

Vastauksia Hirvoselle, Havulle, Harjulle, Laitiselle ja Syrénille

HEIKKI IKÄHEIMO

Olen erittäin kiitollinen kaikille viidelle kriittiselle kommentoijalle heidän erinomaisen tarkkanäköisistä kommenteistaan ja otettu siitä, kuinka tarkkaan he ovat kirjaani lukeneet. Jokainen viidestä kommenttitekstistä ansaitsisi helposti artikkelin mittaisen vastineen – niin paljon asiaa niissä on. Kysymyksiä ja kritiisiä kommentteja on niin lukuisa joukko, ja ne käsittelevät niin monia eri kysymyksiä, etten yritä järjestää niitä temaattisesti, vaan vastaan jokaiselle kommentoijalle erikseen. Tästä seuraa jonkin verran temaattista päällekkäisyyttä vastauksissani eri kommentoijille, mutta toivoakseni tämä voi olla myös hyödyllistä sallien paluun samaan teemaan hieman eri näkökulmista. Tilarajoitukset eivät salli ei salli puuttua kaikkeen, joten joudun jättämään joitakin kysymyksiä vastaamatta ja yksityiskohtia kommentoimatta. Voin kuitenkin vakuuttaa kommentoijille, että olen lukenut kunkin teksteistä läpikotaisin ja oppinut tai hyötynyt myös niistä kommenteista, kysymyksistä tai kritiikeistä, joihin tässä ei ole mahdollista vastata.

Aloitan Hirvosen ja Havun kirjoituksista, jotka esittävät yleisempiä tai laajempia haasteita teorialleni. Siirryn tämän jälkeen Harjun ja Laitisen kirjoituksiin, jotka keskittyvät rajatumpiin teemoihin. Lopuksi kommentoin Syrénin kirjoitusta, jossa hän soveltaa teoriaani kiinnostavasti ihmisarvon idean puolustamiseen.

Vastaus Onni Hirvoselle

Onni Hirvonen jakaa kommenttinsa kolmeen ryhmään. Ensimmäinen näistä koskee vertikaalisen tunnustuksen käsitettä tai ideaa, toinen instituutioiden tai normien roolia tunnustuksessa ja kolmas puhtaasti intersubjektiivista tunnustusta. Aloitan ensin mainitusta.

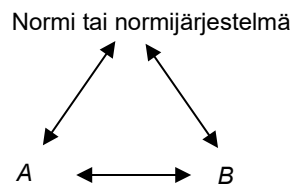
Hirvonen esittää tarkkanäköisiä ja hyödyllisiä huomioita vertikaalisesta tunnustuksesta ja sen suhteesta persoonuuteen. Kirjani alussa erottelen ensin toisistaan tunnistamisen tai identifikaation (engl. *identification*), evaluatiivisten tai normatiivisten entiteettien hyväksynnän (engl. *acknowledgement*), ja persoonien tunnustamisen (engl. *recognition*), joista kaikista käytetään usein hämäävästi yhtä ja samaa englannin kielen sanaa *recognition*. Tunnustamisen muotojen puukaavioni (ks. Hirvosen teksti, tai kirjani sivu 26) olen nimennyt kaavioksi persoonien tunnustamisen (engl. "recognition of persons") eri muodoista – en, kuten Hirvonen lukee, *persoonana* tunnustamisen (engl. "recognition as persons") muodoista. Muotoilu on harkittu sikäli, että se jättää auki sen, tuleeko genetiivi "of" lukea subjektiivisessa vai objektiivisessa merkityksessä. Subjektiivisessa merkityksessä (ainakin) tunnustaja on persoona; objektiivisessa merkityksessä taas (ainakin) tunnustettu on persoona. Muotoilu ei siis välttämättä implikoi, että vertikaalisessa "yläsuuntaan" tunnustamisessa sen kohde, esimerkiksi valtio, on persoona tai tunnustetaan persoonaksi tai persoonana, mutta se sallii tämän mahdollisuuden. Sama pätee vertikaalisesta alasuuntaan tunnustamisessa: vaikka valtio jossakin mielessä ajatellaan tunnustajaksi, muotoilu ei edellytä sen ajattelemista persoonaksi, mutta se kuitenkin sallii tämän mahdollisuuden. Kummassakin riittää, että toinen osapuoli, yksilö tai ihmisryhmä, on persoona tai tunnustetaan persoonaksi.¹

Vaikka Hirvonen lukee muotoiluani tässä kohdassa hieman virheellisesti, hänen huomionsa ovat valaisevia. Olen samaa

¹ Käytän kirjassa ja muualla englanniksi ilmaisua "taking as a person", jossa "as a person" voitaneen suomentaa yhtä hyvin sanalla "persoonana" kuin sanalla "persoonaksi".

mieltä siitä, että mikäli vertikaalisen tunnustamisen ”ylempää” osanottajaa (esimerkiksi valtiota) ei käsitetä persoonaksi, vertikaalinen yläsuuntaan tunnustaminen on parempi käsitteellistä normien hyväksynnän (engl. *acknowledgement*) käsittein. Mikäli valtio tai muu kyseessä oleva entiteetti käsitetään normijärjestelmänä (mikä on ainakin alustavasti hyödyllinen ontologinen malli instituutioista), tämä on nähdäkseni aivan oikea suunta jatkokehittelyille.

Tästä riippumatta horisontaalisen ja vertikaalisen suunnan erottelemisesta on kuitenkin tietynlaista heuristista hyötyä, koska se sallii seuraavanlaisten havainnollistavien kaavioiden laatimisen.

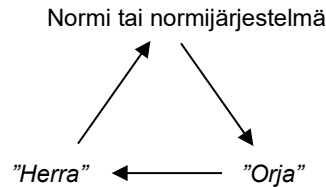


Tässä kaaviossa yksilöiden A ja B välinen horisontaalinen nuoli edustaa molemminpuolista tunnustusta normiauktoriteettina, kaltevasti yläsuuntaan kulkeva nuoli edustaa kyseessä olevan persoonan normiin tai normijärjestelmään kohdistamaa hyväksyntää, joka auktorisoi normin, ja kaltevasti alasuuntaan kulkeva nuoli² taas persoonien kokemaa normin tai normijärjestelmän heitä sitovaa tai rajoittavaa auktoriteettia, joka on kunkin toisen persoonan ensimmäisen tunnustamaa auktoriteettia. A siis sekä osallistuu normien auktorisoimiseen että kokee normien omaavan hänestä riippumatonta häntä sitovaa tai rajoittavaa auktoriteettia, joka tosiasiaassa on hänen tunnustamansa B:n auktoriteettia.³ Saman pätee toisinpäin B:stä tässä molemminpuolisen auktoriteettitunnustuksen ja normeihin sitoutumisen tapauksessa.

² Taloudellisuuden vuoksi symbolisoin sekä ylä- että alasuuntaa samalla kaksikärsäisellä nuolella.

³ Tämä ei suinkaan edellytä, että kummallakaan on eksplisiittisiä us-

Molemminpuolinen auktoriteettitunnustus voidaan erottaa alla olevan kaavion kuvaamasta yksipuolisesta auktoriteettitunnustuksesta, josta Hegelin ”herran” ja ”rengin” tai ”orjan” suhde on malli.



Tämä kaavio esittää suhdetta, jossa yksi osapuoli eli herra määrää ja toinen eli orja tottelee, eli toisin sanoen suhdetta, jossa herra päättää normit ja orja tunnustaa hänet normiauktoriteetiksi, mistä seuraa, että herran auktorisoimat normit sitovat orjaa. Orja tunnustaa herran normiauktoriteetiksi, herra auktorisoi normit ja nämä normit sitovat orjaa, koska ne edustavat hänen normiauktoriteetiksi tunnustamansa herran auktoriteettia. Herra taas ei tunnusta orjaa normiauktoriteetiksi, mikä merkitsee, että orjalla ei ole suhteessa normiauktoriteettia, eikä herran näkökulmasta normeilla täten häntä (herraa) sitovaa auktoriteettia.⁴

komuksia, jotka vastaavat esittämäni asetelman teoreettista analyysiä. Totuus näyttäytyy kuitenkin usein negation kautta: mikäli vaikkapa *B* rikkoo jotakin *A*:n auktorisoimaa normia, hän ei saa (metaforisesti tai kirjaimellisesti) nenilleen normilta, vaan *A*:lta. Tässä paljastuu, että normin sitova auktoriteetti tai voima on tosiasiaa toisten yksilöiden auktoriteettia tai voimaa, mikä ei sinänsä poista mahdollisuutta tämänkin ilmiön ideologisesta tulkinnasta esimerkiksi Jumalan rangaistukseksi, jonka välikätenä *A* vain toimii. Sosiaalisten ilmiöiden tosi teoria voi valistaa sosiaalisia toimijoita heidän toimintansa todellisesta luonteesta, mutta toiminta sinänsä ei ole riippuvaista itseymmärryksen todenmukaisuudesta.

⁴ Pelkästään itseni auktorisoimilla normeilla ei ole minua sitovaa auktoriteettia, vaan tällainen sitovuus edellyttää, että normit ovat normiauktoriteetiksi tunnustamani toisen auktorisoimia.

Mitä tulee ”vertikaalisuuteen” ja ”horisontaalisuuteen”, ne ovat näissä kaavioissa vain heuristiikkaa palvelevia visuaalisia keinoja – eivät käsitteellisesti tai ontologisesti merkittäviä määreitä. Käsitteelliseltä kannalta oleellista on vain erottaa kyseisen triadisen suhteen elementit ja nähdä niiden väliset yhteydet, ja tässä kuvaannollisuus spatiaalisine määreineen voi olla hyödyllistä.

Hirvonen on oikeassa siinä, että valtiolta tuleva vertikaalinen ”alasuuntaan” tunnustus vaatii tarkempaa sosiaaliantologista analyysiä, jota en kirjassani ole esittänyt. Kysymys instituutioiden tai ryhmien persoonuudesta tai toimijuudesta on tältä kannalta tärkeä, ja sekin edellyttäisi oman analyysinsä. En yleisesti ottaen suhtaudu suopeasti persoonan käsitteen löyhään käyttöön vaan näen, että tämän käsitteen kanssa on syytä olla yhtä tarkkana kuin tunnustuksenkin käsitteen kanssa. Hirvonen on itse tehnyt hyödyllistä työtä näiden kysymysten parissa, ja odotan kiinnostuneena sen jatkoa.

Hirvosen kommenttien toinen temaattinen kokonaisuus koskee institutionaalisesti tai sosiaalisesti välittynyttä tunnustusta tai tunnustuksen institutionaalista tai sosiaalista välitystä. Kuten Hirvonen toteaa, ongelmia tai näennäisiä ongelmia voi näissä kysymyksissä syntyä siitä että ”instituutiolla”, voidaan tarkoittaa monia asioita. Olen omassa käsitteellistyksessäni pyrkinyt välttämään todellisuuden pakottamista tässä kysymyksessä tiukkaan määritelmään. Institutionalisoituminen voidaan ymmärtää sosiaalisten normien kiinteytymisenä, ja tämä voi tapahtua eri tavoin. Totunnaistuminen, tabuuntuminen, väkivallalla uhkaaminen tai laiksi kirjaaminen lienevät keskeisimpiä, erilaisia, mutta usein toisiinsa nivoutuvia tapoja.

Hirvosen muotoilu, jonka mukaan institutionaaliset roolit voidaan tarkoittamassani merkityksessä ymmärtää ikään kuin todellisten identiteettien päälle liimattuina rooleina, on nähdäkseni hieman epäosuva, sillä kuten kaikki sosiaaliset normit, myös institutionalisoituneet sellaiset voivat muovata persoonien elämää hyvinkin intiimillä tavalla. Kieli ja kielellisesti välittynyt ajattelu ja siten itseymmärrys ja ymmärrys maailmasta

ovat kaikki normiohjautuvia järjestelmiä tai toimintaa. Näin ollen institutionalisoituneet normit voivat olla ”todellisia identiteettejämme” tai subjektiviteettejamme konstituivia tekijöitä siinä missä normit yleensäkin. Tämä ajatus normien merkityksestä subjektiviteetin konstituutiassa on sisäänrakennettu persoonusteoriaani, ja näin ollen yleinen vaikutelma, jonka mukaan vähättelen instituutioiden tai yleisemmin sosiaalisten rakenteiden merkitystä, on mielestäni väärä. (Tämä ei toki tarkoita, että olisin sanonut asiasta lähestulkoonkaan riittävästi tai ettei teoriani yksityiskohdissa voisi tältä osin olla ongelmia.)

Ajatus siitä, että sosiaalisilla ja institutionaalisilla normeilla on subjektiviteettia konstituiva rooli, on yleinen, ja jaan sen esimerkiksi Judith Butlerin kanssa. Teoriani eroaa kuitenkin esimerkiksi Butlerin kehittelyistä sikäli, että se sisältää alateorian sosiaalisten (ja epäsuorasti institutionaalisten) normien ontologiasta, jossa tunnustuksella on keskeinen rooli.⁵ Tällaisen teorian puute johtaa helposti normijärjestelmien tai yleisemmin yhteiskunnallisten rakenteiden reifikaatioon (yhtenä erimerkkinä Foucaultin mystifioiva ”valta”-käsite) ja siten kyvyttömyyteen käsitteellistää kysymyksiä vastuusta ja muutoksesta. Näistä kysymyksistä saadaan kunnollinen ote vain, mikäli persoonien suhde normeihin käsitteellistetään dialektisesti: yhtäältä normeilla on konstitutiivinen rooli persoonien elämänmuodolle ja siten persoonien elämälle (mukaan luettuna heidän ”sisäinen” elämänsä), ja toisaalta normien olemassaolo nojaa tunnustukseen edellä esittämäni triangelimallin skemaattisesti kuvaamalla tavalla. Argumenttini puhtaasti intersubjektivisen (auktoriteetti-) tunnustuksen merkityksestä liittyvät juuri tähän persoonien elämänmuodon ontologiaan.

Hirvosen esittämät huomiot esimerkiksi Taylorin ja Honnet-hin esittämistä siirtymistä esimoderneista moderneihin käsitteisiin kunniasta, kunnioituksesta ja arvostuksesta liikkuvat eri tasolla. Niissä kaikissa on puhe näistä tai noista normijärjestelmistä – ei normijärjestelmien ontologiasta. Teoriani kiinnittyy tietoisesti jälkimmäiseen tasoon, ja sen kehittäminen on tapahtunut

⁵ Ks. Ikäheimo 2022.

intellektuaalisessa ympäristössä (Frankfurtissa ja muualla), jossa pelkkä viittaus historiallisesti muuttuviin tekijöihin katsottiin pitkään riittäväksi argumentiksi ontologiaan kiinnittyvää teoriaa vastaan. Tilanne on kuitenkin muuttunut viime vuosina, kun sosiaaliontologia on noussut vakavasti otetuksi filosofian alaksi (kehitys jossa Arto Laitisella ja minulla on ollut lusikkamme sopassa). Älkäämme jääkö toistamaan asenteita, jotka ovat jo menneen talven lumia, vaan menkäämme eteenpäin. Yhtäältä historiallisesti ja kulttuurisesti invarianttien rakenteiden (tunnustusteoreettinen persoonuusteoria ja sosiaaliontologia) ja toisaalta historiallisesti ja kulttuurisesti muuttuvaisten rakenteiden ja ilmiöiden suhteiden teoreettinen jäsentäminen on tässä oleellista. Tässä riittää tehtävää, ja Hirvosen esittämät haasteet voivat toimia hyödyllisenä ponnahduslautana.

Hirvosen esittämä kolmas haaste liittyy läheisesti edellä sanottuun. Hän esittää, että rakkaus (ainakin varttuneempi sellainen), kunnioitus ja arvostus ovat kaikki vahvasti käsitteellisesti, kielellisesti tai kulttuurisesti välittyneitä ilmiöitä. Teoreettiselta kannalta väite kuuluu jälleen eri tasolle kuin teoriani tunnusituksen ontologisesta (ja eettisestä) merkityksestä. Semantiikka on tässä tietyllä tavalla sekä epäoleellista että oleellista. On toki paljon ilmiöitä, joihin viitataan esimerkiksi sanalla ”rakkaus”⁶ tai sanalla ”kunnioitus”, ja riippuen siitä, mikä täsmällinen ilmiö on kyseessä, se voi olla joko kulttuurisesti jne. välittynyt ja siten kulttuurisesti, historiallisesti tai tapauskohtaisesti variantti, tai sitten invariantti. Omassa teoriassani tarkoitan sekä sanalla ”kunnioitus” että sanalla ”rakkaus” jotakin hyvin erityistä ja tarkkarajaista: intentionaalisuuden rakenteen perustavanlaatuisia modifikaatiota, joista kumpikin on oleellinen tekijä siinä, mikä erottaa persoonuutta konstituoivan intentionaalisuuden rakenteen eläimellisestä intentionaalisuudesta. Keskeistä tässä on intersubjektiivinen välitys ja subjektiviteetin triangulaatio tai desentralisaatio, joka tapahtuu näiden intentionaalisuuden modifikaatioiden tai asenteiden ansiosta. Intersubjektiivinen

⁶ Ikäheimo 2012.

tunnustus sen deontologisella ulottuvuudella eli toisen tai toisten subjektien kokeminen normiauktoriteettina tekee tunnustajasta normein ohjautuvan olennon eli psykologisen persoonan persoonuuden tällä ulottuvuudella. Ja vain tämän tunnustuksen muodon "ehdoton" variantti tekee sen "täysin". Tämä variantti on se ilmiö, tai se tunnustajan persoonaksitekevä intentionaalisuuden variaatio, jota kutsun "kunnioitukseksi". Ilman intersubjektiivisen tunnustuksen deontologista dimensiota ei ylipäätään ole inhimillisiä kulttuureita, kieliä tai historioita eli variaatioita siitä mitä kutsun persoonien elämänmuodoksi. Kulttuurisesti ja historiallisesti spesifit ilmiöt, kuten monet muut "kunnioitukseksi" kutsutut asiat, tapahtuvat tämän yleisen elämänmuodon piirissä ja sen ehdoilla. Voidaan toki esittää kysymys siitä, voiko deontologinen tunnustus tarkoittamassani mielessä olla sekä ontologisesti perustava ilmiö että välittynyt sen kautta, mitä se perustaa (kulttuurit, kielet, jne.). Lyhyt ja alustava vastaukseni on "kyllä", mutta seuraava kysymys kuuluu "kuinka täsmälleen?" Tähän kysymykseen vastaaminen edellyttää käsitteellistä työtä, johon en tässä voi ryhtyä, mutta tämäkin käsitteellinen työ edellyttää käsitteellistä ja terminologista tarkkuutta eli tarkkuutta siinä, mitä täsmällistä ilmiötä kulloinkin tarkoitetaan.

Muuttuvat muuttaen samaa voidaan sanoa intersubjektiivisen tunnustuksen aksiologisesta ulottuvuudesta: se on samoin ontologisesti perustava ilmiö. Kyse on intentionaalisuuden modifikaatiosta, jota ilman inhimillistä sosiaalista todellisuutta sekä persoonat niistä eläimistä, jotka eivät ole persoonia, erottavia psykologisia rakenteita ei olisi ylipäätään olemassa. Siinä missä yksinkertaisempi eläimellinen intentionaalisuus valaisee maailman aksiologisen rakenteen vain organismin omasta näkökulmasta eli sen kannalta, mikä on hyvää tai huonoa ja siis tavoiteltavaa tai vältettävää yksilön omalle hyvinvoinnille, aksiologinen tunnustus merkitsee sitä, että maailman aksiologista rakennetta määrittää tunnustajan näkökulmasta myös se, mikä on hyvää tai huonoa tunnustuksen kohteena olevalle subjektille. Kuten deontologinen ulottuvuus, myös tämä aksiologinen ulot-

tuvuus välittää, trianguloi ja desentroi tunnustajan subjektiviteetin tavalla, joka valaisee persoonan itselleen yhtenä persoonana monien joukossa ja on konstitutiivinen psykologiselle persoonuudelle.⁷ Jälleen vain tämän tunnustuksen muodon ”ehdoton” variantti tekee tämän ”täysin”.

Hirvonen viittaa Jay Bernsteinin kirjani arviossa esittämään kritiikkiin, jonka mukaan koko ajatus universaalista ehdottomasta tunnustuksesta on kulttuurisesti spesifi, erityisesti moderni tuotos. Bernstein ilmaisee näin väittäessään vain sen historistisen dogmin, jonka murtamiseksi teen kirjassani filosofista työtä. Historismi on nykyään niin itsestään selvänä pidetty kanta mannereurooppalaisessa kriittisessä yhteiskuntafilosofiassa (jonka piiriin Bernsteininkin kuuluu), ettei sen puolesta katsoa yleensä tarpeelliseksi esittää edes argumentteja, eikä siihen liittyviä kysymyksiä näin ollen usein edes sen syvemmin ajatella. Niinpä saattaa käydä, ettei ajattelija edes havaitse omaa universalismiaan: Bernsteinin oma kanta hänen *Torture and Dignity* -kirjassaan⁸ (ks. sen luvut 4 ja 5) on selkeästi universalistinen. Tällainen retorisen historismin ja substantiaalisen universalismin yhdistelmä ei ole harvinaisen, ja se kertoo siitä, että dogmin toistamisen sijaan on tehtävä filosofista työtä sen tämentämiseksi, mitkä universalistiset väitteet ovat päteviä ja mitkä eivät.

Kuten Hirvonen tunnistaa, kirjani pyrkii rakentamaan perusteita kriittiselle näkökulmalle, joka on *sekä sisäinen että universaali* tai ainakin mielekäs ehdotus sellaiseksi. Se haastaa tietoisesti Hirvosen kuvaaman Frankfurtin koulukunnan näkemysten, jonka mukaan immanentti kritiikki voi kohdistua vain oman ”aikansa institutionaaliseen järjestelmään”. Oleellista tässä ei ole vain *aika*, vaan myös ja erityisesti *paikka*. Tässä ajassa

⁷ Tältä osin teoriani esittää differentioituneen artikulaation siitä (esimerkiksi Fichten, Levinasin tai Cavellin jakamasta) ajatuksesta, että toisten käsittäminen persooniksi ja siten itsen käsittäminen yhdeksi persoonaksi monista ei ole uskomus tai muu episteeminen asenne, vaan käytännöllisen asenne tai käytännöllisen intentionaalisuuden modifikaatio.

⁸ Bernstein 2015.

jossa elämme on lukemattomia paikkoja, ja Saksa, tai keskinen Eurooppa, tai Eurooppa, tai ”länsi” on vain yksi monien joukossa. Me emme elä Hegelin, tai Adornon tai Horkheimerin, tai edes Honnethin maailmassa, jossa keskinen Eurooppa, tai Saksa, on teorian rakentamisen kannalta itsestään selvä maailmankaikkeuden keskipiste.⁹ Suurin osa ihmiskuntaa ei ole koskaan nähnyt asiaa näin. Sikäli kuin kriittinen yhteiskuntafilosofia, tai kriittinen teoria ei tätä käsitä, vaan pitää narsistisesti kiinni eurosentristisestä maailmankuvastaan, se tekee itsestään enenevässä määrin Euroopan globaalin dominanssin ja eurooppalaisen kolonialismin aikakauden muistoesineen, jolla on suurimmalle osalle ihmiskuntaa vain museoarvoa.

Hirvonen päättää kirjoituksena huomioihin eri intersubjektiivisuusteorioista. Oma teoriansi kiinnittyy tietoisesti hegeliläiseen malliin, joka painottaa *sekä* fuusiota *että* erillisyyttä (tai Hegel-jargonilla muotoillen ”identiteetin ja eron identiteettiä”). Pidän esimerkiksi ajatusta erottomasta fuusiosta lapsen kehityksen alkupisteenä empiirisesti yhtä epäuskottavana kuin sen vastakohtaa, jonka mukaan lapsen sisäinen maailma olisi kokonaan äidin maailmasta erillinen.¹⁰ Artikuloin tietoisesti Honnethin ajatuksen primääristä intersubjektiivisuudesta eriytetysti intersubjektiivisen tunnustuksen aksiologisen ja deontologisen ulottuvuuden käsittein, lapsen intentionaalisuuden aksiologisena ja deontologisena välittymisenä toisen subjektin näkökulman tai toisten subjektien näkökulmien kautta. ”Horisonttien fuusio” on eräs, mutta mielestäni osin epätydyttävä

⁹ Dipesh Chakrabarty (2007 [2000]) puhuu osuvasti Euroopan ”provinssialisoinnista”. Eurooppa on keskus ensisijaisesti vain Euroopasta katsottuna.

¹⁰ Kumpikin ääripää on epäuskottava myös ontologiselta kannalta, ottaen huomioon, että jokaisen elävän organismin elämänprosessiin kuuluu kyky hallita ”rajaa” itsensä ja ympäristönsä välillä ja aineenvaihduntaa sen läpi (eli siis eroa ja yhteyttä). Kyse ei ole psykologiasta erityisesti, vaan organismien biologiasta yleensä. Plessner 2019 on erinomainen, joskin melko raskaslukuinen filosofinen esitys tästä perusideasta.

ilmaus tälle. Epättydyttävä siksi, että se hukkaa eron tai erillisyyden, joka näkemykseni mukaan on yhtä tärkeä kuin yhdenytyminen tai fuusio subjektiviteetin tai psykologisen persoonuuden intersubjektivisen välittymisen kannalta. Odotan kuitenkin mielenkiinnolla Hirvosen esittämän vaihtoehtoisen puumallin jatkokehittelyitä ja niiden implikaatioita tunnustusteorialle. On hyödyllistä tutkia, kuinka asiat liittyvät toisiinsa eri tavoin jäsennettyinä ja järjestettyinä.

Vastaus Sauli Havulle

Sauli Havu aloittaa kommenttinsa Fichtestä ja kirjani Fichteä käsittelevästä luvusta. Kommentoin ensin kahta hänen Fichteen liittyvistä argumenteistaan. Ensimmäinen kysymys koskee Fichte-tulkinnan yksityiskohtaa, joka ei ole oman teoriani kannalta keskeinen mutta tärkeä sinänsä. Havu kritisoi Fichte-tulkintaani, jonka mukaan Fichte yrittää osoittaa, että ”tietyt oikeudet ovat välttämätön ehto sille, että on olemassa vapaita ja järjellisiä olentoja” (suomennos Havun). Havu pitää tätä ongelmallisena, sillä hänen mukaansa ”Fichte sitoo oikeudet valtioliseen oikeusjärjestykseen, jota keskiajalla ei ollut, vaikka keskiajalla oli järjellisiä olentoja”. Nähdäkseni tässä ei ole kyse kahden Fichte-luennan ristiriidasta, vaan ristiriidasta tai ambivalenssista Fichten teoriassa. Huomattava osa kirjani Fichte-luvusta käsittelee juuri erinäisiä sisäisiä ristiriitoja tai jännitteitä Fichten *Grundlage des Naturrechts* -teoksen tunnustusteeman kannalta keskeisissä kehittelyissä, mutta yleinen jännite tässä teoksessa syntyy Fichten pyrkimyksestä näyttää siinä Kanttyyppinen transsendentaalinen deduktio empirian kanssa. Transsendentaalinen deduktio ei voi olla riippuvainen kontingenteista empiirisistä seikoista, kuten oikeusjärjestysten historiallisesta kehityksestä. Havu lainaa Fichten kirjoitusta ”Der Geschlossene Handelstadt”, jossa Fichte kutsuu keskiajan oikeudettomia feodaalialamaisia ”puolibarbaareiksi”, jotka ”elivät tosiasiaassa luonnontilassa”. Olivatko keskiajan feodaalialamaiset hänen mukaansa siis järjellisiä olentoja vai ei? ”Tottahan

toki”, sanoo empiirinen historiankirjoitus ja arkijärki; ”ei”, implikoi Fichten transsendentaalinen argumentaatio; ”fifty-sixty”, esittää Fichte tässä myöhemmässä kirjoituksessaan. Hieman samoin kuin Kant antropologiassaan, Fichte päätyy esittämään empiiristä todellisuutta koskevia väitteitä, jotka saattavat olla enemmän tai vähemmän järkeviä, mutta jotka eivät seuraa hänen deduktiostaan, eivätkä mahdollisesti ole yhteensovitettavissa sen kanssa.

Toinen Havun Fichten liittyvistä argumenteista on Fichte-kriittinen, ja Havu katsoo hänen osoittamansa ongelman Fichtellä koskevan myös minun teoriaani. Fichten ongelma Havun mukaan on se, että vaikka haastetuksi ja siten persoonaksi tunnustetuksi tuleminen voidaan mielekkäästi nähdä ehtona itse-tietoisuuden heräämiselle, tästä ei voida johtaa vaatimusta yleisestä ja jatkuvasta tunnustuksesta. Olen samaa mieltä. *Grundlage des Naturrechts* -teoksen yritys oikeuksien deduktioksi epäonnistuu (vaikka yritys onkin omalla tavallaan loistelas), ja tämä on yksi ilmeinen osoitus siitä, että näin on. Havu antaa ymmärtää, että ongelma koskee myös minun teoriaani, mutta tätä en näe. En ylipäätään esitä mitään vaatimusta yleisestä ja jatkuvasta tunnustuksesta. Tällaisen abstraktion sijasta keskityn konkreettisiin ihmisten välisiin suhteisiin. Jokaiseen niistä pätee tunnustuksen eettinen ja funktionaalinen tärkeys (jolla on lukuisia eri variaatioita). Sikäli kuin ylipäätään puhun vaatimuksista, keskityn konkreettisissa suhteissa tosiasiassa esiintyviin vaatimuksiin, joista persoonien pelkällä läsnäolollaan toisilleen esittämä ”puhtaan intersubjektiivisen tunnustuksen” vaade tai toisin sanoen ”(psykologisen) persoonuuden vaade” (vrt. Fichten *Aufforderung* tai Levinasin ”toisen kasvot”) on sekä eettisesti että ontologisesti perustavin. En ylipäätään puhu abstrakteista moraalisisista vaatimuksista siinä merkityksessä, johon Hegelin kantilaisen ”tyhjän pitämisen” kritiikki kohdistuu, eikä transsendentaalinen deduktio ole elementti kumulatiivisessa argumentissani tunnustuksen tärkeydelle.

Seuraavaksi sananen eettisen ja funktionaalisen hyvyyden suhteesta. Havu pitää oletusta funktionaalisen ja eettisen hyvän

yhteydestä ”hyvin optimistisena”. Hän ehdottaa, että esimerkiksi ”antiikin yhteiskunnan näkökulmasta” orjuus, eli instituutio tai suhdejärjestelmä, jossa orjia kohdeltiin suuressa määrin ilman tunnustusta, oli ”funktionaalista”. Ensinnäkin, siten kuin asioita ajattelen, ei ole mitään yhtä ”yhteiskunnan näkökulmaa” yleensä. On vain konkreettisten yksilöiden ja heidän yhtymiensä näkökulmia. Se, mikä saattaa olla vapaiden orjanomistajien konkreettisten päämäärien näkökulmasta erinomaisen funktionaalista (työn ulkoistaminen erittäin matalin kustannuksin), on orjien konkreettisten päämäärien näkökulmasta yleensä hyvinkin dysfunktionaalista (kaikin puolin surkea elämä, joka voi päättyä, kun orjaomistajalle sattuu huono päivä). Ilman tällaista näkökulmien differentiaatiota emme ole edes kriittisen yhteiskuntateorian ensimmäisellä askelmalla ja pahimmassa tapauksessa uusinnamme ideologisia representaatioita, joissa intressiristiriidat, epätasa-arvo, riisto ja niin edelleen peitetään monoliittisena esitetyn yhteisen tai yhteiskunnan hyvän alle.¹¹ Ihmisten väliset suhteet eivät ole keskeinen asia vain eettiseltä kannalta, vaan myös yhteiskuntakritiikin kannalta.

Kuinka sitten äärimmäisen eriarvoiset, tai tunnustusnäkökulmasta kurjat, yhteiskunnat tai valtakunnat voivat säilyä vuosisatoja, kuten Havu aiheellisesti kysyy? Vastaus on tapauskohtainen, ja elementtejä joista vastaus voi rakentua on useita: ideologia, pakkovalta ja edullinen kilpailutilanne suhteessa kilpaileviin yhteiskuntiin tai yhteisöihin. Yleisesti ottaen kuitenkin yhteiskunnat, joihin suurta joukkoa sen jäsenistä ei tarvitse pakottaa väkivallan uhalla tai ideologisella manipulaatiolla, ovat pitkässä juoksussa kokonaisuuksina stabiilimpia, sillä voimatasapainon muutos tai valistus ei niitä helposti murra. Tämä on nähdäkseni Hegelin historiallisen optimismin ydin, joka on samalla yhteensopiva sen hänen lausumansa kanssa, että historia on ”teuraspenkki”, ja sen tosiasian kanssa, että vuosisadat

¹¹ Ikäheimo, Deranty ja Goris (2023) kritisoivat Rahel Jaeggin (2018) äskettäistä yritystä perustaa kriittinen yhteiskuntafilosofia funktionalismille, jossa yhteiskunnat käsitetään monoliittisiksi entiteeteiksi.

saattavat vieriä ennen kuin vapaus se vihdoinkin koittaa. Eikä mikään takaa, etteikö regressio olisi mahdollinen. Kuka tietää, onko edessämme nyt, vuonna 2024, pitkä pimeys? Havu kysyy myös, kuinka on mahdollista, että yhteiskunnat, jotka ovat tuhoisia itselleen, säilyvät tai "toimivat" tästä huolimatta. Itsetuhokin on toki toimintaa, mutta noutaja poimii (luontosuhteitaan tai muutoin) itsetuhoisen yhteiskunnan ennen pitkää, elleivät itsetuholle vastakkaiset tendenssit sitä pelasta.

Havu esittää tärkeitä kysymyksiä teoriansi hyödyllisyydestä kapitalismikritiikin tarkoituksiin. Kapitalismi on parin sadan vuoden ikäinen ilmiö, eikä sen valta ulotu tänä päivänäkään yhtäläisesti kaikkialle maapallolla tai ole kaikkialla yhtä keskeinen selittäjä sosiaalisille tai poliittisille tosiasioille tai kehityskuluille. Ihmiskunnan ei tarvinnut odottaa kapitalismia kyetäkseen dehumanisaatioon tai valikoivaan humanisaatioon ja sen mahdollistamaan äärimmäiseen julmuuteen, eikä sillä ole ollut mitään vaikeuksia kyetä siihen kapitalismin jälkeisissäkään oloissa (Stalin, Mao, Pol Pot, ja niin edelleen ovat tästä tosiasista muistuttavia nimiä). Selittyvätkö viime vuosikymmenien ja vuosien fyysiset tai kulttuuriset kansanmurhat Ruandassa, Bosniassa, Myanmarissa tai Sinkianissa kapitalismilla? Entä Venäjän hyökkäys Ukrainaan, juutalaisten kohtalo ja rooli Euroopan ja Lähi-idän historiassa, Gazan eristys ja siitä seurannut äärimmäinen katkeruus ja väkivalta (kirjoitan tätä toukokuussa 2024)? Entä heimolaisten välinen kuolettava väkivalta Papua Uudessa-Guineassa? Vaikka kapitalismilla toki on *jotakin* tekemistä monien, ehkä kaikkien näiden ilmiöistä kanssa ja vaikka kapitalismi saattaa hyvin olla ekologisen tuhoisuutensa vuoksi elämän ja kuoleman kysymys suurelle osalle ihmiskuntaa nähtävissä olevassa tulevaisuudessa, olisi kovin lyhytnäköistä rajoittaa kriittinen yhteiskuntafilosofia pelkästään kapitalismikritiikkiin. On aivan erinomaista, että kapitalismi on vuoden 2008 finanssikriisin jälkeen noussut jälleen yhteiskuntakritiikin keskiöön, mutta *yksinomaan* siihen keskittymien ei ole järkevää nyt sen enempää kuin se oli edelliselläkään kierroksella. Havun suositttelema paluu kriittisen teorian varhaisempiin vaiheisiin on kannatettava monessa suhteessa. Mikäli sillä on jonkinlainen

kapitalismireduktiivinen motiivi, se on mielestäni kuitenkin taantumuksen asialla.¹²

Entä sitten kysymys keskittymisestä interpersoonallisiin suhteisiin ja asenteisiin rakenteiden sijasta? Tässä on erotettava useita näkökohtia: kritiikin mittapuut, selittävät tekijät ja muutoksen välineet. Kun nuori Marx Pariisin käsikirjoituksissaan kommentoi kitkerin sanankääntein ihmisten välisten suhteiden moraalista alhaisuutta kapitalismin oloissa, hän ei toki tarkoittanut että välineellistävät ja siten alhaiset asenteet ihmisten välillä olisivat ensisijainen *selittävä tekijä* hänen kritisoimalleen yhteiskuntamuodolle, tai että kapitalistien ja työläisten tulisi Havua lainatakseni olla ”huomaavaisempia” toisiaan kohtaan ja että näin aikaansaataisiin merkittävä yhteiskunnallinen muutos saati siirtymä kapitalismista sen ylittävään yhteiskuntamuotoon. Asenteet eivät olleet nuorelle Marxille selittävä tekijä, eivätkä myöskään merkittävä *muutoksen väline*. Ne olivat kapitalismin moraalisen tai eettisen *arvioimisen mittapuu*.¹³ Sitä ne ovat myös minun teoriassani, kuitenkin sillä erotuksella, ettei teoriani ole – edellä mainituista syistä – kapitalismireduktiivinen, vaan pyrkii artikuloimaan mittapuut minkä hyvänsä yhteiskuntamuodon tai yhteiselämän mallin eettiseen arvioimiseen ja sisäiseen kritiikkiin, mukaan lukien kapitalismi.

En yhdy ortodoksisen marxismi-leninismiin tai Althusserin karkeaan tapaan alistaa ylärakenne taloudellisen alarakenteen

¹² Kaikesta tästä huolimatta pidän Danika Hajun ja Sauli Havun suomentamaa Nancy Fraserin *Kannibaalikapitalismi*-kirjaa (Fraser 2024 [2022]) erittäin tärkeänä avauksena kapitalismikritiikin radikalisoimiseksi ja popularisoimiseksi. Fraserin krouvi tapa laskea sosiaalidemokratia vain yhdeksi kapitalismin muodoksi tosin on tyyppillinen heitto yhdysvaltalaiselta teoreetikolta, jonka omakohtainen kokemus sosiaalidemokratiasta on melkein olematon ja teoreettinen kiinnostus sitä kohtaan vähäinen.

¹³ On myös aivan oleellista havaita, että nuoren Marxin kommunistinen utopia, siten kuin hän sen luonnosteli Pariisissa James Millin *Éléments D'économie Politique* -teoksen kommentaarinsa viimeisillä sivuilla, on muotoiltu nimenomaan ihmisten välisten suhteiden termein. Ks. Marx 1975, 227-8, ja Ikäheimo 2018.

yksipuoliselle determinaatiolle, vaan kantani on lähempänä ideologian osittaista itsenäisyyttä ja tietoisuudenkohotusta korostaneen Antonio Gramscin linjoja, tai *Historia ja luokkatietoisuus* -teoksessaan yhteiskuntarakenteet nimenomaan ihmisten välisinä suhteina ja inhimillisenä toimintana käsittänyttä Lukácsia. Lukácsilaisittain käsitettynä porvarillinen ideologia esittää yhteiskunnalliset rakenteet luonnollistettuina, ja reifi-kaatio-kritiikin päämäärä on nimenomaan paljastaa tämä ideologiseksi representaatioksi. Sosiaaliantologisesti katsoen kapitalistisen talouden rakenteet, kuten kaikki sosiaaliset ja institutionaaliset rakenteet, ovat riippuvaisia asenteista, ja tunnustus-teorian avulla tästä saadaan hyödyllisen eriytynyt ote. Toki asenteet puolestaan ovat monin tavoin rakenteiden vaikutuksen alaisia, ja siten rakenteiden ja asenteiden suhde täytyy käsitellä dialektisesti. Mikäli halutaan palata Habermasin elämis-maailma-systeemi-erotteluun, kuten Havu suosittelee, tämän ei tule tarkoittaa sosiaaliantologisesti primitiivisen abstraktin dualismin hyväksymistä.

Kuinka sitten muuttaa maailmaa? Tähän ei ole yhtä vaan monta vastausta (näin oli tietysti menneiden vuosikymmenien marxilaisuudessaakin), ja vastaus on tapauskohtainen. Joskus ei ole aikaa muuttaa rakenteita, vaan asenteisiin on puututtava välittömästi (esimerkkinä vaikkapa rasismi¹⁴ tai seksismi työpaikalla, tai kansanmurhanhimoinen propaganda mediassa), mutta suuremmassa kuvassa toki rakenteet ovat oleellinen asia. Millaisia niiden sitten tulisi olla. "Ei kapitalistisia" voi olla hyvä alku vastaukselle, mutta vain ensimmäinen nykäys. Oma vastaukseni on: sellaisia että ne maksimaalisesti tukevat täyden persoonuuden rakentumista.¹⁵ Millainen talousjärjestys tämän

¹⁴ Moreton-Robinson 2015, luku 7, tarjoaa yhden kuvauksen tosielämän rasismista asenteiden tasolla, joka on vakava ongelma riippumatta sen yhteyksistä yhteiskunnallisiin rakenteisiin.

¹⁵ Havu viittaa Fraseriin, joka kirjassaan esittää muun muassa, että "elämänvälttämättömyyksien sinänsä pitäisi olla julkisvallan turvaamia ja täten markkinoiden mielivallan ulottumattomissa" (Harjun lainaus ja suomennos). Ei erityisen radikaali tai yllättävä ajatus, mutta kysymys kuuluu: miksi? Tämä kysymys koskee kritiikin mittapuita

tekee on empiirinen kysymys, ja ottaen huomioon valtavat erot mahdollisten ja olemassa olevien yhteiskunta- ja yhteisömallien välillä (vrt. vaikkapa Suomen tasavalta, tai Jyväskylän kaupunki, tai kiinalainen kyläyhteisö, tai Papua Uusi-Guinealainen heimo, tai australialainen aboriginaali-yhteisö, tai globaali suurkaupunki) silmien ja mielen on oltava avoin yritettäessä vastata kysymykseen. Täsmälleen sama malli ei päde kaikkialla, mutta väitteeni on, että esittämäni mittapuu on hyvä ehdotus mittapuuksi vähintäänkin hyvin yleisesti, ellei kaikkialla.

Havun erinomaisessa kirjoituksessa olisi paljon muutakin kommentoitavaa, mutta tilan puutteen vuoksi päätän vastaukseni tältä osin kahteen kysymykseen. Ensinnäkin, onko ajatus

eli sitä tasoa, jolla kirjani liikkuu. Fraserin aiempi käsitteellinen malli pätevistä kritiikin mittapuista liittyi hänen ajatukseensa ”inklusiosta”. Käsittelen tätä mallia kirjani neljännessä luvussa kriittisesti, ja hyödynnän osia sitä oman käsitykseni rakentamiseen. Fraserin *Kannibalikapitalismi*-kirja sen sijaan ei artikuloi eettisiä kritiikin mittapuita, vaan kiinnittyy systeemiteoreettiseen ajatukseen rakenteellisesta ristiriidasta kapitalistisen ”produktion” ja sen ”reproduktiivisten” ennakkoehtojen välillä. Yksi tämän sinänsä erittäin oivaltavan kirjan ongelmista on, että se esittää provokatiivisesti ”kapitalismin” jonkinlaisena supersubjektina, jonka historiassa inhimillisellä toiminnalla ja suhteilla ei näytä olleen juurikaan itsenäistä roolia. (Mielenkiintoista sinänsä, että Hegelin ”henki” on perinteisesti väärinymmärretty juuri tällä tavalla.) Mikäli näin kirjaimellisesti ottaen olisi, mistä nyt sitten ponnahtaisi subjekti, joka kykenee ylittämään kapitalismin? Vaikka sivuutettaisiin tämä ontologinen ongelma, jäljelle jää käytännön kysymys radikaalin muutoksen kollektiivisista motivaatiotekijöistä tilanteessa, jossa *status quosta* hyötyjiä on lukematon joukko. Miksi voittajat luopuisivat asemastaan häviäjien hyväksi, mukaan lukien tulevat sukupolvet? Kirjan suomentajat ovat valinneet suomennoksen alaotsikoksi ”Miten päästä eroon järjestelmästä, joka syö demokratian, hyvinvoinnin ja maapallon”, mutta juuri tämä kysymys jää Fraserin kirjassa pitkälti auki siksi, ettei poliittisen motivaation kysymyksiin siinä juurikaan paneuduta. Tämäntapaiset kysymykset ovat kuuluneet tunnustusteorian vahvuuksiin.

yksilön elämän myötäsyntyisestä tärkeydestä universaalisti jaettu? Ei toki, mikäli kysymys on tietoisia ajatuksia koskeva empiirinen kysymys. On kuitenkin kokonaan toinen kysymys, onko se reflektion jälkeen hyväksyttävissä ideaalina. Esitän kirjassa kumulatiivisen argumentin sen puolesta, että se on hyvä lähtökohta reflektiolle ja että se kiinnittyy perustavanlaatuisiin ja lähestulkoon jokaisen ihmisen subjektiivisesti koettavissa oleviin ihmiselämän rakennetta koskeviin totuuksiin. Antti Kauppinen malli immanentin kritiikin muodoista on tässä valaiseva: ”yksinkertainen immanentti kritiikki” käyttää kritiikin mittapuuna eksplisiittisiä ja tietoisia uskomuksia tai vakaumuksia, kun taas ”rekonstruktiiivinen immanentti kritiikki” pyrkii keskustelun avulla aikaansaamaan syvempää reflektiota.¹⁶ Mikäli vastaus empiiriseen kysymykseen olisi myöntävä, yksinkertainen immanentti kritiikki olisi aina pätevä keino, mutta näin ei tietenkään ole asiain laita. Jäljelle jää siis vain rekonstruktiiivinen tie. Ei ole mitään taetta, että reflektio tai dialogi tässä tai tuossa tapauksessa onnistuu tai on hedelmällistä, mutta yrittämättä jättämisen hinta maksetaan kaltoinkohdeltujen kärsimyksenä.

Entä Havun kysymys uskonnollisesta henkilöstä, jonka näkökulmasta normeissa ei ruumiillistu kanssasubjektien tahto, vaan vaikkapa jumalan? Jälleen, eksplisiittiset uskomukset eivät ole kritiikin ensisijainen tarttumapinta. Tosiasia on, että tällaisenkin henkilön kokema normatiivinen paine on lähtöisin toisista ihmisistä, eli siis siitä yhteisöstä ja yhteiskunnasta, jossa hän on sosiaalistunut ja/tai jossa hän elää. Eurooppalaisessa ajattelussa valistuksen uskontokritiikki on painottanut tätä jo vuosisatoja, eikä uskontokritiikki (jota ei tule sekoittaa tiedeuskoon tai halpahintaiseen polemiikkiin) ole yhtään vähemmän tärkeää kriittiselle teorialle. Onnistuuko rekonstruktiiivinen immanentti kritiikki tämän tai tuon uskonnollisen yhteisön tai yksilön kohdalla, on jälleen empiirinen kysymys, mutta ainakin

¹⁶ Kauppinen 2002.

siellä missä vertikaalinen hurskaus kulkee käsikädessä horisontaalisen julmuuden tai kylmyyden kanssa, yrittämättä jättämiselle voi olla vain pragmaattisia, ei eettisiä perusteita.

Vastaus Danika Harjulle

Danika Harjun oivaltava ja analyyttisesti terävä kirjoitus tarjoaa tilaisuuden selventää useita seikkoja teoriassani. Ensinnäkin, Harju esittää, että siinä missä ”kunnioitus kohdistuu yksilöihin niiden ominaisuuksien vuoksi, jotka he jakavat muiden kanssa”, arvostus on rakkauden tavoin yksilöivä tunnustuksen muoto, poiketen kuitenkin rakkaudesta sikäli, että vaikka arvostuksen kohteiden välillä voi olla yksilöllisiä eroja, arvostus-tunnustuksen ”standardit ovat kuitenkin jossain mielessä yleistettävissä”. Johtuen siitä, että arvostus tapahtuu yleistettävillä standardeilla, sen kannalta ei ole merkitystä sillä, ”kuka yksilö sen kohteena on”. Harju viittaa tässä yhteisjulkaisuuni Arto Laitisen kanssa (Ikäheimo ja Laitinen 2010, 115), mutta ei nimenomaan minun osuuteeni siinä. Esitämme julkaisussa kaksi teoriaa, Laitisen ja minun, ja oma teoriani eroaa Laitisen teoriasta muun muassa Harjun esiin nostaman teeman kannalta.¹⁷ Yleisempi ongelma Harjun kirjoituksessa kannaltani on se, että hän arvioi sitä, mitä sanon kiitollisuudesta ja yleensä tunnustuksen kontribuutiivisesta ulottuvuudesta, sillä perusteella, ”täyttääkö se mitä Honneth arvostukselta tunnustuksen muotona odottaa”, tai missä määrin se kykenee tavoittamaan ”kaikkia honnethlaiselle arvostukselle olennaisia piirteitä”. Teoriani poikkeaa kuitenkin monessa suhteessa Honnethin teorioista, eikä sen päämäärä ole suinkaan vain selventää tai rekonstruoida sitä, mitä Honneth ajattelee tästä tai tuosta kysymyksestä. Honneth on yksi viidestä ajattelijasta, joita kirjassani käsittelen ja jonka teoretisointia kritisoin joiltakin osin ja hyödynnän toisilta osin. Tunnustuksen kolmen ulottuvuuden erottelu teoriassani on

¹⁷ Jos olen oikeassa, Harju ei seuraa johdonmukaisesti myöskään Laitisen käsitteellistä jakoa, jossa rakkaus kohdistuu kohteeseensa *singulaarisena* olentona, arvostus *partikulaaristen* ominaisuuksien tai kykyjen kantajana, ja kunnioitus *universaalien* statuksen kantajana.

alun perin omaksuttu Honnethilta, mutta kehittelen kutakin ulottuvuutta tavoilla, jotka ovat varsin kaukana Honnethista, tietenkin syistä tai perusteilla, jotka minusta ovat hyviä.

Eräs oleellinen piirre omassa teoriassani, jonka suhteen se eroaa Honnethista, on se, että kaikki kolme puhtaasti intersubjektiviisen tunnustuksen "ehdotonta" variaatiota, kuten ne käsitän, ovat nimenomaan yksilöiviä tai "personifioivia". Se, mitä kutsun kunnioitukseksi, ei kohdistu tunnustuksen kohteeseen yleistettävien oikeuksien kantajana tai universaalin järjen instantiaatiota (kumpikin perspektiivejä jossa yksilön singulaarisuus katoaa kuvasta), vaan singulaarisena persoonana hänen deontologisen auktoriteettinsa ulottuvuudella. Kyse on sekä persoonuuden että normien (ja siten oikeuksien) ontologiasta. Persoonat ovat ylipäättään normiohjautuvia olentoja vain sikäli kuin he tunnustavat joitakin toisia persoonia normiauktoriteeteiksi. Normit taas ovat sisältöjä, joiden pitämisaspekti (engl. *ought*, saks. *Sollen*) on kunkin yksilön näkökulmasta hänen normiauktoriteeteiksi tunnustamiensa toisten auktoriteettia – toisten jotka auktorisoivat kyseiset sisällöt normeiksi edellyttämällä niiden noudattamista. (Ks. kolmiokuviot vastauksessani Hirvoselle.) Oleellista tässä on, että jokainen yksilö on yksilönä toisiin tai yleisyyteen redusoitumaton singulaarinen auktoriteetin lähde (persoonuuden deontologinen ulottuvuus) ja samoin redusoitumaton singulaarinen näkökulma, josta asiat ja asiointilat näyttäytyvät aksiologisesti latautuneina eli siis hyvinä tai huonoina (persoonuuden aksiologinen ulottuvuus). Myös kiitollisuuden kohteena on yksilö nimenomaan singulaarisena yksilönä. Kaikki nämä kolme tapaa tunnustaa toinen mihinkään redusoitumattomana singulaarisena deontologisen ja aksiologisen universumin keskuksena ja kontribuution lähteenä ovat keskeisiä persoonuuden teoriassani, sillä ne desentroidavat tunnustajan subjektiviteetin ja välittävät sen hänen tunnustamiensa toisten subjektiviteettien kautta. Vain näin persoona kokee itsensä täydesti yhdeksi persoonaksi monien joukossa ja voi elää heidän kanssaan suhteissa, joissa toteutuu Hegelin termin identiteetin ja eron identiteetti, tai toisin sanoen

sekä redusoitumaton moninaisuus että yhdentyminen. Rakkaus, kunnioitus ja kiitollisuus yhdistävät persoonia sisäisesti ja muovaavat heidän subjektiviteettinsa rakenteita, ja ne tekevät näin nimenomaan, koska persoonat suhtautuvat toisiinsa näiden asenteiden valossa redusoitumattomina singulaarisina yksilöinä. Ajatus lienee intuitiivisesti helpoimmin käsitettävissä rakkauden kohdalla, mutta sama pätee kunnioituksesta ja kiitollisuudesta siten kuin ne teoriassani käsitteellistän. Kaikissa näissä tunnustaja suhteutuu tunnustettuun singulaarisena yksilönä, ja vain koska näin on, välittyy ensin mainitun subjektiviteetti aidosti jälkimmäisen kautta ja muovautuu näin sisäisesti (sisäistämällä jälkimmäisen deontologisen ja aksiologisen perspektiivin osaksi omaansa ja käsittämällä toisen vapaaksi kontribuojaksi hyvänsä). Hans-Georg Gadamerin muotoilua hieman muokaten, horisontit fuusioituvat aidosti vain sikäli kuin ne tunnustavat toisensa mihinkään redusoitumattomiksi singulaarisiksi horisonteiksi tai perspektiiveiksi. Tämä (Hegelin termin eron ja identiteetin identiteetti) on niin sosiaalisen ontologian kuin moraalifilosofiankin kannalta fundamentaalinen rakenne ja jotakin, joka on varsin kaukana Honethin teoriasta.

Kirjoituksensa loppupuolella Harju esittää, että tunnustuksen aksiologinen ja kontributiivinen muoto eivät erotu teoriassani selvästi. Ajattelen asiaa seuraavalla tavalla. Kuten esitän taulukossa kirjani sivulla 223, kukin intersubjektiiivisen tunnustuksen muoto valaisee tai "ottaa"¹⁸ kohteensa tietyssä tai tietyn merkityksen (engl. *significance*) valossa: deontologinen tunnustus normiauktoriteettina, aksiologinen tunnustus olentona jonka hyvinvointi on tärkeää ja arvostus arvokkaana kontribuojana. Eräs yksityiskohta on seuraava: kontributiivisen tun-

¹⁸ "Ottaminen" kuulostaa kieltämättä oudolta, mutta se on merkitysisältönsä joustavuuden kannalta parempi suomennos englannin ilmaisulle "taking as" kuin "näkeminen", joka voi viitata motivationaalisesti neutraaliin ilmiöön, tai "kohteleminen", joka viittaa toimintaan pikemminkin kuin asenteeseen.

nustuksen ehdoton variaatio eli kiitollisuus edellyttää, että kiitollisuuden kohteen relevantissa motivationaalisessa setissä on mukana aksiologisen tunnustuksen ehdotonta muotoa eli ei-instrumentaalista välittämistä, toisin sanoen rakkautta. Olemme kiitollisia vain toimijoille, jotka tekevät meidän nähdäksemme jotakin toisten hyväksi ainakin osittain siksi, että he välittävät näiden hyvästä tai hyvinvoinnista näiden itsensä vuoksi, eli siis kokevat näiden hyvinvoinnin tärkeäksi sinänsä, ei jonkin muun tai muiden vuoksi. Kuten Harju itse oikeansuuntaisesti esittää, kontributiivinen tunnustus – tarkemmin ottaen sen ehdoton variaatio eli kiitollisuus – on tosiaankin responssi tai "vastaus" sen aksiologiseen muotoon: tarkemmin ottaen sen ehdottomaan variaatioon eli rakkauteen. Ero asenteiden välillä on näin ollen nähdäkseni käsitteellisesti selkeä, vaikka sen ilmaisu kirjassa voisi varmaan olla selkeämpi.

Kirjoituksensa lopussa Harju esittää myös, että rakkaus on "välttämättä henkilökohtaisempaa ja lähisuhteisiin rajoittuvaa" ja että kiitollisuus vaikuttaisi soveltuvan parhaiten läheisiin kahdenvälisiin suhteisiin. Tämä on hyvin yleisesti hyväksytty kanta, jota vastaan olen esittänyt argumentteja kirjassani ja muualla.¹⁹ Esimerkiksi kansainvälisten suhteiden kannalta on aivan oleellista, kuinka eri kansojen jäsenet kuvittelevat toisensa. Mikäli tällä ei olisi väliä, propagandistit tuskin näkisivät vaivaa ihmisten ja ihmisryhmien toisistaan omaamien mielikuvien muokkaamiseen. Se, millaisia asenteita ihmiset omaavat kuvittelemiaan toisia (vaikkapa ukrainalaisia, venäläisiä, taiwanilaisia, kiinalaisia, palestiinalaisia tai israelilaisia) kohtaan, on aivan oleellista sen kannalta, minkälaisen toiminnan tai toimimattomuuden kyseisiä toisia kohtaan he ovat valmiita hyväksymään tai millaiseen osallistumaan. Niinpä tunnustus tai sen puute kuviteltuja toisia kohtaan, samoin kuin heidän kuviteltu tunnustuksena tai sen puute meitä kohtaan, voi tehdä eron sodan ja rauhan tai kansanmurhan ja yhdessäelön välillä. Kannattaa miettiä tässä suhteessa vaikkapa saksalaisten valmistelua

¹⁹ Rakkaudesta tunnustusasenteena, katso Ikäheimo 2012.

juutalaisten joukkotuhoon 1930-luvulla tai nykyistä vihanlietsontaa kansoja ja kansanryhmiä kohtaan. Esimerkiksi Venäjän valtiollinen propaganda ei pyri luomaan kuvaa suomalaisista epäluotettavina, kiittämättöminä tai pahantahtoisina vain aikansa kuluksi.

Ehkä myös toisenlainen esimerkki on paikallaan: mikäli Harju olisi oikeassa, namibialainen henkilö joka ei henkilökohdaisesti tuntenut Martti Ahtisaarta olisi tavalla tai toisella väärässä tai harhainen sanoessaan, että hän tuntee kiitollisuutta Ahtisaarta kohtaan. Käsitykseni mukaan Harju on tässä väärässä ja kuvitteellisen esimerkkini namibialainen henkilö oikeassa. Uskon myös, ettei tuota mitään vaikeuksia älykkäälle namibialaiselle ymmärtää, että kiitollisuus Ahtisaarta kohtaan edellyttää, että hänen toimintansa motivaatio Namibian itsenäistymisprosessissa sisälsi ainakin jonkin hipun aitoa ei-instrumentaalista välittämistä namibialaisten hyvinvoinnista tai onnellisuudesta. Eikä liene ylitsekäymättömän naivia uskoa, että näin myös oli. Päin vastoin, olisi kyynistä (mikä usein sekoitetaan kriittisyyteen) väittää, että Ahtisaari toimi *yksinomaan* muista motiiveista, kuten rahasta tai kunnianhimosta. Harju on tietenkin oikeassa siinä, että kiitollisuus voi perustua virheellisille oletuksille tai kuvitelmille. Erheiden ja virheiden mahdollisuus on väistämätön osa sosiaalista elämää ja erityisesti sen moraalista ulottuvuutta: me voimme erehtyä, ja hyvin usein erehdymme, toistemme asenteita koskevissa uskomuksissamme. Tämä ei kuitenkaan tee näistä uskomuksista yhtään vähemmän tärkeää sosiaalisen todellisuuden kausaalisesti vaikuttavaa elementtiä.

Ja sitten Harjun kirjoituksen keskeisimpään sisältöön. Harju korostaa kiinnostavalla tavalla yhteisesti hyväksytyjen arvojen tai arvostuksen kriteerien merkitystä tunnustuksen kontributiivisella ulottuvuudella ja esittää, että nämä riittävät tekemään arvostuksesta moraalisen ilmiön. Harju valaisee käsitystään ruokakerhoesimerkillään. Yritän haastaa tämän ensi näkemältä järkevältä vaikuttavan näkemyksen toisen esimerkin avulla. Oletetaan että juutalainen huippukokki on päätenyt keskitysleiriin ja että sekä hän että keskitysleirin komendantti jakavat

käsityksen erinomaisen ruoan keskeisistä kriteereistä. Kumpikin siis arvioi reseptien, ruoanlaiton ja ruoka-annosten hyvyttä samoilla standardeilla. Lisäksi komendantti sallii kokin pitää henkensä niin kauan kuin tämä laittaa ruokaa hänelle. Kokki kokkaa komendantille äärimmäisen pakon alaisena, mistä syystä komendantti ei edes periaatteessa voisi kokea kiitollisuutta tätä kohtaan hyvästä ruoanlaitosta. Kiitollisuuden ehtohan on, kuten esitin, uskomus että sen kohde kontribuoi vapaasti ja ainakin osittain altruistisesta motiivista. Komendantti toki arvostaa kokkia, mutta tämä kontributiivinen arvostusasenne on instrumentaalista arvostusta. Tiivistäen, hän arvostaa kokkia yksinomaan välineenä omaan hyvänsä. Onko Harju siis oikeassa, että pelkkä instrumentaalinen suhtautuminen vältetään mikäli ”arvot, joita vasten yksilöllisiä saavutuksia mitataan, ovat myös ’arvioinnin’ kohteena olevan yksilön jakamia”? Selvästikään ei, mikä osoittaa, että arvostuksen kriteerien tai standardien jakaminen on sinänsä moraaliselta kannalta neutraali ilmiö. Oleellista ovat arvostusasenteen tarkemmat määreet, eivät arvostamisen kriteerit. Sanomattakin on selvää, että juutalaiskokin ja natsikomendantin suhde on myös deontologisella ulottuvuudella äärimmäisen patologinen: komendantilla on jotakuinkin kaikki suhteen ehtoja koskeva auktoriteetti; kokilla ei juuri mitään. Kulinaarisen arvostamisen kriteerien suhteen he saattavat olla tasaveroisia ja kokki ehkä jopa ylempanä: komendantti pitää kokkia aidosti huippuasiantuntijana kyseisessä asiassa. Suhteen moraalisuuden kannalta tämä on kuitenkin yhdentekevää: esimerkkitapaukseni on kuvaus äärimmäisestä pahuudesta. Voidaan myös kysyä, miksi ”samanlaisten suoritusten arvottaminen samalla tavalla” (lainaus Harjulta) olisi sellaisenaan, ilman lisämääreitä, *moraaliselta kannalta* relevantti periaate. Oletetaan, että huippukokkeja on keskitysleirissä useampia ja kaikki heistä jakavat komendantin kanssa samat hyvän ruoanlaiton kriteerit. Parantaako se, että komendantti arvostaa jokaisen heistä samanlaista suoritusta samalla tavalla, tilannetta nimenomaan moraaliselta kannalta? Nähdäkseni ei.

Harjun muotoilu, jonka mukaan puhun kontributiivisesta tunnustuksesta (jonka ehdoton tai ei-instrumentaalinen muoto on kiitollisuus) viittaamalla ”tunnustavan yksilön hyvää edistävään toimintaan”, on potentiaalisesti hieman harhaanjohtava. Kontributiivinen tunnustus liittyy puolustamani kannan mukaan tunnustajan hyvänä pitämiin asioihin, *mukaan lukien asiat joita hän pitää hyvinä toisille* (tai kolmansille) joista hän välittää eli siis jotka hän tunnustaa aksiologisella ulottuvuudella. Edellisen esimerkin variaatio käy esimerkistä. Oletetaan että juutalainen huippukokki on pakotettu kokkaamaan, ei komendantille, vaan komendantin vaimolle ja lapsille, joita komendantti rakastaa, tai keskitysleirin vartijoille, joista hän aidosti välittää.²⁰ Tämä ei kuitenkaan muuta edellä sanomaani mitenkään. Ei myöskään se, että kuvittelemme kaikkien näiden muodostavan arvoyhteisön, joka jakaa hyvän ruoanlaiton kriteerit.²¹ Mi-

²⁰ Jos kokee vaikeaksi kuvitella keskitysleirin komendantteja rakastavina perheenisinä tai lojaaleina vanhempina kollegoina, kannattaa vaikkapa katsoa Jonathan Glazerin ohjaama elokuva *The Zone of Interest* (2023) Auschwitzin komendantti Rudolf Hössistä ja hänen perheestään.

²¹ Harju puhuu arvoista tai arvostamisen standardeista tematisoimatta käsitystä niiden ontologiasta. Vaikutelmaksi jää, että hän ymmärtää nämä jonkinlaisina yhteisesti hyväksytyinä periaatteina tai normeina, esimerkiksi esittäessään että ”[y]ksilöllisten saavutusten arvottamiseen yhteisten standardien mukaan vaikuttaisi sisältyvän mahdollisuus tehdä moraalisesti perusteltuja vaateita”, tai puhuesaan arvoyhteisöjen jäsenistä osallisina arvojen muotoiluun. Näin Harju nähdäkseni sekoittaa persoonien elämänmuodon aksiologisen tai arvoulottuvuuden sen deontologiseen tai normiulottuvuuteen. Näiden ontologiat ovat kuitenkin varsin erilaisia. Siinä missä normit todellakin ovat jotakin muotoiltua tai tehtyä – joko konkreettisen säätämisen mielessä tai ainakin riippuvaista jaetusta hyväksynnästä tai vertikaalisesta tunnustuksesta ”ylöspäin” – se mikä näyttäytyy meille hyvänä tai toisin sanoen se mitä me arvostamme ei ole. Puhe ”arvoista” normien kaltaisina identifioitavissa olevina entiteetteinä – ”yhteisinä standardeina” – on näkemykseni mukaan ylipäättään harhaanjohtava

käli argumenttini on pätevä, viittaus arvoyhteisöön on moraaliselta kannalta ambivalentimpi kuin Harju antaa ymmärtää. Harjun oivaltavassa kirjoituksessa on joka tapauksessa paljon hyödyllisiä kehittelyitä arvostamisen luonteesta, joista kaikille en tilan puutteessa ole yllä kyennyt tekemään oikeutta.

Vastaus Arto Laitiselle

Arto Laitisen kirjoitus keskittyy tunnustusteorian ja oikeudenmukaisuuden tai oikeudenmukaisuusteorian suhteeseen. Teema on tärkeä, ja onkin yllättävää, että se on metateoreettisena kysymyksenä jäänyt kirjallisuudessa huomiotta – ehkäpä jopa kokonaan. On esimerkiksi merkillepantavaa, että Axel Honnethin vaikutusvaltaisessa, alun perin 1992 ilmestyneessä teoksessa *Kampf um Anerkennung* (engl. *Struggle for Recognition*, Honneth 1995) ”oikeudenmukaisuus” (saks. *Gerechtigkeit*, engl. *justice*) ei esiinny edes terminä, saati käsitteenä. ”Epäoikeudenmukaisuus” (saks. *Unrecht*, engl. *injustice*) esiintyy tietääkseni vain kolme kertaa.²² Teoksen englanninnokseen sisältyvässä kääntäjä Joel Andersonin esipuheessa Honnethin projekti kyseisessä kirjassa esitellään kuitenkin nimenomaan kontribuutiona oikeudenmukaisuusteoriaan. Vuonna 2003 ilmestyneessä kirjassa *Redistribution or Recognition?* Honneth itse keskustelee Nancy Fraserin kanssa tunnustuksen merkityksestä nimenomaan oikeudenmukaisuuden periaatteena. Ehkäpä osin taktisista syistä Honnethin alkuperäinen tunnustusteoreettinen yhteiskuntafilosofia saa näin yllleen oikeudenmukaisuusteorian kaavun, joka epäilemättä tekee siitä helpommin lähestyttävän oikeudenmukaisuusdiskurssiin tottuneelle angloamerikkalaiselle yleisölle. Mutta mitä seuraa tunnustusdiskurssin naittamisesta oikeudenmukaisuusdiskurssin kanssa? En tunne julkaisua, jossa Honneth tai kukaan muukaan olisi eksplisiittisesti reflektoinut tätä kysymystä, mutta Arto Laitisen kirjoitus tarjoaa erinomaisen tilaisuuden aloittaa pohdinta aiheesta.²³

reifikaatio.

²² Honneth 1995, 131, 138, 154.

²³ Käsittelen tätä teemaa myös tekstissä Ikäheimo 2024.

Sanottakoon ensin alustavana huomiona, että tunnustuksen merkitys ja rooli inhimilliselle elämänmuodolle eivät redusoidu kysymyksiin oikeudenmukaisuudesta. Tähän liittyen voidaan sanoa myös, ettei kriittinen yhteiskuntafilosofia redusoidu oikeudenmukaisuusteoriaan – seikka joka hämärtyy Honnethin tuotannossa edellä mainitsemallani tavalla. Mutta entä Laitisen esittämä kysymys, johon Honnethin vastaus *Redistribution or Recognition?* -kirjassa näyttäisi olevan myönteinen, mutta johon Laitinen kirjoituksessaan vastaa kielteisesti: "onko tunnustusteoria sellaisenaan riittävä teoria hyvästä ja oikeudenmukaisesta yhteiskunnasta, vai tarvitseeko se riippumatonta teoriaa jako-oikeudenmukaisuudesta tuekseen?" Tai lyhyemmin: "[p]alautuuko yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus oikeanlaiseen tunnustamiseen? " Vastaukseni tähän tärkeään kysymykseen edellyttää oikeudenmukaisuuden käsitteen tai pikemminkin sen ontologian analyysiä. Minkälaisesta olennoista tai olennoista ylipäättään puhumme, kun puhumme "oikeudenmukaisuudesta", ja mikä on sen tai niiden asema persoonien elämänmuodon ontologiassa kaiken kaikkiaan? Vastaukseni hyödyntää kirjassani tekemää tunnustuksen muotojen analyysiä, ja sen avulla voimme vastata myös Laitisen esittämään kysymykseen asenteiden ja toiminnan suhteesta.

Mitä siis on oikeudenmukaisuus? Etymologia on harvoin luotettava ohjenuora tai suuntaviitta käsitteelliselle työlle, mutta tässä tapauksessa kyseinen suomen kielen sana sattuu olemaan valaiseva tavalla, jota esimerkiksi englannin kielen sana "justice" ei ole. Siinä missä "justice"-termin merkityskirjo on hyvin laaja, abstraktista filosofisesta ideasta aina muodolliseen rooliin englanninkielisen maailman tapaoikeusjärjestelmissä (engl. *justice of the peace*), suomen kielen "oikeudenmukaisuus" on merkitykseltään suppeampi, ja hyvä niin. Se ilmaisee ominaisuuden, joka jollakin asialla voi olla, nimittäin että se on jonkin "mukainen" – tarkemmin ottaen "oikeuden" mukainen. Toisin sanoen, kun jollakin asialla (yhteiskuntajärjestyksellä, päätöksellä, tms.) on oikeudenmukaisuuden ominaisuus, se vastaa tai toteuttaa sitä, mitä "oikeus" vaatii tai edellyttää.

Mitä sitten on tämä "oikeus"? "Oikeus" jonakin, joka vaatii itsensä mukaisuutta, on ymmärrettävä velvoittavaksi periaateeksi (engl. "principle of justice"), standardiksi tai normiksi – mikä sinällään jättää vielä avoimeksi sen, mistä tai minkä sisällöstä standardista tai normista on kyse. Jos puhutaan distributiivisesta oikeudenmukaisuudesta, ehdokkaita normiksi on lukuisa joukko: yksinkertaisemmassa päässä tasajako, tarpeiden mukainen jako ja kontribuutioiden mukainen jako, ja sofistikoituneemmassa päässä esimerkiksi John Rawlsin eroperiaate. Abstraktimpi periaate "jokaiselle sen mukaisesti mitä hänelle kuuluu" (engl. "to each according to his due") on näin ajatellen vain vaatimus toteuttaa se, mitä "oikeus" eli kyseeseen tuleva normi – mikä se sisällöltään sitten onkaan – kunkin kohdalla edellyttää. Tämä vaatimus kuuluu sosiaalisen normin käsitteeseen eikä siten sisällä sen enempää informaatiota. Se voidaan kuitenkin artikuloida tavalla, joka on informatiivisempi, vaikka tämä artikulaatiokin kuuluu sosiaalisen normin käsitteeseen tai seuraa suoraan siitä.

Kyse on siitä, että jokainen sosiaalinen normi implikoi joitakin tiettyjä normatiivisia tai "deonttisia" rooleja, joita määrittävät tietyt "deonttiset voimat" John Searlen termiä käyttäen, tai toisin sanoen oikeudet ja velvollisuudet. Mikäli kyseinen normi on tasajako, tämä merkitsee sitä, että jokaisella on oikeus yhtäläiseen osaan jotakin relevanttia asiaa (materiaalista hyvää, päätöksentekovaltaa, tms.). Oli tasajako kyseessä olevassa yhteiskunnassa todellisuutta tai ei, jokaisella sen jäsenellä on normatiivinen rooli, johon kuuluu vaatimus, että sen *tulisi* olla. Jos taas periaate on tarpeiden tai kontribuutioiden mukainen jako, kunkin tarpeet tai kontribuutiot määrittävät hänen normatiivisen roolinsa eli sen, mitä oikeudenmukaisuus hänen kohdallaan edellyttää ja mihin hänellä siis on oikeus. Tällä ontologisella tasolla erottelu distributiivisen ja relationaalisen oikeudenmukaisuuden välillä ei tee eroa: kummassakin on kyse jokin normin tai joidenkin normien määrittämisestä normatiivisista rooleista.

Mutta mitä sitten tarkoittaa tai edellyttää, että oikeus itse tässä mielessä on todellisuutta jossakin yhteiskunnassa? Se että

oikeudenmukaisuus on todellisuutta jossakin yhteiskunnassa tarkoittaa, että kyseisessä yhteiskunnassa oikeus on toteutunut, ainakin jossakin kohtuullisessa määrin, eli että kullakin sen jäsenillä on se "mitä hänelle kuuluu" eli se mitä relevantti normi hänen kohdallaan vaatii (osuus materiaalisesta hyvästä tms., päätöksentekovallasta tms.). Filosofeilla on eri käsityksiä siitä, mikä on relevantti normi tai normatiivinen periaate, ja niinpä se mikä on oikeudenmukaista yhden käsityksen mukaan voi olla epäoikeudenmukaista toisen käsityksen mukaan. On kuitenkin yksi asia puhua filosofien sitä koskevista käsityksistä, mikä normatiivinen periaate tai normi *pitäisi* olla vallitseva jossakin yhteiskunnassa (tai kaikissa yhteiskunnissa), ja toinen asia puhua siitä, mitä tarkoittaa tai edellyttää, että se todella on sitä – todellisuutta eikä vain ajatuksia, tai Hegelin termin objektiivista henkeä eikä vain "pelkkää pitämistä". Tästä pääsemme takaisin tunnustuksen teemaan, tällä kertaa sosiaaliantologiselta kannalta.

Normit voivat olla todellisuutta tai "voimassa" joko kapeassa mielessä institutionalisoituneina, eli kirjattuna lakeihin ja periaatteisiin, joiden mukaisesti valtio tai muu instanssi jonka tehtäviin kuuluu toteuttaa ja ylläpitää yhteiskuntajärjestystä toimii, tai sitten enemmän tai vähemmän epämuodollisina sosiaalisina normeina. (Katso kuitenkin huomioni institutionalisoinnin monista muodoista vastauksessani Hirvoselle.) Jälkimmäisessä tapauksessa kyseiset normit eivät ole institutionalisoituneita laeiksi, joita valtio täytäntöönpanee, mutta ne ovat sosiaalista todellisuutta periaatteina, joiden mukaan yhteiskunnan jäsenet suhtautuvat toisiinsa – odotuksia joiden valossa he arvioivat omaa ja toistensa toimintaa ja asemia. Ideaalisessa tapauksessa normit ovat todellisuutta molemmissa merkityksissä: sekä valtio että yhteiskunnan jäsenet edellyttävät, että niiden mukaan toimitaan ja molemmat todella toimivat niin. Tätä tarkoittaa, että yhteiskunta on – ei vain filosofien mielikuvituksessa vaan todellisuudessa – esimerkiksi "Rawlsin periaatteiden mukaan rakennettu yhteiskunta" Laitista lainaten.

Ollakseen todellisuutta kyseisten normien on oltava riittävässä määrin yhteiskunnan jäsenien "hyväksymiä" tai kirjani

terminologiaan käyttäen vertikaalisesti ”ylöspäin” tunnustamia. Laitinen viittaa kirjoituksessaan vertikaaliseen ”alaspäin” tunnustamiseen, mutta ontologiselta kannalta myös päinvastainen suunta on tärkeä. Tämä pätee *suoraan* normien olemassaoloon epämuodollisessa sosiaalisessa mielessä: ne ovat todellisuutta vain sikäli kuin yhteiskunnan jäsenet tunnustavat ne päteviksi edellyttämällä itseltään ja toisiltaan niiden mukaista toimintaa. Sama pätee normien olemassaoloon myös instituutionaalisessa mielessä, joskin *epäsuoremmin*: valtio voi toki toteuttaa jotakin normia, jota sen jäsenet eivät vertikaalisesti tunnusta, tai olla toteuttamatta normia, jonka he vertikaalisesti tunnustavat – mutta vain johonkin rajaan saakka. Tämä johtuu siitä, että valtio itse on instituutio eli normijärjestelmä, jonka olemassaolo nojaa viimekädessä yhteiskunnan jäsenten vertikaaliseen ylöspäin tunnustukseen, oli tämä sitten pakotettua tai vapaata, harkintaan perustuvaa tai totunnaista, hyvin informoitua tai ideologisesti vääristynyttä. Laitisen käsittelemissä tapauksissa, joissa valtio edellyttää kansalaisilta suhtautumista toisiinsa, joka ei vastaa heidän tunnustusasenteitaan toisiaan kohtaan, valtio menettää legitimitettiin heidän silmissään. Vaikka syväkin ristiriita tässä suhteessa voi jatkua pitkään, viimekädessä kokonaan legitimitettinsä eli vertikaalisen tunnustuksensa menettänyt valtio on romahdusherkässä tilassa, jossa pienikin muutos voi murtaa sen.

Palataan kysymykseen siitä, minkä normien sitten *tulisi* valita jossakin yhteiskunnassa niinä normeina, joiden mukaisuus on oikeudenmukaisuutta. Filosofeilla on tästä paljon sanottavaa, ja heidän tehtävänsä on esittää ja arvioida argumentteja eri käsitysten puolesta. Mitään erityistä normatiivista auktoriteettia heillä ei kuitenkaan asiassa ole. Keillä sitten on, tai keillä tulisi olla? Ensimmäinen kysymys on deskriptiivinen ja koskee normatiivisen auktoriteetin (eli vallan tässä merkityksessä) todellista jakoa jossakin yhteiskunnassa. Sanoin edellä, että jokin normi on voimassa yhteiskunnassa sikäli kuin yhteiskunnan jäsenet tunnustavat sen vertikaalisesti. Tämä jättää kuitenkin vielä auki kysymyksen auktoriteetin distribuutiosta jäsenten

välillä: mitä suurempi vaikutus jonkin yksilön tai ryhmän hyväksynnällä tai vertikaalisella tunnustuksella – tai sen vastakohdalla – on normin olemassaoloon tai vallitsemiseen yhteiskunnassa, tätä enemmän kyseisellä yksilöllä tai ryhmällä on tosiasiallista auktoriteettia suhteessa normiin.

Entä normatiivinen kysymys: kenellä tai keillä auktoriteettia tulisi olla? Ainoa puolustettavissa oleva vastaus on nähdäkseni: kaikilla niillä, joiden elämää kyseeseen tuleva normi säätelee tai joiden on tai olisi elettävä sen alaisuudessa. Kuten Rainer Forst argumentoi,²⁴ tämä on vaatimus, jonka kieltämiseksi ei voi olla hyvää argumenttia – eräänlainen metaoikeus, joka edeltää kaikkia sisällöllisiä oikeusnormeja. Kirjani terminologialla ilmaistuna se on eräs fundamentaalisista psykologisen persoonuuden vaateista, jonka psykologiset persoonat (erotuksena esimerkiksi juridisista persoonista) esittävät toisilleen pelkällä olemassaolollaan – vaade joka edeltää kaikkia perusteluita ja johon vastaaminen on eräs puhtaasti intersubjektiiivisen tunnustuksen lajeista, nimittäin persoonan ottamista tai pitämistä normatiivisena auktoriteettina. Kutsun tätä puhtaasti intersubjektiiivisen tunnustuksen *deontologiseksi* lajiksi tai ulottuvuudeksi. Käsitettynä kaikkia sisällöllisiä normeja edeltäväksi metaoikeudeksi tämä persoonuuden vaade tai vaatimus on jotakin, jonka vaatima tai jonka mukainen tunnustaminen on kaikkea sisällöllistä oikeudenmukaisuutta edeltävää metaoikeudenmukaisuutta.

Voiko normiauktoriteetin epäyhtäläiselle distribuutiolle olla hyviä perusteluita? Tämä on tärkeä kysymys, jonka riittävään käsittelyyn tässä ei ole tilaa. Sanon kuitenkin, että kanta jota haluan puolustaa on se, että tasavertaisuus on tässä oletusarvo ja siitä poikkeaminen on oikeutettua vain sikäli kuin on on perusteltavissa (jatkokysymys: periaatteessa vai käytännössä?) niille, joille ehdotetaan tässä suhteessa vähempää osuutta. Mikäli auktoriteetiltaan tosiasiallisesti parempiosaiset eivät kykene perustelemaan asemaansa auktoriteetiltaan vähempiosaisille, ensimainittujen parempiosaisuus tässä suhteessa ei ole oikeutettua. Tämä oikeutusvaade ei nojaa johonkin normiin, vaan

²⁴ Forst 1999.

mainitsemaani persoonuuden vaateeseen, joka edeltää kaikkia normeja.

Kaikki edellä sanomani pätee sisällöllisistä oikeudenmukaisuuden periaatteista tai normeista. Auktoriteetti sen suhteen, minkä niistä (tasajako, jako tarpeiden tai kontribuutioiden mukaan, Rawlsin periaatteet, Walzerin periaatteet jne.) tulisi valita jossakin yhteiskunnassa, kuuluu luonnollisesti niille, joiden elämää ne koskevat tai koskisivat, eli kyseisen yhteiskunnan jäsenille. Tämä on metaoikeusvaatimus, ja kyseisten yhteiskunnan jäsenten tunnustaminen sen edellyttämällä tavalla – niin ulkopuolisten kuin kyseisen yhteiskunnan jäsenten itsensä puolesta – on oikeudenmukaisuuden perustavin taso.

Tähän saakka kantani ei terminologisista eroavaisuuksista huolimatta juuri eroa Rainer Forstin kannasta. Kuitenkin kantalaisille teorioille luonteenomaisella tavalla Forstin teoria ei huomioi empiirisiä eroavaisuuksia yksilöiden kyvyissä tosiasiallisen auktoriteetin harjoittamiseen käytännössä (reflektioon, liberaatioon, artikulaatioon, dialogiin, vaatimusten esittämiseen, niiden läpiajamiseen), vaan olettaa kaikki yksilöt yhtä lailla rationaalisiksi ja kyvykkäiksi. Näin ollen periaatteellinen vaatimus auktoriteettivaateen ehdottomuudesta ja yhtäläisyydestä jokaisen yksilön kohdalla – normiauktoriteetin tasajaon vaatimus – niin hyvältä kuin se kuulostaakin, on hankauksessa todellisuuden kanssa. Käytännössä niiden etu, joilla on vähemmän kykyä auktoriteetin harjoittamiseen, voi tulla huomioiksi vain sikäli kuin se näyttelee positiivista roolia niiden harkinnassa, joiden kyvyt auktoriteetin harjoittamiseen ovat vähemmän rajoittuneet. Kyse on siitä, että jälkimmäiset välittävät ensin mainittujen edusta tai hyvinvoinnista, eli puhtaasti intersubjektiivisen tunnustuksen aksiologisesta ulottuvuudesta. Tämä on osa edellä mainitsemaani parempiosaisuuden oikeutusta normiauktoriteetin suhteen. Elleivät normiauktoriteettiaan parempiosaiset välitä vähempiosaisista ja täten ota heidän etuaan huomioon käyttäessään auktoriteettiaan, heidän parempiosaisuutensa ei ole oikeutettu. Näin siis sekä puhtaasti intersubjektiivisen tunnustuksen deontologisella että sen aksiologisella ulottuvuudella on tärkeä asema suhteessa yhteiskuntaa

hallitseville normeille, mukaan lukien oikeudenmukaisuusperiaatteet.

Tämä pätee myös kysymykseen tosiasiallisen normiauktoriteetin tasapäistämisestä. Kaikki ne empiiriset tekijät, joiden vuoksi tosiasiallinen normiauktoriteetti on epätasaisesti jakautunut ja jotka ovat periaatteessa muutettavissa²⁵ – ehkä erityisesti sivistyksellinen tasajako tai vähintään demokraattiseen kansalaisuuteen riittävän minimin takaaminen – ovat käytännössä muutettavissa sikäli tai siinä määrin kuin tähän on yhteiskunnassa riittävästi motivaatiota. Esimerkiksi suomalaisen hyvinvointivaltion synty – mukaan lukien koululaitos, peruskoulu ja maksuton toisen ja kolmannen asteen koulutus – voidaan yrittää selittää pelkästään työvoiman ja pääoman kuulun ”kompromissin” eli puhtaan valtapolitiikan termein, mutta toinen selitys viittaa yhteiskunnallisen asenneilmapiirin vähittäiseen muutokseen. Jälkimmäisessä selityksessä on kyse Fraserin termein kulttuuristen arvomallien muutoksesta, jonka ansiosta vähempiosaisien asema alkoi enenevässä määrin liikuttaa niitä, joilla oli yhteiskunnallista valtaa. Kyse on tunnustusasenteista vähempiosaisia kohtaan. Puhtaasti intersubjektiviivisen tunnustuksen ehdottoman ja ehdollisen muodon eroista tässä suhteessa voisi sanoa enemmän, mutta yhtä kaikki olen yrittänyt osoittaa, että puhtaasti intersubjektiviivinen tunnustus on sekä ontologiselta että normatiiviselta kannalta oikeudenmukaisuutta perustavampaa.

Tästä pääsemme Laitisen kysymykseen asenteiden ja toiminnan suhteesta tunnustuksessa. Tähän kysymykseen vastaaminen edellyttää eron tekemistä kahden tunnustuksen muodon tai ”tason” – puhtaasti intersubjektiviivisen ja normivälitteisen – välillä. Laitisen lainaama Brandomin lausahdus, jonka mukaan tunnustus on ”jonakin pitämistä ja kohtelemista”, ei ole tässä

²⁵ Älyllisesti vammaiset ihmiset ovat paradigmaattinen esimerkki empiirisistä tekijöistä, jotka ovat muutettavissa vain rajallisesti. Kantilaisten teorioiden transsendentaalisesta orientaatiosta seuraava helmasynti on kyvyttömyys ottaa vakavasti huomioon älyllisesti vammaisten ihmisten olemassaoloa, kykyä ja asemaa. Katso Fichte-osuus vastauksessani Sauli Havulle.

suhteessa riittävän tarkka. Lyhyesti sanottuna, normivälitteisessä tunnustuksessa on ensisijaisesti kyse ”kohtelemisesta” eli toiminnasta, kun taas puhtaasti intersubjektiivisessä tunnustuksessa on ensisijaisesti kyse ”pitämisestä” eli asenteista. Minkä asian tulisi sitten olla relevantin periaatteen tai normin (oli sen sisältö sitten tasajako, tarpeen mukainen jako, Rawlsin eroperiaate tai jotakin muuta) mukaista? Tietenkin toiminnan. Oikeus edellyttää sen mukaista toimintaa, ja toimijan asenteet ovat sen kannalta toissijaisia, kunhan ne mahdollistavat oikeuden edellyttämän toiminnan. Juuri tätä on normivälitteinen tunnustus: kyseessä olevan normin tai normien ja siitä seuraavien normatiivisten roolien edellyttämää toimintaa (sanan laajassa mielessä, mukaan lukien omissiot). Jos oikeudenmukaisuusperiaate tai normi edellyttää esimerkiksi kaikkien yhtäläistä kohtelemista jonkin asian suhteen, eli attribuoi jokaiselle relevantissa mielessä saman normatiivisen roolin, tunnustan sinut normivälitteisessä mielessä kohtelemalla sinua toiminnasani roolisi edellyttämällä tavalla eli relevantissa mielessä samoin kuin kaikkia muitakin. Se omaanko puhtaasti intersubjektiivisiä tunnustusasenteita sinua kohtaan – tai mitä niistä – on *tältä kannalta* sivuseikka.

Asenneneutraalisuutensa vuoksi normivälitteinen tunnustus – mukaan lukien persoonien välinen tunnustus kyseeseen tulevan oikeudenmukaisuusperiaatteen tai normin mukaisen normatiivisen roolin kantajina (relevantissa mielessä yhdenvertaisina, kontribuutoidensa mukaan ansaitsevina tms.) – on moraalisesti neutraali, tai a-moraalinen, ilmiö. Samasta syystä se on myös psykologisesti pinnallisempi ilmiö kuin puhtaasti intersubjektiivinen tunnustus ja erityisesti tämän ehdoton variaatio (kunnioituksen, rakkauden tai kiitollisuuden asenne), joka desentralisoi tunnustajan näkökulman välittämällä sen tunnustuksen kohteen näkökulman kautta. Toisin kuin normivälitteisessä tunnustuksessa, puhtaasti intersubjektiivisessä tunnustuksessa on siis ensisijaisesti kysymys asenteista. Laitinen on oikeassa sanoessaan, että painotan kirjassani nimenomaan asenteiden keskeistä roolia. Näin on siksi, että haluan avata nimenomaan puhtaasti intersubjektiivisen tunnustuksen ontologisen

ja eettisen perustavan merkityksen persoonien elämänmuodolle. Viimekädessä väitteeni on, ettei ihmiselämä sellaisena kuin sen tunnemme ole ylipäättään mahdollista ilman näitä asenteita, ja lisäksi että ne ovat keskeinen tekijä siinä, mikä tekee jostakin inhimillisen yhteiselämän muodosta paremman kuin jokin toinen. Oikeudenmukaisuusteorian ambitio on tähän verrattuna rajoitetumpi.

Kaiken kaikkiaan vastaukseni kysymykseen oikeudenmukaisuuden ja tunnustuksen suhteesta on, että mitä vähäisemmässä määrin jonkin yhteiskunnan asenneilmapiiri on puhtaasti intersubjektiivisen tunnustuksen muotojen – ja erityisesti sen ehdottomien muotojen – määrittämää, sitä vähäisemmässä määrin oikeudenmukaisuuden voi odottaa toteutuvan kyseisessä yhteiskunnassa. On ilman muuta totta, että mikäli relevantti normi on yhdenvertaisuus, ihmisten ”tulisi olla yhdenvertaisia jo lähtökohtaisesti, saada yhdenvertainen asema, ei ainostaan *suhtautua* toisiinsa yhdenvertaisina”, kuten Laitinen kirjoittaa. Yhdenvertaisuus sosiaalisena todellisuutena ei ole vain asenteiden vaan myös rakenteiden ja toiminnan asia. Kuitenkin motivaation puuttuessa vaatimus yhdenvertaisista asemista jää jälleen Hegeliä lainaten ”pelkäksi pitämiseksi”. Emansipatorisen tai edistyksellisen poliittisen toiminnan motivaatiosta puhuessamme on siksi puhuttava keskeisesti tunnustusasenteista.

Kuten Arto kirjoittaa, yhteistyömme ja dialogimme tunnustusteeman tiimoilla alkoi jo monta vuotta (Ruonansuu-äänellä: vuosikymmentä) sitten. Ilman sitä, moni asia ainakin minun puolellani olisi jäänyt kokonaan tekemättä tai ajattelematta. Vaikka paljon pidempi ja yksityiskohtaisempi vastaus olisi ollut jälleen paikallaan, toivon että olen yllä vastannut Arton kysymyksiin tavoilla, jotka inspiroivat häntä jatkokeskusteluun tästäkin aiheesta.²⁶

²⁶ Entä Laitisen esiin nostama Fraserin tekstiä koskeva eksegeettinen kysymys? Käyttäen Laitisen hyödyllistä analyysiä, näen edelleen, että oikea tulkinta lainaamastani kappaleesta Fraserilla on ”(3) → (1) →

Vastaus Jaakko Syrénille

Jaakko Syrén esittää mielestäni äärimmäisen hedelmällisiä kehittäilyitä ihmisarvon ideasta ja tunnustuksen merkityksestä sen kannalta. Aloitan vastaamalla hänen kysymykseensä metafysiikasta ajatteluni perustalla, jonka jälkeen siirryn kysymykseen ihmisarvosta. En niinkään kommentoi Syrénin kirjoitusta, joka seisoo omilla jaloillaan kontribuutiona tunnustusteoreettiseen ajatteluun tärkeästä aiheesta, vaan esitän ajatuksia, jotka toivottavasti tuovat lisävalaistusta Syrénin aloittamaan keskusteluun. Lähtökohtani on, että ihminen on elollinen olento ja sellaisena, kaikkien elollisten olentojen tavoin, riippuvainen ympäristöstään, jonka kanssa tapahtuva aineenvaihdunta on konstitutiivinen ja keskeinen elementti sen elämänprosesseja. Kognitio on elämänprosessien välttämätön elementti: elollisen olennon on oltava informoitu omista tiloistaan sekä ympäristöstään siinä määrin ja siltä kannalta kuin on tarpeen sen hyvinvoinnille. Edellä sanottu pätee niin florasta, faunasta kuin ihmispersoonistakin, vaikka informaatio ja sen käsittely kussakin tapauksessa onkin toki kovin erilaista.²⁷

Tässä Syrénin termin naturalistisessa lähtökohdassa yhdistyvät perspektivismi ja realismi. Jokainen elollinen olento suhtautuu sen ulkopuoliseen maailmaan omasta singulaarisesta perspektiivistään, mutta mahdollistaakseen elämän tämän perspektiivin on oltava perspektiivi siihen, miten asiat todella ovat. Tarpeiden määrittämät subjektiiviset relevanssistruktuurit ovat riippuvaisia ulkomaailman tarjoamista "affordansseista" (lie-neekö tälle J. J. Gibsonin kuuluisaksi tekemälle termille hyvää

(2)", eikä "(3) → (2) eikä (vain?) (1)". Fraser sanoo, että "asenneverkostot [1] johtuvat kulttuurisista arvomalleista tai arvottavista representaatioista [3]", eli siis (3) → (1). Lisäksi hän sanoo, että "ulosulkevia vuorovaikutustapoja [2] [...] motivoivat tai ohjaavat asenteiden verkostot [1]", eli siis (1) → (2). Nämä yhdistettynä ajatuskulun loogiikka on nähdäkseni (3) → (1) → (2), kuten kirjassani tulkitseen.

²⁷ Jaan tämän lähtökohdan esimerkiksi Helmuth Plessnerin (2019) filosofisen antropologian tai Evan Thompsonin (2010) enaktiivisuuden kanssa.

suomennosta?), eli toisin sanoen se, mitä elollinen olento ympäristöstään hyödyntää ja mistä sen täytyy olla elääkseen riittävästi informoitu, on valikoima siitä, mitä ympäristössä todella on. Tästä lähtökohdasta katsottuna kantilainen dualismi, jonka kanssa deontologiseksi uushegeliläisyydeksi kutsumani ajattelusuuntaus vähintäänkin flirttailee – sikäli kuin ei ole siihen suorastaan sitoutunut – on mahdoton. Empiirinen todellisuus ei ole kokonaisuudessaan kausaalisesti determinoitunut, eikä maailma siten kuin se meille näyttäytyy riippumaton siitä, kuinka maailma on meistä riippumatta.

Hegelin logiikka oikeinymmärrettynä on yhteensopiva edellä sanotun kanssa: se käsittelee todellisuuden yleisimpiä rakenteita. Ne ovat todellisuuden rakenteita, jotka symbolisen kielen mahdollistama abstrahoiva ajattelu – ajattelu joka kykenee ylittämään perspektiivisyyden sikäli (ja *vain* sikäli) kuin se pysyttelee puhtaasti loogisella tasolla – kykenee tavoittamaan. Näihin rakenteisiin kuuluvat muun muassa elollisten prosessien teleologiset rakenteet, jotka ovat ajattelijoiden itsensä rakenteita biologisina olentoina. Abstrahoiva ajattelu on Hegelin ”hengeksi” kutsuman ihmispersoonien elämänmuodon sille ominainen kognition muoto, jolla se käsittää itseään ja maailmaa jossa se on. John McDowellin ilmausta käyttäen kuva, jossa käsitteellinen ajattelu ”pyörii kitkattomasti” perusteiden tai käsitteiden avaruudessa, on esimerkki filosofian vieraantumisesta todellisuudesta. Paitsi että tällainen lähtökohdiltaan kantilainen kuva on teoreettisesti ongelmallinen, se paljastuu nykyisellä ympäristökriisien aikakaudella vihdoinkin vaaralliseksi.²⁸ Transsendenttien olentojen postuloinnille – kuten Hegelin ”henki” harhaanjohtavasti ”metafyysiseksi” kutsutun luenнан mukaan – ei omaksumassani kuvassa ole paikkaa eikä tarvetta.

Entä kysymys ihmisarvosta? Halla-Aho on tietenkin triviaalisti oikeassa siinä, ettei ihmisarvo ole mitattavissa oleva arvo. Jo suomen kielen sana ”ihmisarvo” on tässä harhaanjohtava, sillä arvo on kvantitatiivinen määre eli siis jotakin, jota voi olla

²⁸ Ks. Ikäheimo 2023.

enemmän tai vähemmän. Saksan kielen sana *Menschenwürde*, jonka suomennos se lienee, ei Kantia seuraten (ja tässä Kant on ilman muuta oikeilla jäljillä) nimeä kvantitatiivista määrettä. Kant on myös tavallaan oikeassa siinä, ettei ihmisarvokkuus (käyköön tämä suomennoksesta paremman puutteessa) ole ihmisyyksilön empiirisenä olentona ominaisuus tai määre. Toisin kuin Kant dualisminsa valossa ajatteli, tämä ei kuitenkaan tarkoita, että se olisi hänen ominaisuutensa empiiriselle maailmalle toisen ”noumenaalisen” maailman kansalaisena. Se on hänen ominaisuutensa singulaarisena subjektina, oman elämänsä keskipisteenä ja perspektiivinä maailmaan. Edellä luonnostelemani kuvan mukaan jokainen elollinen olento on tällainen keskus, perspektiivi maailmaan, jossa asiat määrittyvät aksiologisesti: enemmän tai vähemmän hyvinä tai huonoina. Toisin kuin kasvilla, eläimellä tämä perspektiivi on tietoinen eli sille annettu nautintona tai kipuna, mielihyvinä tai -pahana, välittömästi tavoiteltavana tai vältettävänä. Psykologinen persoonuus tuo mukanaan paljon lisämääreitä – ennen kaikkea intersubjektiiivisen välityksen sikäli kuin subjekti tunnustaa toiset subjektit persooniksi ja siten kokee itsensä yhdeksi persoonaksi monien joukossa. Tämä kokemus on konstitutiivista psykologiselle persoonuudelle. (Kuten jo Fichte korosti, persoonat ovat olemassa vain monikossa: kukin itselleen yhtenä muiden joukossa.)

Jokainen elollinen olento voi *objektina* näyttäytyä toisille elollisille olennoille aksiologisesti määrittyneenä: riistaeläin petoeläimelle tavoiteltavana tai maukkaana, peto riistalle vältettävänä tai kivuliaana, persoonat toisilleen esimerkiksi hyödyllisinä, iloa tuottavina, rasittavina tai vaarallisina. Mutta elolliset olennot ovat samalla *subjekteina* se perspektiivi, jossa tai jonka ansiosta millään voi olla aksiologisia määreitä, ja nämä objekteja määrittävät määreet eivät päde niihin itseensä subjekteina. Tunnustus sen puhtaasti intersubjektiiivisessä mielessä on psykologisten persoonien suhtautumista toisiinsa nimenomaan subjekteina, ei objekteina, ja tämä on konstitutiivista niille persoonina. Hegelin termin tässä on kyse ”spekulatiivisesta” suhteesta: tunnustaessaan toisensa (puhtaasti intersubjektiiivisessä

mielessä) persoonat ovat itselleen ja toisilleen singulaarisia, vertaamattomia, toisiinsa ja mihinkään palautumattomia yksilöitä, ja juuri täten ne yhdistyvät tai ”sulautuvat” toisiinsa.²⁹ Ero ja identiteetti eivät ole toisilleen poissulkevia vaan toisiaan konstituivia.

Sanon kirjassani (s. 225), että persoonan ”arvokkuus” (engl. *dignity*) on persoonan itseensä kohdistamaa ehdotonta tunnus- tusta sen kolmella ulottuvuudella. Arvokkuus tässä mielessä esittää ”persoonuuden vaateen” tai haasteen tai kutsun (Fichten *Aufforderung*) toisille suhtautua persoonaan samoin asentein, eli siis rakkauden, kunnioituksen ja kiitollisuuden vaateen. Kunkin näistä asenteista *ehdollinen* vastinpari – ehdollinen välittäminen, ehdollinen auktoriteettina pitäminen ja instrumentaalinen arvostaminen – on kvantifioitavissa. Halla-Ahon mitattavissa oleva arvo on nimenomaan instrumentaalista arvostamista: yksilön hyödyllisyyttä yhteisön ”vahvuudelle”.³⁰ Halla-Aho olettaa tässä objektiivisen mittapuun, jolla kunkin yksilön arvoa voidaan mitata. Ihmisarvo on hänen mukaansa ”perustelematon aksiooma”, mutta tämä mittapuu – yksilön hyödyllisyys yhteisön biologisen selviytymisen tai kuoloisuuden kannalta – ”kiistatta olemassaoleva”. Kuitenkin ainoa perustelu, jonka Halla-Aho tarjoaa tämän mittapuun ole-

²⁹ ”Tässä meillä on hengen valtaisa jakautuminen erillisiksi itseiksi, jotka ovat sinänsä ja itselleen sekä toisilleen täysin vapaita, itsenäisiä, absoluuttisen kiinteitä, vastustuskykyisiä – ja samalla kuitenkin toistensa kanssa identtisiä, eivätkä täten itsenäisiä, eivät läpäisemättömiä, vaan yhtä lailla toisiinsa sulautuvia. Tämä suhde on laadultaan läpeensä spekulatiivinen; ja kun väitetään spekulatiivisen olevan jotakin kaukaista ja käsittämätöntä, tarvitsee vain tarkastella tämän suhteen sisältöä vakuuttuakseen kyseisen mielipiteen perusteettomuudesta.” (Hegel 2003, 436, Lisäys).

³⁰ Halla-Aho kirjoittaa: ”Yksilöt voidaan perustellusti asettaa arvohierarkiaan sen mukaan, miten paljon heidän kykyjensä tai osaamisensa poistaminen yhteisön käytöstä heikentäisi yhteisöä.”

massaololle, on se, että se on mitattavissa, eli siis sallii kvantifiointin.³¹ Kantia hieman mukaillen taalerit mielikuvituksessa ovat kuitenkin yhtä lailla laskettavissa kuin todelliset taalerit taskussa, joten tämä argumentti ei kestä kriittistä tarkastelua.

Mikäli halutaan puhua vakavasti instrumentaalisen arvon olemassaolosta, on esitettävä, tai ainakin oletettava, teoria joka sen selittää. Jokainen elollinen olento on suuntautunut elämänsä jatkamiseen – tämä on konstitutiivinen osa sen elämänprosessia. Tästä näkökulmasta jokin on instrumentaalisesti hyvää tai huonoa. Yhteisö ei kuitenkaan ole elollinen olento, jolla on näkökulma hyvään tai huonoon. Tämä pätee yhtä lailla vaikkapa eläinlaumaan kuin ihmisyhteisöönkin. Mitä tulee eläimiin, kukin pyrkii omaan selviytymiseensä tai kukoistukseensa, ja se, kuinka sen käyttäytyminen kontribuoi lauman selviytymiseen tai kukoistukseen, on sen kannalta kontingenttia ja jotakin, josta sillä on parhaimmassakin tapauksessa vain hämärä käsitys. Ihmispersoonien suhde yhteisöihinsä on toinen: he välittävät paitsi omasta selviytymisestään ja kukoistuksestaan, myös potentiaalisesti muiden ihmisten selviytymisestä ja kukoistuksesta. Elleivät yksilöt välitä toisistaan, he eivät välitä yhteisöstä, sen selviytymisestä tai kukoistuksesta – poisluettuna reifioiva fetisismi, jossa yhteisö käsitetään erilliseksi elolliseksi olennoksi, mikä on toki mahdollinen mutta ontologisesti kestämaton kanta.

Yhteisön selviytyminen tai kukoistus ovat siis arvokkaita vain sitä arvostavien olentojen näkökulmasta, ja ihmisarvokkuus on näiden olentojen määre arvostamisen subjekteina, singulaarisina, korvaamattomina ja vertaamattomina arvostajina ja/tai singulaarisina, korvaamattomina ja vertaamattomina auktoriteetin lähteinä ja/tai singulaarisina, korvaamattomina ja vertaamattomina toisten arvostamien asioiden edistäjinä. Puhuttaasti intersubjektiivisen tunnustuksen ehdottoman muodon

³¹ Halla-Aho: ”Ainoa mitattava ja siten kiistatta olemassaoleva ihmisarvo on yksilön instrumentaalinen arvo.”

kolme ulottuvuutta kohdistuvat persooniin juuri näissä kolmessa suhteessa. Tämä on näkemykseni mukaan ihmisarvokkuuden metafyyssinen puoli.

Sikäli kuin puhutaan ihmisarvokkuudesta kausaalista voimaa omaavana yhteiskunnallisena periaatteena, puhutaan ensi sijassa persoonien pelkällä olemassaolollaan toisilleen esittämistä vaateista, heidän vastaanottavaisuudestaan tai sen puutteesta näille vaateille sekä yhteiskunnallisista rakenteista ja kulttuurisista representaatioista, jotka joko tukevat tai edistävät vastaanottavaisuutta ja siis persoonien välisiä tunnustussuhteita ja niistä seuraavaa hyvää tai sitten toimivat niitä vastaan. Tärkeää tässä on intressien tai päämäärien sovitus tai rekonsiliaatio – teema joka on sekä Hegelin *Oikeusfilosofian* että Honnetin *Der Recht der Freiheit* -kirjan kantava idea. Oma lisäykseni tähän on subjektiivisen rekonsiliaation merkityksen korostaminen yhteiskuntaelämän viimekätisenä eettisenä mittapuuna. Yhteiskunta, jossa yksilöiden päämäärät tukevat toisiaan, on yhteiskunta, jossa heillä on psykologisesti ”varaa” herkkyyteen tai vastaanottavaisuuteen toistensa tunnustusvaateille, jossa tunnustussuhteilla on tilaa kukoistaa ja jossa ”hengen” eli inhimillisen elämänmuodon ”käsite” eli immanentti ideaali (Hegel) tai ihmisen ”lajiolemus” (Marx) voi siten toteutua. Toisin termein muotoiltuna, se on yhteiskunta, jossa ihmisarvokkuus voi toteutua.

Palatakseni Sauli Havun kirjoituksen teemoihin, tässä on myös kapitalismikritiikin normatiivinen viisasten kivi: yksilöiden ja ryhmien päämäärien objektiivinen sovitus on hyvän yhteiskunnan rakenteellinen mittapuu, heidän välisten tunnustusasenteiden ja -suhteiden tuottama subjektiivinen sovitus tai välitys niiden eettinen mittapuu. On selvää, että kahleeton kapitalismi on näillä kriteereillä hyvin kaukana ideaalisesta yhteiskuntamuodosta. Mikä muoto on lähimpänä ideaalia – erityisesti 1900-luvun ja varhaisen 2000-luvun kokemusten valossa – on avoin kysymys. Emme kuitenkaan voi vain odottaa vastausta tähän normatiiviseen makrokysymykseen tai kysymykseen siitä, onko kyseinen yhteiskuntamuoto saavutettavissa ja

millä keinoin, ja sitä odottaessamme jättää edistämästä inhimillistä elämää mikro- ja mesotasoilla siellä, missä se tapahtuu nyt, huomenna ja nähtävissä olevassa tulevaisuudessa.

University of New South Wales

Kirjallisuus

- Bernstein, Jay M. (2015). *Torture and Dignity: An Essay on Moral Injury*. Chicago ja Lontoo: The University of Chicago Press.
- Chakrabarty, Dipesh (2007 [2000]). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference (New Edition)*. Princeton ja Oxford: Princeton University Press.
- Forst, Rainer (1999). "The Basic Right to Justification: Towards a Constructivist Conception of Justice", *Constellations*, Volume 6, No 1, 35–60.
- Fraser, Nancy (2022 [2024]). *Kannibaalikapitalismi – Miten päästä eroon järjestelmästä, joka syö demokratian, hyvinvoinnin ja maapallon*. Suomentaneet Sauli Havu ja Danika Harju. Tampere: Vastapaino.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2003 [1830]). "Filosofisten tieteiden ensyklopedia (1830). Kolmas osa: Hengen filosofia. Ensimmäinen pääjakso: Subjektiivinen henki. B. Hengen fenomenologia". Suom. Heikki Ikäheimo. Teoksessa Heikki Ikäheimo, *Tunnustus, subjektiiviteetti ja inhimillinen elämänmuoto. Tutkimuksia Hegelistä ja persoonien välisistä tunnustussuhteista*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 173–192.
- Honneth, Axel (1995). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Ikäheimo, Heikki (2012). "Globalising Love: On the Nature and Scope of Love as a Form of Recognition", *Res Publica*, Volume 18, 11–24.
- Ikäheimo, Heikki (2018). "From the Old Hegel to the Young Marx and Back – Two Sketches of an Evaluative Ontology of the Human Life-Form". Teoksessa Jan Kandiylä (toim.), *Reassessing Marx's Social and Political Philosophy: Freedom, Recognition and Human Flourishing*. New York: Routledge, 83–101.
- Ikäheimo, Heikki (2022). "Recognizability and recognition as human – Learning from Butler and Manne", *Journal for the Theory of Social Behaviour* 52, 579–594.

- Ikäheimo, Heikki (2023). "Our time Comprehended in Thoughts – Hegel, Humanity, and Social Critique", *Verifiche: rivista trimestrale di scienze umane*, LII, 17–38. www.verificheonline.net/articoli/time-comprehended-in-thoughts-hegel-humanity-and-social-critique/
- Ikäheimo Heikki (2024). "Freedom and a Just Society – Three Hegelian Variations". Teoksessa Diego Bubbio ja Andrew Buchwalter (toim.), *Justice and Freedom in Hegel*. New York: Routledge, 110–128.
- Ikäheimo, Heikki, Jean-Philippe Deranty ja John Goris (2023). "Desubstantializing the Critique of Forms of Life: Relationality, Subjectivity, Morality", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, dx.doi.org/10.1080/0020174X.2023.2185908
- Ikäheimo, Heikki ja Arto Laitinen (2010). "Esteem for Contributions to the Common Good: The Role of Personifying Attitudes and Instrumental Value". Teoksessa Michel Seymour (toim.), *The Plural States of Recognition*. Basingstoke ja New York: Palgrave MacMillan, 98–121.
- Jaeggi, Rahel (2018). *Critique of Forms of Life*. Cambridge, MA ja Lontoo: Belknap Press.
- Kauppinen, Antti (2002). "Reason, Recognition, and Internal Critique", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 45 (4), 479–498.
- Marx, Karl ja Friedrich Engels (1975). *Collected Works. Volume 3*. Moskova: Progress.
- Moreton-Robinson, Aileen (2015). *The White Possessive – Property, Power, and Indigenous Sovereignty*. Minneapolis ja Lontoo: Minnesota University Press.
- Plessner, Helmuth (2019). *The Levels of Organic Life and the Human: Introduction to Philosophical Anthropology*, New York: Fordham University Press.
- Thompson, Evan (2010). *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

