

Pahat viholliset maailmanpolitiikassa

Vilho Harle (toim. 1990): *European Values in International Relations*. Pinter Publishers, London, 220 s.

Vilho Harle (1991): *Hyvä, Paha, Ystävä, Vihollinen*. Rauhankirjallisuuden edistämisseura, 191 s.

HEIKKI PATOMÄKI

Johdanto. Kylmän sodan loppu ja dualistiset ideologiat

Vastustajamme ... on täysin moraaliton, sietämättömän julkea, turhuuden ja kunnianhimon kiihottama. Se tavoittelee yksinoikeutta maailman hallitsemiseen. Se on korruptoitunut. Se vihaa meitä syvästi. Se vihaa vapautta, missä vapaus nostaa päätään. Se on maailmanrauhan ikuinen häiritsijä.

Näin arvioi USA:n presidentti Thomas Jefferson Englantia vuonna 1815. (Harle 1991, 100.) Sanat ovat tutut vaikka niiden yhteys voikin olla yllättävä. On mielenkiintoista verrata Jeffersonin polemiikkia Leninin (1977/1919, 113—114) yhtä ankariin sanoihin vuodelta 1919:

He nousevat Venäjää vastaan 'vapauden, tasa-arvoisuuden ja Benthamin' periaatteiden nimissä. Kaikki he eivät muusta puhukaan kuin vapaudesta ja tasa-arvoisuudesta! Kun amerikkalaiset, englantilaiset ja ranskalaiset valloittivat Arkangelin, kun he lähettävät joukkojaan etelä-Venäjälle, niin he puolustavat vapautta ja tasa-arvoisuutta. Juuri tällaista tunnusta he käyttävät naamionaan, siksi Venäjän proletaari nousee tämän raivokkaan taistelun riehussa koko maailman pääomaa vastaan. Juuri sitä palvelevat nuo vapauden ja tasa-arvoisuuden tunnukset, joilla kaikki porvariston edustajat pettävät kansaa.

Tällaiset sitaatit herättävät tärkeitä kysymyksiä. Mikä rooli on hyvän ja pahan sekä ystävän ja vihollisen kategorioilla maailmanpolitiikassa? Miten nämä *vastakohtaisuudet* konstituoituvat? Miten hyvä ja paha näkyy erilaisissa ajatteluperinteissä?

Vilho Harlen toimittama *European Values in International Relations* — järjestyksessä toinen Pinterin sarjan 'TAPRI Studies in International Relations' kirjoista — ja hänen monografiansa *Hyvä, paha, ystävä, vihollinen* yrittävät selvittää hyvän ja pahan dualismin osuutta maailmanhistorian kulkuun. Kylmän sodan loppuminen ei suinkaan vähennä ongelman tärkeyttä. *European Values* -kirjan ensimmäisessä luvussa Harle asettaa kysymyksen: mitä nousemassa oleva europeanismi voi olla, kun sitä tarkastellaan eurooppalaisten arvojen syväkenteen kautta? Harlen vahva väite on, että jos europeanismi todella toteutuu, se perustuu *väistämättä* dualismiin hyvä/paha, ja siksi myös dualismiin ystävä/vihollinen (1990, 11). Näin ollen Harle väittää, että europeanismi ei ole kosmopoliittinen oppi eikä myöskään rauhan tae. Monografiassaan Harle tarkastelee lähes yksinomaan oksidentaalista, alkuperältään eurooppalaista perinnettä ja palaa lopuksi kysymykseen Euroopan yhdentymisestä ja europeanismista. Nyt tarkastelukulmana on Carl Schmittin väite, että suverenien valtiota määrittävä ominaisuus on sen

kyky määritellä ystävänsä ja vihollisensa. Voiko yhdentyvästä Euroopasta kehittyä poliittinen yksikkö, joka kykenee määrittämään omat vihollisensa kenestäkään toisesta riippumatta? Harle kirjoittaa, että »tähän mennessä vastaus on selvästi kielteinen» (1991, 175). Harlen näkemyksen mukaan tuleva kehitys riippuu kahdesta asiasta ja niiden vuorovaikutuksesta: yhtäältä vain sotilaallisesti suurimmat valtiot voivat olla suvereenia schmittiläisessä mielessä, joten kyse on paljolti EY:n sotilaallisen yhteistyön onnistumisesta, mutta toisaalta »koheesion rakentaminen [Euroopan kaltaisessa] keinoitekoisessa ryhmässä vaatii todella 'vahvaa' vihollista» (1991, 174), joten paineita vihollisen »löytämiseksi» on. Oltiin Harlen vastauksista mitä tahansa mieltä, tarkastelu osoittaa, että länsimaisten dualismien tutkimisella on mielekäs paikkansa myös kylmän sodan jälkeisessä maailmassa.

Hyvän ja pahan politiikan teoreettisia ongelmia

Harle on siis löytänyt haastavan ja osin omaperäisenkin tutkimuskohteen. *European Values in International Relations* -kirjan monimuotoisuus kuitenkin osoittaa, että kohteen määrittämä näkökulma on väljä ja avaa mahdollisuuksia hyvin erilaisille teoreettisille (ja poliittisille) pyrkimyksille. Siksi käyn ensin läpi Harlen omat näkemykset ja niiden ongelmat ja sen jälkeen tuon esille *European Values* -kirjan tarjoamat muut näkökulmat ja tutkimusmahdollisuudet. Teos *Hyvä, paha, ystävä, vihollinen* sisältää lyhennetyt — ja tiukemmin pääongelmassa pysyvät — version *European Values* -kirjan artikkelista »Burke the International Theorist — or the War of the Sons of Light and the Sons of Darkness». Myös useimmat *European Values* -teoksen johdannon kannanotot löytyvät suomenkielisestä tekstistä. *Hyvä, Paha* jakaantuu kymmeneen lyhyehköön lukuun. Kaksi ensimmäistä lukua selvittävät ilmiön käsitteellistä ja teoreettista taustaa. Kolmas luku analysoi zarathustralaisuutta, jonne Harle paikallistaa länsimaisen dualismin alkuperän. Neljännessä luvussa tarkastellaan kristillisyyden kehitystä ja muutoksia. Burke — ja erityisesti hänestä kylmän sodan kaudella luotu kuva — esitellään linkkinä antiikkisen tradition ja kylmän sodan välillä. Loppujen lukujen pääaiheena on sitten tradition näkyminen Yhdysvaltojen, Venäjän/Neuvostoliiton ja »Euroopan» (ulko)politiikassa.

Koko kirjan läpi Harle tuo esille myös kannan-

ottoja teoreettisiin kysymyksiin. Mitään systemaattista teoreettisten ongelmien tarkastelua kirjasta on kuitenkin turha etsiä. Harle toteaaakin käyvänsä itse menetelmällistä valintaa ja sen perusteita koskevan keskustelun tulevassa englanninkielisessä monografiassaan (1991, 13). Siksi seuraava varsin teoreettinen kritiikki voi olla hieman epäoikeudenmukainen. Toisaalta Harlen kirjoitukset eivät missään nimessä ole triviaaleja ja näennäisobjektiviivisia »faktojen» luettelointia vaan tarttuvat moniin syvällisiin ongelmiin. Niinpä uskallan esittää joukon kriittisiä kysymyksiä ja huomioita, joista ensimmäinen koskee »tradition» ja sen »syvärakenteen» identifiointia. Miten viholliskuvien syvärakenteita voidaan identifioida? Kuinka pitkälti yksi ja sama rakenne toistuu eri paikoissa ja eri aikoina? Mihin abstraktin merkitysrakenteen uusintaminen perustuu? Harlen mukaan »'vihollinen' astuu kuvaan ... kun meitä ja heitä aletaan pitää syvällisessä mielessä erilaisina, kun erotteluun liitetään hyvän ja pahan vastakohtaisuus, ja kun hyvä liitetään meihin ja paha heihin» (Mt., 18). Hän erottelee seitsemän erilaista vihollistyyppiä, jotka ovat esiintyneet »neoliittisen kauden jälkeen». Päätyypit ovat 'rakastettu vihollinen' ja 'paha vihollinen', joskin minusta ensin mainittu vaikuttaa suorastaan käsitteelliseltä ristiriidalta. Viisaasti Harle keskittyy kirjassaan 'pahaan viholliseen', jonka hän väittää olevan ominaista nimenomaan länsimaiselle — ja sitä lähellä olevalle islamilaiselle — dualistiselle kulttuurille (Mt., 25—26). Esittämänsä neljää 'pahan vihollisen' tyyppiä Harle ei kuitenkaan hyödynnä, vaikka hän antaakin ymmärtää, että nämä tyypit *toistuvat säännönmukaisesti*. Jos tyyppejä ei voi hyödyntää, koska ne eivät ole universaaleja (edes oksidantaalisen kulttuurin sisällä), niin mitkä tyypit sitten ovat kaikkialla esiintyviä? Kuinka alttiita vihollistyyppit ovat historiallisille vaihteluil- le, ja mikä määrää, mitkä tyypit milloinkin esiintyvät? Onko yleisiä tyyppejä olemassa lainkaan? Itse asiassa Harlen esitys antaa niin vivahteikkaan kuvan *ego-alter* -suhteen muodoista ja niiden kytkeytymisestä viholliskuviin, että epäilyksen varjo näyttää lankeavan kaikkien universaliteettipolgoioiden ylle. Ainoa yleinen väite, mikä jäljelle voisi jäädä, olisi joku seuraavan kaltainen: länsimaisessa kulttuurissa vallitsee *tendenssi* kytkeä *ego-alter* -jako hyvä/paha, tosi/epätosi ja ystävä/vihollinen -dualismeihin.

Ei ole myöskään lainkaan selvää, mitä Harle väittää erilaisten dualismien osuudesta poliittisen väkivallan (ja sorron) esiintymiseen. Teksti jättää

auki monia mahdollisia tulkintoja. »Viholliskuvan» rakentuminen (R) voitaisiin periaatteessa esittää väkivallan (V) syyksi (humelaisessa, säännöllisesti ajallisesti edeltävän tapahtuman mielessä), mutta tätä näkemystä Harle ei näytä kannattavan vaikka hän puhuukin humelaisittain »yleisistä taipumuksista». Joskus Harle näyttää sen sijaan olevan sitoutunut ajatteluun, että vihollisen konstituutio tekee väkivallan käytön mahdolliseksi, siis että R on V:n välttämätön ehto ja että (V → R). Kaikkein eksplisiittisimmin hän kuitenkin puolustaa ajatusta, että R tekee muuten ehkä hallittavissa olevat reaalikonfliktit pahemmiksi ja hallitsemattommiksi. Niinpä R voitaisiin ymmärtää jonkinlaiseksi *osallistuvaksi syyksi* (kvasihumelaisessa mielessä). Tähän sävyytyn Harle kirjoittaa esimerkiksi kylmästä sodasta.

[Kylmässä sodassa] kyse ei ollut vain siitä, että kumpikin osapuoli olisi ollut oman tekstinsä vanki, vaan siitä, että kylmän sodan asetelma *heijasti* todellisia eturistiriitoja ja Neuvostoliitonkin todellisia pyrkimyksiä. Asetelma ei syntynyt yksinomaan teksteistä, tekstit *vahvistivat asetelmaa* ja antoivat sille hyvän ja pahan taistelun merkityksen. (Mt., 114, kursivoinnit H. P:n)

Mitään tämän täsmällisempää Harle ei kuitenkaan esitä. Auki jäävät kysymykset siitä, miten »todellinen asetelma» on olemassa, miten »asetelman vahvistaminen» konkreettisesti tapahtuu ja miten »tradition syvärakenteet» oikein osallistuvat konkreettiseen historialliseen vuorovaikutukseen.

Esittäessään mainintoja dualismien kehitysdynamiikasta Harle tyypillisesti palauttaa dualismien nousun »sosiaaliseen kysyntään» tai joko sosiaaliseen tai psykologiseen »tarpeeseen». Jos tämä kaava pätee yleisesti, niin seuraako siitä teesi, jonka mukaan alunperin on olemassa »rakenteellinen tai psykologinen tilanne», joka sitten luo *kysyntää* dualismeille, joita traditio puolestaan »*tarjoaa*? Tämä todella vaikuttaa olevan Harlen ajatus, sillä ratkaisuksi dualistisen tradition luomiin ongelmiin hän esittää tradition hajoittamista. Harle väittää, että viholliskuvien eliminoinnin jälkeen asioita olisi helpompi hoitaa yhdistelmällä 'realistista' voimatasapaino-politiikkaa ja kansainvälistä yhteistyötä niillä alueilla, missä se on luontevaa (1991, luku 10). Ennen tämän »ratkaisun» kriittistä arviointia on kuitenkin syytä luoda silmäys siihen, mitä Harle mahtaa tarkoittaa dualismien »kysynnällä» ja niiden »tarpeella». Jälleen teksti jättää tilaa erilaisille tulkinnoille. Välillä

Harle näyttää esittävän, että dualismit *konstituivat* poliittisen yhteisön ja ovat siten välttämättömiä niiden olemassaololle (vrt. Schmittin edellä mainittu teoria suvereenin valtion essentiaalisista ominaisuuksista). Harle kirjoittaa esimerkiksi: »Metaforan [Yhdysvalloista hyvänä tuomarina] kiistäminen veisi perustan ei vain ulkopoliitikalta, vaan 'Yhdysvalloilta' itseltään, koko sen yhteiskunnalliselta olemassaololta» (Mt., 118; mutta vertaa lievennys 1990, 11). Silloin kun esille tuodaan kielen *konstitutiivinen* rooli — ja tähän viittaa myös Harlen myönteisesti esittämä katsaus Aristoteleeseen (1991, 16) ja Schmittiin (Mt., s. 175) — ei itse asiassa enää ole mahdollista redusoida dualismeja todellisten tilanteiden luomaan »kysyntään» ja »tarpeisiin». Pikemminkin minä tahansa historiallisena hetkenä todellisuus ei olisi sitä mitä se on ilman relevantteja konstitutiivisia määritelmiä ja sääntöjä. Jos sisäisten suhteiden olemassaolo vielä tulkitaan niin vahvasti (hegeliläisittäin), että koko *polis* sortuisi, jos konstitutiivisesta säännöstä luovuttaisiin tai sitä muutettaisiin (kuten Harle siis näyttää satunnaisesti esittävän), niin meillä ei olisi mitään perusteita pitää dualismien »ulkoisia tarpeita» ja »kysyntää» jontenkin ensisijaisina. Hegeliläisittäin tulkittua sisäisten suhteiden teesistä seuraisi myös se voimakas normatiivista politiikan teoriaa sivuava väite, että meillä ei voi olla mitään tietä ulos konfliktisten viholliskuvien »anarkiasta».

Usein Harle kuitenkin olettaa juuri kysyntäselityksen:

Koska asuminen muiden kansojen keskuudessa tulisi jatkumaan, ei muita kansoja voinut määritellä viholliseksi. [Siksi juutalaisten] huomio kohdistui kansallisen identiteetin säilyttämiseen tietyn ihmisjoukon, juutalaisten keskuudessa. (Mt., 72)

Tällaisessa selitysmallissa toimijoiden nähdään sopeuttavan merkitysrakenteensa heistä riippumattomiin — siis tavallaan ulkoisiin — rakenteisiin ja tilanteisiin, ja tällöin muun muassa länsimaiset dualismit olisivat alisteisia ulkoiselle »reaali»historialle. Kuvan monimutkaistamiseksi Harle kuitenkin viittaa myös erilaisiin (fenomenologisesti ja eksistentialistisesti) tulkittuihin psykologisiin »tarpeisiin». Yksi tarve viholliskuvien muodostamiseen nousee siitä, että »moraalia ja sivistystä korostava ihminen ... ei helposti surmaa kaltaistaan» (Mt., 36), mutta väkivallan käyttö konflikteissa voi kuitenkin olla jostakin syystä »tarpeellista». Toiseksi ihmisillä on taipumus etsiä mer-

kitystä koko elämälleen *sankaruudesta*, mikä johdattaa pahan identifiointiin ja pyrkimykseen puhdistaa maailma tuosta pahasta. Esimerkiksi Fukuyama kirjoitti 1989 »historian lopusta», että se on *surullista aikaa*, koska maailmanlaajuinen uskalusta, rohkeutta, mielikuvitusta ja idealismia vaatinut ideologinen taistelu on päättynyt (Mt., 123). Vaikka kaikki nämä erilaiset selitykset dualismien tarpeelle ja kysynnälle ovat tavallaan uskottavia, ainakin minut Harle onnistui jättämään hämmennyksen valtaan sirottelemalla erilaisia »kysyntä» ja »tarve»-selityksiä eri puolille tekstiä täsmenämättä niiden yhteyksiä koskaan. Hän ei myöskään esittänyt systemaattisia arvioita eri selitysmallien toimivuudesta yleisesti tai kontekstuaalisesti.

Näiden huomioiden jälkeen Harlen »ratkaisu» vihollisuuden käytännöllis-moraaliseen ongelmaan alkaa väistämättä näyttää heikohkolta. Siinä missä Nietzschen ja Derridan seuraajat yrittävät dekonstruoida kaikki dualismit tai »binaariset oppositiot» — ajautuen lähelle totalitaarista nihilismia — Harle asettaa dualismeja vastaan Totuuden, toisin sanoen varovaisesti, osin myös epämääräisesti artikuloitun poliittisen realismin opin täydennettynä funktionalistisilla yhteistyoteorioilla. Vaikka Harle välttää poststrukturalistien johtopäätöksen, on hänen »ratkaisunsa» yhtä ongelmallinen — myös Harlen omista lähtökohdista käsin katsottuna. Jos Harle olisi ottanut yhtään vakavammin — mutta vähemmän hegeliläisesti — teesin »tekstien» konstitutiivisista vaikutuksista, olisi hänen täytynyt tunnustaa, että myös *poliittisen realismin 'teksteillä'* on ollut ulkopolitiikkaa, »kansallista etua» ja *raison d'etat* a konstituoivat vaikutuksensa. Nämä vaikutukset ovat olleet monesti mukana tuottamassa »suurvaltojen» imperiaalisia ja poliittista väkivaltaa (ajatellaanpa vaikka Bismarckin Saksaa tai Nixonin hallinnon USA:ta). Toinen Harlen näkemyksen ongelma on se, että *vastoin omia psykologisia oletuksiaan* hän pyrkii kohti kosmopoliittista maailmaa, jossa ideologiat on korvattu »objektiivisilla» turvallisuuspoliittisilla ja taloudellisilla »laskelmoinneilla, loputtomien teknisten ja ympäristöongelmien ja yhä vaativampien kulutusvaateiden tyydyttämisellä» (näin Fukuyama Harlen mukaan kuvaa tilannetta »historian loputtua», Mt., 123).

Olisi myös tärkeää nähdä, että poliittisten reaalisten ja liberalistien tavoittelema — »historian lopun» jälkeinen — »uusi maailmanjärjestys» ei suinkaan ole poliittisesti neutraali, ei vaikka se olisi kuinka teknokraattinen, utilistinen ja »sym-

bolisesti sisällyksettömän tuntuinen» (Pekonen 1991). Monien maapallon osien näkökulmasta se on perinteinen *läntinen järjestys* ja hallintajärjestelmä, eikä siksi suinkaan politiikan, visioiden ja myyttisten metaforien yläpuolella. Loppujen lopuksi ei myöskään ole selvää, etteikö Harlekin lipsahtaisi hyvän ja pahan *dikotomiaan*, kun hän toteaa, että (dualistiset) metaforat voivat olla enemmän tai vähemmän totuudenmukaisia (esimerkiksi 1991, 116). Vaikka Harle — »arkeologi» Foucault'n (1972) tavoin — yrittää aika ajoin sulkeistaa kysymykset totuudesta kokonaan, arvioi hän silti myös kuvien totuudenmukaisuutta: sekä bolshevikki-Neuvostoliitto että Husseinin Irak vastasivat hänen arvionsa mukaan pitkälti läntisiä käsitteitä niistä, osin tosin siksi, että *ne ovat itsekin olleet »tradition» vankeja ja toimineet sen mukaisesti*. Ongelmana näissä arvioissa ei ole niinkään se, että Harle uskaltautuu arvioimaan käsitysten todenmukaisuutta — tämä on täysin legitiimiä — vaan se, että koska Harle ei eksplikoivaihtoehtoista käsitystään totuudesta ja moraalista, on häntä liian helppo lukea dualistisen ja objektivistisen »tradition» silmälasien läpi.

Muita yrityksiä ottaa ilmiö käsitteellisesti haltuun

Kykenevätkö *European Values in International Relations* -teoksen muut kirjoittajat sitten avaamaan vaihtoehtoisia näkökulmia hyvän ja pahan ongelmaan maailmanpolitiikassa? James A. Aho:n artikkeli »Heroism, the Construction of Evil, and Violence» on kirjan mielenkiintoisempia, ei vähiten siksi, että Harle tunnustaa hänet »ohjaajakseen» (1991, 7). Artikkelissa Aho esittelee — toisaalla kehrittelemänsä — »reifikaation ja heroismin sosiologiaa». Tämän sosiologian perustana on fenomenologia sekä Bergerin ja Luckmannin sosiaalinen konstruktionismi. Ideana on tarkastella sosiaalista kokemista ja merkityksen tuottamista kolmesta näkökulmasta.

Ensinnäkin *reifikaatio* viittaa siihen, kuinka sosiaalisesti tuotettu kokemus transformoidaan mielikuvituksessa »objektiksi, jolla koetaan olevan oma, itsenäinen elämänsä» (Aho 1990, 19 [suom. H. P.]). Reifioitun sosiaalisen maailman oletetaan olevan olemassa *sui generis*, ilman toimijoiden omaa vastuuta tai valtaa objektifioitun »objektin» olemukseen nähden. Reifikaatio johtaa »väärään tietoisuuteen» monella tavalla: se sulkee pois paitsi *egon* tulkinnan *alterista* niin myöskin sen prosessin, jolla *alter* rakentuu vuorovaikutuk-

sen ja tulkintaprosessien kautta. Reifikaatioon sisäänrakennetut *alterin* luonnetta koskevat oletukset voivat nimittäin olla myös itsensä toteuttavia ennusteita, ja näihin ennusteisiin perustuva käytännöllinen toiminta voi siksi olla helposti kontafinaalista suhteessa omiin tavoitteisiinsa.

Toiseksi *heroismi* on sosiaalinen ilmiö jonka alkuperä Ahon mukaan juontuu siihen, että ihminen on »heitetty maailmaan» reflektiivisenä ja tulkitsevana olentona, joka siksi etsii merkitystä ja oikeutusta myös omalle olemassaololleen, eksistenssilleen. Pyrkimys 'sankaruuteen', 'maailman pelastamiseen', on ollut teorian mukaan universaali vastaus tähän ongelmaan siinä mielessä, että sitä on esiintynyt kaikissa kulttuureissa. Vastauksen konkreettiset muodot vain vaihtelevat radikaalisti. Itäisissä kulttuureissa ongelmaksi on useimmiten nähty häiriöt ikuisessa kosmisessa järjestyksessä, jota voidaan kutsua vaikka Taoksi. Itäisen »tradition» mukaan häiriöt Taossa voidaan poistaa vain »hiljentämällä» *ego*, asettamalla omat yksityiset ja julkiset asiat mahdollisimman harmoniseksi osaksi Ikuista Tietä. Lähi-Idän ja Euroopan kulttuurien vaikutuspiirin tyypillinen 'sankari' sen sijaan kokee maailmaa uhkaavan korruption ja tuhon alkulähteeksi eettisten velvoitteiden rikkomisen. 'Sankari' nousee muuttamaan kehityksen kulkua. 'Heroismin' dialektiikassa kuvitellaan ensin ideaali, Hyvä. Sitten kuvataan aktuaalisen maailman raju poikkeaminen ideaalista, Pahan olemassaolo, ja rynnätään pian 'parantamaan maailma' joko transformoimalla se Hyväksi — tavoite joka helposti johtaa myös yrityksiin tuhota Paha — tai yksinkertaisesti vain tuhoamalla Paha.

Kolmanneksi voidaan myös tutkia kerran tuotettujen reifikaatioiden ja heroismin muotojen historiallisia seurauksia. Reifikaatio tekee sodan laskelmoivana ja vastavuoroisena fyysisenä tuhoamisena mahdolliseksi luomalla *alterista* tietynlaisen 'objektin', esineellistyneen Pahan. (Tässä oletetaan siis, että vallitsee universaalinen »älä tapa kaltaistasi täysiarvoista Ihmistä»¹.) Ahon kolmas näkökulma jättää auki *erilaisia konkreettisen vuorovaikutuksen mahdollisuuksia*. On mahdollista,

että reifikaatioita tuotetaan manipulatiivisesti *strategisten tavoitteiden* saavuttamiseksi. Nämä tavoitteet kuitenkin tyypillisesti jo sisältävät muita reifikaation muotoja. Toisaalta on yhtä lailla mahdollista, että kerran tuotetut reifikaatiot otetaan uudelleen — ehkä uudelleen tulkittuina — historiallisen 'lähetystehtävän' kohteeksi, koska ne syystä tai toisesta tulevat taas ajankohtaisiksi. Arkielämässä hiljaisesti uusinnetut dualistiset 'reifikaatiot' tarjoavat näin perustan sekä strategisesti motivoitulle poliittiselle retoriikalle että uusille 'heroistisille lähetystehtäville'.

Ahon tiivis ja mielenkiintoinen artikkeli on teoksen *European Values* ainoa kokonaisvaltainen yritys käsitteellistää ja ymmärtää teoreettisesti, mistä dualistisessa hyvän ja pahan politiikassa oikein on kyse. Jussi Vähämäen teoreettinen kirjoitus »The Bomb Sign: Notes on the Overvaluation of the Object» on rajatumpi tavoitteiltaan. Se on myös sekä kirjan pisin että varsin omalaatuinen. Ensimmäiset kaksitoista sivua (Vähämäki 1990, 28—40) ovat täynnä metaforista filosofiaa, esteetiikkaa ja vertauskuvia ilman, että lukijalle kunnolla selviää, mitä pyritään sanomaan. Yhtäkkiä tyyli muuttuu: lauseista tulee yksinkertaisempia ja selkeämpiä, kysymys määritellään ja teesi esitetään ilman liian monia mutkia, vaikka metaforinen esitystapa osittain jatkuu. Teesi on, että sekä deterrenssteoreetikot että rauhanliike ovat ymmärtäneet atomipommin — »Absoluuttisen Aseen» — merkityksen dualistisen »tradition» kautta. Pommista reifioituna 'objektina' on tullut joko asia, joka 'pelastaa maailman' estämällä sodat (deterrenssteoreetikot) tai Paha, jolta maailma pitää 'pelastaa' (rauhanliike). Näiden kategoristen vaihtoehtojen sijaan Vähämäki etsii »tradition» ylittävää ymmärrystä, jossa ydinaseet voidaan nähdä teknologian kehityksen ja »tradition» oikeuttaman poliittisen väkivallan yhteistuohtoksesta. Ajatus on tärkeä. Vähämäki on oikeassa siinä, että ydinaseet — tai modernit aseet yleensä —

myksen, että vihollisen rakentaminen (R) — tai viholliskonstruktion olemassaolo — tekee poliittisen väkivallan (V) mahdolliseksi, että (V → R). On tietenkin selvää, että mainittu »universaalinen» ei ole tarkkaan ottaen universaali: on (ollut) olemassa sosiaalisia käytäntöjä, jotka sisältävät toisenlaisen näkemyksen. Harlen (1990, 18—19) kategoria »rakastettu vihollinen» — vaikka parempi termi olisi ehkä »arvostettu vastustaja» — osoittaa tämän. Rituaaliset sodat, joissa väkivalta pysyi vähäisenä, ja kulttuurit, joissa sota on yleisesti hyväksytty kunnian ja rohkeuden osoittamisen muoto, sekä kunniaan perustuvat kaksintaistelut osoittavat, että väkivallasta on voinut tulla legitimiä myös »yhtä arvokkaiden Ihmisten» kesken.

¹ Tietenkin kaikki normit — myös universaaleiksi väitetyt — ovat olemassa siten, että niitä voidaan rikkoa. Näin tietysti tapahtuukin. *Poliittisen väkivallan oikeuttaminen* on kuitenkin eri asia. Kun väkivaltaa yritetään legitimoida, niin ollaan jo sitouduttu päteväksi esitettyjen normatiivisten perusteiden antamiseen. Normi »älä tapa kaltaistasi Ihmistä» asettaa siten oleellisia vaatimuksia poliittisille teoille ja niiden oikeuttamiselle. Tämän normin olemassaolo selittäisi myös sen näke-

eivät saisi ohjata ajatuksiamme pois niistä sosiaalisista ja kulttuurisista prosesseista, jotka oikeuttavat ja tuottavat poliittista väkivaltaa. Silti hän on minusta väärässä aliarvioidessaan teknologisen kehityksen tuottaman tilanteen vakavuutta. En voi olla yhtymättä Ahon kantaan, kun hän tulkitsee uuden eettisen ymmärryksen — tai paremminkin sen mahdollisuuden — syntyä seuraavasti:

Development of a non-fetishistic ethics, an ethics for our age, an ethics transcending Manicheistic [i.e. dualistic] political routines, has not come from cool logical deduction of specific prescriptions from abstract theoretical principles. Instead it has arisen from a deeply personal, painfully shocking awakening of Europeans and Americans from our ego-identification with moral purity. Psychologists speak of this as a 'psychic wound' which has seared us with grief, guilt, shame and terror. In ancient times, this wound was symbolized in Indo-Aryan mythology by the *vajra*, the diamond-lightning bolt of insight that slashes through even the most obdurate illusion of self-righteousness. Perhaps today's equivalent to the *vajra* bolt is the 'light brighter than thousand suns', the illuminating light of the bomb. (Aho 1990, 26—27.)

Atomipommi ja muut joukkotuhoaseet voivat olla tärkeitä ei niinkään vain fyysisen tuhovoimansa vuoksi sinänsä vaan siksi, että ne voivat toimia (post)modernina *vajrana* ja pakottaa arvioimaan Euroopan ja Lähi-Idän kulttuureiden arvoperustaa ja *ego*-identiteetin rakentamistapaa uudelleen, siis de- ja rekonstruoimaan »traditiota». Samaa tapaanhan myös Vähämäen politiikan teoreettisena tavoitteena on luoda suvereniteetin ja identiteetin muotoja jotka olisivat »rajoiltaan avoimia ja jatkuvasti auki kamppailuille ja kiistoille» (Vähämäki 1990, 55 [suom. H. P.]). Mielipide-erot joukkotuhoaseiden merkityksestä ja kriittisen tutkimuksen tehtävistä ovat siis lopulta varsin vähäisiä.

Konkreettisempia tutkimuksia(?) viholliskuvan rakentumisesta

Pinnalta katsoen *European Values in International Relations* -teoksen mielenkiintoisiin esityksiin kuuluu Alexander Demandtin artikkeli Carl Schmittin 'valtion' ja 'vihollisen' käsitteistä. Artikkelin syvempi lukeminen paljastaa kuitenkin kaksi oleellista asiaa. Ensinnäkin se on osoitus EY-liberalistisen Saksan poliittisesta muistis-

ta, oppimisesta ja traumaista. Schmitt edustaa Demandtille konservatiivista *realpolitik*-ajattelua, joka sekä on (pelottavan) lähellä Hitlerin ajattelua että pitää sisällään kuvan valtiosta ja ihmiskunnasta, »joka on *täydellinen vastakohta* omasta ajattelustamme» (Demandt 1990, 88 [suomenos ja kursivointi H. P:n]). Tämä lausunto jo viittaa siihen seikkaa, että Demandt tulee impliitsisti osoittaneeksi, kuinka dualistinen traditio elää Euroopassa, siis myös hänen omassa ajattelussaan. Artikkelissa, joka on kirjoitettu alunperin jo vuonna 1987, Demandt katsoo 'uuden maailmanjärjestyksen' olevan nousemassa. Tämä 'maailmanjärjestys' perustuu kosmopoliittisille ajatuksille ja myös Idän ja Lännen vastakkainasettelun vähittäiseen murtumiseen. Demandt puhuu näin syntyvästä »Uudesta Ihmisestä», jolla ei ole enää vihollisia ja vertaa tätä tilannetta Rooman kristillisen keisarin Konstantinuksen aikakauteen. Toisessa yhteydessä Demandt toteaa, että Konstantinus julistettiin »*Jumalan edustajaksi* maan päällä, koko ihmiskunnan hallitsijaksi, sekä uskollisten *että niiden joiden käännyttämisen aika on vielä edessä*» (Mt., 81 [suom. ja kurs. H. P.]). Vaikka »Uudella Ihmisellä» ei ole vihollisia, on hänellä kuitenkin joitakin »jäanteitä vihollisista» (Mt. 87). Näihin Demandt laskee jo kuihtumassa olevan vihollisuuden Idän ja Lännen Välillä, terroristit ja sellaiset Kolmannen Maailman »kukkotappelijat», kuten Idi Amin, Ghaddafi ja Khomeini sekä viimein Schmittin tapaiset konservatiiviset ja voimapolitiittiset nationalistit.

Harlen toimittamassa kirjassa on myös kaksi muuta Saksan poliittista kulttuuria käsittelevää artikkelia. Johan Galtung kirjoittaa omia Saksavaikutelmiaan erittelevässä esseessä, että »kaikki kokemukseni yhteiskuntatieteistä näyttävät viittaavan siihen että todella mielenkiintoiset asiat paikallistuvat syvärakenteisiin ja syväkulttuuriin» (Galtung 1990, 195 [suom. H. P.]). Galtungin mukaan saksalaisilla on erityinen taipumus — sympatisoivat he sitten Hitleriä tai Marxia — deduktiiviseen ja hierarkkiseen ajatteluun: rakennetaan deduktiivinen pyramidi, jonka huipulle asetetaan mystiset ja uskonvaraiset syväpremissit. *Sosiaalisten käytäntöjen tasolla* saksalainen ajattelu vastaa sitä vertikaalisten ja poissulkevien kollektiivisten organisaatioiden verkostoa, »joka edelleen konstituoivat suurta osaa konservatiivisesta Saksasta» (Mt., 200 [suom. H. P.]). Tämän ajattelun poliittisena seurauksena on (heroististen?) saksalaisen dogmaattisuus, fanaattisuus ja viha 'paha vihollista' kohtaan. Galtung kuitenkin katsoo, että

liberalisoituneen Saksan uudet sukupolvet ja erityisesti niiden keskuudessa suosittu Vihreä liike edustavat uutta, »anti-Teutonista» ajattelua. Kaksi asiaa Galtungilta kuitenkin jää huomaamatta. Systemaattinen, deduktiivinen ja hierarkkinen, ajattelu ei suinkaan ole saksalaisten yksinoikeus, vaikka se onkin voinut jossain historiallisessa vaiheessa olla korostunutta juuri Saksassa. Sitä paitsi 1800-luvun alkupuolella, siis Napoleonin sotien jälkeen, »Saksa» ei (eikä edes valistusajattelijoiden kotimaa Preussi) ollut erityisen sotaisan ja imperiaalistisen alueen, kansan tai valtion maineessa, pikemminkin päinvastoin. »Saksa» on ollut osa monimielistä Eurooppaa sekä kulttuurisesti että geopoliittisesti, eikä saksalaisille ole mitään historiasta riippumatonta identiteettiä.

Voidaan ajatella, että Jouko Jokisaloon tarkastelun kohteena on »Teutonistisen» ajattelun jatkuvuus 1980-luvulla. Tarkemmin hänen tutkimuskohteenaan on saksalaisten »konservatiivien» 1980-luvun puolivälin ajatukset Saksan yhdistymisestä ja rauhan mahdollisuuksista Euroopassa. Artikkelilla ei ole kovin paljon yleistä annettavaa viholliskuvien kehittymisen tutkimukselle, mutta se osoittaa, kuinka sekä hyvin tuttu ajatus Saksan kansallisesta identiteetistä — Saksan kansallisesta *ykseydestä* ja sen *ensisijaisuudesta* — että klasinen *realpolitik*-traditio elävät edelleen, nyt vain aiempaa europeanistisempina.

European Values -teoksen toinen konkreettinen aihe on Israelin ja arabien (erityisesti palestiinalaisten) konflikti. Harle ei ole ottanut kirjaan »ulkopuolista» tarkkailijaa, joka viileästi erittelisi 'vihollisten' konstituutiota ja rakentumista. Sen sijaan kirjassa on kaksi lyhyttä mutta teoreettisesti reflektiivistä argumenttia, yksi Israelin näkökannan puolesta, toinen palestiinalaisten. Kirjoitukset antavat hyvän kuvan siitä, miltä konflikti näyttää sisältäpäin katsottuna. Konfliktiset argumentit luovat myös vastustamattoman tunteen elävästä tragediasta. Gershon Weiler argumentoi, että Hobbesin ja Clausewitzin näkemys »normaalista» sotatilasta ei päde Israelin ja arabien konfliktiin, sillä arabeilla ei ole mitään *poliittisia* päämääriä, kun politiikka ymmärretään päätöksinä eri osapuolia koskevista asioista. Kyse on Israelin ja juutalaisten olemassaolosta sinänsä. Saksan kaasukammioiden ja viimeisten vuosikymmenien jälkeen Israelin juutalaiset ovat oppineet odottamaan toisilta (*alter*) vain väkivaltaa. Weiler esittää myös, että monille israelilaisille Libanonin »anarkia» on ollut viimeinen osoitus arabien peruuttamattomasta väkivaltaisuudesta. Tämä ei oikeuta Israelin kaikkia

yksittäisiä tekoja, mutta kylläkin sen yleisen asenteen. Shiraz Dossa puolestaan tulkitsee Israelin toimia Hegelin ja Nietzschen teorioiden valossa yrittäen osoittaa selvän mutta paradoksaalisen yhteyden Israelin ja natsien toiminnan logiikan välillä. Juutalaiset tulivat Euroopasta maahan, joka oli jo asuttu, ja perustivat sinne valtion. Sen jälkeen juutalaisten toiminnan logiikkaa ovat säädelleet pyrkimys saavuttaa oman olemassaolonsa tunnustaminen *toisilta* (arabeilta) ja 'halu valtaan' (erityisesti suhteessa palestiinalaisiin). Jälkimmäisellä Dossa viittaa siihen irrationaaliseen voimapolitiikkaan, mikä seuraa kun pätevä tarkoituspääntee puuttuu, kun ainoa oikeutus on elämä sinänsä. Juutalaiset ovat yhä enemmän pyrkineet ratkaisemaan ongelmansa laajentamalla hallintansa aluetta pakolla ja yrittämällä eliminoida alueensa palestiinalaiset kulttuurisena ykseytenä, pakottamalla heidät israelilaisiksi. Israelista on tullut yhä imperiaalistisempi ja aggressiivisempi.

Mielenkiintoista ei ole vain se, mitä Weiler ja Dossa sanovat vaan myös se, mistä he vaikenevat. Weiler *ei* puhu sanallakaan palestiinalaisten oikeuksista, hän vain viittaa arabien ristiriitaiseen identiteettiin. (Palestiinalaiset ovat sekä 'kansakunta' että osa kaikkien arabien muodostamaa 'kansaa'.) Tällä perusteella Weiler muodostaa yleiskategorian »arabit» = viholliset. Hän myös *reifioi* nuo 'pahat viholliset' todeten, että mikään poliittinen ratkaisu ei ole mahdollinen. Arabit ovat mitä ovat (ja ovat siten esineen kaltaisia). Kyse voi Weilerin mielestä olla vain väkivallan optimaalisesta hallinnasta. Dossa puolestaan mainitsee juutalaisten »kodittomuuden», mutta ei tarkastele ollenkaan israelilaisten tilanteen vaihtoehtotomuutta »kodittomuuden» edessä. PLO:n peruskirjassa (1964) kuitenkin sitoudutaan eliminoimaan siionistinen Israel. Toisin sanoen Israel on yksinkertaisesti palestiinalaisten — ja pitkälti kaikkien arabien — 'paha vihollinen'. Vasta viime hetkellä lisätyssä liitteessä Dossa mainitsee myönteisessä sävyssä Israelin kannalta olennaisen asian, kysymyksen olemassaolon oikeuden tunnustamisesta. Mainitsemisen syynä on se, että PLO *muuttui*, että Arafat julisti vuonna 1989 vuoden 1964 peruskirjan mitättömäksi. Shamir vastasi tähän siirtoon yksioikoisesti: »Tiedämme, että Arafat on krooninen valehtelija.»

European Values -kirja sisältää myös kaksi yritystä analysoida (ETYK-) Euroopan ja kolmannen maailman välisiä *ego-alter*-suhteita. Paljon Israelin ja arabien suhteita käsittelevää kirjoitustaan viileämmässä artikkelissa Dossa tutkii 'riistettä-

vän vihollisen' kategorialla, joka seuraa Hegelin historian filosofiasta. Dossa myös argumentoi, että Hegelin historian filosofia on sekä käsitteen *kehitys* että kaikkien modernisaatioteorioiden — yleensä tosin implisiittinen — perusta. Näiden teorioiden oletuksena on, että 'rationaalinen kehitys' johtaa länsimaisiin käytäntöihin ja arvoihin, joista käsin muuta maailmaa sitten voidaan objektiivisesti arvioida ja kehittää. Dossan väitteeseen voitaisiin lisätä, että sama oletus edellytetään myös teesissä historian loppumisesta: Hegelin historian filosofiaan sekä perustuu. Kyseenalaisempi sen sijaan on Dossan väite, että postmodernismin »johtavien tähtien — kuten Richard Rortyn — kirjoituksissa postmodernismi on, suhteessa länsimaisiin arvoihin, oleellisesti harjoitelma 'moraalisen narsismin' alalla» (Dossa 1990, 94 [suom. H. P.]). Rorty kuitenkin (1991, 81—82) kirjoittaa, että ei ole syytä sen enempiä imperialismin ja rasismiin kuin askeettiseen itsevihaankaan:

The fact that philosophy as a genre is closely associated with the quest for such greatness — with the attempts to focus all one's thoughts into a single narrow beam and them out beyond the bounds of all that has been previously thought — may help explain why it is among the philosophers of the West that contemporary Western self-hatred is most prevalent. It must be tempting for Africans and Asians² — the principal victims of Western imperialism and racism — to see this self-hatred as about what the West deserves. But I would suggest that we take this self-hatred as just one more symptom of the old familiar quest for purity which runs through the annals of the ascetic priesthood in both East and West. If we set these annals aside, we may have a better chance of finding something distinctive in the West which the East can use, *and conversely*.

Eurooppalaisen 'heroistisen' radikalismien perinteessä on tuotettu itsevihan aatteita, jotka ovat vain yksi ilmaus dualistisesta moraalista puritanismista. Läntisen imperialismin ja rasismien uhrien on suorastaan liian helppo omaksua näitä radikaaleja aatteita — dualismeineen päivineen. Artikkelissaan »Savagery and Neo-Savagery: An African Perspective on Peace» M. A. Mohamed Salih onkin hyvin lähellä sortua tuohon afrikkalaiselle niin houkuttelevaan kiusaukseen *vihata* modernia länttä, vaikka hän vakavasti yrittääkin ylittää vasta-

vuoroiset viholliskuvat. Salih kehittää »uus-villeyden» kategorialla. Uus-villeyden viittaa ennen kaikkea siihen tuhovoiman anarkiaan, jonka »modernit sivilisaatiot» ovat luoneet. Monille läntisille tarkkailijoille Afrikka oli »luonnollinen» imperialistisen laajentumisen kohde, koska se oli villi ja kyvytön »todellisiin aikaansaannoksiin». Todellisia aikaansaannoksia olisivat olleet maailmankauppa ja kyky imperialistisiin valloituksiin. 'Sivistynyt' viittaa siis monissa tulkinnoissa kykyyn tuhota ja kykyyn olla imperialistinen. Salihin mielestä sivilisaatio saavuttaa uus-villeyden asteen kun sen tuhovoima uhkaa sen omaa olemassaoloa. Tätä sivilisoitumisen tietä afrikkalaisten ei tulisi valita.

Salihin tavoite auttaa afrikkalaisia etsimään omia kehityspolkujaan on hyvä samoin kuin hänen halunsa rakentaa Euroopan ja Afrikan dialogia. Ongelma on se, että hänenkin ajattelussaan, joka nojaa eurooppalaisiin radikaali-ajattelijoihin, Eurooppa uhkaa muuttua 'pahaksi viholliseksi'. Tälle 'pahalle viholliselle' ominaisten vaikutusten — suoran ja rakenteellisen väkivallan, alistamisen ja interventioiden — *eliminoiminen* tulee rauhan ja Afrikan oman tien välttämättömäksi edellytykseksi (Salih 1990, 112).

Keskustelua. Tulevan tutkimuksen ja politiikan mahdollisuudet

Harlen teokset asettavat haasteen tulevalle (maailman)politiikan tutkimukselle. Haaste ei kuitenkaan koske vain *vihollisen* ongelmaa sinänsä. Pikeminkin 'pahan vihollisen' ongelman vakavasti ottaminen johtaa ajatukseen, että tavoitteeksi täytyisi asettaa politiikan tutkimuksen sisäisten — ja usein implisiittisten — dualismien purkaminen. Kaikkein fundamentaalisimmalla tasollaan kyse on *logiikasta*, siis ajattelun ja päättelyn proseduureista ja muodoista. Zarathustralaisuuden kanssa analogisella tavalla länsimaisen tieteellisen ajattelun syvimpiä uskomuksia on *kolmannen poissuljetun laki*, *tertium non datur*: ei ole olemassa kolmatta vaihtoehtoa. Logiikan aksioomana on pidetty teesiä ($\sim p \vee p$). Propositio *p* voi koskea paitsi maailman asiantiloja niin myöskin noiden asiantilojen hyvyttä tai pahuutta³. Näin ollen voidaan väittää että kolmannen poissuljetun laki ja sitä vastaava *bivalenssin* (kaksiarvoisuuden) periaate on dualis-

² Vaikka Rortyn ajatus on hyvä, niin kannattaa huomata, että Etelä-Amerikka on jäänyt tästä listasta pois. Rortyhan on Yhdysvaltojen kansalainen.

³ Sivutaan tässä ne monimutkaistukset, jotka syntyvät siitä, että monissa skientistisissä ajattelusuuntauksissa normatiiviset väitteet eivät ole analogisia totuutta koskevien väittei-

tisen ajattelun toinen puoli. On lisäksi syytä vielä kiinnittää huomiota deduktiivisen logiikan seurauksiin ajattelujärjestelmien kannalta. Deduktiivisen logiikan seurauksena on nimittäin ajattelujärjestelmien hierarkkisuus: kaikki sanottava on voitava johtaa muutamista *varmoista* — ja hierarkkisesti etuoikeutetuista — peruspremisistä, muuten koko ajattelu on *perustaa* vailla.

Dualistista, kaksiarvoista logiikkaa on arvosteltu kahdesta⁴ eri näkökulmasta käsin: post-strukturalistisesta ja hermeneuttis-dialektisesta. Strukturalismin perustajan Ferdinand de Saussuren (1866/1916, 118—120) mielestä kieli koostuu *negatiivisista eroista*, ja kieli itsessään on vain pelkkää *muotoa* vailla sisältöä. Kieli ja logiikka ovat siis isomorfisia, rakenneyhtäläisiä. Myöhemmät strukturalistit tarttuivat näihin ideoihin ja radikalisoivat niitä tuoden esille muun muassa käsitteen *binaarinen oppositio*, kaksinapainen vastakohtaisuus. Ideana oli, että kulttuureja yleensä voidaan analysoida identifioimalla rakenteellisia elementtejä, niiden vastakohtapareja sekä niiden mahdollisia relaatioita muihin elementteihin nähden.

»Poststrukturalisti» Derrida arvostelee de Saussurea ja strukturalisteja nojaten Hegelin *defetishaatio*-kriittikkiin, jonka mukaan se mikä on, on historiallista ja liikkeessä, ja siksi sitä pitää analysoida sellaisena kuin se on, siis historiallisena ja liikkeessä olevana. Derridan (anti)metodin tehtävänä on tunnistaa eri *teksteistä* vastakohtapareja, joiden suhde on aina hierarkkinen: toinen elementti on etuoikeutettu toiseen nähden. Esimerkiksi vihollinen/ystävä voisi olla tällainen vastakohtapari, joka puolestaan nojaa sisällöllisempiin vastakohtapareihin, esimerkiksi kapitalismi/sosialismi tai tyrannia/liberalismi. Jonathan Cullerin (1983, 86) tulkinnan mukaan dekonstruktion tehtävänä on uurtaa perustukset kaikkien tekstien alta osoittamalla, että se minkä on oletettu takaavan argumentin *perustan*, onkin vain mielivaltainen »retorinen siirto», jossa vastakohtaparin toinen pari etuoikeutetaan ja asetetaan tekstin keskiöön.

den kanssa sen vuoksi, että niiden oletetaan olevan mielivaltaisia (irrationaalisia). Väitän ainoastaan, että *tertium non daturin* täytyy päteä myös hyvyyttä ja pahuutta, oikeudenmukaisuutta ja epäoikeudenmukaisuutta, vilpittömyyttä ja vilpillisyyttä jne. koskeviin väitteisiin, jos se on kerran *ajattelun universaali aksiooma* (jos on olemassa vain yhdenlaista rationaalista ajattelua, jonka yksi klassinen laki *tertium non datur* on). Näinhän länsimaisen logiikan klassiset säännöt asian esittävät.

⁴ Kolmannen kritiikin ovat esittäneet moniarvologiikan kehittäjät, mutta yksinkertaisuuden vuoksi sivuutan moniarvologiikan tässä (ks. kuitenkin Haack 1974).

Derrida (1985, 27) itse kirjoittaa mieluummin »kirjoituksen materiaalien jälkien leikkittelystä» kuin »retorisista siirroista»:

On ehkä pakko yrittää ajatella johdonmukaisesti loppuun asti ennenkuulumaton ajatus ja äänetön jäljen piirtyminen, jonka mukaan kreikkalais-länsimaisen logoksen aloittama teoria olemisen historiasta on tullessaan tuotetuksi ontologisen eron kautta vain *diaphereinin* aikakautta. Tällöin sitä ei voitaisi edes nimittää »aikakaudeksi», koska aikakausimaisuuden, käänteentekevyyden, käsite kuuluu itse olemisen historiaksi käsitettyyn historiaan. *Différance* on tietyllä hyvin merkillisellä tavalla ontologista eroa tai olemisen totuutta »vanhempi», koska olemisella on aina ollut pelkkä »merkitys» ja sitä [*différancea*] on aina ajateltu tai siitä on aina puhuttu pelkästään olevassa salattuna olevana. Vasta tällä hetkellä sitä voidaan nimittää *jäljen leikiksi*.

Erojen ja dualististen vastakohtakohtaparien aina liikkeessä oleva rakentuminen, *jäljen leikki*, on Derridan merkitysteoriassa *kolmas vaihtoehto* länsimaisen kulttuurin asettamassa binaaristen oppositioiden dualistisessa kentässä. Vastakohtapari ja niiden hierarkia paljastuu dekonstruktion avulla — ajassa satunnaisesti eteneväksi — jäljen leikkittelyksi. Samalla tämä merkitysteoria esitetään Totuutena kielestä ja tekstien kautta konstituoidusta olemisesta. Derridan dekonstruktionismi voidaan näin ymmärtää yhdeksi kokonaisvaltaiseksi yritykseksi arvostella länsimaista dualistista ajattelua.

Tässä vaiheessa lienee paikallaan sanoa muutama sana deduktiivisen *tertium non datur* -periaatteen ja käsitteen 'binaarinen oppositio' suhteesta. Tarkkaan ottaen *tertium non datur* sanoo deduktiivisessa logiikassa ainoastaan: »joko p tai ei-p», siis esimerkiksi »joko 'X on vihollinen' tai ei niin että 'X on vihollinen'». Toisin sanoen, deduktiivisessa logiikassa ei ole *käsitteellisiä* vastakohtapareja, vaan ainoastaan muodollisia poissulkevuksia. 'Binaarinen oppositio' viittaa kuitenkin *merkityksellisten* elementtien vastakohtaisuuteen, sellaisiin kuin hyvä/paha tai ystävä/vihollinen. Voisi ajatella, että jos *tertium non daturia* sovelletaan systemaattisesti käytännöllisessä argumentaatioissa — jota Culler siis kutsuu »retoriikaksi» — niin tuloksena on tendenssi tuottaa binaarisia oppositioita, ja juuri tällainen merkityksellisten elementtien *tertium non datur* tuntuu olevan rakennettu sisään myös kristilliseen (ja islamilaiseen) ajatteluun. Olisiko dualistinen traditio mah-

dollista identifioida tätä kautta? Olisiko näin paikallistettu dualistinen traditio ylitettävissä muuten kuin esittämällä nihilismiin ajautuva teesi »jälkine leikkelystä»?

Vastaukseni on myönteinen. Harlen teosten ja yleensä 'pahan vihollisen' ongelmaa koskevien tutkimusten haaste voitaisiin ymmärtää myös niin, että kriittisten politiikan tutkijoiden pitäisi kyetä innovoimaan sellaisia logiikoita, jotka erittelisivät käytännöllistä argumentaatiota ja kykenisivät ylitämään *tertium non datur* -periaatteen. Tällaisten ajattelun ja dialogin muotojen pitäisi soveltua myös sekä tutkimuksen että käytännöllis-poliittisen retoriikan käyttöön (jälkimmäisestä ks. Patomäki 1992). Hermeneuttis-dialektisten traditioiden piirissä on itse asiassa jo pitkään tutkittu erilaisia logiikoita. Hermeneutikat ovat usein asettaneet tehtäväkseen ymmärtää erilaisia elämänmuotoja, eivätkä he ole sitoneet itseään *tertium non datur* -periaatteeseen. Hermeneuttisen kehän käsite on tässä suhteessa erityisen tärkeä. Se korvaa kvasideduktiivisen Perustan ajatuksella ymmärtämisen horisontista, joka muodostaa jatkuvasti korjailtavan — mutta aina epävarman — pohjan ajattelulle, tulkinnoille ja tutkimukselle:

Se on kuin laiva, jolla tulkitsija elää ja jota hän jatkuvasti korjailee ja parantee, ilman että hän kuitenkaan voisi siirtää sitä kuivalle maalle käsitelläkseen sitä kokonaan. Sillä tulkitsija tarvitsee [...] »pohjaa» perustana, jolla hän seisoo, kun hän korjaa lankkuja. (Kusch 1986, 90.)

Kyse ei ole valinnasta p tai ei-p, eikä myöskään valinnasta kahden — valinnan kautta hierarkkiseen suhteeseen asetuvan — vastakohtaisuuden välillä, vaan (osin itse-) tuotettujen, löyhän kokonaisuuden muodostavien käsityksien joukon jatkuvasta parantamisesta ja korjaamisesta. Samaan ideaan nojaavat dialektisen ja retorisen logiikan kehittämät. Dialektisessa, käytännöllisessä logiikassa argumentteja voidaan esittää intersubjektivistien mutta kiistanalaisten sääntöjen puitteissa, jotka mahdollistavat uusien teesien ja näkökohtien esiintuomisen, uusien perusteluiden esittämisen, uuden evidenssin esittämisen, uusien jaotte- lujen tekemisen sekä väittelyn sanojen ja muiden kielellisten entiteettien merkityksistä. Prosessin kuluessa edetään ideaalittyyppillisesti teesien vastakohtaisuudesta johonkin *kolmanteen vaihtoehtoon*, joka ylittää aiemman vastakohtaisuuden (ks. erityisesti Rescher 1977; myös van Eemeren ja Grootendorst 1984 ja Walton 1989). Tällaisten

logiikoiden kehittämisen merkitys politiikan tutkimukselle pitäisi jo olla jokseenkin selvä (ks. myös Alker 1982).

Dialektisten ja retoristen logiikoiden poliittinen merkitys on siinä, että ne ovat läpikotaisin pluralistisia, että ne eivät itse asiassa jätä pluralismille ja erilaisuuden suvaitsemiselle juurikaan vaihtoehtoja (Perelman 1979). Sen sijaan ne auttavat näkemään erilaisten näkökantojen esiintuomisessa hedelmällisen mahdollisuuden ajatusten kehitykseen, korjaamiseen ja parantamiseen. Ja kuten Mathias Finger teoksessa *European Values in International Relations* toteaa, eurooppalaisten arvojen vahva puoli on juuri moninaisuuden suvaitsemisessa. Sen varaan voisikin yrittää rakentaa toisenlaista Eurooppaa, sellaista joka ei etsi 'pahoja vihollisia' itsensä sisä- eikä ulkopuolelta.

Kuten todettua, Harlen teosten suurin haaste politiikan tutkimukselle on varmasti juuri sinä, että ne johdattavat yrittämään ylittää dualistisen ajattelun tradition. Toinen tärkeä haaste liittyy itse viholliskuvien tutkimiseen. Tähänastisen tutkimuksen metodologiset puutteet ovat silmiinpistäviä. Miten kulttuurisia syvärakenteita voidaan identifioida? Miten voitaisiin kytkeä viholliskuvien synty ja kehitys maailmanpolitiikan *praxisseen*? Ahon »reifikaation ja heroismin sosiologia» on tärkeä yritys edetä metodologisesti, mutta muita, erilaisista näkökulmista lähteviä tutkimuksia kaivataan. Yksi mahdollisuus on yrittää yhdistää klassisen strukturalismin ideoita poliittisen toiminnan analyysiin rakenteistumisen teorian ja retoriikka-konseption avulla (ks. Patomäki 1991). Mikään yksinäinen lähestymistapa tai yritys — vaikka sitä kehitettäisiin huolellisestikin — ei kuitenkaan voi tuoda pysyvää ratkaisua näihin vaikeisiin ongelmiin. Fetishointia välttämään pyrkivälle politiikan tutkijalle lienee myös selvää, että tutkimus ei voi onnistua, ellei nojata paitsi teoreettiseen erittelyyn niin myöskin kvasi-empiirisen todistusaineiston huolelliseen arvioimiseen.

LÄHTEET

- Aho, James A. (1990): Heroism, the Construction of Evil, and Violence. Teoksessa *European Values in International Relations*, toim. Vilho Harle, s. 15—28. Pinter Publishers, London.
- Alker, Hayward R., Jr. (toim. 1982): *Dialectical Logics for the Political Sciences*. Rodopi, Amsterdam.
- Culler, Jonathan (1983): *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*. Cornell University Press, Ithaca, N.Y.

- Demandt, Alexander (1990): Carl Schmitt's Concept of the State and the 'Enemy'. Teoksessa *European Values in International Relations*, toim. Vilho Harle, s. 80—90. Pinter Publishers, London.
- Derrida, Jacques (1985): La différence. *Synteesi* 4:3, s. 14—31, suom. Hannu Sivenius.
- Dossa, Shiraz (1990): Philosophical History and the Third World: Hegel on Africa and Asia. Teoksessa *European Values in International Relations*, toim. Vilho Harle, s. 91—109. Pinter Publishers, London.
- van Eemeren, Frans H. ja Rob Grootendorst (1984): *Speech Acts in Argumentative Discussions. Pragmatics and Discourse Analysis*. Foris Publications, Dordrecht.
- Foucault, Michel (1972): *The Archeology of Knowledge & the Discourse on Language*. Pantheon Books, New York.
- Galtung, Johan (1990): Is there a New Germany Coming? Teoksessa *European Values in International Relations*, toim. Vilho Harle, s. 192—202. Pinter Publishers, London.
- Giddens, Anthony (1985): *The Nation-State and Violence. Volume Two of a Contemporary Critique of Historical Materialism*. Polity Press, Cambridge, England.
- Haack, Susan (1974): *Deviant Logic*, Cambridge University Press, London.
- Harle, Vilho (1990): European Roots of Dualism and its Alternatives in International Relations. Teoksessa *European Values in International Relations*, toim. Vilho Harle, s. 1—14. Pinter Publishers, London.
- Harle, Vilho (1991): *Hyvä, Paha, Ystävä, Vihollinen*. Rauhan- kirjallisuuden edistämisseura.
- Kusch, Martin (1986): *Ymmärtämisen haaste*. Pohjoinen, Oulu.
- Lenin, V.I. (1977/1919): Puhe Kansanvalitusten ja sosialistisen kulttuurin työntekijäin 1. yleisvenäläisessä edustajakokouksessa. Teoksessa *Valitut teokset, osa 9*, s. 108—115. Kustannusliike Edistyš, Moskova.
- Patomäki, Heikki (1991): Runous, oikeus ja öljy Persianlahden sodassa. Analyysi metaforista ja metonyymeistä 'käytännön politiikassa'. *Rauhantutkimus* 7:3, s. 52—80.
- Patomäki, Heikki (1992): From Normative Utopias to Political Dialectics. *Millennium* 21:1 (painossa).
- Pekonen, Kyösti (1991): *Symbolinen modernissa politiikassa*. Jyväskylän yliopisto, Nykykulttuurin tutkimusyksikkö.
- Perelman, Chaim (1979): The Philosophy of Pluralism and New Rhetoric. Teoksessa *The New Rhetoric and the Humanities. Essays on Rhetoric and Its Applications*, toim. Chaim Perelman. Reidel, Dordrecht.
- Rescher, Nicholas (1977): *Dialectics. A Controversy-Oriented Approach to the Theory of Knowledge*. State University of New York Press, Albany.
- Rorty, Richard (1991): Heidegger, Kundera, and Dickens. Teoksessa *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers Volume 2*, s. 66—82. Cambridge University Press, Cambridge.
- Salih, M.A. Mohamed (1990): Savagery and Neo-Savagery: An African Perspective on Peace. Teoksessa *European Values in International Relations*, toim. Vilho Harle, s. 110—125. Pinter Publishers, London.
- de Saussure, Ferdinand (1986/1916): *Course in General Linguistics*. Open Court, Le Salle, Ill.
- Walton, Douglas (1989): *Informal Logic. A Handbook of Critical Argumentation*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Vähämäki, Jussi (1990): The Bomb-Sign: Notes on the Overvaluation of the Object. Teoksessa *European Values in International Relations*, toim. Vilho Harle, s. 29—57. Pinter Publishers, London.