on kääntynyt huonoon suuntaan, tottelemisen korostamiseksi järkeilyn sijasta? Joissain tapauksissa voi todella olla, että tilaaja-tuottaja -mallin, nopeisiin muutoksiin tähtäävän ohjelmajohtamisen tai tuloksellisuuden tärkeimmät seuraukset eivät ole pääasiassa taloudellisia vaan yllämainittua moraalista liikkumatilaa kaaventavia. Yliopiston, kirjaston tai julkisen hallinnon kaltaisissa instituutioissa uudet käsitteet syrjäyttävät historiallisesti kehittyneitä toimintakulttuuria ja hiljaista tietoa ja synnyttävät samalla uudenlaista kulttuuria, jossa keskeisintä ei enää ole omien päämäärien asettaminen, vaan muualta annettuihin päämääriin mukautuminen. Muutosajan kulttuurille on tyypillistä myös yhtäältä ”vallan kielen” erkaantuminen konkreettisista käytännöistä ja toisaalta yksilöiden vieraantuminen, luottamuspuola ja mahdollinen moraalinen rappeutuminen tilanteissa, joissa oikeus omaan tilaan ja olemassaoloon joudutaan ostamaan ikään kuin väärällä valuutalla. Mitkä seikat aiheuttavat tällaista negatiivista kehitystä?

Ensimmäisenä tulee mieleen liiallinen nopeus. Strateginen poliittinen ohjaus ei ole välttämättä huono asia, jos toimijat tai kansalaiset saadaan ”sitoutettua” päämääriin. Kantin termein puhuttaisiin siitä, että yhteiset päämäärät tulevat silloin osaksi toimijoiden omia, järkeilyn kautta omaksuttuja päämääriä. Tähän tarvitaan aikaa ja moleminpuolista perusteellista kantojen avaamista. Itsenäisyyteen tottuneet ihmiset eivät mielellään toteuta hyviäkään asioita, elleivät he pysty tai ehdi omakohtaisesti vakuuttamaan niiden hyvyydestä. Pahimmillaan ”strategia” voi nopeutta ja tuloksellisuutta korostavassa vallankäytössä alkaa viitata käytännössä samaan kuin alkuperäisessä merkityksessään sotilaiden kielellä: se on näkemys, josta yksi tai muutama keskeinen vallankäyttäjä pystyy riittävän nopeasti pääsemään yhteisymmärrykseen samalla, kun tapahtumat koko ajan uhkaavat vyöryä heidän ylitseen. Samalla kutistuu niiden ihmisten joukko, joilla on mahdollisuus olla omia tavoitteitaan itsenäisesti asettavia toimijoita.

Toinen merkittävä seikka on se, että nykyinen ohjelmajohtamisen malli ei ota riittävästi huomioon yhteisöllisessä järkeilyssä syntyneitä tulkintoja siitä, mikä eri instituutioissa tai elämäntilanteissa on arvokasta niiden itsensä kannalta, toisin sanoen, mikä on niiden mieli. Vanha ”weberiläinen” byrokraatian malli otti tätä osittain huomioon rajaamalla eri virkamiesten ja hallinnonalojen kompetenssit tarkasti erilleen. Vaikka esimerkiksi kirkkoherralla tai upseerilla oli käytössään erittäin tehokkaat keinot käyttää valtaa omalla hallinnonalallaan, ei hänellä ollut virka-asemaansa perustuvaa valtaa esimerkiksi sosiaalipolitiikkaan, yliopistoon tai kirjastotoimeen. Omalla tavallaan sektoriperustainen poliittisen ja hallinnollisen vallan malli aiheutti jäykkyyttä tai kaavamaisuutta, josta useissa viimeaikaisissa uudistuksissa on yritetty päästä eroon. ”Poikkihallinnollisen” vallankäytön kautta uudeksi ongelmaksi voi kuitenkin muodostua se, että jokin yksittäinen rationaalisuuden malli, esimerkiksi rahallisiin mittareihin perustuva tuloksellisuuden laskeminen, alkaa dominoida myös sellaisia alueita, joihin se soveltuu erityisen heikosti.



Filosofinen symposion Lapin yliopistossa 10.9.2005

Teksti Niko Niemisalo

Kuvat Seppo I Sotasaari



Sana symposion on kreikkaa ja tarkoittaa pitoja. Kuudetta kertaa Lapin yliopistossa järjestettyjen pitojen teemana oli tällä kertaa etiikka ja hyvä elämä. Symposionin järjestelyistä vastasi Menetelmätieteiden laitos, erityisesti opettaja Toivo Salonen, sekä valtio-opin opiskelija Tapio Nykänen ja kasvatustieteiden jatko-opiskelija Riitta Laajala. Puheenjohtajana toimi Tapio Nykänen.

Arvot, arvovapaus ja arvottomuus

Arvot ovat hyvän elämän perusta. Valtio-opin lehtori Petri Koikkalainen aloitti symposionin alustukset tulkitsemalla nykyään usein kuultua väitettä arvokeskustelun puutteesta. Kaivattua arvokeskustelua ja ideologiaa voidaan löytää epäpoliittisilta näyttävistä kehitysprojekteista ja hankkeista, joissa päätöksentekoon uitetut arvot kuitenkin toimivat päätöksenteon perusteina. Filosofian tehtävä on purkaa auki näitä arvoja ja esittää vaihtoehtoja. Tieteessä ja journalismissa arvovapautta pidetään usein tavoiteltavana asiana. Tutkimus perustuu aina joihinkin arvoihin, jotka tutkijan tulee kriittisen tutkimuksen mukaan sanoa ääneen mahdollisimman selvästi, sanoi Kansainvälisten Suhteiden asistentti Tiina Seppälä alustuksessaan. Pelissä on ennen kaikkea tutkimuksen eettinen kestävyys.



Yhteiskunnan hyvän elämän edellytykset konkretisoituvat siitä syrjäytyneissä. Tällä hetkellä virallisessa yhteiskuntapolitiikassa työttömiä ja syrjäytyneitä suostutellaan toimimaan, totesi tutkija Arto Selkälä. Aktivoiva vaade tekee syrjäytymisestä yksilöllisen ongelman ja unohtaa taustalla vaikuttavat rakenteet. Paine työttömän identiteettiä kohtaan kasvaa, ja muodostuu ongelmaksi jos identiteettityön mahdollisuutta ei ole, totesi Selkälä.



Schopenhauer-efekti, Snellman ja Platon

Onko meillä edellytyksiä olla onnellisia ilman itsepetosta? Pessimistifilosofi Schopenhaueria seuraten professori Timo Airaksisen vastaus kuului että ei. Schopenhauerin filosofiassa haluaminen tekee onnettomaksi. Suomalaiset näyttävät onnellista, vaikka itse asiassa ovat Schopenhauer-efektin kourissa, Airaksinen polemisoi. Onnistuneesti, sillä keskustelua syntyi runsaasti. Filosofian päätoiminen opettaja Toivo Salonen esitti päinvastaista esitellessään kansallisfilosofi J.V. Snellmanin ajattelua. Snellmanin ajattelun taustalla oli objektiivinen moraalinen maailmanjärjestys, jossa etiikka on järjen käyttäminen. Hyvää elämää elää järkeään käyttävä ihminen joka kykenee itse ratkaisemaan omat ongelmansa, Snellman esitti aikoinaan Salosen mukaan. Ensi toukokuussa Snellmanin syntymästä tulee kuluneeksi 200 vuotta.



Mitä voisi olla hyvä elämä Platonin ihannevaltiossa? Amanuenssi Katja Arstion mukaan Platon painotti valtioteoriassaan etiikan kokonaisuutta: hyvää elämää elää kansalainen, joka tekee omaa tehtävänsä valtiossa. Ihannevaltiossa jokainen saa sen mitä ansaitsee ja hyvän idea on koko ajan läsnä. Ideaa ylläpitävät kutsumuksesta toimivat filosofihallitsijat. Platonin ideat ovat perustavaa poliittista ajattelua, joka on aina ajankohtaista.

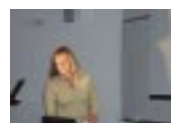


Turisti vai elinikäinen oppija?

Matkailu on tärkeä elinkeino etenkin pohjoisilla alueilla. Matkailun kulttuurintutkimuksen ma.professori Soile Veijola valotti esitelmässään turistin etiikkaa postmodernissa maailmassa sosiaalhistorian, filosofian ja politiikan näkövinkkeleistä. Matkailu on luonut uudenlaista ihmisten välistä kanssakäymistä. Reppumatkailu, rantalomailu ja seksiturismi luovat tilanteita jotka ovat vieraita sosiologian klassikoille. Matkailun etiikka tarvitsee tutkimusta, sillä eettisyys ja epäeettisyys elävät ja voivat hyvin tässäkin kulttuurissa. Siksi tutkijoiden tulee kiinnittää siihen huomionsa. Kyse on aina vieraan kohtaamisesta, hyvässä ja pahassa. Turistin etiikasta ei voi puhua, mutta ei siitä oikein voi vaietaakaan, Veijola esitti.



Kasvatustieteiden jatko-opiskelija Riitta Laajala etsi symposionin päättäneessä alustuksessaan EU:n koulutuspolitiikan hyvän elämän ideaa. EU:n koulutuspolitiikka on rakennettu ennen kaikkea talouden ehdoilla. Elinikäinen oppijuus vaatii jatkuvaa uudelleen koulutautumista. Diskurssi muuttuu käytännöksi koulutuspolitiikan valinnoissa. Valta herätti kuitenkin Castren -salissakin vastarintaa, ja vetoumuksia sivistystyön puolesta esitettiin.



Symposionissa tehtiin läpileikkaus hyvän elämän tarkasteluun. Esille tulivat arvot, tutkimuksen eettisyys, yksilön ja yhteiskunnan etiikka sekä eettisyys jälkimoderneissa tilanteissa

Aki-Mauri Huhtinen (2005):

Sanasota. Johdatus sodan ja sodanjohtamisen filosofiaan.

Toim. Tuomo Aimonen. Elan Vital, Lahti. Maanpuolustuskorkeakoulun Johtamisen laitos, Helsinki. 167 s.

Aki-Mauri Huhtinen on fenomenologiasta väitellyt filosofian tohtori ja Maanpuolustuskorkeakoulusta valmistunut yleisesikuntaupseeri. Huhtinen työskentelee Maanpuolustuskorkeakoulun johtamisen professorina ja hoitaa dosenttuureja Helsingin ja Lapin yliopistoihin.

Poikkeuksellisen koulutustaustansa ja kokemuksensa johdosta Aki Huhtisella on laaja kosketus sodan ja väkivallan ilmiöihin. Hän lähestyy sotaa analyttisesti vailla tunteen paloa. Rauhantutkija ja humanisti saattavat kavahtaa Huhtisen tapaa sijoittaa tekstinsä sodan diskurssiin. *Sanasodan* maailmassa sodat ja väkivalta ovat ilmiöitä, joiden ontologista episteemiä emme voi kieltää, vaikka pitäisimmekin sotaa pahana asiana. Huhtisen ihmisille ”väkivalta ja pahuus ovat osa sisäpuolisuuttamme” (Huhtinen 2005, 84). Eettiset ratkaisut ja väkivallattomuus ovat mahdollisia vain väkivallan ja pahuuden mahdollisuuden toteutumisen sisällä. Hyvä edellyttää pahan ja väkivallattomuus väkivallan. Huhtinen ei kiellä ideaalien tavoittelun mielekkyyttä, mutta hänen tutkimuskohteensa eivät ole ideaaleja, vaan syvästi inhimillisiä olentoja ja ilmiöitä fenomenologiin Emmanuel Levinasiin, jonka etiikka on perinteisestä tasa-arvon ajatuksesta poiketen epäsymmetristä. Levinasin mukaan kahden ihmisen tasa-arvoon perustuva ihmisyyhteisö on illuusio, joten elävä moraali ei voi perustua sen varaan. Viimeistään kolmannen ihmisen astuessa esiin yhteisö muuttuu luonteeltaan väkivaltaiseksi. Levinasin mukaan ihmisen *kasvot* ovat tärkeitä. Niiden puhdas ihmisyyhteisö viestii toiselle: ”Älä tapa!” (Levinas 1996, 75). Tämä käsky on järkevä vain, jos on olemassa tappamisen mahdollisuus. Väkivaltaisuutensa vuoksi yhteisö tarvitsee etiikkaa, jonka on perustuttava jokaisen yksilön henkilökohtaiseen vastuuseen toisesta. *Minä ihmisenä olen enemmän vastuussa sinusta ihmisenä* (Levinas 1996, 80; Huhtinen 2005, 83). Valinta on yksilöllinen, mutta silti idea velvoittaa jokaista Kantin kategorisen imperatiivin tapaan. Olennaista on se, että sotaa käyvät yhteisöt eivät tee eettisiä valintoja, sillä yhteisöt eivät ajattele tai koe. Jokainen ihminen on siis eettisesti vastuussa. Tietenkin on huomattava, että yhteisöt ja kulttuurit määrittävät ihmisen toiminnalle reunaehdoja, ja pakotamistilanteet muuttavat eettisen vastuun lankeamista.

Sanasodassa Huhtinen käsittelee sodan luonteen kehitystä läpi väkivaltaisen länsimaisen historian. Hän analysoi sodan filosofian paradigmaattisia vaihteluita, sotilaan, aseiden ja taistelun muuttumista sekä tappamisen filosofian muutosta. Kaikki nämä kietoutuvat toisiinsa muodostaen yhteisöllisen väkivallan, taistelun, strategisten ja taktisten liikkeiden sekä inhimillisen kärsimyksen kokonaisuuden, jossa sodan monet puolet täydentävät ja mahdollistavat toisiaan. Yksi teoksen punaisista langoista liittyy

sodan muutokseen eksistentiaalisesta päämäärästä väli-neeksi, jolla jatketaan politiikkaa. Huhtisen mukaan antiikin kreikkalaisten eksistentiaalinen suhtautuminen sootaan tuotti sotureita, jotka tunsivat väkivallan ja *sen seuraukset*. Eksistentiaalisessa sotakuvassa väkivalta oli oikeutetusti vastavuoroista, eikä vihollinen ollut dehumanisointu hirviö, vaan tasa-arvoinen vastustaja. Nykyajan sotilaille väkivalta on väline, eikä heillä ole suhdetta siihen itseensä vastavuoroisena toimintana. Jos väkivaltaa seurauksineen ei tunneta, voi tie entistä pahemmille hirmuteoille olla auki. On huomattavasti helpompaa esimerkiksi ampuu konetykin ruudulla juoksevia vihreitä pikseleitä kuin puukottaa edessä seisovaa elävää ihmistä. (Huhtinen 2005, 118, 120-130.) Meidän tulisikin pohtia vakavasti yhteisöllisen väkivallan luonnetta – emme voi vain toivoa, että väkivalta häviää maailmasta kokonaan.

Yksi teoksen keskeisistä tarkastelun kohteista on sodan paradigman viimeisin muutos totaalista sodasta informaatiotosodaksi. Informaatiotosodassa keskiössä on ihmisen ja informaation suhde (Huhtinen 2005, 13). Aikaisempien sodan kehitysvaiheiden välineet työkalu ja kone ovat yhä mukana sodankäynnissä, mutta ensisijaisesti sota on muuttunut taisteluksi informaatiosta, ja taistelukenttä on entisestään kasvanut. Nyt taistelutila käsittää koko maailman. Teollinen yhteiskunta toi sodankäyntiin uudeksi ulottuvuudeksi syvyyden: tykistö ja varsinkin lentokoneet kykenivät viemään hyökkäyksen kauas vastustajan hallitsemien tilan syvyyteen. Informaatiotosodassa taistelu laajenee koskemaan myös niitä, jotka eivät ole perinteisen paradigman mukaan sodassa lainkaan. Informaatiotosotaan kuuluvat esimerkiksi propaganda, tietoverkkohyökkäykset ja sähkön- tai vedenjakelun lamauttaminen. Jokainen meistä on mukana informaatiotosodassa pelkästään siten, että seuraamme uutisia, jotka kertovat terrorihyökkäyksistä. Yksi terrorismin keskeisistä tavoitteista on psykologisen vaikutuksen aikaan saaminen.

Yksi informaatiotosodan huolestuttavimmista piirteistä on väkivallan muuttuminen entistä brutaalimmaksi ja tuhoavammaksi. Vastustaja on siinä demonisoitava entistä tehokkaammin, jottei ”mikään siltä tuleva informaatio uhkaisi omaa tulkintaa maailmasta” (Huhtinen 2005, 97). Vastustajasta tulee entistä radikaalimmin *toinen*, ei-kaltaiseni. Kun taistelun etäisyydet samalla kasvavat, yhä brutaalimpia väkivallan keinoja voidaan ottaa käyttöön. Ohjuksien laukaisija tai pommien tiputtaja ei näe hiiltyneitä ruumiita tai itkeviä lapsia. Jalkavaen taistelijan vastustaja ei ole aivan ihminen, vaan vähän kuin eläin, joka on tapettava. (Huhtinen 2005, 97). Kun taistelijat eivät joudu kohtaamaan tekojensa seurauksia tai eettisiä ongelmia, on mahdollisuus entistä pahempiin hirmutekoihin olemassa. Maailma on epätasa-arvoinen, mutta informaatiotosodan paradigmassa se on epätasa-arvon kyllästävä.

jatkuu ==>

REETORIN KUULUSTELU

TENTISSÄ: AKI-MAURI HUHTINEN

Mistä tuntee majurin, Maanpuolustuskorkeakoulun johtamisen professori, Lapin yliopiston dosentti, majuri FT Aki-Mauri Huhtinen?

Minut tuntee halusta keskustella sodasta ja väkivallasta kulttuurisena, sosiaalisena ja yhteiskunnallisena ilmiönä. Lisäksi minut tuntee tamperelaisuudesta: mustamakkara ja jääkiekko. En ehkä kannata niitä varauksettomasti, mutta ne ovat välttämättä tehneet minusta sen, mitä nyt olen.

Tee mahdoton: selvitä paras teko johtajana.

Olla mukana filosofisessa yhteisössä, jossa alkaa innostus. Olla mukana tai saada muut mukaan. Filosofia on asenne ja kiinteys ihmisten välillä, ei minulle yksin tehtävä asia.



Jos filosofia on viisauden rakastamista, niin kertooko sodan filosofia sodan rakastamisesta?

Kertoo. Sodan rakastaminen on kohti kuolemaa olemista Heideggeria lainatakseni. Sodan rakastaminen on myös sen vihaamista eli ymmärrystä siitä kuinka järjetön, tyhmä ja tuhoava asia se ihmiselle on. Kuitenkin se on ollut, on ja tulee olemaan arkeamme: irakilaisille käytännön kauhua, meille tv-uutisia.

Edes Immanuel Kant ei usko ikuiseen rauhaan, vaan pitää pikemmin sellaisen tavoittelua moraalisenä imperatiivina. Sodalla olisi siis tehtävänsä?

Sota ei ole rationaalinen asia. Carl von Clausewitz on todennut, että sota on aina uhkapeliä eikä siinä koskaan ole rationaalista loppua tai alkua. Kuten epäilemme onko mielekästä tutkia pörssijä tai markkinoita sama koskee sotaa ja taistelua: kuinka lähestyä mielettömyyttä mielekkäästi?

Meillä on puolustusvoimat, taivaallinen armeija, Pelastusarmeija... Mitä vielä puuttuu?

Luin juuri Jon Rosonin kirjan *The Men Who Stare at Goats*. Se kertoo ensimmäisestä maanpäällisestä rauhan pataljoonasta, jonka sotilaat käyttävät kaunistusta musiikkia ja ystävällisyyttä aseinaan. Tämä joukko on harjoitellut kaatamaan vuohia pelkällä katseella. Tämä hullunkurinen kuvaus kysyy sen perään, että kehitämmekö väkivaltaa sellaiseen suuntaan, että se ei enää muistuta väkivaltaa vaan sen vastakohtaa. Siis haluammeko väkivallan olevan ”väkivaltaista” eikä jotakin muuta.

jatkoa edelliseltä sivulta

Mutta eikö kuitenkin olisi parempi puhua rauhan puolesta sotaa vastaan? Miksi vastenmielistä väkivaltaa ja sotaa on tutkittava? Tuntuu siltä, että jo tutkiminen on jonkinlainen myönnytys pahalle. Huhtinen vastaa:

Mitä vähemmän me sotaa ajattelemme, sitä helpompi sen on huomaamatta tunkeutua arkisiin käsityksiimme, havaintoihimme ja toimintoihimme. Sotaa tuntemattomalle sota voi näyttäytyä helppona ratkaisuna vaikeisiin ongelmiin, ja arkipäiväiseen sotauutisannokseensa tottunut voi helposti ohittaa hirmuteot olankohautuksella. Sodan ajattelu on ainoa keino varmistaa, että se säilyy sillä paikalla, jonka me sille haluamme antaa. (Huhtinen 2005, 136).

LÄHTEET

Huhtinen, Aki-Mauri (2005): *Sanasota. Johdatus sodan ja sodanjohtamisen filosofiaan*. Toim. Tuomo Aimonen. Elan Vital, Lahti. Maanpuolustuskorkeakoulun Johtamisen laitos, Helsinki.

Levinas, Emmanuel (1996): *Etiikka ja äärettömyys. Keskusteluja Philippe Nemon kanssa*. Gaudeamus, Tampere.

AGON on saanut pitkän puurtamisen jälkeen omat www-sivut Lapin yliopiston hellään huomaan.

Sivut ovat tietysti täysin keskeneräiset. Tarkoitus on esitellä yhdistyksen toimintaa ja pyrkimyksiä. Aluksi kehittelemme sivuja suomenkielisenä, mutta toivottavasti pian saamme sisältöä muillakin kielillä.

Kaikki halukkaat voivat osallistua sivujen rakentamiseen.
<http://www.ulapland.fi/home/agon>
agon@ulapland.fi

Minkälaisia tyypejä valitsisit näytelmään, jonka nimi olisi "Hei meitä turvallistetaan"?

Ylihuolehtivan äidin, terveyssisaren, Kelan virkailijan, Lappuliisan, vartiointiliikkeen vartijan, poliitikon, yleisen syyttäjän, Alibin päätoimittajan, Iltalehden ja Mirja Pyykön.

Kummalla kävisit väkivallan nujertamiseen, vastarinnalla vai vaihtoehdolla?

Jokainen väkivalta sisältää tietyn määrän energiaa. Ei ole yhtä oikeaa tapaa nujertaa väkivaltaa, vaan kaikki riippuu siitä, kuinka nopeasti kykenemme eliminoimaan väkivallan energian saamisen: miten katkaistaan energian saamisen letku. Joskus se onnistuu ilman vastaväkivaltaa esimerkiksi psykologian avulla, joskus ainoa keino on tuhota koko ilmiö maan tasalle.

Saimme urheilun sotien kevennyttyä kilvoitteluksi. Nykyisenä mediaurheilun aikana tuntuu käyvän päinvastoin. Miksi jääkiekkoilu ilmiönä näyttää jo suoranaishan jengitaistelulta?

Olemme hyväksyneet jääkiekkoilijoille mahdollisuuden harjoittaa avointa väkivaltaa pelissä. Maksamme siitä, että näemme verta. Oli yhteiskunta millainen tahansa, sillä on oma tapansa katsoa väkivaltaa ja seksuaalisuutta. Mielenkiintoisesti jääkiekkoilijat pariutuvat mallien ja missien kanssa. Mallit ja missit ovat alusvaatteissa mediassa katsottavissamme. Samoin heidän puolisonsa lyövät toisiaan kaukalossa. Olemme kanavoineet väkivallan ja seksuaalisuuden tiettyihin visuaalisiin kanaviin.

Maailman kaunein sana? Käytätkö sitä?

Rohkeus

Sana, jota pidät vaarallisimpana.

Ystävä

Täydennä lause: "En minä, mutta kun tuo toinen..."

yymmärtää minut väärin.

Simulaatiokulttuurissa ja speaktaakkeliyhteiskunnassa eletään kuin virtuaalisessa representaatiossa. Onko eksistenssi kuollut?

Ei vielä. Mutta kuten ihminen halusi tehdä eron itsensä ja elämän välille, haluaa kone päästä irti ihmisen heikkouksista. Kun koneet saavat vallan, se on meidän meinoa tällaisina.

Anna meille käsky!

Sotilaspastori pitää varusmiehille mielestäni kauniin iltahartauden. Se menee näin:

"Asento! Tehkää parannus! Lepo!"



PROSEMINAARI ARTIKKELIKSI

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

Kirjoitus tullaan julkaisemaan syksyn numerossa artikkeliksi muokattuna.

AGON



POHJOINEN FILOSOFIYHDISTYS
NORDISKA FILOSOFISÄLLSKAPET
NORTHERN PHILOSOPHERS

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).

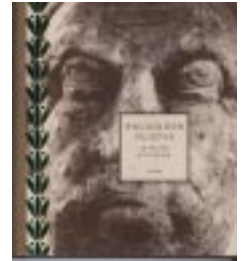
Keskustelutilaisuudetkin hyödyttävät opintojasi. Alustuspuheenvuoro voi oikeuttaa suoritusmerkintään oppiaineesta riippuen. Esseen kirjoittaminen alustusaiheesta voi oikeuttaa suoritusmerkintään. (sovittava erikseen opettajan kanssa).

Opas retoriikkaan

TAMMI on julkaissut Olympos sarjassaan kiinnostavan ja hauskan teoksen *Kaljuuden ylistys*. Se sisältää kahdeksan klassiseen tyyliin kirjoitettua ylistystä, niiden selitykset ja kirjoittajien esittelyt sekä vielä kaiken huippuna erinomaisen katsauksen retoriikan historiaan. Kirjan ylistykset kattavat laajan aikajakson sillä ensimmäinen on Gorgiaan (n. 483 – 376 ekr.) Helenan ylistys ja viimeinen Leon Battista Albertin (1404 - 1472) Koiran ylistys, kaikkiaan siis pari tuhatta vuotta. Läpileikkaus antaa oivan kuvan ylistyskirjallisuuden vaihtelevuudesta. On ylistetty keisareista karpäseen, on ylistetty hyveitä ehkäpä paheitakin, muistettu eläviä ja kuolleita. Naurun irrottavista hervottomin on antiikin irvileuan Lukianoksen (n. 120 – n. 180) Karpäsen ylistys. Vakavista muistopuheista Battistan koiran ylistys vetoaa minuun hyvin voimakkaasti.

Teos on tasapainoinen otos retoriikan laajasta kirjosta. Kääntäjät ovat tehneet ansiokasta työtä ja kirja toimii vaikkapa opiskelun tukena. Epäilemättä ylistyksistä voi ottaa kohtuullisessa määrin mallia kun joutuu joskus laatimaan puhetta jotakin juhlaa varten.

KALJUUDEN YLISTYS ja muita ylistyksiä
Suomennos ja selitykset
Vesa Vahtikari, Pekka Tuomisto, Laura Lahdensuu ja Arto Kivimäki
TAMMI Helsinki 2005 (241 s.)
ISBN 951-31-3452-0

**Dekkariko?**

Kalaharin konekirjoituskoulu miehille on nimetty salapoliisiromaaniksi ja päähenkilöä Mma Ramotswea nimitetään Botswanan neiti Marpleksi. Salapoliisiromaanin kriteerejä teos ei mielestäni täytä vaikka siinä joitakin sen suuntaisia kuvioita onkin. Alexander McCall Smith on noudattanut kirjassaan paremminkin englantilaisen humoristisen seikkailuromaanin perinteitä Edgar Wallacen tyyliin. John Steinbeckin klassikoiden tavoin tekstissä on kuitenkin syvyyttä ja yhteisöllisen selviytymisen sanomaa. McCall Smith tuo esille Afrikan suurimmat ongelmat, köyhyyden ja AIDSin, ahdistamatta lukijaansa. Hänen tekstistään tulee esille henkilökohtaisten moraalisten valintojen merkitys yhteisöä kannattavana voimana. *Kalaharin konekirjoituskoulu miehille* tutustuttaa osaltaan lukijaa Botswanan kulttuuriin. Täytyy myöntää, että jouduin kaivamaan tietosanakirjan esille määrittääkseni Botswanan Afrikan kartalle; kirja siis sivisti lukijaansa.

Alexander McCall Smith
Kalaharin konekirjoituskoulu miehille
suom. Jaakko Kankaanpää
OTAVA Helsinki 2005 (253s.)
ISBN 951-1-20277-4

**Symposiontekstejä**

Identiteetti ja maailman kokeminen sisältää kahdeksan tekstiä identiteetistä, joka oli aiheena viidennessä filosofiasymposionissa 2004. Kirjoittajat ovat tarkastelleet kukin oman tieteellisen ja/ tai filosofisen suuntautumisensa mukaisesti identiteetin käsitettä. Symposionien arvo on juuri tuossa ajatuksia ja keskustelua herättävässä kokoelmassa erilaisia filosofian kohtalokseen saaneita ihmisiä. Erikoisesti on tuolloisesta symposionissa käydystä identiteetin pohdinnasta jäänyt mieleeni Timo Airaksisen herättämä keskustelu John Waynen identiteetistä. Wayne oli oikealta nimeltään Marion Michael Morrison ja siten hänen näyttelijän identiteettinsä oli keinotekoinen. Entäpä, kun elokuvassa Waynen repliikit dubataan saksaksi tai italiaksi niin hyvin imitoiden, että luulisi Waynen itsensä puhuvan kielillä. Ja mitä pitäisi ajatella siitä, että Waynen hautakivessä on liiketunnistin, joka käynnistää Waynen puhetta sisältävän äänitteen?

Identiteetti ja maailman kokeminen symposiontekstejä
Riitta Laajala ja Tapio Nykänen (toim.)
Lapin yliopiston menetelmätieteellisiä julkaisuja, esseitä, puheenvuoroja ja raportteja 4
Rovaniemi 2005 (168s.)
ISBN 951-634-987-0

**Varokaa muukalaisia!**

Ruusuvuori on tehnyt jälleen roiman työn tonkiessaan ennakkoluulojen sytistä suota apunaan jopa lääketieteelliset tutkimukset ja erinäiset tilastot. Kirjailija on asettanut totisen aiheen pohdittavaksi. Siihen olisi syytä hyökätä myös filosofien saati sosiologien.

Muukalainen Muumilaaksossa ei nimestään huolimatta ole lastenkirja vaan suunnattu aikuisille opiksi ja ojennukseksi. Ruusuvuori kritikoit suomenkielisten suomalaisten autoritäarisyyttä ja ennakkoluuloisuutta. Hän lieventää kyllä kritiikkiään asettamalla myös itsensä suurennuslasin alle. Lukijan on syytä kuitenkin olla avoimella mielellä ja löysätä päähineensä hikinauhaa ennen rentouttavaa lukukokemusta. Kirjassa olevat Leif Sjöströmin loistavat piirroukset eivät ole pelkästään täydentäviä kuvia vaan niissä on toinen näkökulma asioihin. Ruotsinkielisenä Sjöström katsoo sisältäpäin Suomen ruotsinkielistä kulttuuria ja antaa siten oivan panoksen kirjan kokonaisuudelle.

Juha Ruusuvuori
Muukalainen Muumilaaksossa eli Asutko Vieläkin Taalintehtaalla?
Kuvitus Leif Sjöström
WSOY Helsinki 2005 (119s.)
ISBN 951-0-30787-4

