

Yhteisöllinen hurmio julkisuuden sijasta

Nykytilanteelle on ominaista kokonaisuuden särkyminen ja mitä uskomattomimmat ehdotukset ehjyyden palauttamiseksi. Ehjyyden restauroimista hallitsevaa ajattelutapaa voisi sanoa yksinkertaiseen päiväjärjestykseen palaamiseksi. Asialla on sekä käytännöllisiä sosiaaliprojekteja että kriittisiä teoriaprojekteja.

Ihmisiä rohkaistaan puhumaan, vaaditaan toimimaan sosiaalisesti ja vastavuoroisesti, kehoitetaan kuuntelemaan mitä lähimmäisellä on sanottavana, ohjataan toimimaan yhdessä ja autetaan ymmärtämään omia ja lähimmäisten tunteita. Vaikka ehdotukset ovat yksinkertaisia eivät ne suinkaan ole viattomia. Luhistunutta sosiaalista maailmaa pyritään elvyttämään ideologisilla, kansallisilla ja moraalisisilla toimenpiteillä. Ne tulevat ylhäältä päin. Ne ovat monissa tapauksissa yksinkertaisesti menneen ajan surkuttelua. Niillä pyritään harsimaan jotain kasaan, mutta ne eivät pysty reformiin, uuteen muotoon. Eheyttävistä sosiaaliprojekteista ovat - tietoisesti tai tietämättään - kiinnostuneita sosiaalivaltio, puolivaltiolliiset organisaatiot, ammattiyhdistysliike, puolueet, yritykset,

kirkot ja vaihtoehtoliikkeet. Vaikka ne voidaan mainita peräjälkeen, eivät niiden pyrkimykset eivätkä toimintamuodot suinkaan ole samanlaisia. Toisaalta erojen osoittaminen ei ole helppoa, koska tavoitteista on vaikea saada selvää.

Jürgen Habermasin modernin projekti on ylivoimainen teoriaprojekti. Habermas on suorastaan **sankarillinen reformisti** - "ratsastavan lähetin on aina välttämättä ilmestyttävä sinne missä porvaristo joutuu kasvotusten oman maailmansa kanssa" (Brecht 1970, 7) - toimiessaan kokonaisuuden tieteellisenä rakentajana, kommunikatiivisen yhteiskunnallistumisen ja sen radikaalidemokraattisten periaatteiden puolustajana.

Habermasin ihmistieteellinen reformismi

Habermas on opettanut meille, miten julkisuus muodostuu ja miten kansalaiset ilmaisevat yleisönä vapaasti mielipiteensä. Habermasin julkisuuden käsitteellä on kuitenkin hyvin vähän tekemistä tavanomaisen julkisuuden käsitteen kanssa.

Esimerkiksi virastojulkisuus ei edellytä "kriittisesti resonoivaa

yleisöä". Julkiset areenat (paikat, julkaisu, tapahtumat) eivät ole sellaisia joissa pyritään "samalla kertaa järkevän ja oikeudenmukaisen selville saamiseen" (Habermas 1971, 104). Tämä ei johdu yksinomaan siitä että yleisöstä on tullut massayleisö ja julkisuuden välittämistä massakommunikaatiota. Habermas on varannut julkisuuden käsitteen aivan erityiseen tarkoitukseen. Hän tutkailee sen avulla **valistuneen järjen** (ja kommunikatiivisen toiminnan) mahdollisuutta. Julkisuus on media tai areena, joka toteuttaa kommunikatiivisen järjen käytännön. Julkisuus on ideaalittyyppisessä ristiriidassa nykymaailmassa vallitsevien kanssakäymissuhteiden kanssa.

Tavanomaisille julkisuudelle ja tärveltyneille tynkäjulkisuuksille Habermas on varannut omat käsitteensä. Toisinaan hän puhuu legitimaatiotarkoituksiin asetetusta julkisuuskäskystä ja -työstä, toisinaan taas ihmisten päiden yläpuolelle levittäytyneestä demonstratiivisesta tai manipulatiivisesta julkisuudesta. Molemmissa tapauksissa julkisuus toimii pelkkänä termostaattina.

Toisin kuin esimerkiksi Oskar Negtin ja Alexander Klugen kehittämä oppositiojulkisuuden idea, joka on aina erikseen rekonstruoitava historiallisista katkoksista, Habermasin idea lepää **evoluutiohistoriallisella** pohjalla (ks. Hieta-niemi 1985). Viime aikoina Habermas on kuitenkin kehittänyt uusia mittapuita julkisuuden repressoituun muotoon kiinni pääsemiseksi. Samalla tietenkin on tapahtunut uusi julkisuuden rakennemuutos. Minkälainen ihmistieteellisen reformisti Habermas sitten oikein on?

Sosiaalipolitiikan pioneerit diagnostisoivat tauteja ja köyhyyttä urbaaneissa slummeissa kehittellen välineitä saadakseen selville yhteis-

kunnallistumisen negatiiviset seuraukset ja pyrkien liittämään löytämänsä hätäpesäkkeet makromaa-ilman julkisten reaktioiden piiriin. Habermasille alussa oli sana. Kommunikatiivisen toiminnan teoriasta hän on kehittänyt välineen, jolla voidaan tehdä **teoreettisia interventioita** postmoderniin kulttuuriyhteiskuntaan ja diagnostisoida siinä esiintyviä patologioita. Hän on siis nimenomaan informaatioyhteiskunnan 'köyhyyden' kriittinen reformisti.

Habermasia on eri tahoilla yritetty leimata jonkinlaiseksi yksinkertaisen päiväjärjestyksen Mes-tariteoreetikoksi, siis kommunikoi-tavuuden, läpinäkyvyyden ja sosiaalisten mekanismien toimivuuden - eli lyhyesti ehjyyden - apostoliksi. Habermas on kuitenkin pyrkinyt osoittamaan puhetilanteiden ja kommunikation rakenteellisia esteitä. Iskusanallaan "die neue Un-übersichtlichkeit" (Habermas 1985a, 141-162) hän on määritellyt yhteiskunnan sellaiseksi, ettei siitä voi enää esittää yleiskatsausta eikä siinä enää ole näköalapaikkoja. **Näköalaton yhteiskunta** ei ehkä muodosta kokonaisuutta ja "herruudesta vapaa keskustelu" jää jonnekin sen saarekkeisiin. Lisäksi hän on omalta - näköalattomalta - näköalapaikaltaan epäillyt, että vain suggestiiviset innovaatiot, illuminaatio ja imaginaatio tekevät mahdolliseksi ilmaista "mitä me todella haluamme, ja ennen kaikkea: mitä me emme voi hallita" (Habermas 1985b, 92-93). Tämä tuo mieleen Kubrickin **Hohto**-elokuvan Overlook-hotellin ja telepaattiset kyvyt (hohtamisen, säteilemisen) ainoana yhteydenottovälineenä.

Lisäksi Habermasia on arvosteltu mitäänsanomattomuudesta, siitä että hän on esittänyt joukon käsitteellisiä jaotteluja muttei sen

kummempaa. Ehkä tämä suurelta osin johtuu siitä, etteivät viime vuosien tuhannet sivut ("Kommunikatiivisen toiminnan teoria", "Moraalitietoisuus", "Laajennusosa", "Modernin filosofinen diskurssi", "Näköalattomuus" jne.) puhuttele tutkijamassoja eivätkä kirkasta kommunikatiivisen julkisuuden ideota. Keskustelu on ehkä käynyt sisäänlämpiäväksi. Ehkä kysymys on jo "itsemuseoinnistakin" (Röttgers 1985, 258). Habermasin keskustelu pyörii ehkä mahdolluuksissa ja edellytyksissä (systeemin ei-symboliset pakot vs. elämismaailman rationaalisuus). Mutta kriittistä reformismia ei tarvittaisi jos reformireitit olisivat selvät.

Kaikki eivät ehkä ole huomanneet, että rationaalisen järjen puolustus ja yhteiskunnallistumisen poliittisen prinssiipin kehittäminen ovat edelleen Habermasin ydinkysymyksiä, eikä hän - pitkällä aikavälilläkään - ole tarkistanut lähtökohdiaan.

Hän on tuonut esiin lisää ongelmia ja terävöittänyt asetelmia, mistä kaikesta kenties seuraa, että julkisuuden problematiikka on levällään (vrt. Zimmerman 1984). Habermas tutkii modernin yhteiskunnan rationaalisuutta (Weber), normien käyppyyden perusteita (symbolinen interaktionismi), anomian ja työnjaon välistä dilemmaa (Durkheim) ja systeemiperspektiivin (Parsons) alle peittyneitä sosiaalista toimintaa. Normien käyppyyden ja kielellisen kommunikation pohjalta muodostettu kommunikatiivinen rationaalisuus on sekä kriittinen apuneuvo irreversibelin informaatioyhteiskunnan ongelmien paljastamiseen että radikaalidemokraattinen poliittinen prinssiippi.

Kyse on siis julkisuuden mahdollisuuden ja sitä kannattavien tuki-

pilareiden hahmottelusta. Jos mukaan otetaan myös Habermasin lisäkehittelyt, nimittäin kieli- ja toimintakykyisten subjektien, rationaalien argumentoinnin, kielellisen yhteisymmärryksen sekä intersubjektiiivisesti jaetun elämismaailman teorit, ei varmaankaan ole liioiteltua puhua näköalasta ja sitä tukevasta ajatusrakennelmasta, jolla tutkaillaan interaktiivis-kommunikatiivisen yhteiskunnallistumisen ja sosiaalisen toiminnan käyppyysehtojen koordinoimien mahdollisuuksia.

Yhteiskunnallista evoluutiota täytyy siis tarkastella rationalisaatioprosessina, mutta siten että elämismaailmassa esiintyy oma rationalisaatioprosessinsa. Sen sisältä löytyvät totuuden, oikeuden ja oikeudellisuuden käyppyyperusteiden eriytyminen ja itsenäistyminen. Habermasia kiinnostaa Valistuksen projekti, tieteen, moraalien ja oikeuden universalistiset perusteet ja niiden autonomia. "Moderni" on siten asetettava keskeneräiseksi projektiksi. Eriytyminen ja itsenäistyminen on samalla kuitenkin ollut edellytys taloudellisen ja hallinnollisen järjestelmän syntymiselle.

Näin kommunikatiivisen toiminnan teoriasta tulee kriittisen reformismin vankka perusta: se on yhteiskunnallisen rationalisoitumisprosessin tuote ja alituisesti läsnä potentiaalisina oppimisprosesseina. Aktuaalisesti se näkyy ehkä vain tieteen, oikeuden ja taiteen asiantuntijakulttuureissa, mikä ei kovin paljon auta, kun halutaan koota yhteen nyky-yhteiskunnan julkisuuden peruskysymyksiä. Mutta tämän tapaisissa konkreetisoinneissa Habermas ei koskaan ole kunnostautunut.

Habermasilta puuttuu myös elämismaailman historiallisen konstituution teoria, systeemin vallan ja tunkeutumismuotojen systemaat-

tiset tarkastelut ja rakenneyhteyksien tematisointi. Aivan kesannolla nämä eivät ole sillä Habermas on toisaalta analyttisesti purkanut olemassaolevan valtion, byrokratian ja oikeuden rakenteita ja toiminta-perusteita ja näin aukaissut joitakin reformien läpivientiä - esimerkiksi oikeusnormien asettamisen menettelyä - koskevia teemoja. Silti yhteiskuntapoliittisen reformin perusdilemma jää ratkaisematta: miten esimerkiksi oikeus voisi samalla kertaa perustua kommunikatiivisuuteen ja olla formaali organisaatio?

E erityisen hyvin habermasilaisen kritiikin kohteeksi sopii sosiaali-byrokratioiden ja terapiakoneistojen epäkommunikatiivinen toiminta: ensin tehdään hiekkalaatikko ja sitten järjestetään leikinohjaus. Juuri niiden toiminnassa (asiakas- ja valtiosuhteissa, yksisuuntaisessa tietoteknologiassa jne.) kyseenalaistetaan jatkuvasti elämisen maailman symboliset rakenteet. Mutta samalla kun niitä kyseenalaistetaan, ne tulevat tavoiteltaviksi, reformoitaviksi.

Baudrillardin provokaatio ehjyyden ekstaasia vastaan

"Massoja rohkaistaan kaikkialla puhumaan, heitä vaaditaan elämään sosiaalisesti, vaali- ja äänestysjärjestelmän mukaisesti, organisaationaalisesti, seksuaalisesti, osallistuvasti jne. Aavekuva täytyy manata pois, massojen täytyy ilmaista nimensä. Mikään ei dramaattisemmin osoita että hiljainen massa on tämän päivän ainoa aito ongelma", toteaa Jean Baudrillard (1983, 23). Lyotard puhuu samassa hengessä kokonaisuutta vastaan: "Todistakaamme sen puolesta mitä ei voi esittää, aktivoikaamme eroja, pelastakaamme nimen kunnia" (Lyotard 1982, 142).

Kuka on voinut olla huomaamatta nykymaailmaan kuuluvaa laajamittaista yhteisöretoriikkaa (Vobruba 1983): sosiaaliset verkostot, organisoidun lähimmäisenrakkauden, yhteisöaktivismi, naapurustot, kansalliset ja ideologiset projektit, historiallisten tapahtumien esiin manaamisen, raja-aitojen kaatamisen ja läpinäkyvän lähimmäisyhteiskunnan tunnukset? Stefan Breuerin (1983, 5) mukaan niitä ehdottavissa puheenvuoroissa kuljetetaan julkiseen keskusteluun luonnollisen tai luonnonvoimaisen yhteiskunnallistumisen idea. Habermasin kommunikatiivisesta ja radikaalidemokraattisesta näkökulmasta näitä ylhäältä asetettuja "projekteja" voisi sanoa jonkinlaiseksi luonnonoikeudelliseksi tai moraaliseksi hämärävyöhykkeeksi.

Baudrillard ehkä sanoisi, että kyse on läpikotaisin simuloidusta elämästä. Modernin kontrollin muodot paikallistavat ja ajallistavat (koodaavat) vapaan liikkuvuuden; systeemi neutraloi sekä tuottaa vastavoimia, jotka jälleen lujittavat simulaation logiikkaa; eksperimentaaliset kampanjat kuuluvat siihen, sillä niiden avulla simulaation linkkejä kiinnitetään "todellisuuteen". Simulaation logiikka on yksisuuntaista, palautumatonta. Siinä ei ole mitään vastavuoroisuutta.

Vastaperiaatteita tällaiselle hyperreaaliselle todellisuudelle Baudrillard on kehittänyt symbolisen vaihdon teorian pohjalta. Symbolisessa vaihdossa sosiaalinen elää. Vaihdon kohteet ja vaihtajat ovat erottamattomat. Ne eivät ole olemassa kohteina, tavaroina eivätkä merkkeinä. Symboliset siteet toimivat. Suhteet eivät esineellisty. Ehkä Baudrillardin symbolisen vaihdon kuviot ovat jotenkin rinnastettavissa Habermasin ideaalituoppiin - kommunikaatiotilanteeseen.

Sitäkään ei voida lakaista sivuun sillä saman tien menisi koko sosi-aalisuus - ennalta arvaamattomat tulokset, kaksisuuntaisuus, vastavuo-roisuus, ambivalenssi, moniselittei-syys, ajalliset välimatkat, arvaa-mattomuus ja ei-hyödyllisyys.

Mikään ei Baudrillardin mukaan oikeastaan vieraannuta tai syrjäytä massoja, sillä ne ovat hänen mukaansa jo simulaation logiikan alaisia. Massojen ja simulaation logiikan välinen suhde on hänelle objektiivinen.

Mutta Baudrillard on myös pohtinut sitä kuinka neutraloidut ja pateettisiin sosiiaalisiin verkostoi-hin funktionalisoidut massat omalla innostumattomuudellaan uhkaavat simulaation onnistumista tai ky-seenalaistavat systeemin toimintaa. Tämä on toinen kohta jossa Baudrillard on lähellä Habermasin aja-tustapaa. Kun sosialliset mielek-kyys- ja merkityskysymykset rapau-tuvat (imploosio; Baudrillard 1983), kun simulaatiotakin ilmaisevat merkityskysymykset romahtavat, massat uhkaavat neutraloida itse yhteiskuntasysteemin tarkoituksperiä. Hyperkonformistiset massat imevät itseensä kaiken minkä suinkin saa-vat ja testaavat näin systeemin uusintamiskykyä. Näin ollen kaiken simulatiivinen läsnäolo, läpivalaisu ja läpinäkyvyys (mitä Baudrillard illustroi "rivon" käsitteellä) on kenties vain viaton suupala hiljaisil-le massoille.

Imaginaarinen yhteiskunta?

Immanuel Wallersteinille "sivilisaa-tioprojektien logiikka" on eräs ulospääsytie kapitalistisen maail-mantalouden kriisistä. Tästä "suu-resta tunteuttomasta" voi kehkey-tyä "sosialististen voimien ja domi-noivien voimien sovittelija", hän sanoo. Wallerstein (1982, 52-53)

luettelee seuraavat tunnusmerkit: kyse voi olla länsimaisen sivilisaa-tion universalisoitumisen vastavoi-mista; kyse voi myös olla porvaris-ton tarvitsemista uusista raikkaista ideoista ja uuden kansallisen ajattelun noususta. Emme oikein tiedä, mitä se pohjimmiltaan on, Waller-stein tuntuu epäilevän, "maailman uutta sosiaalista järjestystä" vai "dominanssin logiikan verhoamista"?

Muutama vuosi sitten vietettiin Ranskassa perinnevuotta. Liikutta-van tuntuisia perinnetekijöitä pyrit-tiin kohottamaan kansallisen elä-mäntävän positiiviseen merkityksen-antoon: maaseudun pyykkitupa, pikkukirkko, paikalliset puheet ja laulut, perhevalokuvat sekä perinteiset tiedot ja taidot (Bom-mes & Wright 1982, 295).

Saksan liittotasavallassa konser-vatiivit ovat viime vuosina kehitel-leet kansallista lähimmäisoppia, jonka mukaan arjen suurista ja pienistä asioista voidaan parhaiten huolehtia organisoimalla kansallisen edun nimissä sosiallisia verkostoja (Neusüss 1980, Eräsaari 1985). Vapaa kansalainen ei tämän opin mukaan vain äänestä ja maksa veroa, hän ei vaadi apua sosiiaali-valtiolta vaan on itse "sosiallinen" ja hänen on asetettava paikallisyh-teisön "käyttöön". Aktiivisuus oman yhteisön kehittämisessä vaikuttaa kansalaisuuden statukseen. Ne jotka eivät tähän eri syistä pysty (esim. siirtotyöläiset) eivät ole vapaita kansalaisia.

Englannissa positiivisen kansalli-sen historian restauroiminen oli tunnusomaista varsinkin Falklandin sodan jälkeen (vrt. Hall 1985).

Mistä tällaiset esimerkit oikein kertovat?

Vetoaminen moraalisiin kansa-laisvelvoitteisiin on ehkä aivan liian lievä ilmaus, mutta siitä on hyvä lähteä. Perhe ei ole perhe,

ellei se edistä tiettyjä rituaaleja, tapoja, vastuullista kotitaloutta, kasvatusta, traditioiden välittämistä ja perinteisiä auktoriteettisuhteita. Juhla ei ole juhla, ellei se edistä yhteisöelämää, kylätoimintaa, keskinäistä auttamista, kortteli- ja kaupunginosatoimintaa, vaihtoehtoisia elämäntapoja, avoimuutta, maallikkoauttamista ja kehittäviä ja terveellisiä harrastuksia sekä vastuutietoista vapaa-ajan käyttöä. Kansallinen kulttuuri ei ole kansallista kulttuuria, ellei se elvytä kansallista perintöä, uusinna traditioita, ilmennä itseään arkkitehtuurissa ja esteettisessä ympäristössä, ole osa luontoa ja ekologiaa, liimaudu kiinni myös moderniin teknologiaan ja ellei se pysty edistämään myös paikallisen identiteetin kokemisen mahdollisuuksia.

Kulttuurinen julkisuustyö tuntuu siis edistävän jotain sellaista johon moderni kulutusyhteiskunta tai sosiaalibyrokratia ei ole pystynyt. Kulttuuri ladataan täyteen positiivisia merkityksiä. Se ei tule vain ylhäältäpäin vaan myös yhteisöjen tasoisena omaehtoisena, osallistuvana ja yksinkertaisena, kuin mustalaisvankkurit. Se edustaa byrokraattisen hallinnon vastakohtaa, joka mielletään luovuttamattomaksi, korkeammaksi, puhtaammaksi ja koskemattomammaksi. Ajatellaan, ettei se alistu yhteiskunnan funktionaaleille tarkoitusperille tai että sillä on suorastaan näitä väistävä olemus. 'Kulttuuri' on investointien oiva kohde, koska sen ajatellaan edustavan jotakin pitkäaikaista, kestäväää ja uusiutuvaa, tavarayhteiskunnan yleisyyden vastakohtaa.

Kansallisten perintöjen esiinmanaaminen ja menneisyyden lavastaminen nykyiseen yhteiskuntaan liittyy läheisesti nykykonservatiivisiin herätteisiin. Kaikki tämä ei

kuitenkaan tule tyhjästä eikä voida keksittyä. Tarvitaan positiivisia ja koheisiivisia tunnuksia, kansalaisyhteiskunta on saatava toimimaan, järjestelmät on tuotava lähelle ihmistä, ongelmiin on päästävä kiinni alhaaltapäin, on luotava verkostoja, sosiaalisia tiloja, sanoja, symboleja ja kieltä, joiden avulla ihmiset voivat tutkailla itseään ja toisiaan. Michael Ignatieff (1984, 141) on sanonut sitä yhteenkuuluvuuden tuottamiseksi ja ihmisten "välittömien keskinäisten kosketusten tekemiseksi".

Virhe on Ignatieffin mukaan siinä, että "belonging"-ideologia perustuu pysyvyydelle: "Kuka enää asuu lapsuuden kodissaan? Kuka enää asuu lapsuuden ympäristönsään? Koti on paikka joka pitää jättää jotta itsenäistyisimme. Yhteenkuuluvuus ei perustu pieneen tuttuun paikkaan vaan suuren kaupungin kouristuksenomaiseen sykkeeseen. Yhteenkuuluvuus ei perustu fikseerattuun, tiedettyyn tai tunnettuun." (Ignatieff 1984, 141.)

Habermas kehitteli ohjelmallisen artikkelinsa 'Moderni - keskeneräinen projekti' Venetsian biennaalin kansainvälisen arkkitehtuurinäyttelyn ympärille. Sen teemana oli 'Menneen läsnäolo'. Esityksensä lopussa Habermas (1981, 13-14) tekee pesäeron varsinkin uskonservatiiveihin, jotka "toivottavat modernin taiteen kehityksen tervetulleeksi, mikäli se ylittää omat rajansa vain vauhdittaakseen teknistä edistystä, kapitalistista kasvua ja rationaalista hallintoa. ...kulttuurisesta modernista ei jää jäljelle muuta kuin se, mitä siitä on otettavissa modernin projektin hylkäämisen jälkeen. Vapaaksi jääneelle paikalle on katsottuna perinteitä, jotka nyt jäävät perusteluvaatimusten ulottumattomiin; luonnollisesti on vaikea kuvitella kuinka nämä voisivat

säilyä modernissa maailmassa muutoin kuin kulttuuriministeriön tuel- la".

Arkisemmin sanottuna perinteiden simuloiminen tiedotusteknologian, poliittisten puheiden, kulttuuripolitiikan ja mainonnan välityksellä sokeroi sosiaalisen arkielämän pinnan. Historia ikään kuin jäädytetään tai pysäytetään perinneprojekteiksi. Historia ei enää merkitse välttämättömyyttä, kamppailua, toimintaa tai muutosta eikä anna lupauksia tulevaisuudelle. Tilanne tulee kuitenkin kestävämmäksi, jos menneisyyden lavastaminen nykyisyyteen saa kovin dominoivan aseman. Ilman nykyisyyteen kiinnittymistä siitä ei ole massojen spe- taakkeliksi.

Kansallinen subjektiviteetti

Stuart Hall on keskustellut kriitikojensa kanssa thatcherilaiseen ajatteluun parhaiten sopivasta subjektin kategoriasta. Hänen mielestään sekä "hyvä kansalainen" että "uuttera työläinen" ovat huonoja luonnehdintoja. Ensiksi mainittu ei käy, koska thatcherismi "karttaa kaikkia viittauksia kansalaisuuden käsitteeseen". Jälkimmäinen taas ei käy, koska "työläinen merkitsisi hankalia neuvotteluja ja sopimuksia. Vastaavaa subjektia tulisi Hallin mielestä kutsua "rikkauksien luojaksi" (wealth creator; Hall 1985, 123). Ongelmana on siis kansalaisen irtautuminen abstrakteista ja homogeenisista määreistä ja positiivisen - yhtä hyvin ideologisesti kuin myös taloudellisesti tuottavan eikä tuhoavan - kansallisen kansalaisen aikaansaaminen.

Tämä ajattelutapa irtautuu modernin porvarillisen yhteiskunnan kehityshistoriasta, jossa muotoutui yleinen individualiteetti (hullu ei ole hullu vaan mielisairas ihminen)

ja ihmisen muokattavuus (parantaminen, kasvattaminen, disiplina- tiointi) eli jossa sekä individualiteetti että normaliteetti varmistuivat. Niissä on se positiivinen puoli, että normien vastaisesti toimivaa ihmistä ei tarvitse sulkea pois, vaan hänet voidaan normalisoida. Kansallis-ideologiset kuviot ovat tähän nähden imaginaarisia.

Mitkä ovat ne voimat tai tekijät, jotka konstituivat imaginaari- ranskalaisia, -saksalaisia, -brittejä tai -suomalaisia? Tarkemmin sanottuna: miten imaginaariset representa- tiot tuotetaan ja toisaalta miten ne omaksutaan tai miten niitä käytetään? Tällaiset konkreetit tutkimukset puuttuvat tai niitä on tehty vain raja-alueilla (vrt. Golding & Middleton 1982). Bommes ja Wright (1982, 265) esittävät vain yleisen tulkinnan todetessaan, että prosessi tapahtuu tasoittamalla yhteiskunnalliset ristiriidat ja luonnonmukaistamalla menneisyyden merkit ja symbolit nyky-yhteiskun- nassa käytettäväiksi historiallisiksi "valepuvuiksi".

"Hyvä kansalainen" (tai "rik- kauksien luoja") on joka tapauksessa jotain pitemmälle kehiteltyä kuin proosallinen valtiokansalaisuus tai sosiaalibyrokratioiden asiakas. Ehkä sitä voitaisiin sanoa **moraaliseksi sääntelyksi**, joka ylittää kapea- alaisten eksperttien professionaal- in sääntelyn. Ehkä puhuminen syrjäy- tymisestä ja joutumisesta homogee- nisen yhteiskunnan ulkopuolelle on vain tämän moraalisen koodin moraalista kritiikkiä.

Agnes Heller yhdistää tämän häpeään. Häpeän tuottamisessa auktoriteettina on peilikuvana "tois- ten silmissä" näyttäytyvä, rituaa- leista, tavoista ja käyttäytymiskoo- deista muodostuva sosiaalinen käy- täntö. Se on eri asia kuin tietoi- suuden auktoriteetti, joka on "sisäi-

senä äänenä" vaikuttavaa käytännöllistä järkeä. Kyse on siis sosiaalisten auktoriteettien (ja sosiaalisten verkostojen) ja käytännölliseen järkeen perustuvien auktoriteettien yhteentörmäyksestä ja kilpailutilanteesta. Moraalisen sääntelyn **ylirationalisoiminen** (Heller 1985, 2-3) "jouduttaa saman sääntelyn tukipilareiden rapautumista" ja "avaa tien irrationaalisille ulkoisille auktoriteeteille".

Subjektiivisista osatekijöistä koostettu kansalaistyyppi toimii elämässään poliittisen tietoisuuden alapuolella; se on määritelty ulkopuolisten normatiivisten mittapuiden välityksellä; se on paikallaan pysyvä, liikkumaton; se on koko ajan lievästi pökerryksissä. Tällaisen kansalaistyyppin sisäinen maailma on sosiaalisissa verkostoissa, mutta ulkoinen maailma on totaalista ja abstraktia. Sartre kirjoitti juutalaisessaan: "Olla ranskalainen ei merkitse pelkästään syntymistä Ranskassa, äänestämistä, veronmaksua, vaan ennen muuta arvojen käyttöä ja ymmärtämistä. Kun osallistumme niiden luomiseen, olemme jollakin tavalla varmoja itsestämme, liittyminen koko yhteisön elämään oikeuttaa olemassaolomme. ... Tämä lujittaa kuulumistamme ranskalaiseen yhteiskuntaan ja uudistaa hiljaisen yhteiskuntasopimuksen kaikkien kansalaisten kanssa." Kaikki eivät voi näitä ehtoja täyttää: "Näin juutalainen jää sivulliseksi, tunkeiljaksi ja sulautumattomaksi yhteisön sisäpuolellakin." (Sartre 1965, 110-113.)

Yhteisö ja lauma

Yksinkertaisen sosiaalisen päiväjärjestyksen moraalinen sääntely näyttää sulkevan pois julkisuuden. Moraalisen sääntelyn rationalisointi on kaukana sellaisesta julkisuuden

ihanteesta, jossa vallankäyttöä rationalisoidaan saattamalla yksityiset ihmiset osallistumaan julkiseen keskusteluun.

Richard Sennett (1977) yritti selittää julkisen elämän rappiota yksilöiden henkilökohtaiseen elämään puuttumisella, intiimin tyranialla. Julkinen ja privaatti menivät sekaisin. Ehkä on kyse enemmästä: intiimi ei ole vain intervention kohde, vaan siitä on tullut suorastaan **julkinen tarve**.

Nimenomaan yhteisyyssuhteista ja itsensä toteuttamisesta on tullut julkinen tarve. Miksi sosiaaliset suhteet, kanssakäyminen, ystävyys- ja rakkaussuhteet ja jopa solidaarisuus kohotetaan "julkisiksi hyödykkeiksi"? Siksi että monet ongelmat poistuisivat, sosiaalibyrokratioiden toiminta helpottuisi ja jotkut voisivat suorastaan tulla tarpeettomiksi, jos ihmissuhteet toimisivat tehokkaasti.

Mikä sitten olisi asiaa auttava yhteiskuntapoliittinen reformi? Niitä on tietenkin monia, mutta eräs puheenvuoro on noussut muiden yläpuolelle: joustavien ja pehmeiden **julkisen ja yksityisen "kohtaamisen"** muotojen kehittäminen (ks. Sipilä 1985 ja Karisto 1985). Mitä se oikein voi tarkoittaa? Onko kyse yhteisöjulkisuudesta, esimerkiksi sosiaalisesta verkostosta, jossa yksityinen ei enää jää yksin? Millä sosiaalisen elämän alueilla sen tulisi tapahtua (vrt. perhe, juhla ja kulttuuri edellä)? Mikä on sosiaalisten käytäntöjen ja tietoisuuden (käytännöllisen järjen, sisäisen äänen) asema yhdessätekemisessä? Onko kohtaamispaikka siis tiettyjen rituaalien ja tapojen vai maailmaan suhdetta ottavan tietoisuuden kohtaamispaikka? Ensiksi mainittu on yksinkertaista päiväjärjestystä jokapäiväisessä käytännössä, kun taas jälkimmäinen voi olla mitä

vain - yhteisöllisestä kapakkakeskustelusta emansipatoriseen vastarintaan saakka.

Tarkoittaako julkisen ja yksityisen kohtaaminen arkielämän rationalisointia vai voiko se jossain perustavassa mielessä liittyä julkisuuteen, eli onko se myös yhteiskuntapoliittinen kohtaamispaikka? Ovelan vastauksen mahdollisuuden tähän antaa Foucault: se on kumpaakin, mutta ne ovat kietoutuneet toisiinsa.

Viimeiseksi ja keskeneräiseksi jääneessä **Seksualiteetin** historiasaan Foucault eritteli seksualiteetin ja modernin valtateknologian yhteyksiä. Hän muutti kuitenkin suunnitelmiaan keskittyen sellaiseen subjektin rakentumiseen, joka ei palaudukaan ulkoisiin valtamekanismeihin. Valtakeskus onkin samalla kertaa "lähellä ja kaukana, kaikkivaltias ja epävakaa, oikeudenmukaisuuden lähde ja mielivaltaisen viettelyn kohde, poliittinen periaate ja maaginen mahtavuus" (Foucault 1982, 55). Subjektit eivät pyrkineetkään hallitsemaan omia halujaan tulkitsemalla moraalisia auktoriteetteja, vaan kyse oli subjektin haluista ja minuustekniikoiden muodostumisesta. Ajatus kiteytyi kristillisessä moraalikoodissa ja sen maallistuneissa muodoissa.

Ehkä tässä yhteydessä voidaan puhua laumasta ja paimenesta. Lauma ei ole tarkoin rajattu tai määrätty vaan paimen pitää hajallaan olevia yksilöitä koossa (paimenen/minuustekniikoiden alituinen pysyvyys), vastaa lauman jatkuvasta tämänpuoleisesta pelastuksesta (lauman jäsenten tarpeet tunnettava) ja uhrautuu sankarillisesti lauman puolesta (jatkuva valvonta ja silmälläpito). Tästä pastoraalisesta valtametäforasta ei ole subjektin mahdollisuuksien tai kurinpitoyhteiskunnan vastarintapotentiaalien

kehittelyn strategiaksi, mutta erään asian ymmärtämiseksi siitä voi olla apua.

Se on polis-traditiosta ja homogeneenisista oikeus- ja valtiosuhteista poikkeava mutta samalla hyvin ambivalentti valtateknologian muoto.

Foucault puhuu merkittävästä momentista anonyymien massan elämänhistoriassa. Subjekteille on annettu käyttöön sanoja, lauseita ja kielirituaaleja, joiden avulla he voivat puhua itsestään julkisesti - tarpeet syntyvät sanoista, ilman (julkista) kieltä ne kuolevat hiljaisuudessa - ja samalla hyvin määritellyn valtakeskuksen alaisuudessa. Subjekti tuottaa itse kontrollinsa ja itsekunnioituksensa, samaan aikaan halunsa (yksilöllisen kuuliaisuuden) ja ehdottoman kuuliaisuuden, yksityiskohtaiset moraaliset siteensä ja jatkuvan alistumisensa sosiaaliselle ohjaukselle.

Gottlieb Schnapper-Arndt, "Saksan Le-Play", törmäsi 1800-luvun lopulla samanlaiseen ongelmaan. Elämäkertoja eritellessään hän ei pystynyt löytämään tulkintaa sille, miksi elämäkerrat hajosivat kahtia. Tarkemmin sanottuna hän ei pystynyt selittämään, miksi elämäkerran mukana hänen tutkijanpöydälleen ilmestyi ulkoisiin valtakeskuksiin palautumaton itsenäinen todellisuuden dimensio.

Schnapper-Arndt valotti ongelmaa viimeiseksi jääneessä artikkelissaan schwabilaisen liinavaateompelijattaren kahtiajakautuneesta elämäkerrasta (ks. Bonss 1982, 125). Toisen puolen muodostivat hänen tulonsa, tehtävänsä, tavaran sa eli kaikki se joka edusti hänen ulkoisen elämänsä julkisia ja näkyviä asioita. Siitä oli irronnut täysin itsenäiseksi todellisuuden muodoksi hänen oma elämänsä. Siinä hän puhui itsestään ja omista pyrkimyks-

sistään selittelemättä kodin, koulun, uskonnon tai minkään muunkaan laitoksen eettisiä koodeja. Schnapper-Arndt-parka kertoo yrittäneensä tulkita sitä subjektiiviseksi elementiksi (vs. objektiivinen), tutkimuksensa esitieteelliseksi kysymykseksi sekä psykologiseksi, "epäyhteiskunnalliseksi" dimensioksi (Bonss, *ibid.*). Lopulta hänen oli antauduttava. Vikaa ei voi vyöryttää liinavaateompelijattaren niskoille.

Norbert Elias sanoo, että "ihmisten toimintojen verkosto muodostuu yhä monirakenteisemmaksi. He tulevat riippuviksi toisistaan taatakseen turvallisuutensa ja tarpeentyydytyksensä sellaisella tavalla, joka suurimmaksi osaksi ylittää mukana olijoiden ymmärryksen" (Elias 1956, 232). Elias pohtii suunnittelemattomien ja ei-aiottujen tekojen merkityksiä, verkostojen ei-rationaaleja piirteitä. Jos ja kun verkostokulttuurista itsestään tehdään organisoiva instanssi, tehdään myös verkostojen siedettävissä olevista negatiivisista piirteistä, spontaanisuudesta sekä suunnittelemattomista toiminnoista organisoinnin kohde. Verkostoja ylhäältä päin organisoivat instanssit joutuvat silloin operoimaan negatiivisesti hyödyllisillä asioilla. Viimeisetkin piilopaikat on silloin viety.

Ratkaisevat sosiaaliset käytänteet

Ennen sosiaalivaltion projektit etsivät näköalapaikkoja löytääkseen käytännöllisiä ratkaisuja kapitalistisen yhteiskunnallistumisen aiheuttamiin ratkaisemattomiin ongelmiin ja tehdäkseen yhteiskunnallista julkisuustyötä reformien puolesta. Tässä esityksessä on keskusteltu nykypäivän sosiaaliprojekteista, joissa etsitään itse maisemasta ratkaisevia sosiaalisia käytänteitä

ihmisten yhdessäololle.

Tässä ihmisen järkeväksi ja turvalliseksi tarkoitetussa toiminnassa tapahtuu kummallisia keikauksia: yksilöt eivät ilmaise mieliteitään yhteiskunnan suunnittelemisesta, vaan suunnittelematonta ja spontaania pitää ja kannattaa suunnitella; uteliaisuus- ja elämäntapatutkimus kaivavat esille ratkaisevia sosiaalisia siteitä; refleksiivinen oikeus jättää sisältökysymykset ihmisille itselleen, osallistava kaupunkisuunnittelu lastaa normit ihmisten yhteisöön; perheen konventionaali muoto "löydetään" ratkaisevaksi sosiaalseksi käytännöksi; ihmisten jokapäiväisestä elämästä "löydetään" yhä enemmän "keskeisiä" ja "tärkeitä" asioita; virallinen optimismi nojaakin pessimismiin; keinoritualismi voittaa itsereflektion sekä syiden ja motiivien tutkimisen; ensisijaisesti ei näytä olevan kysymys mistään asioista ja sisällöistä vaan suhteista ja yhteyksistä - yhteys- ja tasapainotyöstä. Sosiaalinen käytäntö ei ole kohtauspaikka vaan ilmentää kontaktin, lähenemisen ja jälleenvakuutuksen sosialiteettia.

Aihepiiri ei helposti avaudu normaalitutkimukselle tai on suorastaan sen saavuttamattomissa. Yhteysverkoston funktiona on puolustaa sosialiteettia materiaalien turvajärjestelmien kustannuksella; sen monimielisenä ideologiana on yksinkertainen päiväjärjestys; sen agentiksi ajetaan yksilöllistä subjektiä; sen historiallisena rinnakkaisilmiönä ovat kommunikoitavuutta lisäävät sosiaalitieteelliset projektit; sillä ei ole kokonaishahmoa, vaan se on jonkinlainen sosiaalinen hämärävyöhyke; sen avaintermit ovat moraalisia ja funktionaalisia; sen historianfilosofia on primitiivistä; sen subjektin käsitteessä on aimo annos imaginaarisuutta; sen

vallan logiikka ei avaudu perinteisin valta-analyyttisin keinoin; sen toimintatyyli on epäselvä; ja sen lopputulos muistuttaa labyrinttia.

Kirjallisuus

- BAUDRILLARD, Jean. In the Shadow of the Silent Majorities... Or the End of the Social and Other Essays. New York, Semiotext(e), 1983 (1978).
- BOMMES, Michael & WRIGHT, Patrick. 'Charms of residence': The Public and the Past. Teoksessa JOHNSON, R. et al. (ed.). Making Histories. London, Centre for Contemporary Cultural Studies, 1982.
- BONSS, Wolfgang. Die Einübung des Tatsachenblicks. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982.
- BRECHT, Bertolt. Kolmen pennin ooppera. Keuruu, Otava, 1970.
- BREUER, Stefan. Sozialgeschichte des Naturrechts. Beiträge sozialwissenschaftlicher Forschung, Bd.42. Opladen, Westdeutscher Verlag, 1983.
- ELIAS, Norbert. Problems of Involvement and Detachment. British Journal of Sociology 7(1956):s. 226-252.
- ERÄSAARI, Risto. Lähimmäisoppi. Yhteiskuntasuunnittelu 23(1985) (painossa).
- FOUCAULT, Michel. Das Leben der infamen Menschen. Tumult 4, 1982.
- GOLDING, Peter & MIDDLETON, Sue. Images of Welfare. Press and Public Attitudes to Poverty. Oxford, Martin Robertson, 1982.
- HABERMAS, Jürgen. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Darmstadt und Neuwied, Luchterhand, 1971 (1962).
- HABERMAS, Jürgen. Modernity versus Postmodernity. New German Critique 22, 1981.
- HABERMAS, Jürgen. Die neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985. (1985a)

- HABERMAS, Jürgen. A Philosophical-Political Profile. New Left Review 151, 1985. (1985b)
- HALL, Stuart. Authoritarian populism: A Reply to Jessop et al. New Left Review 151, 1985.
- HELLER, Agnes. The Power of Shame. A Rational Perspective. London, Routledge & Kegan Paul, 1985.
- HIETANIEMI, Tapani. Jürgen Habermasin yhteiskunnallinen evoluutioteoria ja sen merkitys historiatieteelle. Pro gradu -tutkielma Helsingin yliopiston historian laitokselle, 1985.
- IGNATIEFF, Michael. The Needs of Strangers. London, Chatto & Windus, 1984.
- KARISTO, Antti. Elinolojen muutossuunnat Suomessa. Sosiaalihuollituksen julkaisuja 3, 1985.
- LYOTARD, Jean-Francois. Beantwortung der Frage: Was ist Postmoderne? Tumult 4, 1982.
- NEUSÜSS, Christel. Der "freie Bürger" gegen den Sozialstaat. Prokla 39, 1980.
- RÖTTGERS, Kurt. Resensio. Soziologische Revue 8(1985):s. 258-260.
- SARTRE, Jean-Paul. Esseitä I. Keuruu, Otava, 1965.
- SENNETT, Richard. The Fall of Public Man. Cambridge and Melbourne, Cambridge University Press, 1977.
- SIPILÄ, Jorma. Sosiaalipolitiikan tulevaisuus. Helsinki, Tammi, 1985.
- WALLERSTEIN, Immanuel. Crisis as Transition. Teoksessa AMIN, S. et al. Dynamics of Global Crisis. London and Basingstoke, The Macmillan Press, 1982.
- VOBRUBA, Georg. Gemeinschaftsbewusstsein in der Gesellschaftskrise. Teoksessa VOBRUBA, G. (Hg.). "Wir sitzen alle in einem Boot". Gemeinschaftsrhetorik in der Krise. Frankfurt/New York, Campus, 1983.
- ZIMMERMANN, Rolf. Emancipation and Rationality. Foundational Problems in the Theories of Marx and Habermas. Ratio 26(1984):s. 143-165.