

Danika Harju

KOLLEKTIIVISET IDENTITEETIT JA OIKEUDENMUKAISUUS

Identiteettien roolit yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden
tavoittelussa Axel Honnethilla ja Jürgen Habermasilla

TIIVISTELMÄ

Danika Harju: Kollektiiviset identiteetit ja oikeudenmukaisuus. Identiteettien roolit yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden tavoittelussa Axel Honnethilla ja Jürgen Habermasilla

Pro gradu -tutkielma
Tampereen yliopisto
Filosofian tutkinto-ohjelma
Tammikuu 2021

Tutkielmassa tarkastelen kollektiivisten identiteettien suhdetta yhteiskunnalliseen oikeudenmukaisuuteen Jürgen Habermasin ja Axel Honnethin teksteissä. Kysymisen kohteena on, miten kollektiiviset identiteetit voivat olla merkityksellisiä yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden toteutumiselle, ja millaisia kollektiivisten identiteettien pitäisi olla, jotta niille voitaisiin antaa tällainen rooli.

Aluksi esittelen Habermasin ja Honnethin kuvauksia yksilön identiteetin syntyisestä. Tämä pohjustaa kollektiivisten identiteettien yhteiskunnallisen merkityksen tarkastelua, joka kytkeytyy molemmilla ajattelijoilla näkemykseen yksilön identiteetin syntyisestä vuorovaikutuksessa muiden yksilöiden ja ympäröivän yhteisön kanssa.

Tämän jälkeen tarkastelen Habermasin ja Honnethin kollektiivisille identiteeteille yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden kannalta antamia rooleja. Ensimmäistä roolia nimitän kollektiivisten identiteettien toimimiseksi oikeudenmukaisuuden edistämisen ”työkaluina”. Tässä roolissa on kysymys samankaltaisista, yhteiskunnallisesta asemasta johtuvista epäoikeudenmukaisuuksista kärsivien yksilöiden kokoamisesta yhteen ja motivoimisesta kollektiiviseen toimintaan epäoikeudenmukaisuutta vastaan. Toista oikeudenmukaisuuden kannalta merkityksellistä roolia nimitän identiteettien ”suojelamisen” näkökulmaksi, jonka mukaan ainakin joillekin kollektiivisille identiteeteille on oikeudenmukaisuuden nimissä taattava olemassaolon edellytykset. Tämä kollektiivisten identiteettien jonkinlaisen suojelemisen vaatimus perustuu sekä Habermasilla että Honnethilla pohjimmiltaan yksilöiden oikeuksien ja autonomian toteutumisen varmistamiseen.

Nämä kaksi kollektiivisten identiteettien roolia on tärkeää erotella toisistaan, koska molempiin liittyy omanlaisiaan rajoitteita ja mahdollisia ongelmakohtia. Lopuksi käsittelen Habermasin ja Honnethin tekstien pohjalta esiin piirtyviä rajoitteita sille, millaiset kollektiiviset identiteetit voivat yhtäältä toimia oikeudenmukaisuutta edistävinä työkaluina, ja millaisten kollektiivisia identiteettien suojeleminen voi toisaalta olla perusteltua oikeudenmukaisuuden nimissä. Tarkastelen myös joitakin ongelmia, joita tällaisten roolien antamisesta kollektiivisille identiteeteille ylipäätään voi seurata senkin jälkeen, kun ilmeisesti ongelmalliset tapaukset on rajattu pois.

Johtopäätöksenä esitän, että kollektiivisten identiteettien suojelemisen yhdistäminen yksilönvapauksien ensisijaisuuteen osoittautuu ongelmalliseksi siinäkin tapauksessa, että identiteettien ”suojeleminen” ymmärretään Habermasin tapaan suhteellisen heikossa mielessä. Kollektiivisia identiteettejä voidaan pitää tärkeinä yhteiskunnallista toimintaa järjestävinä ja motivoivina tekijöinä ja siksi olennaisina yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden tavoittelulle, mutta niihin liittyy tämänkin roolin kannalta myös ongelmallisia piirteitä. Erityisesti sekä kollektiivisten identiteettien syntyisessä että niiden ympärille järjestyvässä yhteiskunnallisessa toiminnassa tehdyt tulkinnat identiteettiryhmän jäsenyydestä sekä sen kohtaamista epäoikeudenmukaisuuksista voivat itsessään onnistua paremmin tai huonommin yksilöiden tasa-arvoisessa kohtelussa, ja näiden tulkintojen laadulla on vaikutusta myös siihen, kuinka hyvin identiteetit voivat tosiasiallisesti toimia oikeudenmukaisuutta edistävästi.

Avainsanat: identiteetti, oikeudenmukaisuus, tunnustaminen, Axel Honneth, Jürgen Habermas

Tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck –ohjelmalla.

Kiitokset

Koska ohjaajan kiittäminen osoittaisi huonoa makua¹, en kiitä ohjaajaani professori Arto Laitista. Sitä vastoin kiitokset opiskelutovereilleni Jaan-Erik Vainiolle Vuorenhovin graduretriiteistä ja monista tutkielmaa koskeneista keskusteluista sekä Henrik Villaselle tekstin yksityiskohtaisesta kommentoinnista sen työstämisen aikana. Kiitän myös muita filosofian gradupajaan syksyllä 2020 osallistuneita hyödyllisistä kommenteista ja arvokkaasta vertaistuesta.

¹ Eco, Umberto (1988), *Oppineisuuden osoittaminen eli miten tutkielma tehdään*, suom. Pia Mänttari, Tampere: Vastapaino, (alkut. *Come si fa una tesi di laurea* 1977), 180.

Sisällys

1. Johdanto.....	1
2. Yksilön identiteetti	5
2.1 Habermasin käsitys yksilön identiteetin kehittymisestä.....	5
2.2 Honnethin käsitys yksilön identiteetin kehittymisestä	13
3. Kollektiiviset identiteetit ja oikeudenmukaisuus	27
3.1 Kollektiiviset identiteetit Habermasilla.....	27
3.1.1 Identiteetit työkaluina	27
3.1.2 Identiteettien suojeleminen	30
3.2 Kollektiiviset identiteetit Honnethilla	33
3.2.1 Identiteetit kamppailuissa oikeudenmukaisemmasta yhteiskunnasta.....	34
3.2.2 Identiteettien suojeleminen?	46
3.3 Habermasin ja Honnethin näkemysten suhde	51
4. Hankaluuksia kollektiivisten identiteettien ja yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden suhteessa	53
4.1 Oikeudenmukaisuuden kannalta merkittävistä rooleista pois rajautuvat identiteetit	53
4.1.1 Identiteetit, jotka eivät kelpaa suojeltaviksi.....	53
4.1.2 Identiteetit, jotka eivät voi toimia yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden edistämisen työkaluina	57
4.1.3 Yhteenveto	65
4.2 Kollektiiviset identiteetit ja oikeudenmukaisuus yleensä	68
4.2.1 Onko identiteettien suojeleminen oikeudenmukaisuuden näkökulmasta koherentti tavoite?	68
4.2.2 Kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuvien tunnustuskamppailujen potentiaali oikeudenmukaisuuden edistäjinä	72
4.2.3 Yhteenveto	78
5. Johtopäätökset.....	81
Lähteet.....	87

1. Johdanto

Tässä tutkielmassa tarkastelen kysymystä kollektiivisten identiteettien arvosta yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden kannalta. Kollektiivisilla identiteeteillä on nykyisin keskeinen rooli yhteiskunnallisissa keskusteluissa ja poliittisessa toiminnassa, ja identiteettien ympärille keskittyvä politiikka on ollut myös vilkkaan filosofisen debatin kohteena erityisesti 1990-luvulta lähtien (kts. Heyes 2020). Tutkielmassani kysymisen kohteena on, miten kollektiiviset identiteetit voivat toimia yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta edistävällä tavalla, ja millaisia kollektiivisten identiteettien pitäisi olla, jotta niille voitaisiin antaa tällainen rooli. Tähän kytkeytyy myös kysymys kollektiivisten identiteettien merkityksestä yksilöille.

Tarkasteluni nojaa saksalaisten kriittisen koulukunnan yhteiskuntafilosofien Jürgen Habermasin (s. 1929) ja Axel Honnethin (s. 1949) teksteihin, jotka käsittelevät yksilön identiteetin syntymistä ja kollektiivisten identiteettien merkitystä yhteiskunnallisissa prosesseissa. Hahmottelen tutkielmassa kollektiivisten identiteettien ja oikeudenmukaisuuden suhteen tarkastelun näkökulmaksi eräänlaista synteisiä Habermasin ja Honnethin käsityksistä.

Sekä Habermas että häntä seuraten Honneth käsittävät yksilön identiteetin syntymisen George Herbert Meadin sosiaalipsykologisen teorian pohjalta, jossa yksilöllinen identiteetti syntyy vuorovaikutuksessa ympäröivän yhteisön ja muiden yksilöiden kanssa. Luvussa 2 esittelen ensiksi Habermasin Meadiin pohjaavaa kuvausta yksilöllisen identiteetin syntymisestä ja tämän jälkeen Honnethin käsitystä, johon hän sisällyttää Meadin lisäksi aineksia myös varhaisen Hegelin filosofiasta. Näihin kuvauksiin perehtyminen on oleellista ennen varsinaiseen kollektiivisten identiteettien tarkasteluun siirtymistä, koska sekä Habermasin että Honnethin kollektiivisille identiteeteille yhteiskunnassa antamat roolit pohjaavat vahvasti heidän käsityksiinsä yksilön identiteetin rakentumisesta.

Luvussa 3 tarkastelen Habermasin ja Honnethin kollektiivisille identiteeteille yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden kannalta antamia rooleja. Sekä Habermas että Honneth käsittävät kollektiiviset identiteetit ensinnäkin eräänlaisiksi ”työkaluiksi”, jotka toimivat yhteiskunnallisten liikkeiden järjestymisen periaatteina. Tällöin kollektiivisten identiteettien alle järjestäytyminen kokoaa yhteen ihmisiä, jotka kärsivät samankaltaisesta yhteiskunnallisesta asemasta johtuvista epäoikeudenmukaisuuksista, ja motivoi heitä kollektiiviseen toimintaan epäoikeudenmukaisuutta vastaan.

Habermasin käsittelyssä ne epäoikeudenmukaisuudet, joita vastaan kollektiivisten identiteettien ympärille järjestyneet ryhmät voivat asettua, johtuvat ensisijaisesti ”väärästä universalismista” eli siitä, että tosiasiallisia eroja yksilöiden tilanteissa ei huomioida, vaan kaikkia kohdellaan muodollisesti samalla tavalla, mikä voi kuitenkin johtaa epätasa-arvoiseen lopputulokseen. Tällaisen sokean

tasapäistämisen välttämiseksi poliittisessa ja julkisessa keskustelussa laajemminkin on kuuluttava myös niiden ääni, jotka ovat vaarassa joutua tai joutuneet syrjityiksi väärän universalismin nimissä. Usein tällaisia näkökantoja keskusteluun tuovat juuri kollektiivisten identiteettien ympärille järjestyneet toimijat.

Honneth linkittää yhteiskunnallisten liikkeiden syntymisen suoraan luvussa 2 esiteltyyn käsitykseen yksilöiden positiivisen minäsuhteen rakentumisesta. Koska yksilöiden positiivinen minäsuhte on Honnethin mukaan riippuvainen muilta saadusta tunnustuksesta, tunnustuksen puutteen kohtaaminen aiheuttaa yksilöissä negatiivisia tunnereaktioita, jotka voivat toimia tunnustusta vaativiin yhteiskunnallisiin kamppailuihin ryhtymisen motivaationa. Kamppailut edellyttävät kuitenkin myös kollektiivisen identiteetin syntymistä, joka voi tapahtua sen jälkeen, kun negatiiviset tunteet ovat ensin kiinnittäneet yksilöiden huomion siihen, että he eivät saa kaipaamaansa tunnustusta. Honnethin tarkastelussa keskeistä on, että yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta potentiaalisesti edistävät kollektiiviset identiteetit syntyvät vasta yksilöiden toiminnan tuloksena: niiden syntyminen edellyttää uudenlaisten tulkinnan tapojen löytämistä, joiden avulla voidaan tehdä näkyväksi se, että epäoikeudenmukaisuudet kohdistuvat tiettyjä yhteisiä piirteitä jakavaan ihmisryhmään eivätkä vain satunnaisesti joihinkin yksilöihin. Vasta tällaisen ymmärryksen synnyttyä on mahdollista ryhtyä kollektiivisen identiteetin ympärille rakentuvaan kamppailuun yhteiskunnallisen epäoikeudenmukaisuuden poistamiseksi.

Koska yksilöiden identiteetit ovat luvussa 2 kuvatulla tavalla sosiaalisesti rakentuneita ja myös jatkuvasti riippuvaisia muilta saadusta tunnustuksesta, sekä Habermas että Honneth esittävät myös, että kaikkien yksilöiden tasapuolisen autonomian toteutuminen edellyttää sellaista vuorovaikutuksellista kontekstia, jossa yksilöiden on mahdollista saada hyväksyntää yksilöllisen identiteettinsä eri puolille. Ainakin Habermasille kollektiiviset identiteetit edustavat tällaisia konteksteja, ja niinpä oikeudenmukaisessa yhteiskunnassa on tietyissä rajoissa taattava yksilöille mahdollisuudet säilyttää kollektiiviset identiteettinsä. Myös Honneth pitää erilaisia ryhmäjäsennyksiä tärkeinä yksilöiden positiivisen minäsuhteen ylläpitämiseksi, mutta ei puhu erityisesti kollektiivisista identiteeteistä tässä yhteydessä. Esitän kuitenkin, että Honnethin sosiaalisia ryhmiä koskevien käsitysten voidaan ajatella pätevän myös ainakin osaan kollektiivisista identiteeteistä, jolloin ne edustavat eräänlaista kollektiivisten identiteettien suojelemisen näkökulmaa Honnethilla.

Kollektiivisten identiteettien rooli yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden näkökulmasta Habermasilla ja Honnethilla voidaan siis nähdäkseni tiivistää kahteen seikkaan: Ensinnäkin kollektiiviset identiteetit toimivat oikeudenmukaisuuden tavoittelussa eräänlaisina työkaluina, koska niiden ympärille järjestyneet ryhmät voivat toimia yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta edistävästi. Toisekseen ainakin joillekin kollektiivisille identiteeteille on jossakin mielessä taattava olemassaolon edellytykset,

koska ne ovat tärkeitä niihin osallisina olevien yksilöiden positiiviselle minäsuhteelle ja siis autonomisen toimijuuden mahdollisuuksille.

Ei ole kuitenkaan kovin vaikeaa huomata, että tarina ei voi päättyä tähän. Selvästi nimittäin *kaikille* kollektiivisille identiteeteille ei voida taata olemassaolon mahdollisuuksia samanaikaisesti, koska joihinkin identiteetteihin kuuluu tasavertaisen olemassaolon oikeutuksen kieltäminen joiltain muilta kollektiivisilta identiteeteiltä, ja ne ovat siis itsessään ristiriidassa tämän tavoitteen kanssa. Samoin lienee varsin selvää (tai joka tapauksessa tällainen mahdollisuus on otettava huomioon), etteivät kaikki kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuvat kamppailut suinkaan vie yhteiskuntaa oikeudenmukaisempaan suuntaan. Habermas ja Honneth käsittelevätkin myös näitä huolia kirjoituksissaan (Habermas erityisesti ensimmäistä ja Honneth toiseksi mainittua), ja näiden käsittelyjen pohjalta luvussa 4.1 muotoillaan rajoitteita sille, millaisille identiteeteille voidaan antaa yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden kannalta merkittäviä rooleja.

Vaikka oikeanlaisilla rajauksilla karsittaisiinkin pois ilmeiset kollektiivisten identiteettien ”mädät omenat” sekä suojeltavista että oikeudenmukaisuuden toteutumisen kannalta potentiaalisiksi työkaluiksi ajatelluista identiteeteistä, voi esiin nostaa kuitenkin myös huolia, jotka liittyvät kaikenlaisiin kollektiivisiin identiteetteihin ja oikeudenmukaisuuteen. Luvussa 4.2 tarkastelen joitakin tällaisia huolia ja mahdollisuuksia vastata niihin Habermasin ja Honnethin kirjoitusten pohjalta.

Tarkastelun kuluessa hahmottelen siis vastausta kysymyksiin, voiko kollektiivisille identiteeteille antaa arvoa yhtäältä siten, että niitä pitäisi pyrkiä oikeudenmukaisuuden nimissä jossakin mielessä suojelemaan, ja toisaalta siten, että niitä pidettäisiin arvokkaina yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden edistymisen näkökulmasta, ja millaisiksi kollektiiviset identiteetit pitäisi ymmärtää, jotta tällaisen arvon antaminen niille olisi perusteltua. Samalla esiin piiryy myös rajoja sille, millaiset identiteetit eivät kelpaa suojelun kohteiksi tai työkaluiksi, joiden voisi ajatella edistävän yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta.

Vaikka jonkin yhteiskunnan jäsenyyttä voidaan pitää omana kollektiivisena identiteettinä, jonka sisällöllä on merkitystä oikeudenmukaisuuden kannalta, tässä tutkielmassa en varsinaisesti käsittele kollektiivista identiteettiä jonkin ”yhteiskunnan jäsenenä”. Jaettu identiteetti yhteiskunnan jäsenenä on kylläkin mukana sekä Habermasin että Honnethin käsityksissä, sillä molemmat puhuvat yhteiskunnan tasolla jaetuista arvoista ja käsityksistä, joilla on merkitystä oikeudenmukaisuuden kannalta, mutta tämän identiteetin lähempi tarkastelu poikkeaisi tutkielmassa käsiteltyjen, yhteiskunnan sisällä pienempien ryhmien jakamien identiteettien tarkastelusta ja rajautuu siis tästä tutkielmasta pois.

Muuten tutkielman rajauksista on syytä todeta myös, että Honnethilta käsittelen ensimmäisen kerran vuosina 1992–2010 ilmestyneitä tunnustuksen käsitteen ympärille keskittyviä tekstejä. Erityisesti

käsittelyn ulkopuolelle jää siis vuoden 2011 *Das Recht der Freiheit*, jossa Honneth tarkastelee oikeudenmukaisuutta erilaisten yksilöllisen vapauden muotojen kautta, ja sen jälkeiset kirjoitukset. Habermas-tarkasteluni puolestaan nojaavat vahvasti kahteen erityisesti identiteettejä käsittelevään esseen vuosilta 1988 ja 1994 täydennettynä viittauksilla muuhun tuotantoon niissä kohdissa, joissa olen pitänyt sitä oleellisena.

2. Yksilön identiteetti

2.1 Habermasin käsitys yksilön identiteetin kehittymisestä

Habermas käsittelee yksilön identiteetin kehittymistä erityisesti tekstissään *Individuation through Socialization: On George Herbert Mead's Theory of Subjectivity* (1992; saksankielinen alkuperäisteksti 1988). Habermasin mukaan Mead on ainut, joka on hedelmällisellä tavalla käsitteellistänyt yhteiskunnallisen yksilöllistymisen (*individualization*) merkitystä, koska hän erottaa toisistaan sosiaalisten roolien eriytymisen ja yksilön autonomian lisääntymisen, mutta kuitenkin samalla säilyttää näiden välisen yhteyden. Habermas selittää, että Meadilla yksilöiden yksilöityminen (*individuation*)² on seurausta sosiaalisten roolien eriytymisestä, mutta siten, että yksilöllisyys saavutetaan lopulta rooleista *irrottautumalla*. Yksilön roolien moninaistuessa niihin liittyvät yksilöön kohdistuvat ja tämän sisältämät odotukset nimittäin käyvät keskenään ristiriitaisiksi, jolloin yksilön on myös kyettävä ottamaan niihin etäisyyttä, mikä johtaa autonomisen itsen syntyyn. Yksilöityminen ei siis tapahdu minkään solipsistisen järkeilyn seurauksena, vaan yksilöön muiden taholta kohdistuvien ristiriitaisten rooliodotusten paineesta. Historiallinen yhteiskunnallinen eriytyminen myös peilautuu jokaisen yksilön kehityksessä: autonominen itseys syntyy myös jokaisen ihmisen kehityskulussa ristiriitaisten rooliodotusten kohtaamisesta ja niiden sisäistämisestä. (Habermas 1995, 151–2.)

Meadin erityisenä innovaationa Habermas pitää kuitenkin sitä, että yksilön itsensä toteuttaminen (*self-realization*) ei hänen teoriassaan tarkoita ympäristöstään eristyneen ja vapaan subjektin itsenäistä toimintaa. Sen sijaan itsensä toteuttamisessa on kysymys kielellisesti välittyneestä sosialisointiprosessista ja sen kanssa yhteen kietoutuneesta itsestään tietoisesta elämänhistorian rakentumisesta: sosiaalistuneen yksilön identiteetin muodostumisessa välikappaleina toimivat samanaikaisesti “ymmärryksen saavuttaminen muiden kanssa kielessä” ja “elämänhistoriallisen ja intrasubjektiiivisen ymmärryksen saavuttaminen itsensä kanssa”³ (Habermas 1995, 153). Yksilöiden yksilöllisyys ei siis muodostu irrallisena sosiaalisista suhteista vaan vaatii intersubjektiiivista tunnustusta (*ibid.*).

Se, mikä Meadin käsittelyssä Habermasin (1995, 153) mukaan mahdollistaa ensimmäistä kertaa yksilöllistymisen käsittelemiseen sopivien peruskäsitteiden kehittämisen, on kääntyminen pois subjektifilosofiasta kohti *kielen pragmatiikkaa*. Habermas esittää, että Mead korvaa tietoisuusfilosofisen

² Habermas erottaa toisistaan ”yksilöllistymisen” (*individualization*) ja ”yksilöitymisen” (*individuation*). ”Yksilöllistyminen” merkitsee yhteiskunnallisen modernisaation seurauksena tapahtuvaa yksilöiden irtautumista perinteisistä sosiaalisista muodostelmista ja jaetuista uskomisen tavoista. ”Yksilöityminen” puolestaan on ymmärrettävä autonomisen ja ainutlaatuisen yksilön syntymisenä. Oleellista on, että yhteiskunnallinen yksilöllistymiskehitys ei välttämättä johda yksilöiden yksilöitymiseen, vaan traditionaalisen yhteiskunnan tiukkojen käyttäytymisnormien tilalle voi tulla muita kontrollin muotoja, jotka vastustavat yksilöiden emansipaatiota ja todellista yksilöitymistä. (Kts. Habermas 1995, 193–7.)

³ “The identity of socialized individuals forms itself simultaneously in the medium of coming to an understanding with others in language and in the medium of coming to a life-historical and intrasubjective understanding with oneself.”

egon toimijuuden toisten kanssa vuorovaikutuksessa syntyvällä itsellä ja muuntaa samalla perustavat filosofiset käsitteet siten, että niiden perusta on tietoisuuden sijaan kielessä (ibid. 162).⁴ Tässä yhteydessä ei ole syytä paneutua tarkemmin Habermasin käsitehistorialliseen analyysiin. Sen tuloksena hän esittää kuitenkin suosituksen, että “yksilöllisyys” on ymmärrettävä performatiivisena ilmauksena, jonka merkitys selitetään “viittaamalla puheeseen ja toimintaan kykenevän subjektin itseymmärrykseen, subjektin, joka muiden dialogin osanottajien edessä esittää ja tarpeen vaatiessa oikeuttaa itsensä korvaamattomana ja erityislaatuisena persoonana”⁵ (ibid. 168). Tällainen itseymmärrys toimii minän identiteetin perustana (ibid.).

Itseymmärrykselle oleellista ei siis ole tietävän subjektin suhde itseensä vaan *eettinen* itseymmärrys, joka koskee kykyä ottaa elämänhistoriallinen jatkumonsa tietoisesti omakseen toisten yksilöiden edessä (Habermas 1995, 168–9). Habermas (ibid. 169) kirjoittaa, että itseymmärryksellä, joka antaa yksilölle tämän identiteetin, “ei ole minkäänlaista kuvailevaa merkitystä; sen merkitys on sama kuin takuun”⁶, ja se, mistä takuu annetaan, on yksilön “kyky olla oma itsensä”, joka näyttäytyy yksilön tietoisesti omakseen ottaman elämänhistorian jatkuvuutena.

Tietoisuusfilosofian antamasta, sen “omistushaluisesta individualismista” nousevasta kuvasta poiketen eettisen itseymmärryksen minä ei kuitenkaan ole jotakin yksilölle sisäistä ja absoluuttisesti hänelle itselleen kuuluvaa. Habermas toteaa, että “kukaan ei voi päättää identiteetistään kuin omaisuutenaan”⁷. (Habermas 1995, 170.) Tämä johtuu siitä, että yksilön minän synnyttävä yksilöllistymisen prosessi toteutuu kielellisesti välittyneessä vuorovaikutuksessa. Niinpä minä on aina ytimeltään intersubjektiiivinen ja riippuvainen (konkreettisten tai mahdollisten) vuorovaikutuskumppanien tunnistuksesta. Yksilön itseymmärrykselle merkityksen antavaa takuuta ei siis pidä ymmärtää autonomisen subjektin tekemänä lupauksena, jolla hän velvoittaisi itsensä olemaan oma itsensä. Yksilöiden “kyky olla oma itsensä” on intersubjektiiivinen eikä jokaisen omassa hallinnassa oleva asia. (Ibid. 169–70.) Pohjiaan myöten intersubjektiiivisesti rakentuneeseen minään päästään siis Habermasin mukaan kiinni vasta, kun kieltä ei enää pidetä “lasimaisena välikappaleena vailla ominaisuuksia”⁸ (ibid. 161), kuten kaikki tietoisuusfilosofit tekevät. Habermas löytää tämän uudenlaisen kielikäsitteellisen mahdollistaman siirtymän Meadin teoriasta sosiaalisesti tuotetusta minästä, jonka tarkasteluun hän seuraavaksi kääntyy (ibid. 170).

⁴ Max Pensky (2014, 28) mukaan Habermas tarkoittaa “subjektifilosofialla” ajattelua, jossa järkea pidetään ensisijaisesti autonomiselle subjektille kuuluvana (eikä siis sosiaaliseen vuorovaikutukseen palautuvana) ja ”tietoisuusfilosofialla” ajattelu, joissa filosofinen tarkastelu ensisijaiseksi kohteeksi ymmärretään itseään pohdiskelevan mielen sisäinen maailma.

⁵ “with reference to the self-understanding of a subject who is capable of speech and action, one who in the face of other dialogue participants presents and, if necessary, justifies himself as an irreplaceable and distinctive person”

⁶ “has no descriptive sense whatsoever; its sense is that of a guarantee”

⁷ “No one can dispose over his identity as property.”

⁸ “glassy medium without properties”

Habermas aloittaa Meadin yksilön minäsuhdetta koskevien käsitysten tarkastelun episteemisen itsetietoisuuden synnystä, jota Mead käsittelee vuosina 1903–13 kirjoitetuissa esseissään. Varhaisimmissa teksteissään Mead käy Habermasin mukaan itsetietoisuuden syntyminen ehtoihin käsiksi pragmatistisista lähtökohdista ja olettaa Peirceä seuraten, että toimija tulee tietoiseksi subjektiivisuudestaan tilanteessa, jossa hänen tavanmukaiseksi tullut toimintansa häiriintyy ja hänen on muodostettava uusi tulkinta tilanteesta aiemman ongelmalliseksi osoittautuneen tulkinnan tilalle. Habermasin mukaan Mead havaitsee kuitenkin pian, ettei tällä tavalla pystytä selittämään sitä, miten subjektin ongelmanratkaisuprosessi itsessään tulisi tietoiseksi, mikä olisi edellytys sille, että subjekti tulisi tietoiseksi *itsestään* tuon prosessin suorittajana. Toimintapremissien osoittautuminen virheellisiksi nimittäin oletettavasti saa yksilön huomion kiinnittymään kyseisiin premissihin, mutta siitä ei kuitenkaan suoraan seuraa uusien premissien tuottamisen prosessin tuleminen tietoisien tarkastelun kohteeksi. (Habermas 1995, 171–4.)

Itsetietoisuuden synnyn selittämiseksi Meadin onkin Habermasin mukaan siirryttävä tarkastelemaan tilannetta, jossa useammat toimijat ovat vuorovaikutuksessa toistensa kanssa. Koska subjekti voi omilla vastauksillaan vaikuttaa sosiaalisiksi objekteiksi ymmärrettyjen samaan lajiin kuuluvien organismien reaktioihin – toisin kuin fyysikaalisen maailman tapahtumiin – kyvystä toimia jossain mielessä itsetietoisesti on hyötyä tällaisten objektien kanssa toimittaessa. Habermas toteaa, että tämä ei kuitenkaan anna vastausta siihen, miten toisten kanssa toimimiselle hyödyllinen itsesuhde alun alkujaan syntyy. Hänen mukaansa perustavanlaatuisen itsesuhteen pitäisi *edeltää* yksilön kykyä keskustella itsensä kanssa ja ottaa tässä sisäisessä keskustelussa vuorovaikutuskumppanin rooli suhteessa itseensä, eli sen olisi oltava esikielellinen, ja tästä syystä Mead suuntaakin tässä kohtaa analyysiaan huomionsa esikielelliseen “eleiden keskusteluun”. Habermas huomauttaa, että eleiden välittämä vuorovaikutus on kuitenkin Meadillä vielä vaistonvaraista, ja niinpä siinä ei vielä oikeastaan tapahdu mitään varsinaista tulkintaa sen enempää eleen tuottajan kuin siihen reagoivan toisen organismin taholta (vaikka ulkopuolinen tarkkailija voikin asettaa eleiden “objektiiviseksi” merkitykseksi vastaanottajan reaktion niihin). (Habermas 1995, 174–6.)

Toimijan voi varsinaisesti sanoa tulkitsevan omaa käyttäytymistään vuorovaikutuskumppanin reaktion perusteella vasta, kun tulkittava ele on *ääniele*. Ääniele vaikuttaa sen tuottavaan organismiin samaan aikaan kuin vuorovaikutuskumppaniin, mikä mahdollistaa eleen tuottajalle eleensä ymmärtämisen vastaanottajan näkökulmasta tämän reaktion perusteella. Äänieleen tuottajan ottaessa omakseen eleensä vastapuolella tuottaman reaktion sen ”objektiivisena” merkityksenä eleestä tulee merkityksen kantaja myös sen tuottavalle subjektille. (Habermas 1995, 176–7.)

Äänieleillä kommunikoiminen merkitseekin Habermasin mukaan Meadin teoriassa siirtymistä uudenaikaiselle kommunikaation tasolle, joka viimein mahdollistaa alkuperäisen itsesuhteen syntyminen.

Tämä itesuhde on vuorovaikutuskumppanin näkökulman ottamisen seurauksena saavutettu kuva itsestä sosiaalisena objektina, "objektiminä" (*me*). Tämä sosiaalinen objektiminä on siis introspektion objektiminää varhaisempi muodostuma, joten alkuperäinen itsetietoisuuskin on intersubjektiiivisesti tuotettu ilmiö eikä subjektin synnynnäinen ominaisuus. (Habermas 1995, 177.)

Objektiminän lisäksi sekä yksilön toimintaan että introspektioon kuuluu Meadin kuvauksessa toinenkin ulottuvuus, "subjektiminä" (*I*), joka on ikään kuin oletettava yksilön toiminnan spontaanisuuden lähteeksi, mutta josta yksilö ei voi koskaan tulla suoraan tietoiseksi. Sosiaalisen toiminnan tapauksessa subjektiminä kuitenkin tavoitetaan "muistona" vuorovaikutuskumppanin reaktiossa yksilön toimintaan hetki sitten. (Habermas 1995, 171–2, 177.)

Habermas siis esittää, että Meadillä jo yksilön identiteetin rakentumista edeltävä itsetietoisuus syntyy yksilöiden välisen kommunikaation tuloksena. Se, mihin Habermas Mead-luennassaan samastaa yksilön identiteetin, ei kuitenkaan ole tämä episteeminen itesuhde vaan yksilön käytännöllinen minäsuhte. Episteemisen itesuhteen synty oli siis kytköksissä uudenlaiseen kommunikaation muotoon siirtymiseen; käytännöllisen minäsuhteen synty taas tapahtuu siirryttäessä uudenlaiseen *käyttäytymistä kontrolloivaan mekanismiin*. Habermasin mukaan tämä siirtymä tulee välttämättömäksi, kun käyttäytyminen ei ole enää jaettujen vaistojen sanelemaa. Kun vaistoista juontuvat käyttäytymiskäytännöt eivät voi enää toimia yksilöiden toimintaa yhteensovittavina elementteinä, tätä tehtävää varten syntyy *yleisiä normatiivisia käyttäytymisodotuksia*, joiden sisäistäminen ymmärretään seuraavassa askeleessa yksilön käytännöllisen minäsuhteen syntymiseksi. (Habermas 1995, 179–80.)

Yksilö omaksuessa vuorovaikutuskumppanin häneen kohdistamat normatiiviset odotukset hänelle syntyy uusi, käytännöllisen minäsuhteen objektiminä. Meadillä tämä sosiaalisen ympäristön käyttäytymisodotusten sisäistymä on myös "yleistetty toinen", ja se toimii itsesääntelyn agenttina. Konservatiivisen, yhteisön elämäntapoja heijastelevan objektiminän lisäksi yksilön toiminnassa vaikuttaa kuitenkin tälläkin tasolla myös subjektiminä. Episteemistä minäsuhdetta vastaavalla tavalla myös käytännöllisen minäsuhteen subjektiminä ilmenee yksilö toiminnassa spontaanisuutena, eikä yksilö ei voi tulla siitä suoraan tietoiseksi. Sillä on kuitenkin Habermasin mukaan Meadin teoriassa kaksi erilaista roolia: sen toimintaan kuuluvat sekä esisosaalisten, luonnollisten viettien tuottamat impulssit että luovat, konventionaalisen toiminnan uudistamiseen tähtäävät impulssit. Objektiminä, joka heijastaa aina yksilön konkreettisen yhteisön elämäntapoja ja instituutioita, pyrkii rajoittamaan sitä, miten nämä subjektiminän spontaanit impulssit ilmenevät yksilön toiminnassa. (Habermas 1995, 179–80.) Jälkimmäisen kaltaisten, konventionaalista toimintaa muuttamaan pyrkivien impulssiensa vuoksi subjektiminän rooli suhteessa objektiminään kuitenkin kasvaa yhteiskunnallisen eriytymisen jatkuessa, kuten seuraavaksi tullaan huomaamaan.

Habermasin tulkinta, että yksilön identiteetti samastuu Meadillä käytännölliseen minäsuhteeseen, pohjaa ilmeisesti tekstikatkelmiin, joissa Mead toteaa käytännöllisen minäsuhteen objektiminän eli “yleistetyn toisen” olevan se, joka yksilön kokemuksessa ”antaa” hänelle minän (*self*) (Habermas 1995, 181). Meadin käyttämä termi *self* on saksankielisissä käännöksissä käännetty sanalla *Identität* tai *Ich-Identität* (ibid. 204, viite 71; 203, viite 53). Habermas huomauttaa kuitenkin, että yksilön identiteetin samastaminen nimenomaan käytännöllisen minäsuhteen objektiminään, joka on “sosiaalisen kanssakäymisen anonyymi tulos” vaikuttaa aluksi intuition vastaiselta (ibid. 180). Hän selittää tämän siten, että yksilöt ovat kykeneviä käsittämään itsensä vastuullisesti toimivina yksilöinä vain kasvamalla tiettyyn sosiaaliseen ympäristöön ja sen normeihin: sosiaalisten normien seuraamisen yhtä lailla kuin niiden rikkomisenkin valitseminen on mahdollista vain, kun normit on ensin sisäistetty. Yksilön käytännöllisessä minäsuhteessa on Habermasin mukaan kysymys juuri siitä, että yksilö haluaa tulla vakuuttuneeksi itsestään vapaana tahtona, joka kykenee omasta itsestään lähtöisin olevaan toimintaan. (Ibid. 181.) Tämän on nyt tarkoitus selittää, miksi identiteetin kehittyminen vaatii sosiaalisten normien sisäistämistä yksilön toimintaa ohjaaviksi rajoitteiksi.

Tietyn ryhmän yksilöiden toimintaa ohjaavien tapojen ja käytänteiden sisäistäminen ei kuitenkaan ole identiteetin muodostumisen koko tarina. Tämä on Habermasin mukaan luettavissa Meadin kuvauksissa siitä, miten yksilöt vastaavat omaan toimintaansa ryhmän yleistetyn asenteen nimissä, jolloin objektiminän edustama *kollektiivinen* tahto asettuu suhteeseen *yksilöllisen* tahdon kanssa. Habermasin tulkinnan mukaan tilanteissa, joissa yksilö tuomitsee oman toimintansa ryhmän yleistetystä asenteesta käsin, on kysymys siitä, että yksilöllinen, ei vielä itsenäistynyt tahto ei pysty täysin tunnistamaan itseään sosiaalistumisen kautta syntyneessä identiteetissään. Konventionaalisen minäidentiteetin lisäksi yksilöllä onkin vielä “todellinen minäidentiteetti”. Habermasin mukaan tämän erottelun vuoksi erottelu objekti- ja subjektiminän välillä onkin säilytettävä myös yksilön käytännöllisen minäsuhteen käsittelyssä. (Habermas 1995, 181–2.)

Konventionaalisen identiteetin erottaminen yksilöllisestä tahdosta liittyy Habermasin mukaan Meadillä kiinteästi yhteiskunnallisen eriytymisen tarkasteluun. Historiallisessa tilanteessa, jossa yksilön valinnat eivät ole enää sidottuja yhteen tiettyyn yhteiskunnalliseen rooliin, johon hän syntymästään saakka välttämättä sijoittuisi, myös identiteetin muodostamisen ehdot muuttuvat. Kun yksilö nyt esiintyy eri konteksteissa useissa eri rooleissa, joihin liittyy keskenään mahdollisesti ristiriitaisia odotuksia, ei tietenkään ole enää mahdollista, että hänen identiteettinsä rakentuisi pelkästään rooleihin liittyvistä vuorovaikutuskumppanien odotuksista. Sen sijaan, että yksilö vain sisäistäisi ulkoa tulevat odotukset omaa toimintaansa ohjaaviksi maksiimeiksi, häneltä vaaditaan nyt kykyä tehdä itse valintoja ja kantaa niistä vastuu. Habermasin mukaan tällaiset vaatimukset osoittavat kahteen suuntaan: yksilöltä vaaditaan kykyä sekä *moraalisiin* että *eettisiin* valintoihin. Yhteiskunnallisen

yksilöllistymisen kaksi eri puolta yksilön näkökulmasta ovat siis oletukset ja vaatimukset yhtäältä *autonomisuudesta* ja toisaalta *tietoisesta elämänsä suuntaamisesta*. (Habermas 1995, 182–3.)

Koska yksilön identiteetti on läpeensä sosiaalisesti rakentunut, ”yksilöllisten” valintojen tekeminen ei kuitenkaan merkitse sitä, että yksilö voisi ikään kuin astua kaikkien yhteisöjen ulkopuolelle ja luoda oman identiteettinsä monologisesti. Epäkonventionaalisen identiteetin muodostamiseksi vaadittava oman rajatun yhteisön näkökulmien ylittäminen merkitseeekin Meadin termein sitä, että yksilö asettaa sekä moraaliset näkökulmansa että korvaamattoman yksilöllisyytensä ”laajemman yhteisön” hyväksyttäväksi. Meadin ”laajempaan yhteisöön” kuuluvat tällä hetkellä olemassa olevien konkreettisten toisten lisäksi myös menneisyyden ja tulevaisuuden rationaaliset olennot. Tilanteessa, jossa yksilöllä ei ole konkreettisesti muita kuin itsensä, johon turvautua moraalisten ja eettisten kysymystensä ratkaisemisessa, hänen on siis otettava ”keskustelukumppanikseen” tämä laajempi yhteisö voidakseen sen kautta asettua suhteeseen itsensä kanssa. (Habermas 1995, 183–6.)

Epäkonventionaalisen minäidentiteetin muodostamisessa subjekti- ja objektiminän suhde Habermasin mukaan kääntyy: nyt subjektiminä onkin se, joka *heijastaa* post-konventionaalisen identiteetin muodostuksen mahdollistavaa vuorovaikutuksellista kontekstia, jota ei itse asiassa *vielä ole olemassa* (Habermas 1995, 187). Subjektiminä pystyy siis ”ennakoimaan” vääristymistä vapaata kommunikaatiivista yhteisöä ja asettamaan moraalisia ja eettisiä vaateita arvioitaviksi sitä vasten, siinä missä aiemmin oli objektiminän tehtävä kanavoida subjektiminän impulsseja *konkreettisen* yhteisön normien mukaiseksi toiminnaksi. Habermas korostaa, että meadiläinen laajempi yhteisö eroaa Kantin ”päämäärien valtakunnasta”, sillä siinä missä jälkimmäisessä on kyse (rationaalisen subjektin suorittamasta) idealisaatiosta, laajempi yhteisö on ymmärrettävä sosiaalisesti järjestykseksi ja siis ilmeisesti intersubjektiiivisesti rakentuneeksi (ibid. 185). Nimenomaan ennakoiminen ja ajallisuus ovat oleellisessa roolissa tässä eronteossa: epäkonventionaalisen identiteetin muodostuksessa tarvittava, ei vielä olemassa oleva yhteisö tavoitetaan Habermasin mukaan menneisyyksien ja erityisesti oletettujen tulevaisuuksien huomioimisella päätöksenteossa ikään kuin ne olisivat nykyisyyttä (ibid. 187–8).

Habermas huomauttaa, että Mead keskittyy ”laajempaa yhteisöä” vasten tapahtuvassa yksilön käytännöllisen minäsuhteensa varmistamisessa enemmän moraaliseen kuin eettiseen ulottuvuuteen eikä siis muotoile *itsensä toteuttamisen* käsitettä kommunikaatioteoreettisesti. Kuitenkin myös ainutlaatuisien identiteettien eriytyminen on tärkeä osa yhteiskunnallista yksilöitymiskehitystä (yhtä lailla kuin henkilökohtaisen autonomian lisääntyminen). Habermas itse haluaa paikata tämän aukon Meadin teoriassa ja esittää oman kuvauksensa siitä, miten käytännöllisen minäsuhteen minä pystyy vakuuttamaan itsensä omasta yksilöllisyydestään laajemman yhteisön näkökulmasta käsin. Habermas esittää, että tässä kohtaa idealisaatio ei koske ainoastaan sitä joukkoa, jolle väite esitetään, vaan myös itse *väitettä* omasta yksilöllisyydestä. Tällä Habermas ilmeisesti tarkoittaa, että esittäessään vaateen

oman yksilöllisyytensä tunnustamisesta yksilön on otettava oma elämänsä omakseen *ikään kuin* se olisi hänen omien vastuullisesti tehtyjen päätöstensä tulos. (Habermas 1995, 186.)

Kuten on jo todettu, Habermas on aiemmin samassa tekstissä määritellyt yksilöllisyyden performatiivisena käsitteenä, jonka merkitys on siinä, että yksilö esittää toisille ”vakuutuksen” kyvystään olla oma itsensä, eli ottaa oman elämänsä tietoisesti haltuunsa. Elämänsähistorialla ei tässä tarkoiteta tarkkailijan näkökulmasta koostettua kertomusta yksilön elämän faktoista – ei edes itsetarkastelun tuloksena syntyneitä. Sen sijaan yksilö jossain mielessä luo oman elämänsähistoriansa nimenomaan oman korvaamattoman yksilöllisyytensä todistamisen päämäärää varten. Toisaalta yksilö ei kuitenkaan voi muodostaa kuvausta itsestään aivan miten huvittaa, sillä Habermasin mukaan yksilön itsestään antamaa esitystä voidaan arvioida, vaikkakaan ei totuudellisuuden niin kylläkin autenttisuuden kriteereillä. (Habermas 167–9.)

”Laajemmalla yhteisöllä” ei kuitenkaan haeta tunnustusta tämän elämänsähistorian sisällölle sinänsä. Habermas esittää toisaalta, että sikäli kuin yksilöt haluavat selventää itseään koskevia käsityksiä ja kysymyksiä elämänsä suunnasta, siis identiteettinsä ”sisältöön” liittyviä kysymyksiä, tämä on mahdollista vain yksilön konkreettisen yhteisönsä kanssa jakamaa elämäntapaa vasten (Habermas 1993, 12).⁹ ”Laajemmalle yhteisölle” suunnatut vaateet yksilön identiteetin tunnustamisesta voidaankin mahdollisesti tulkita niin, että ne koskevat ainoastaan yksilön ainutlaatuisuuden ja korvaamattomuuden vahvistamista. Idealiselta rajoittamattomalta kommunikatiiviselta yhteisöllä ei siis kaivata samanmielisyyttä yksilön omaa elämäänsä koskevien arvostelmien ja tekojen suhteen, vaan ainoastaan ”muodollista” tunnustusta yksilön yksilöllisyydelle. Toisaalta itsensä kohtaaminen tämän idealisoidun yhteisön näkökulmasta on kuitenkin Habermasin mukaan välttämätöntä sille, että yksilöt voivat saavuttaa käsityksen itsestään oman elämänsähistoriansa yksilöllistämisenä olentoina. (Habermas 1995, 186.)

Joka tapauksessa Habermasin tapa käsitteellistää yksilöllisyys nimenomaan tietoisien oman elämänsähistorian omaksi ottamisen kautta, vieläpä niin, että ainutlaatuisuutensa vakuuttamiseksi yksilön on suhtauduttava elämänsähistoriaansa ikään kuin se olisi hänen omien vastuullisten päätöstensä tuote, vaikuttaa jossain määrin kohtuuttomalta. On kuitenkin tosiasia, että jotkut yksilöt ovat huomattavasti paremmassa asemassa omaa elämäänsä koskevien valintojen tekemisen suhteen kuin toiset. Habermasin käsitteellistys näyttää kuitenkin esittävän, että voidakseen vaatia itselleen identiteettiä yksilöllisinä ja korvaamattomina myös sellaisten yksilöiden, joiden elämä on ohjautunut lähinnä heidän kontrollinsa ulkopuolisista seikoista kumpuavan pakon sanelemana, pitäisi ottaa vastuu

⁹ Habermasin ajatuksia yksilön oman identiteettinsä selventämisestä hänen konkreettisesti yhteisössään jaettuina arvoista vasten sekä tähän käsitykseen mahdollisesti liittyviä ongelmia käsitellään tarkemmin tutkielmani luvussa 4.2.1.

elämänhistoriansa kulusta *ikään kuin* he olisivat tosiasiasa valinnoillaan vaikuttaneet siihen, mitä heille on tapahtunut. Toki se, että oman yksilöllisyyden tunnustamisen vaatimisessa omaksi otettava elämänhistoria on aina tietyssä mielessä yksilön oma luomus eikä mikään tietty yksilön elämästä kertovien faktojen luettelo, lieventää tätä jonkin verran, koska yksilöiden ei tarvitse sisällyttää vastuunsa piiriin kaikkia mahdollisia tapahtumia elämässään – mikä varmasti olisi kohtuuton vaatimus kenen tahansa kohdalla. Kuitenkin vaikuttaa kummalliselta, ettei yksilön ainutlaatuisuuteen ja korvaamattomaan identiteettiin voisi sisältyä myös aineksia, joista yksilö toteaa, että ne ovat olleet kokonaan hänen oman vaikutuspiirinsä ulkopuolella ja kuitenkin vaikuttaneet hänen elämänhistoriaansa kokonaisuudessaan, ja joihin liittyvästä vastuusta hän ehkä jopa tietoisesti sanoutuu irti.

Meadin käsitteistöllä voidaan siis Habermasin mukaan välttää sosiologian totunnainen lopputulos, että modernisaatio tuottaisi vain yksilöiden *eriytymistä* todellisen yksilöitymisen sijasta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että yhteiskunnallisen yksilöllistymisen prosessi etenisi vääjäämättä lineaarisesti yhä lisääntyvän yksilöitymisen suuntaan. Esimerkiksi taloudellisen järjestelmän ja julkisen vallan järjestelmien erottuminen elämismailmasta eivät näytä johtaneen yksilöiden autonomian lisääntymiseen, vaan niiden toimintaa ohjaavat mediumit, raha ja valta, toimivat itse asiassa uudenaikaisina sosiaalisen kontrollin muotoina. Meadin käsitteistöllä voidaan kuitenkin päästä kiinni ajatukseen uudenaikaisesta, yksilöllistyneiden yksilöiden sosiaalisen integraation tavasta. Detraditionalisaation ei tällöin tarvitse ajatella johtavan elämismailman kokonaisvaltaiseen murenemiseen, vaan uudenaikainen sosiaalisen integraation tapa voi tuottaa Habermasin termein *elämismailman rationalisoitumisen*. Tällainen integraatio edellyttää Meadin teoretisoimaa post-konventionaalista identiteettiä, sillä sen saavuttamiseksi yksilöiden on harjoitettava moraalista ja eettis-eksistentiaalista itsereflektiota, jossa omien preferenssien ohjaaman rationaalisen valinnan sijasta olennaista on muiden näkökulmien ottaminen ja toisten tunnustaminen sekä autonomisina toimijoina että yksilöityneinä olentoina. (Habermas 1995, 195–200.)

*

Habermasin Meadiin nojaavassa näkemyksessä yksilön identiteetistä oleellista on siis yksilön identiteetin sosiaalisen rakentumisen lisäksi erottelu traditionaalisen ja post-traditionaalisen minäidentiteetin välillä. Traditionaalisen minäidentiteetin muodostamiseksi riittää yhteisön jaettujen normatiivisten odotusten ja asenteiden sisäistäminen. Yhteiskunnallisen modernisaation ja yksilöllistymiskehityksen edetessä yksilöön kohdistuvat odotukset kuitenkin moninaistuvat ja käyvät näin ollen myös keskenään ristiriitaisiksi, jolloin yksilön on tultava kykeneväksi tekemään itse valintoja ja kantamaan niistä vastuu. Habermasin mukaan tämä edellyttää yksilöiltä sekä moraalista autonomisuutta että kykyä tietoiseen oman elämänsuuntaamiseen. Autonomisuus ja oman elämän tietoisessa suuntaamisessa ilmenevä yksilön ainutlaatuisuus ovat kuitenkin intersubjektiivisiä asioita, ja niinpä

yksilön on saatava muilta tunnustus autonomisuudelleen ja ainutlaatuisuudelleen. Näin ollen post-traditionaalisen identiteetin muodostaminen on yhtä lailla riippuvaisia toisista kuin traditionaalisen identiteetin rakentuminenkin. Se, ketä nämä ”toiset” ovat, kuitenkin muuttuu: traditionaalisen identiteetin muodostus tapahtuu suhteessa konkreettisiin toisiin yksilön omassa rajatussa yhteisössä, kun taas post-traditionaalisen identiteetin muodostaakseen yksilön on ”ylitettävä” konkreettiset vuorovaikutuskontekstinsa ja kyettävä asettamaan sekä moraaliset käsityksensä että ainutlaatuinen yksilöllisyytensä ”laajemman yhteisön” eli kaikkien menneisyyden ja tulevaisuuden rationaalisten yksilöiden arvioitavaksi.

2.2 Honnethin käsitys yksilön identiteetin kehittymisestä

Kirjassaan *Struggle for Recognition* Honneth esittää yksilön identiteetin kehittymisestä teorian, joka rakentuu Hegelin tunnustuskamppailuja koskevien kirjoitusten ja Meadin sosiaalipsykologian pohjalle. Honnethin mukaan yksilön identiteetti kehittyy intersubjektiviisen tunnustamisen kautta. Tarkasti ottaen Honneth puhuu tekstissään usein identiteetin sijaan yksilön käytännöllisen minäsuhteen (*practical relation-to-self*) kehittymisestä. (Honneth 1995, 92.) Ei ole aivan selvää, mikä oikeastaan on näiden käsitteiden suhde toisiinsa, eli ovatko identiteetti ja käytännöllinen minäsuhde Honnethilla (kuten Habermasilla; kts. yllä s. 8–9) sama asia, vai kytkeytyvätkö ne vain toisiinsa, ja millä tavalla. Joka tapauksessa tunnustuksen kautta omaksuttu positiivinen suhde itseen, josta yksilön käytännöllinen minäsuhde rakentuu, on ainakin identiteetin kehittymisen ehto.

Honnethin tarkastelu alkaa Hegelin *Hengen fenomenologiaa* edeltäneitä niin kutsutuista Jenan kirjoituksia, joissa Hegel Honnethin mukaan tarkastelee yksilöiden vaatimuksia identiteettiensä intersubjektiviisesta tunnustamisesta yhteisölliseen elämään lähtökohtaisesti rakennettuna jännitteenä, joka yhä uusien konfliktien kautta johtaa kommunikatiivisesti eletyn vapauden tilaan (Honneth 1995, 5). Honneth erittelee Hegelin *System of Ethical Life* -tekstin tunnustuksen käsitteen kehittelystä kolme tunnustamisen muotoa, jotka poikkeavat toisistaan sekä tunnustamisen tavan että kohteen suhteen: perheen piiriin kuuluvissa affektiivisissä tunnustussuhteissa ihmisyksilöt tunnustetaan olentoina, joilla on konkreettisia tarpeita; lakeihin sisältyvässä kognitiivisessa tunnustamisessa heidät tunnustetaan henkilöinä, joilla on muodollinen autonomia; ja valtion tasolla toteutuvissa keskinäisen solidarisuuden suhteissa tunnustetaan subjektit yksilöllisessä erityisyydessään mutta kuitenkin yhteiskuntaan sosiaalistuneina. (Honneth 1995, 25.)

Myös *System of Ethical Life*:n jälkeisissä Jenan luennoissa Hegel antaa Honnethin (1995, 31) mukaan tunnustuskamppailuille vahvan ja systemaattisesti esitetyn roolin yhteiskunnan muotoutumisessa. Honnethin luennan mukaan Hegel käsittää edelleen rakastavissa suhteissa tapahtuvan tunnustamisen

olevan tärkeässä roolissa perustavanlaatuisen yksilöllisyyden kehittämisessä, joka luo pohjan myös yksilön mahdollisuudelle kokea itsensä ”oikeussubjektina” (ibid. 37–8). Varsinaisesti laissa tapahtuvaan yksilöllisen autonomian tunnustamiseen päästään kuitenkin vasta tunnustuskamppailujen kautta, jotka saavat alkunsa yksilöiden välillä jo ”luonnontilassa” vallitsevia elementaarisia tunnustussuhteita vahingoittavan toiminnan seurauksena. Tällainen toiminta, jota edustaa jonkin ottaminen omaksi omaisuudeksi muita huomioimatta, tekee yksilöt tietoisiksi yhteiselämäänsä jo sisältävistä tunnustamisen odotuksista, jotka tämän tietoiseksi tulemisen seurauksena muotoillaan objektiivisesti kaikille yksilöille kuuluvina oikeuksina. (Ibid. 42–9.) Kolmas ja kehittynein intersubjektiviisen tunnustamisen taso, jota *System of Ethical Life*:ssa kuvattiin yksilöiden välillä valtiossa vallitsevana solidaarisuutena, on kuitenkin Jenan luennoissa korvautunut yksilön suhteella valtioon, jossa lakiin sisältyvään tunnustamiseen liittyvät ongelmat tulevat sovitetuiksi. Hegel ei siis enää kuvaa tätä kehittyneintä astetta yksilöiden välisen erityisen kehittyneen tunnustamisen muodon puitteissa. (Ibid. 59.)

Struggle for Recognition:in toisessa osassa Honneth ottaa tehtäväkseen päivittää Hegelin tunnustuskamppailuja koskevat ajatukset, jotka hänen mukaansa nojaavat nykyisin epäuskottavaan metafyyseen oletukseen kaikenkattavasta järjestä, nykyisen intellektuaalisen tilanteen tasalle. Apu tähän löytyy G. H. Meadin sosiaalipsykologiasta, jossa Honnethin mukaan on kehitelty naturalistisista lähtökohdista käsin kaikista pisimmälle intersubjektiviisen tunnustuksen yhteyttä sekä yksilön identiteetin muodostumiseen että yhteiskunnan moraaliseen kehitykseen. (Honneth 1995, 67–71.)

Honneth aloittaa Habermasin tapaan Meadin intersubjektiviisuuden teorian käsittelyn tarkastelemalla hänen käsitystään inhimillisen itsetietoisuuden synnystä (Honneth 1995, 71). Honnethin mukaan Meadin tekemän ”objektiminän”-”subjektiminän”-erottelun on tarkoitus tehdä terminologian tasolla selväksi, että yksilöt voivat tulla tietoisiksi itsestään ainoastaan objekteina, oppimalla tarkastelemaan omaa toimintaansa ”toisen persoonan” näkökulmasta. Habermasin tavoin myös Honneth käy läpi Meadin äänieleille antaman roolin yksilön omien tekojensa intersubjektiviisen merkityksen ymmärtämisen kannalta. Koska ääniele stimuloi sen tuottavaa yksilöä samalla tavalla ja samanaikaisesti kuin vuorovaikutuskumppania, äänieleen *merkitys* on sama sen tuottajalle ja vuorovaikutuskumppanille. Omasta äänieleestänsä stimuloituessaan yksilö tulee siis ottaneeksi eleeseensä ja omaan itseensä saman näkökulman kuin vuorovaikutuskumppani, ja tämän seurauksena hän voi tulla tietoiseksi itsestään. Tarkasti ottaen tämä tietoisuus kuitenkin suuntautuu aina jo menneeseen toimintaan, jonka yksilön objektiminä Honnethin mukaan säilyttää. Subjektiminästä puolestaan kumpuavat yksilön luovat vastaukset juuri käsillä oleviin tilanteisiin, mutta tätä minää yksilö ei koskaan sellaisenaan voi tarkastella. (Honneth 1995, 73–5.)

Habermasia seuraten Honneth tekee seuraavaksi erottelun yksilön *episteemisen* ja *käytännöllisen* minäsuhteen välillä. Tähän asti Meadistä sanottu koskee nyt episteemisen minäsuhteen syntymistä, joka

on välttämätön muttei riittävä ehto Hegelin tunnustuskamppailujen teorialle oleellisen käytännöllisen minäsuhteen kehittymiselle. Mead siirtyy Honnethin mukaan käsittelemään käytännöllistä minäsuhdetta ottaessaan vuorovaikutussuhteiden tarkasteluun mukaan muiden toiminnasta tehtyjen tiedollisten ennustusten lisäksi normatiiviset odotukset. *Mind, Self and Society* -teoksena julkaistuissa luennoissa vuorovaikutuskumppanin normatiivisen näkökulman ottamisesta tulee lähtöpiste koko inhimillisen identiteetinmuodostuksen selittämiseksi. (Honneth 1995, 75–7.)

Mind, Self and Society:ssa Mead selittää sosialisatioprosessin etenemistä niiden vuorovaikutuskumppaneiden piirin laajenemisena, joiden näkökulma sisältyy yksilön muodostamaan käytännölliseen minäkuvaan. Mead käyttää tässä yhteydessä ”yleistetyn toisen” käsitettä kuvaamaan sisäistettyä käsitystä vuorovaikutuskumppanien normatiivisista toimintaodotuksista. Sosialisatian edetessä yleistetyn toisen näkökulma tulee siis edustamaan yhä laajemman vuorovaikutuskumppanien piirin yleistettyä näkökulmaa, kunnes yksilö on sisäistänyt yleistyksen kaikkien yhteiskunnan jäsenten normatiivisista odotuksista omaa toimintaansa ohjaaviksi normeiksi. Tämän kaikki yhteisön jäsenet kattavan yleistetyn toisen näkökulmasta yksilön on mahdollista käsittää itsensä tietyn työnjaon kautta järjestyneen yhteisön jäsenenä. (Honneth 1995, 77–8.)

Honnethin mukaan Mead pitää yksilön kuvatulla tavalla muodostuvaa käsitystä itsestään yhteisönsä hyväksyttynä jäsenenä vastavuoroisena tunnustussuhteena: yksilö tunnustetaan yhteisössään sikäli kuin hän itse tunnustaa muut yhteisön jäsenet. Honneth esittää myös, että Hegelin tapaan Mead käsittelee tämän yleistetyn toisen näkökulmasta rakentuvan yksilön itseymmärryksen *oikeussubjektin* itseymmärrykseksi. Yhteisön toimintaa sääntelevien normien sisäistäminen nimittäin tekee yksilöt tietoisiksi paitsi velvollisuuksistaan muita yhteisön jäseniä kohtaan myös niistä oikeuksistaan, joita he yhteisön jäsenenä voivat odottaa muiden kunnioittavan. Honneth kiinnittää huomiota siihen, että Mead puhuu yksilön oikeuksien tunnustamisen myötä saamasta ”arvokkuudesta” (*dignity*) yhteisönsä jäsenenä. (Honneth 1995, 78–9.) Honnethin mukaan tällaisessa kielenkäytössä on implisiittisenä ”väite, että tällainen tunnustuksen kokemus vastaa sellaista käytännöllisen minäsuhteen tilaa, jossa yksilö voi olla varma oman identiteettinsä sosiaalisesta arvosta”¹⁰ (ibid. 79). Mead kuvaakin yksilön tietoisuutta omasta arvostaan ”itsekunnioituksen” (*self-respect*) käsitteellä. Yksilön samaa tunnustus yhteisönsä jäsenenä, joka noudattaa sen velvoitteita ja jolle kuuluvat samat oikeudet kuin muillekin jäsenille, muodostaa Honnethin mukaan Meadilla itsekunnioituksen perustan. (Ibid. 78–9.)

Honneth huomauttaa, että tähän pisteeseen asti Mead on käsitellyt moraalisen subjektin muodostumista vain yksilön objektiminän kannalta. Myös subjektiminällä on kuitenkin oma roolinsa Meadin

¹⁰ ”assertion that the experience of recognition corresponds to a mode of practical relation-to-self in which one can be sure of the social value of one’s identity”

käsityksessä yksilön käytännöllisen identiteetin muodostuksesta, ja tuota roolia Honneth siirtyy seuraavaksi tarkastelemaan. Honnethin mukaan käytännöllisen minäsuhteen subjektiminä selittää yksilöiden toiminnassa jatkuvasti tapahtuvia poikkeamia sisäistetyistä sosiaalisista velvollisuuksista, mutta se on episteemisen itsetietoisuuden subjektiminää vastaavalla tavalla yksilön suoraan tavoittamattomissa. Käytännöllisen minäsuhteen subjektiminästä voikin saada otteen vain yksilön käyttäytymisnormeja rikkovien toimintojen kautta, eikä koskaan ole ensinäkemältä selvää, mistä normien rikkomiseen johtavat impulssit juontuvat – Honneth listaa eri mahdollisuuksiksi esisosaaliset vietit, luovan mielikuvituksen ja yksilön omat moraaliset tunteet, jotka siis kaikki kuuluvat subjektiminän piiriin. (Honneth 1995, 80–1.)

Subjektiminän ottaminen mukaan kuvaan osoittaa Honnethin mukaan, ettei yksilöiden identiteetinmuodostuksessa ole Meadillä kysymys ainoastaan yhteisössä tunnustettujen sosiaalisten normien eli ”yleistetyn toisen” näkökulman sisäistämisestä. Sen sijaan identiteetinmuodostusta luonnehtii yksilön objektiminän ja subjektiminän välillä vallitseva kitka, ja niiden jännitteinen suhde selittää sekä yksilöiden että yhteiskuntien moraalista kehitystä. Koska yksilön ei ole mahdollista ylläpitää identiteettiään ilman intersubjektiiivista tunnustusta, hänen on haettava tunnustusta myös subjektiminästä kumpuaville, yhteisössä vallitsevia normeja vastustaville impulsseille. Honnethin mukaan subjektiminästä kumpuavat vaatimukset voidaan erotella yhtäältä ”annetuista laeista vapautumista” koskeviin, eli yksilöllisen autonomian vaatimuksiin, ja toisaalta yksilöllistä ”itsensä toteuttamista” koskeviin vaatimuksiin. Näistä ensimmäisenä käsittelyyn tulevat ensin mainitun tyyppiset vaatimukset eli tapaukset, joissa yhteiskunnan liian tiukat normit asettuvat yksilön sisäisistä impulsseista kumpuavaa toimintaa vastaan. Honneth selittää, että Meadin mukaan tällöin ”yleistetty toinen”, jonka näkökulman yksilö tarvitsee voidakseen muodostaa käsityksen itsestään, ei enää olekaan yksilön tosiasiallinen olemassa oleva yhteisö, vaan ”tuleva yhteisö”, jossa yksilön vaatimukset toiminnan normien laajentamisesta tulisivat hyväksytyiksi. (Honneth 1995, 82–3.)

Honnethin mukaan Meadillä subjektiminästä kumpuavat vallitsevista moraalinormeista poikkeavat toimintaimpulssit, joille yksilöiden on haettava hyväksyntää ennakoimalla enemmän vapauksia sallivaa tulevaisuuden yhteisöä, muodostavat voiman, jonka vaikutuksesta yhteiskunnat kehittyvät historiallisesti yhä yksilöllistyneempään suuntaan. Vaikka yhteiskunnat muuttuvat yksilöiden vaatimusten seurauksena yhä enemmän vapauksia salliviksi, subjektiminästä nousee yhä uusia impulsseja, jotka ovat yhteensovittamattomia vallitsevan normiston kanssa ja pakottavat yksilöt taas ennakoimaan vieläkin vapaampaa yhteisöä. Kehitysprosessi kulkee siis yhä lisääntyvän henkilökohtaisen autonomian suuntaan. Honnethin mukaan Mead on näin (Hegelistä poiketen) kyennyt esittämään selityksen historialliselle yksilöiden laillisesti taattujen oikeuksien lisääntymiselle, eli oikeudellisen tunnustamisen merkityksen laajenemiselle, toisiaan seuraavien tunnustuskamppailujen kautta. Tämän

prosessin motivoivana voimana toimii Meadillä yksilöiden identiteetin intersubjektiiiviseen rakentamiseen perustuva psykologinen tarve hakea hyväksyntää subjektiminänsä impulssien mukaiselle toiminnalle, joka asettuu yhteisössä vallitsevia toiminnan normeja vastaan. (Honneth 1995, 84–5.)

Tämän jälkeen Honneth siirtyy tarkastelemaan Meadin subjektiminästä henkilökohtaisen autonomian lisääntymiseen liittyvien vaatimusten lisäksi kumpuavia yksilöllisen itsetoteutuksen mahdollisuuksia koskevia vaatimuksia. Hän toteaa, että vaikka itsekunnioitus edellyttää Meadin mukaan myös sen tunnustamista, miten yksilöt eroavat toisistaan, Mead ei luennoissaan varsinaisesti käsittele kysymystä siitä, millainen tunnustus voisi vahvistaa yksilöiden yksilöllisyyden. Honnethin mukaan ei myöskään ole selvää, edustavatko yksilöllistä itsetoteutusta koskevat vaatimukset Meadillä erillistä tasoa tai ulottuvuutta yksilön identiteetinmuodostuksessa, mutta hän rinnastaa ne kuitenkin Hegeliltä erittelemäänsä kolmanteen tunnustuksen tasoon, jolla vahvistetaan yksilöiden erityisyys. (Honneth 1995, 79, 86–8.)

Yksilöiden yksilöllisyyden vahvistavan tunnustuksen käsittely olisi Honnethin mukaan vaatinut Meadiä tuomaan mukaan tarkasteluun taas uuden objektiminän, jota Honneth nimittää ”arvottavaksi objektiminäksi” (*evaluative 'me'*). (Honneth 1995, 87–8.) ”Arvottavaan objektiminään” sisältyisivät yhteisön sisäistettyjen moraalisten odotusten sijasta ”yhteisön arvovakaumukset, joiden valossa subjektit voivat vakuuttua yksilöllisten kykyjensä sosiaalisesta merkittävydestä”¹¹ (ibid. 87). Honnethin mukaan yksilöt voivat saavuttaa käsityksen itsestään ainutlaatuisina yksilöinä suhteessa muihin yhteisönsä jäseniin vain sikäli, kuin yksilöiden yhteiselämälle tekemiä kontribuutioita voidaan arvioida yhteisön jaettuja päämääriä vasten. Tämän vuoksi ”arvottava objektiminä”, jota vasten yksilöt voisivat saada vahvistuksen omalle ainutlaatuisuudelleen, saavutetaan yleistämällä kaikkien yhteiskunnan jäsenten arvovakaumuksista ”abstraktiin käsitykseen yhteisön kollektiivisista päämääristä”. (Ibid.)

Uuden objektiminän esittelemisen sijasta Mead tarjoaa Honnethin mukaan yksilöiden yksilöllisten kykyjen tunnustamisen takaavaksi suhteeksi funktionaalista työnjakoa yhteiskunnassa. Tietoisuuden saavuttamiseksi omasta ainutlaatuisesta yksilöllisyydestä riittäisi siis Meadin mukaan se, että yksilö suorittaa hyvin itselleen yhteiskunnallisen työnjaon seurauksena kuuluvat ammatilliset toiminnot. Honneth selittää Meadin ratkaisua korvata ”yleistetty toinen” tässä tunnustussuhteessa yhteiskunnallista työnjakoa määrittävillä säännöillä sillä, että Mead ajattelee tämän sopivan paremmin yhteen teorialleen keskeisen yhteiskunnallisen yksilöllistymiskehityksen kanssa: työnjaon sääntöjen on määrä olla objektiivisempia kuin yhteisössä jaetut arvot, joista Honnethin hahmottelema arvottava objektiminä muodostuu. (Honneth 1995, 88–9.)

¹¹ ”the value-convictions of a community in light of which subjects can assure themselves of the social significance of their individual capacities”

Honneth huomauttaa kuitenkin, että Meadiltä jää ilmeisesti panematta merkille, ettei yhteiskunnallista työnjakoa itsessään voi pitää arvoneutraalina järjestelmänä, vaan yhteisössä jaetut käsitykset hyvästä elämästä määrittävät sekä yhteisön kannalta hyödyllisinä pidetyt tehtävät että kyseisten tehtävien suorittamisen ”hyvin”. Niinpä Meadin ehdottama ratkaisu ei Honnethin mukaan suinkaan poista vaan ainoastaan piilottaa näkyvistä keskeisen ongelman, jonka vuoksi Mead alun alkujaan haluaa ankkuroida yksilöiden yksilöllisen erityisyyden tunnustamisen johonkin arvojen suhteen ”objektiiviseen”: yhteisössä jaettujen arvojen määrittämisen siten, että ne eivät rajoita yksilöiden autonomiaa, mutta mahdollistavat kuitenkin yksilöille omien kontribuutioidensa näkemisen yhteisölle merkittävänä. (Honneth 1995, 89–90.)

Verrattuna Hegelin käsitykseen korkeimmasta tunnustuksen tasosta universaalina emotionaalisenä kiintymyksenä ja huolenpitona kaikkien yhteisön jäsenten välillä Meadin käsityksellä on vaillinaisuudestaan huolimatta kuitenkin Honnethin mielestä se etu, että se tarjoaa ainakin jonkinlaisen vastauksen kysymykseen yksilöitä motivoivista tekijöistä. Mead ainakin pyrkii antamaan selityksen sille, *miksi* yksilöt oikeastaan kokisivat solidaarisuutta toistensa kanssa, kun taas Hegeliltä tällainen selitys puuttuu. Solidaarisuuden selittäminen vaatii Honnethin mukaan kuitenkin aina viittaamista jaettuihin arvoihin ja päämääriin, joten Meadin pyrkimys asettaa se ”objektiiviselle” perustalle on tuomittu epäonnistumaan. (Honneth 1995, 90–1.)

Kirjansa seuraavassa osassa Honneth rakentaa Hegel- ja Mead-luentoja pohjalta teorian kolmesta tunnustuksen tasosta ja näillä käytävistä tunnustuskamppailuista. Tarkastelumme kannalta erityisen kiinnostavaa on se, että Honneth kytkee rakennelmassaan kunkin kolmesta tunnustamisen muodosta yhden käytännöllisen minäsuhteen tason kehittymiseen. Hänen mukaansa tällainen yhteys on olemassa jo Meadin teoriassa, joskin epämääräisenä. Tässä vaiheessa Honneth myös väittää sen kumminkin perustelematta siirtyä sille kannalle, että kaikki Jenan Hegelillä läsnä olevat tunnustuksen muodot – rakkaus, oikeudet ja solidaarisuus – ovat eriteltävissä myös Meadin teoriasta. (Honneth 1995, 93–4.) Vain joitakin sivuja aiemmin hän on päinvastoin todennut, että Mead ei luennoissaan mainitse lainkaan Hegelin ”rakkautta” vastaavaa tunnustuksen tasoa eikä siis käsittele kaikista perustavanlaatuisinta itsekunnioituksen muotoa, joka syntyisi tuollaisen tunnustuksen seurauksena (ibid. 80).

Honnethin käsittelyssä jääkin pimentoon, minkä elementin Meadin teoriassa on tarkoitus vastata ensimmäistä tunnustuksen tasoa. Mahdolliselta vaihtoehdolta näyttää lähinnä tämän kytkeminen siihen, mitä Honneth on aiemmin sanonut Meadin käsityksestä itsetietoisuuden kehittymisestä sinänsä. Tällöin Honnethin väite tunnustamisen muotojen ja käytännöllisen minäsuhteen tasojen kytkeytymisestä yhteen Meadin teoriassa ei kuitenkaan pitäisi paikkaansa, koska itsetietoisuuden synnyssä sinänsä on kysymys yksilön *episteemisestä* eikä *käytännöllisestä* suhteesta itseensä (kts. yllä s. 14). Sitä paitsi

tästä seuraisi Honnethin koko teorian kehityksessä myös itsetietoisuuden sinänsä ja perustavan *itseluottamuksen* samastaminen toisiinsa (kuten tulemme pian huomaamaan), mikä olisi melkoinen teoreettinen hyppäys.

Joka tapauksessa Honnethin tavoitteena on seuraavaksi osoittaa, että toimivan yksilöllisen identiteetin kehittymiseksi yksilön on saatava osakseen kolmen lajista tunnustusta. Honneth pyrkii kuvailemaan kunkin tunnustamisen tason siten, että sekä väitettä tunnustamisen kolmijaosta että kunkin tunnustamisen muodon yhteyttä tietyn minäsuhteen tason kehittymiseen olisi mahdollista tarkastella ja tukea empiiristen tieteiden löydöksiä vasten (Honneth 1995, 94). Seuraavassa esittelen Honnethin käsitystä kustakin tunnustamisen muodosta sekä sen kautta kehittyvästä yksilön identiteetin osa-alueesta.

Honneth nimeää ensimmäisen ja perustavanlaatuisimman läheisissä ihmissuhteissa saatavan tunnustuksen muodon ”rakkaudeksi”. Hän painottaa kuitenkin, että on tärkeää huomata rakkaudella viitattavan tässä kohtaa kaikenlaisiin voimakkaan emotionaalisen kiintymyksen luonnehtimiin läheisiin ihmissuhteisiin (eli yhtä hyvin ystävyysuhteisiin ja lasten ja vanhempien välisiin suhteisiin kuin niin sanottuihin romanttisiin rakkaussuhteisiin). Lähtökohtana sen selvittämiseksi, mistä tässä tunnustamisen muodossa on kysymys, on Hegelin käsitys rakkaudesta ensimmäisenä vastavuoroisen tunnustamisen muotona, jossa yksilö tunnustetaan olentona, jolla on konkreettisia tarpeita. (Honneth 1995, 95.)

Muotoillakseen teesiä rakkaudesta tällaisena tunnustamisen muotona siten, että sillä olisi myös empiiristä vakuuttavuutta, Honneth käyttää psykoanalyttista objektisuhdeteoriaa. Objektisuhdeteoriassa rakastavat suhteet ymmärretään Honnethin mukaan hyvin vastaavalla tavalla kuin Hegelin muotoilussa rakkaudesta ”itsenänsä olemisena toisessa”: niiden onnistuminen vaatii kykyä päästä tasapainoon symbioosin ja itsensä korostamisen välillä. Erityisesti Donald W. Winnicottin tutkimukset pienten lasten sosiaalistumisesta johdattavat Honnethin mielestä tähän lopputulokseen. (Honneth 1995, 96–8.) Näiden perusteella osallistuminen rakastaviin suhteisiin on Honnethin mukaan ymmärrettävä toimimisena intersubjektiivisessä jännitteessä toisaalta yksin olemisen kyvyn ja toisaalta rajat hävittävän toiseen sulautumisen välillä (ibid. 105).

Huolettoman yksin olemisen kyky kehittyy alun perin varhaisessa lapsuudessa, jos lapsi voi kokea luottamusta häntä hoivaavien ihmisten huolenpidon jatkumiseen, vaikka samalla tiedostaakin nämä itsestään erillisiksi yksilöiksi. Honneth esittää Winnicottin antavan myös viitteitä siitä, että tämä on yleistettävissä koskemaan myös myöhempiä voimakkaan kiintymyksen varaan rakentuvia ihmissuhteita: luottamus toisen osapuolen hoivan jatkuvuuteen tekee yksilölle mahdolliseksi sellaisen vapautuneen suhtautumisen itseensä, joka vasta mahdollistaa sellaisen yhdessäolon, jossa yksilöiden rajat

toisaalta hälvenevät, mutta kumpikin säilyttää silti oman yksilöllisyytensä. Niinpä objektisuhdeteorian kuvaus pienen lapsen ja hänen hoivaajansa välisestä onnistuneesta suhteesta siis soveltuisi kuvaamaan rakkaudellisten tunnustussuhteiden rakennetta yleensä. Honneth perustelee tätä myös viittaamalla Jessica Benjaminin tutkimukseen, jossa objektisuhdeteoriaa käytetään aikuisten välisten rakkaussuhteiden häiriöiden tarkasteluun. (Ibid. 100–6.)

Toisaalla Honneth huomauttaa, että rakkaudessa on kysymys ”vahvistuksen” saamisesta omille tarpeilleen ja tunteilleen, mikä voi oikeastaan tapahtua vain niiden suoran tyydyttämisen tai niihin vastaamisen kautta. Niinpä rakkaudessa tunnustamisen muotona on kysymys emotionaalisesta hyväksynnästä ja rohkaisusta. (Honneth 1992, 193.)

Rakastavissa suhteissa saadun tunnustuksen seurauksena yksilölle kehittyä Honnethin mukaan suhde itseensä, jota hän nimittää *perustavanlaatuiseksi itseluottamukseksi (basic self-confidence)*. Tällaisessa itseluottamuksessa on kyse emotionaalisesta varmuudesta suhteessa omien tarpeiden ja tunteiden kokemiseen ja niiden ilmaisemiseen. Tämä perustava varmuus on pohjana kaikkien myöhempien positiivisen minäsuhteen osa-alueiden kehittymiselle. (Honneth 1995, 107.)

Toisen tunnustamisen muodon, joka sisältyy oikeudellisiin suhteisiin, Honneth nimeää ”oikeuksiksi”. Vaikka sekä Hegel että Mead jakavat Honnethin aiemman tarkastelun perusteella ajatuksen siitä, että ymmärrys itsestä oikeuksia omaavana yksilönä kehittyä vain tietynlaisissa tunnustussuhteissa, heidän käsityksensä näiden suhteiden sisällöstä poikkeavat toisistaan. Hegelillä oikeussubjektin syntyminen on oleellisesti kytköksissä nimenomaan moderniin oikeusjärjestykseen, jossa kaikkia ihmisiä pidetään periaatteessa vapaina ja tasa-arvoisina. Meadille taas tässä tunnustuksen muodossa on kyse yksilön saamasta kunnioituksesta yhteisönsä jäsenenä, jossa yhteisön toimintaa sääntelevien normien sisällöllä sinänsä ei ole merkitystä. (Honneth 1995, 107–9.)

Honneth huomauttaa, että lain puitteissa tapahtuvan tunnustamisen avaaminen empiiriseen tutkimukseen nojaten – kuten tehtiin rakkauteen sisältyvän tunnustamisen kohdalla – ei ole mahdollista, vaan on tyydyttävä ”empiirisesti tuettuun käsiteanalyysiin”. Tässä analyysissä Honneth vetoaa erityisesti Rudolph von Iheringiin, Stephen L. Darwalliin ja T. H. Marshalliin. Honnethin mukaan siirryttäessä traditionaalisesta moderniin yhteiskuntaan, ja post-konventionaalisen moraalien kanssa yhteensopiviin oikeudellisiin suhteisiin, oikeudellisissa tunnustussuhteissa tapahtuu kahdenlaista kehitystä. Ensinnäkin oikeudellinen tunnustaminen erottuu yksilön yhteiskunnalliseen asemaan liittyvästä kunnioituksesta. Toisekseen tämän erottumisen jälkeen oikeussubjektin status laajentuu kahdella tavalla: yhtäältä oikeussubjekteiksi katsotuille yksilöille kuuluvat oikeudet lisääntyvät, ja toisaalta tämä status ulotetaan koskemaan yhä suurempaa joukkoa ihmisiä. Nämä laajentumiset ovat Honnethin mukaan

tapahtuneet oikeudelliseen tunnustamiseen liittyvien tunnustuskamppailujen seurauksena. (Honneth 1995, 110–5, 118).

Erityisen oleellista oikeuksien lisääntymisessä on huomata, että yksilön perusoikeuksien piiriin on historiallisesti sisällytetty kansalaisyhteiskunnan lisäksi ensin oikeudet poliittiseen osallistumiseen ja tämän jälkeen myös erilaisia sosiaalisia oikeuksia. Honnethin mukaan tämä kehitys kytkeytyy ajatukseen siitä, että kaikkien yhteiskunnan jäsenten voidaan odottaa tottelevan lakeja vain, jos he ovat antaneet rationaalisen hyväksyntänsä vallitsevalle lailliselle järjestykselle. Poliittisilla oikeuksilla taataan yksilöiden periaatteellinen mahdollisuus osallistua yhteisölliseen tahdonmuodostukseen, mutta historian saatossa on käynyt selväksi, että tosiasiallinen osallistuminen vaatii myös tiettyä sosiaalista elintason. Tämän seurauksena oikeudelliseen tunnustamiseen sisältyy nykyään itse asiassa yksilöiden kunnioittaminen paitsi moraalisesti vastuulliseen toimintaan kykenevinä, myös inhimillisinä olentoina, jotka tarvitsevan tietyn sosiaalisen elintason pystyäkseen tosiasiallisesti tällaiseen toimintaan. (Honneth 1995, 116–7.)

Honnethin mukaan on luontevaa Meadiä seuraten olettaa, että minäsuhteen osa, joka kehittyy oikeudellisen tunnustamisen myötä, on yksilön käsitys itsestään moraalisesti vastuullisena toimijana, mitä voidaan nimittää *itsekunnioitukseksi* (*self-respect*). Tietoisuus siitä, että ansaitsee tulla muiden kunnioitettavaksi, mahdollistaa siis yksilölle itsensä kunnioittamisen. Honneth kuitenkin pitää ilmeisesti Hegelin käsitystä tällaiseen itsekunnioitukseen kykenevän oikeussubjektin syntymisen ehdoista Meadin käsitystä parempana (kts. yllä), sillä hän toteaa (viittaamatta kuitenkaan tässä kohtaa suoraan Hegeliin), että vasta oikeuksien irtaantuminen yksilöiden yhteiskunnallisesta asemasta ja niiden pitäminen *kaikille* ihmisille kuuluvina tekee kullekin yksittäiselle oikeussubjektille mahdolliseksi oikeuksien ymmärtämisen oman moraalisen autonomiansa symboleina. (Honneth 1995, 118–20.)

Honneth siteeraa myös Joel Feinbergin ajatuskoetta yhteiskunnasta, jossa ei tunneta institutionalisoituja yksilöiden oikeuksia, mutta yksilöiden hyvinvointi toteutuu yleisen hyväntahtoisuuden ja toisten huomioimisen seurauksena yhtä hyvin kuin olemassa olevissa yhteiskunnissa laillisen sääntelyn seurauksena. Tämän ajatuskokeen lopputulos on Honnethin mukaan se, että nimenomaan laillisesti tunnustettujen oikeuksien antama mahdollisuus *toimintaan* on tärkeää yksilöiden itsekunnioitukselle – vetoamalla lain takaamiin oikeuksiinsa yksilö pystyy *ilmaisemaan* muille ja itselleen oman statusensa moraalisesti vastuullisena toimijana. (Honneth 1995, 119–20.) Honnethin mukaan hänen tekemänsä tarkastelun seurauksena voidaan lopulta päätyä siihen, että oikeudellinen tunnustaminen mahdollistaa yksilölle itsensä näkemisen ”henkilönä, joka jakaa kaikkein muiden yhteisönsä jäsenten

kanssa ominaisuudet, jotka mahdollistavat osallistumisen diskursiiviseen tahdonmuodostukseen”¹² (ibid. 120).

Myöhemmässä tekstissään, jossa hän käsittelee positiivisen minäsuhteen puolien varhaista kehitystä, Honneth selventää, että itsekunnioituksen orastavat muodot hankitaan jo varhaisessa lapsuudessa vuorovaikutuskumppanien piirin kasvaessa ensisijaisia huolenpitäjiä laajemmaksi. Honnethin mukaan oletettavasti erityisen tärkeää on (Meadia ja myös Jean Piaget’ta seuraten) muiden lasten kanssa leikkiminen, jossa lapsi voi kokea itsensä vuorovaikutuskumppanina, jonka arvostelmilla on merkitystä. Toisaalta myös perheen sisäisen vuorovaikutuksen muuttuminen siten, että lapsen uskomuksilla on yhä enemmän merkitystä yhteisiä päätöksiä tehtäessä, vahvistaa lapsen kokemusta itsestään muiden silmissä vastuullisena yksilönä. (Honneth 2012, 204–5.)

Kolmas tunnustamisen muoto, joka Honnethin mukaan löytyy sekä Hegeliltä että Meadiltä – joskin kummankin selitys siitä, millaisissa ihmisten välissä suhteissa se konkreettisesti toteutuisi, on jo aiemmin todettu vaillinaiseksi (kts. yllä s. 18) – on yksilöön kohdistuva sosiaalinen arvostus, joka mahdollistaa yksilöille positiivisen suhtautumisen omiin konkreettisiin ominaisuuksiinsa ja kykyihinsä. Hegelin ja Meadin kolmatta tunnustamisen muotoa koskevien käsitysten analysoinnissa Honneth päätyi siihen, että sen ennakkoehtona on intersubjektiivisesti jaettu arvohorisontti. Edeltävässä oikeudellisen tunnustamisen tarkastelussa todettiin jo, että oikeussubjektin statukseen liittyvä kunnioitus ja yksilön yhteiskunnalliseen asemaan liittyvä kunnioitus ovat erkaantuneet toisistaan modernin oikeusjärjestelmän kehityksessä. Siinä missä yksilön tunnustamisessa oikeussubjektina tunnustetaan kaikille ihmisyksilöille universaalisti kuuluvat piirteet, sosiaalisen arvostuksen tapauksessa tunnustuksen pitäisi kohdistua piirteisiin, joiden suhteen yksilöt *eroavat* toisistaan. Tällaiselle tunnustamiselle kriteerit tarjoaa Honnethin mukaan tietyn yhteiskunnan kulttuurinen itseymmärrys, koska yksilöiden kykyjä ja saavutuksia voidaan sen piirissä arvioida sen mukaan, miten ne kontribuivat kulttuurissa vallitsevien arvojen toteutumiseen. (Honneth 1995, 121–2.)

Sosiaalisen arvostuksen käsitteen historiallisen sisällön selvittämiseksi Honneth analysoi, miten sosiaalinen arvostus on muuttanut muotoaan siirryttäessä traditionaalisista yhteiskunnista moderneihin. Tarkastelussa käy ilmi, että tässä historiallisessa prosessissa kollektiivisen kunnian paikan on ottanut sosiaalinen arvovalta. Ensin mainittua yksilö on voinut saavuttaa toimimalla määrättyyn statusryhmäänsä kytkeytyvien odotusten mukaisesti. Sosiaalinen arvovalta taas koskee suoraan yksilöä sen seurauksena, miten hän henkilökohtaisella toiminnallaan kontribuoi yhteisön päämäärien saavuttamiseen. Samalla osa traditionaalisen yhteiskunnan statusryhmän jäsenyyteen kytkeytyneen ”kunnian”

¹² ”a person who shares with all other members of one’s community the qualities that make participation in discursive will-formation possible”

sisällöstä on siirtynyt osaksi oikeudellista tunnustamista eli koskemaan kaikkia yhteisön jäseniä. Toisaalta ”kunnian” käsite on siirtynyt julkiselta areenalta yksityisyyden piiriin kuvaamaan subjektiivisia käsityksiä siitä, mitä itseymmärryksensä puolia yksilöt pitävät ehdottomasti puolustamisen arvoisina. (Honneth 1995, 122–6.)

Modernin yhteiskunnan sosiaalisessa ”arvostuksessa” tai ”asemassa” on nyt kyse tunnustuksesta, jota yksilö voi saada sen mukaan, miten hänen henkilökohtainen itsetoteutuksen tapansa kontribuoi käytännössä yhteiskunnan päämääriin. Koska nämä päämäärät on kuitenkin määritelty hyvin abstraktisti, joidenkin yksilöiden ominaisuuksia ja kykyjen tunnustaminen niille arvokkaina vaatii myös yhteiskunnan päämäärien kulttuurista tulkintaa. Tämä tulkinta puolestaan on Honnethin mukaan modernissa yhteiskunnassa jatkuvassa konfliktin tilassa eri ryhmien pyrkiessä muokkaamaan sitä niin, että heidän oman elämäntapansa arvostus yhteiskunnassa nousisi. (Honneth 1995, 126–7.) Tähän liittyvien kamppailujen myötä yhteiskunnassa jaetuista päämääristä tehtyjen tulkintojen on mahdollista kehittyä niin, että niiden piirissä arvokkaaksi tunnustettujen yksilöiden kykyjen ja ominaisuuksien piiri laajenee ja sosiaalisen arvostuksen saamisen mahdollisuudet täten paranevat, mitä käsitellään myöhemmin luvussa 3.2.

Sosiaalisen arvostuksen saamisen kokemuksen kautta yksilölle kehittyy luottamus omien saavutustensa tai kykyjensä arvokkuudesta muitten yhteiskunnan jäsenten silmissä. Honneth nimeää tällaisen positiivisen itseensä suhtautumisen tavan *itsearvostukseksi* (*self-esteem*). (Honneth 1995, 128–9.)

Kuten myös itsekunnioituksen kohdalla, Honneth tarkentaa myöhemmässä tekstissään itsearvostuksen perustavien muotojen syntyvät jo varhaisessa lapsuudessa. Itse asiassa jo ennen orastavan itsekunnioituksen hankkimista lapsella on Honnethin mukaan yleensä ollut kokemuksia, jotka pohjustavat myöhempää käsitystä omien kykyjen arvosta (joskaan hän ei ilmaise tarkemmin, millaisia kokemuksia tarkoittaa). Joka tapauksessa Honneth esittää, että on syytä olettaa positiivisen minäsuhteen eri tasojen varhaisen kehityksen tapahtuvan samanaikaisesti ja niiden varsinaisen eriytymisen yksilön kokemuksessa tapahtuvan vasta myöhemmin. (Honneth 2012, 205.)

Honnethin mukaan sekä Hegeliltä että Meadiltä on löydettävissä visio sillä tavalla muotoutuneesta yhteiskunnallisesta arvojärjestelmästä, että jokaisen yksilön olisi mahdollista saavuttaa jonkinlainen yhteiskunnallinen asema. Honneth itse kuvailee tällaista yhteiskunnallista tilannetta yhteiskunnallisen solidaarisuuden tilana. Tällaisen tilan perusedellytyksenä on siis se, että yhteiskunnassa jaetut arvot on muotoiltu sillä tavalla, että yksilöiden on mahdollista suhtautua toistensa kykyihin ja ominaisuuksiin arvokkaina yhteiselle toiminnalle. Koska yksilöiden itsearvostus on riippuvainen muilta saadusta arvostuksesta, mahdollisimman laajan yhteiskunnallisen solidaarisuuden vallitessa jokaisen yksilön on mahdollista arvostaa itseään. (Honneth 1995, 127–9.)

Yksilön käytännöllinen minäsuhte muodostuu siis Honnethin mukaan kolmesta tavasta, joilla yksilö suhtautuu positiivisesti itseensä: perustavasta itseluottamuksesta, itsekunnioituksesta sekä itsearvostuksesta. Jokainen näistä rakentuu sosiaalisesti tietynlaisissa suhteissa toisten ihmisten kanssa.

Myöhemmin Honneth on painottanut, ettei tunnustuksen muotoja kuitenkaan tule ymmärtää antropologisina vakioina, jollaisilta ne *Struggle for Recognition*:issa annetussa kuvauksessa välillä vaikuttavat. Sen sijaan tunnustuksen antamisen tavat ovat erilaisia eri aikoina ja eri yhteiskunnissa. Vakiona on pidettävä vain ihmisyksilöiden minäsuhteen riippuvuutta vastavuoroisesta tunnustuksesta, mutta tunnustuksen muotojen vaihtelun mukana vaihtelevat myös käytännöllisen minäsuhteen mahdolliset ulottuvuudet. (Honneth 2003, 138.)

Oikeudellisen tunnustamisen ja sosiaalisen arvostuksen eriytyminen toisistaan on toki jo *Struggle for Recognition*:issa kuvattu historiallisena, traditionaalisesta moderniin yhteiskuntaan siirryttäessä ilmenevänä tapahtumana. Myöhemmin Honneth korostaa porvarillisen kapitalismin roolia tässä erottumisessa ja esittää, että nimenomaan laajentuvien markkinasuhteiden luomalla paineella on ollut olennainen rooli oikeussuhteiden uudelleenjärjestämisessä, jonka myötä oikeudellinen tunnustaminen erkaantui yksilöiden välisestä hierarkkisesta arvojärjestyksestä periaatteessa kaikille yksilöille yhtäläisesti kuuluvaksi. Samalla yhteiskunnallinen arvostus otti uuden muodon, jossa yksilölle kuuluvan arvostuksen ajatellaan perustuvan hänen yksilöllisiin saavutuksiinsa teollisesti järjestyneen työnjaon puitteissa (eikä enää jäsenyyteen syntyperän ja omaisuuden määrittämässä säädysssä). (Honneth 2003, 140.)

Suhteessa *Struggle for Recognition*:iin, jossa Honneth kuvailee yhteiskunnallisen arvostuksen määrätymisen periaatetta vain muodollisesti ja toteaa sen käytännöllisen sisällön vaihtelevan yhteiskuntien tavoitteista vallalla olevien tulkintojen mukaan, hän on siis myöhemmin tehnyt siitä sisällöllisen tulkinnan, joka on hänen mukaansa vallitseva moderneissa kapitalistisissa yhteiskunnissa. Sosiaalisen arvostuksen määrätymisen muodollinen periaate, eli yksilön itsensä toteuttamisen tapojen arvottaminen suhteessa yhteisön jaettuihin päämääriin, ilmenee siis kapitalistisissa yhteiskunnissa *saavutusperiaatteena* (Honneth 2003, 142). Tavallaan Honneth vaikuttaa tässä palaavan aiemmin hylkäämänsä Meadin ajatukseen yhteiskunnallisen työnjaon periaatteista yksilöiden omasta yksilöllisyydestään vakuuttumisen mahdollistajina. Kuten aiemmin tässä luvussa on todettu, Honneth kuitenkin kritisoi Meadin näkemystä yhteiskunnallisen työjaon olettamisesta arvovapaaksi järjestelmäksi. Honneth ei esitäkään, että saavutusperiaate olisi arvovapaa tai edes yksiselitteinen mittari yksilöiden toiminnan arvottamiseen, vaan siitäkin voi olla erilaisia tulkintoja. Porvarillis-kapitalistisessa yhteiskunnassa saavutusperiaatetta on hänen mukaansa tulkittu yksipuolisesti käyttäen normatiivisena viitepisteenä itsenäisten, keskiluokkaisten ja miespuolisten porvariensa taloudellista toimintaa, jolloin monet yhteiskunnan uusintamisen kannalta yhtä lailla välttämättömät toiminnot jäävät sen ulkopuolelle.

Tällaisen saavutusperiaatteen tulkinnan ollessa vallalla yksilöt voivat siis ymmärtää omat kykynsä ja lahjakkuutensa arvokkaiksi yhteiskunnalle lähinnä vain suhteessa kilpailuun ammatillisista asemista. (Ibid. 141–2.) Yhteiskunnallisesta arvostusta koskevat kamppailut kapitalistisissa yhteiskunnissa tähtäävätkin saavutusperiaatteen tulkinnan muuttamiseen siten, että useammanlaiset yhteiskunnan kannalta tärkeät toiminnot kuuluisivat sen piiriin. Tätä käsitellään tarkemmin luvussa 3.2.1

Myöhemmin Honneth on itse asiassa myös luopunut Meadin sosiaalipsykologian käytöstä tunnustus-kamppailujen teorian oikeuttamisessa, koska hänen mukaansa Meadin ”tunnustamisen” käsite ei ole sillä tavalla normatiivinen, että se vastaisi Honnethin omaa tunnustusteoriaa. Honnethin toteaa, että Meadillä vuorovaikutuskumppanien tekojen laadulla ei näytä olevan mitään merkitystä, vaan jaettujen merkitysten ja normien (ja siis yksilön objektiminän) kehittymiseen riittää vain vastavuoroinen toisen näkökulman ottaminen sinänsä. Tästä syystä Mead ei myöskään teoretisoi sitä, millainen vuorovaikutus olisi erityisen hedelmällistä yksilön positiivisen minäsuhteen kehittymiselle. (Honneth 2002, 502.) Itse asiassa tämän hankaluuden Meadin sovittamisessa Honnethin käsityksiin voi jälkikäteen nähdä jo *Struggle for Recognition*:issa. Honnethin ryhtyessä kehittämään kolmea tunnustuksen muotoa, jotka hän on omien sanojensa mukaan erottanut sekä Hegeliltä että Meadiltä, Mead haraa jokaisessa kolmessa kohdassa jossain määrin vastaan Honnethin pyrkimyksiä. Kuten jo yllä mainitsin, Meadiltä ei itse asiassa lainkaan löydy ensimmäistä Honnethin tunnustamisen muodoista; toisen muodon kohdalla puolestaan Honneth toteaa, että Hegelin näkemys on Meadiä parempi nimenomaan siksi, että siihen sisältyy tietynlaisia normatiivisia vaatimuksia tunnustussuhteiden laadulle; ja samoin kolmannen tunnustamisen muodon kohdalla Honneth suhtautuu kriittisesti Meadin ratkaisuun määritellä yhteiskunnallinen arvostus muka arvoneutraalisti yhteiskunnalliseen työnjakoon viitaten.

*

Honnethilla siis yksilön positiivinen minäsuhte kehittyä sosiaalisesti vastavuoroisen tunnustamisen suhteissa. Tunnustuksella on erilaisia muotoja, joista kukin mahdollistaa erilaisen minäsuhteen ”kerroksen” kehittymisen. Vaikka riippuvuus tunnustuksen saamisesta positiivisen minäsuhteen edellytyksenä on Honnethin mukaan universaalisti ihmisille kuuluva piirre, tunnustuksen muodot kuitenkin voivat vaihdella eri yhteiskunnissa. Moderneissa (länsimaisissa) yhteiskunnissa tunnustus voidaan jaotella kolmeen eri muotoon: lähisuhteissa toteutuvaan ”rakkauteen”, oikeudelliseen tunnustamiseen ja yhteiskunnalliseen arvostukseen. Nämä mahdollistavat samassa järjestyksessä perustavanlaatuisen itseluottamuksen, itsekunnioituksen ja itsearvostuksen kehittymisen. Vaikka oikeudellinen tunnustaminen ja yhteiskunnallinen arvostus sijoittuvat nimitystensä mukaisesti kehittyneimmässä muodossaan oikeudellisten suhteiden ja koko yhteiskunnan tasolle, kaikkien positiivisen minäsuhteen kerroksien perusta kehittyä jo varhaisesta lapsuudesta lähtien sikäli kuin yksilöä kohdellaan lähisuhteissa niihin kytkeytyvien asenteiden mukaisesti. Tämä merkitsee yksilön tunnustamista ensiksi

tarvitsevana (itseluottamus), mutta myös yhteisen toiminnan kannalta merkityksellisten arvostelmien tekijänä (itsekunnioitus) ja arvokkaita kykyjä omaavana (itsearvostus). Toisin kuin Habermas, Honneth ei ilmeisesti samaista yksilön käytännöllistä minäsuhdetta suoraan yksilön identiteettiin, mutta positiivisen minäsuhteen kehittyminen on ainakin ehtona identiteetin kehittymiselle. Näiden yhteyttä voi mahdollisesti ajatella niin, että nyky-yhteiskunnassa identiteetiksi kelpaavan kuvauksen muodostaminen itsestään edellyttää, että yksilö sekä luottaa itseensä että kunnioittaa ja arvostaa itseään riittävässä määrin.

3. Kollektiiviset identiteetit ja oikeudenmukaisuus

3.1 Kollektiiviset identiteetit Habermasilla

Habermas antaa kollektiivisille identiteeteille tärkeän roolin poliittisissa diskursseissa, mutta ei varsinaisesti teoretisoi kollektiivisten identiteettien muodostumista. Niinpä ei ole aivan selvää, miten ne oikeastaan pitäisi näissä yhteyksissä ymmärtää. Habermas (1994, 129) toteaa, että ”[y]ksilön identiteetti on kietoutunut yhteen kollektiivisten identiteettien kanssa”¹³ ja jatkaa, että yksilön identiteetti voidaan vakauttaa ainoastaan kulttuurisessa verkostossa, joka kieltä vastaavalla tavalla ei voi olla kenenkään yksityistä omaisuutta. Ilmeisesti siis kollektiiviset identiteetit ovat tärkeitä yksilön identiteetin muodostukselle, ja myös Habermasin niille antama arvo perustuu tähän seikkaan, kuten myöhemmin tässä luvussa tullaan huomaamaan.

Habermas tarkastelee kollektiivisten identiteettien roolia politiikassa erityisesti esseessään ”Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State” (1994; saksankielinen alkuteksti 1992). Charles Taylorin vaikutusvaltaiseen esseeseen ”The Politics of Recognition” (1992) vastaukseksi kirjoitettu teksti tutkii mahdollisuuksia ymmärtää kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuvia tunnustuskamppailuja lähtökohdiltaan individualistisen modernin oikeusteorian kehityksessä (Habermas 1994, 107). Habermas (ibid. 111, 109) pyrkii osoittamaan, että Taylor luo väärän vastakkainasettelun kulttuuristen erojen tunnustamisen politiikan ja universaalien yksilön oikeuksien politiikan välille ja päätyy sen seurauksena kyseenalaistamaan koko modernin vapauskäsitteen yksilöllisen ytimen. Habermasin mukaan individualistinen oikeusteoria kykenee ottamaan huomioon kulttuuriset erot, kunhan se muotoillaan oikealla tavalla (ibid. 112).

Habermas listaa naiset, etniset ja kulttuuriset vähemmistöt, kansakunnat sekä kulttuurit erilaisina tapauksina kollektiivisista identiteeteistä, joiden tunnustamisesta käydään kamppailuja (Habermas 1994, 116–7). Habermas antaa listatun kaltaisille kollektiivisille identiteeteille ja niiden ympärille rakentuville kollektiivisille toimijoille tärkeän roolin poliittisessa diskurssissa. Tuo rooli määrittäytyy kuitenkin tiukasti yksilön oikeuksista käsin: kollektiivisten toimijoiden oikea paikka on välittäjinä yksilön ja yksilön oikeuksien suojelemiseen tähtäävän poliittisen järjestelmän ”välissä” (kts. ibid. 108).

3.1.1 Identiteetit työkaluina

Habermasin kollektiivisille identiteeteille antama ”arvo” politiikan kannalta voidaan tiivistää siihen, että niiden avulla voidaan vastustaa ”väärää universalismia”, eli perusoikeuksien universaalisuuden

¹³ ”[t]he identity of the individual is interwoven with collective identities”

ymmärtämistä ”abstraktina erojen tasoittamisena”. Habermasin mukaan yksilön oikeuksien toteutuminen vaatii tasapäistämisen sijasta päinvastoin yhä tarkentuvaa ymmärrystä kulttuurisista ja yhteiskunnallisista eroista ja erityisesti niiden vaikutuksista eri tilanteissa. Tällainen ymmärrys voi kuitenkin muodostua vain, mikäli ne, joita asia koskettaa, itse ottavat osaa yhteiskunnalliseen keskusteluun ja argumentoivat, millaiset seikat ovat oleellisia tapausten kohtelemiselle erilaisina tai samanlaisina. Kuten yllä on jo todettu, tämä kollektiivisten toimijoiden rooli tähtää Habermasilla kuitenkin *yksilöiden* autonomian ja tasa-arvoisten oikeuksien toteutumiseen. Yksilöiden yksityinen autonomia kytkeytyy Habermasin mukaan yhteen poliittisen autonomian kanssa, eikä ensin mainittua voi suojella edistämättä jälkimmäistä. (Habermas 1994, 116.) Tunnustuskamppailujen tapauksessa siis tasavertaisten poliittisen osallistumisen mahdollisuuksien edistäminen edistää myös yksilöiden yksityistä autonomiaa.

Habermas erottelee kaksi tapaa, joilla erojen huomiotta jättämisestä perusoikeuksien toteutumista käytännössä säätelevässä lainsäädännössä voi seurata, että joidenkin yksilöiden autonomia ei toteudu, vaikka oikeudet olisivat näennäisesti kaikille yhtäläiset. Ensinnäkin erot elämäntilanteissa ja valta-asemissa voivat johtaa siihen, että kaikille yksilöille ei ole tosiasiallista mahdollisuutta toteuttaa oikeuksiaan. Tällainen tilanne on nyt seurausta ”väärästä universalismista”, jossa yksilöiden tosiasiallisia eroja ei ole otettu huomioon oikeuksista ja niiden toteutumisesta säädettäessä. Toisaalta myös sellaiset poliittiset toimet, joiden varsinaisena tavoitteena on tasa-arvon lisääminen eri elämäntilanteissa ja asemassa olevien yksilöiden välille, voivat johtaa niiden yksilöiden autonomian rajoittamiseen, joiden asemaa oli tarkoitus parantaa, jos ne tehdään ilman kunnollista kokonaisvaltaista ymmärrystä kohteena olevien yksilöiden elämästä. Habermas mainitsee esimerkkinä sukupuolten tasa-arvon parantamiseen tähtäävät sosiaalipoliittiset toimet, jotka ovat itse asiassa muodostuneet uudeksi naisten syrjintää työmarkkinoilla aiheuttavaksi tekijäksi. (Habermas 1994, 114–5.)

Poliittinen järjestäytyminen kollektiivisten identiteettien ympärille on tietenkin välttämätöntä, jos halutaan tuoda keskusteluun esimerkiksi naisten tai jonkin etnisen vähemmistön kohtaamaa syrjintää ja sen syitä sekä harkita, miten syrjintään voidaan puuttua. Tässä nimenomaan kyseisen identiteetin jakavilla on Habermasin käsityksen mukaan sellaista tietoa tilanteesta, jota ei voi saavuttaa ulkopuolisesta näkökulmasta käsin. Sekä ”väärän universalismin” että tasa-arvon nimissä tehtyjen mutta uusiin syrjinnän muotoihin ja autonomian rajoitteisiin johtavien toimien korjaaminen ja välttäminen vaatii sitä, että yhteiskunnalliseen diskurssiin tuodaan niiden seurauksena epätasa-arvoiseen asemaan joutuvien yksilöiden näkökulma tilanteestaan. Käytännössä tällaisia epäkohtia julkiseen keskusteluun tuovat usein kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuneet yhteiskunnalliset liikkeet, ja tämän vuoksi kollektiivisilla identiteeteillä on tärkeä rooli yhteiskunnallisissa diskursseissa oikeudenmukaisen lopputuloksen varmistamisessa.

Toinen rooli, jonka Habermas antaa kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuneille toimijoille poliittisessa diskurssissa on ryhmän *eettisiä* näkemyksiä koskevien kontribuutioiden tekeminen. Tämä koskee erityisesti kulttuurisia kollektiivisia identiteettejä. Habermasin mukaan poliittisessa päätöksenteossa ei käytännössä voida välttää ottamasta kantaa myös eettisiin kysymyksiin: esimerkiksi valtion virallista kieltä (jota koskeva kysymys Kanadan Quebecin tapauksessa on aiheena Taylorin esseessä, johon Habermas pyrkii antamaan oman vastauksensa) ja julkisen vallan alaisuudessa toimivien koulujen opetussuunnitelmaa koskevat päätökset ovat luonteeltaan eettisiä, sillä niissä sovelletaan ja muotoillaan pakostakin näkemystä siitä, mitä kyseisen valtion kansalaiset pitävät ”hyvänä elämänä”, ja kirjataan kyseinen näkemys jossain muodossa myös lainsäädäntöön. Demokraattisessa valtiossa, jonka kansa koostuu eettisten näkemystensä suhteen useammasta kuin yhdestä ryhmästä, olisi varmistettava, että tällaisia koko kansan eettiseen itseymmärrykseen vaikuttavia päätöksiä ei tehdä ainoastaan valtakulttuurin näkemykset huomioiden. Lakien säätämisen prosessissa kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuneet toimijat voivat siis relevanttia tietoa kyseisen identiteetin jakavien konkreettisista elämäntilanteista antavien kontribuutioiden lisäksi myös haastaa valtakulttuuria tuomalla sen näkemysten rinnalle omat eettiset näkemyksensä, jotka kansallisvaltion eettistä itseymmärrystä koskevien lakien säätämässä olisi myös otettava huomioon. (Habermas 1994, 125.)

Kollektiivisten identiteettien poliittiseen diskurssiin tekemien kontribuutioiden rooli voidaan nyt ymmärtää vastaavalla tavalla kuin Habermasin toisaalla yksilöllisille identiteeteille antama rooli moraalisisessa diskurssissa. Habermasin (2002, 31, 42) mukaan yksilöiden käsitykset hyvästä elämästä (jotka ovat oleellinen osa yksilön identiteettiä) toimivat moraalisisessa diskurssissa *tiedollisina* kontribuutioina, eli niillä on paikkansa keskustelussa moraalisisista normeista silloin, kun ilmaistaan, minkä erilaisten partikulaaristen hyvää elämää koskevien näkemysten suhteen universaalien moraalisten normien tulisi olla neutraaleja. Moraaliseen universalismiin sisältyy nimittäin kaksi puolta: kaikkien tasa-arvoisuuden kaikkien kanssa lisäksi on huomioitava se, että yksilönä jokainen on ”absoluuttisen erilainen kuin kaikki muut” (ibid. 40), ja universalistinen moraalinen vaatii yhtä lailla tämän toiseuden kunnioittamista kuin kaikkien kohtelemista keskenään tasa-arvoisina. Habermas ajattelee, että myös yhteiskunnalliset liikkeet ja poliittiset kamppailut opastavat moraalisisessa diskurssissa ”väärästä universalismista” luopumisessa, näennäisen neutraalisuuden taakse piiloutuneiden partikulaaristen intressien savustamisessa ulos (Habermas 1993, 15). Kollektiivisista identiteeteistä käsin poliittiseen diskurssiin tehtäviä kontribuutioita voidaan myöskin ajatella vastaavalla tavalla tiedollisina: Yhtäältä jaetun identiteetin ympärille muodostuneet kollektiiviset toimijat tuovat keskusteluun sellaista ulkopuolisen näkökulman ulottumattomissa olevaa tietoa omasta elämästään, joka on relevanttia poliittiselle päätöksenteolle. Toisaalta ne voivat myös haastaa vallalla olevien normien näennäistä

neutraaliutta tuomalla keskusteluun omia niistä poikkeavia hyvää elämää koskevia näkemyksiään, joita yksilöiden tulisi myös olla mahdollista noudattaa omassa elämässään ilman pelkoa joutumisesta yhteiskunnassa syrjityksi sen vuoksi.

3.1.2 Identiteettien suojeleminen

Sen lisäksi, että kollektiivisilla identiteeteillä on positiivinen rooli yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden edistämisessä, koska niiden avulla samanlaisessa tilanteessa olevat yksilöt järjestäytyvät ottamaan osaa julkiseen keskusteluun, Habermas näyttäisi esittävän, että kollektiivisilla identiteeteillä on oikeudenmukaisuuden näkökulmasta vielä muunkinlaista merkitystä: niiden vaaliminen – tai ainakin vaalimisen mahdollistaminen – sinänsä voi olla arvokasta, koska siitä koituu hyötyä kollektiivisen identiteetin jakaville yksilöille. Tunnustuskamppailuja koskevassa esseessään Habermas toteaa, että oikeussubjektien integriteetin suojeleminen vaatii myös niiden intersubjektiiivisesti jaettujen kokemusten ja elämäntilanteiden suojelemista, joiden puitteissa yksilö on muodostanut identiteettinsä (Habermas 1994, 129). Habermas perustelee kollektiivisten identiteettien tunnustamisen tarvetta yksilön identiteetin intersubjektiiivisellä rakentumisella, jota on esitelty tutkielmani luvussa 2.1 (ibid. 113).

Habermas kuitenkin painottaa, ettei tarve tunnustamisen politiikalle tarkoita sitä, että oikeusvaltiossa voitaisiin tai pitäisi alkaa tunnustaa yksilöiden oikeuksien lisäksi tulevia ryhmien oikeuksia. Tällainen ryhmien oikeuksien tunnustaminen nimittäin merkitsisi ryhmään kuuluvien yksilöiden vapauden rajoittamista: yksilöillä ei olisi enää mahdollisuutta vapaasti valita, haluavatko he henkilökohtaisesti jatkaa ryhmälleen ominaisia elämisen tapoja vai eivät. ”[L]oppujen lopuksi elämänmuotojen ja perinteiden, joissa identiteetit muodostuvat, suojelemisen on määrä palvella niiden jäsenten tunnustamista”¹⁴, Habermas (1994, 130) toteaa. Niinpä Habermasin mukaan valtiolla on velvollisuus yksilöiden tasa-arvoisen kohtelun nimissä *mahdollistaa* jonkin elämäntavan säilyminen, mutta sen ei pidä pyrkiä *takaamaan* sitä. Varsinainen valinta siitä, haluaako säilyttää tai muuttaa sitä kulttuuria, johon on sosiaalistunut, tai luopua siitä kokonaan, on Habermasin mukaan aina jätettävä niille yksilöille, joiden kulttuuri on kyseessä. (Ibid. 130–1.) Tässä Habermas tekee nyt eron Tayloriin, joka hänen mukaansa pitää yhtäältä yksilönvapauksien ja toisaalta kollektiivisten identiteettien suojelemista kilpailuvina tavoitteina, joiden asettuessa ristiriitaan on tehtävä valinta sen suhteen, kumpaa pidetään kyseisessä tilanteessa tärkeämpänä (ibid 110). Habermasin (ibid. 113) ratkaisu tähän vastakkainasetteluun on siis oikeussubjektien ymmärtäminen konkreettisiksi yksilöiksi, joilla on

¹⁴ ”in the last analysis the protection of forms of life and traditions in which identities are formed is supposed to serve the recognition of their members”

sosiaalistumisprosessin kautta muodostuneet, kollektiivisten identiteettien kanssa yhteen kietoutuneet identiteettinsä, joiden suojeleminen on tarpeellista nimenomaan yksilöiden oikeuksien näkökulmasta.

Habermas on oletettavasti erityisen pöyristynyt Taylorin ajatuksesta, että demokratiassa kansalaisilla olisi oikeus lainsäädännöllisillä keinoilla pyrkiä varmistamaan jonkin kollektiivisen identiteetin säilyminen myös tulevaisuudessa. Tätä vastaan Habermas esittää jo yllä mainitun argumentin yksilöiden vapauden rajoittamisesta, joka ei sinänsä tietenkään ole mikään vasta-argumentti suoraan Taylorille, koska tämä joka tapauksessa kiistää yksilön vapauksien olevan aina ensisijaisia ryhmien oikeuksiin nähden. Toisena vastalauseena kollektiivisten identiteettien säilytyspyrkimyksille lainsäädännöllisin keinoin Habermas (1994, 130–2) esittää, että kulttuurit eivät itse asiassa säily elinvoimaisina muutoin kuin altistumalla vieraille vaikutteille ja kritiikille ja muuntumalla näiden seurauksena. Se, että yksilöillä on mahdollisuus halutessaan myös luopua jostakin kollektiivisesta identiteetistä (tai muuttaa sitä) onkin siis Habermasin (ibid. 130) mukaan itse asiassa ehto kyseisen identiteetin säilymiselle pidemmällä aikavälillä – ainakin kokonaisten kulttuurien tapauksessa, joista Habermas on tässä kohtaa tekstiä siirtynyt puhumaan.

Elämänmuotojen tasavertaiseen kohteluun monikulttuurisessa yhteiskunnassa sisältyykin Habermasin mukaan se, että jokaisella kansalaisella on mahdollisuus ”käydä keskustelua” sekä oman peritty kulttuurinsa että muiden kulttuurien kanssa ja säilyttää peritty kulttuurinsa muuttumattomana, muuttaa sitä tai luopua siitä (kokonaan tai osittain). Minkä tahansa näistä yksilö valitseeikin, oikeudenmukaisessa yhteiskunnassa hän ei kohtaa syrjintää sen seurauksena. Oikea – eli modernin oikeusteorian kanssa yhteensopiva – tapa suojella kollektiivisiä (kulttuurisia) identiteettejä lain puitteissa on siis taata yksilöille mahdollisuus jatkaa joko muuttumattomassa tai muuttuneessa muodossa ”omassa kulttuurisessa elämänpiirissään” identiteettejä, joihin he ovat sosiaalistuneet. (Habermas 1994, 131–2.)

Kollektiivisten identiteettien jatkamisen mahdollistaminen syrjintää kohtaamatta liittyy tietenkin läheisesti yhteen sen kanssa, mitä edellisessä alaluvussa sanottiin eri ryhmien eettisiä näkemyksiä koskevien kontribuutioiden tärkeydestä koko yhteiskunnan eettistä itseymmärrystä muotoilevissa keskusteluissa. Habermas itse asiassa väittää, että jos monikulttuurisen yhteiskunnan julkinen sfääri toimii hyvin, eli jos myös keskusteluja yhteiskunnan eettisestä itseymmärryksestä voidaan käydä avoimesti ja inklusiivisesti, tasa-arvoinen yksilöiden oikeuksien toteuttaminen laajentuu suoraan erilaisien etnisten ryhmien ja niiden elämänmuotojen olemassaolon oikeuden takaamiseen yhteiskunnassa. Näin ollen yksilön oikeuksien perustalle rakentuva oikeusteoria ja kollektiivisten identiteettien tunnistaminen eivät Habermasin mukaan asetu ristiriitaan keskenään, kuten Taylor väittää joissain tapauksissa tapahtuvan, vaan ne sijoittuvat samalle jatkumolle. (Habermas 1994, 128–30.)

Habermasin käsitys ihanteellisesta oikeudenmukaisesta yhteiskunnasta, jossa yhteiskunnallinen diskurssi johtaa myös eri ryhmien tasa-arvoiseen kohteluun, nojaa ajatukseen kansakunnan poliittisesta identiteetistä, joka on *erotettu* kaikkien kansan sisäisten ryhmien ja alakulttuurien eettisestä itseymmärryksestä (Habermas 1994, 133–4). Identiteetti kansalaisena ei tällöin vaadi sitä, että pitäisi omaksumaa kaikki valtiossa hallitsevassa asemassa olevaan elämäntapaan kuuluvat arvot, vaan *poliittisen kulttuurin* arvojen omaksuminen riittää (ibid. 139). Habermas toteaa, että monimutkaisessa yhteiskunnassa ei itse asiassa ole mahdollista, että koko kansan integraation periaatteena toimisi joidenkin yleisten arvojen jakaminen laajalti. Sen sijaan poliittisen integraation on perustuttava kansalaisten yhteisymmärrykseen legitiimistä lakien toimeenpanosta ja vallankäytöstä. Tällainen yhteisymmärrys on aina kytköksissä tiettyyn historialliseen poliittiseen kulttuuriin, joka on tulkintaa valtion perustuslaissa säädetyistä oikeuksista ja periaatteista ja joka ei tämän vuoksi koskaan ole eettisesti neutraali. Oleellista onkin se, että kansakunnan ”perustuslaillisen projektin” tulkinta on sellainen, että sen puitteissa erilaiset eettisesti integroituneet elämänmuodot yhteiskunnan sisällä voivat olla olemassa tasa-arvoisina rinnakkain, sikäli kuin ne eivät ole lähtökohtaisesti periaatteiltaan ristiriidassa tällaisen rinnakkaiselon kanssa. (Ibid. 134–5.)¹⁵ Siihen, mitä Habermas tarkoittaa tällaisilla ristiriitaisuuksilla ja mikä niiden merkitys on identiteettien yhteiskunnallisten roolien kannalta, palataan myöhemmin luvussa 4.1.1.

*

Habermasin näkemys kollektiivisten identiteettien roolista politiikan kannalta voidaan nyt tiivistää kahteen seikkaan. Ensinnäkin kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuneet kollektiiviset toimijat tekevät yhteiskunnalliseen keskusteluun tärkeitä kontribuutioita, joko kyseisen identiteetin jakavien elämän olosuhteista tai toisissa tapauksissa identiteetin jakavien valtakulttuurista poikkeavista arvoista, joiden suhteen lainsäädännön osaksi tulevien koko yhteiskuntaa koskevien eettisten periaatteiden tulisi olla neutraaleja. Molemmallaiset kontribuutiot ovat tärkeitä, jotta kaikkien yksilöiden tasavertainen asema yhteiskunnassa toteutuisi.

Toisekseen (ainakin kulttuuristen) kollektiivisten identiteettien vaalimisen mahdollistaminen on sinänsä tärkeä päämäärä oikeudenmukaisuuden näkökulmasta, koska yksilöiden identiteetit ovat kytköksissä niihin kollektiivisiin identiteetteihin, joihin he ovat sosiaalistuneet, ja niinpä kollektiivisten identiteettien vaalimisen mahdollistaminen suojelee yksilöiden integriteettiä. Koska kollektiivisten identiteettien vaalimisen mahdollistamisen on tarkoitus palvella nimenomaan yksilöiden autonomiaa,

¹⁵ Kuten johdannossa on todettu, kansakunnan poliittisen identiteetin tarkempi käsittely jää tämän tutkielman rajojen ulkopuolelle. Vaikka tämän identiteetin sisältö on sinänsä yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden näkökulmasta aivan oleellinen, kuten ylläolevasta lyhyestä kuvauksesta on jo selvää, se vaatisi oman tässä tutkielmassa varsinaisesti käsitellyn kohteena olevista kollektiivisistä identiteeteistä poikkeavan tarkastelunsa.

valinta identiteettien jatkamisesta tai niistä irtisanoutumisesta on kuitenkin jätettävä kyseiseen identiteettiin sosiaalistuneille yksilöille, eli yhteiskunta ei voi pyrkiä takaamaan mikään kollektiivisen identiteetin jatkuvuutta tulevaisuudessa.

Jatkossa nimitän mainittuja kollektiivisten identiteettien rooleja yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden kannalta tässä järjestyksessä identiteettien toimimiseksi oikeudenmukaisuuden edistämisen ”työkaluina” sekä identiteettien ”suojelemisen” näkökulmaksi. Seuraavassa alaluvussa erittelen Honnethin käsitystä kollektiivisista identiteeteistä samoista näkökulmista käsin.

3.2 Kollektiiviset identiteetit Honnethilla

Habermasin tavoin myös Honnethilla kollektiiviset identiteetit ovat yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden kannalta keskeisessä roolissa. Koko Honnethin tunnustuskamppailujen teorian tarkoituksena on selittää yhteiskunnallisten konfliktien syntyminen ”moraalinen logiikka” viittaamalla tunnustussuhteisiin sisältyviin normatiivisiin vaatimuksiin (Honneth 1995, 1–2). Yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta edistävät tunnustuskamppailut edellyttävät Honnethin mukaan kollektiivisen identiteetin syntymistä jaettujen loukkausten ja sorron kokemusten ympärille. Toisin kuin Habermas, Honneth esittääkin kuvauksen siitä, miten yhteiskunnallisia kamppailuja järjestävät kollektiiviset identiteetit syntyvät.

Vaikka tunnustuskamppailut rakentuvat kollektiivisten identiteettien ympärille, niiden päämääränä on kuitenkin yksilöiden saaman tunnustuksen ”laadun” parantuminen. Oikeudenmukaisuuden lisääntyminen yhteiskunnassa merkitsee Honnethilla nimenomaan yksilöihin kohdistuvan tunnustuksen mahdollisuuksien lisääntymistä, joka parantaa yksilöiden edellytyksiä muodostaa positiivinen käytännöllinen minäsuhde tutkielmani luvussa 2.2 kuvatulla tavalla. Tunnustuskamppailuja oikeudenmukaisuuden edistäjinä ja niihin liittyvää kollektiivisten identiteettien muodostusta käsitellään seuraavassa alaluvussa 3.2.1.

Honnethin *Struggle for Recognition*:issa ei nähdäkseni esiinny vastaavaa näkökulmaa kollektiivisista identiteeteistä sinänsä oikeudenmukaisuuden nimissä ”suojelevina”, kuin edellisessä alaluvussa eriteltiin Habermasilta. Myöhemmässä sosiaalisia ryhmiä käsittelevässä tekstissään Honneth on kuitenkin esittänyt näkemyksiä, joita voitaisiin tulkintani mukaan soveltaa myös kollektiivisiin identiteetteihin ja tässä tapauksessa nimittää eräänlaiseksi kollektiivisten identiteettien ”suojelemisen” vaatimukseksi. Tätä käsitellään alaluvussa 3.2.2.

3.2.1 Identiteetit kamppailuissa oikeudenmukaisemmasta yhteiskunnasta

Honnethilla kollektiiviset identiteetit ovat oleellisen tärkeitä yhteiskuntien moraalille kehittymiselle, joka hänen mukaansa tapahtuu sarjana kamppailuja, joita kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuneet toimijat käyvät tunnustussuhteiden laajentamiseksi. Hypoteettisena tavoitetilana on yhteiskunta, jossa kaikki tunnustamisen muodot toteutuvat laajimmassa mahdollisessa muodossaan, mikä Honnethin käsityksen mukaan tarkoittaa myös yksilöiden itsensä toteuttamisen mahdollisuuksien vallitsemista parhaalla mahdollisella tavalla. (Honneth 1995.)

Honneth rakentaa sillan tutkielmani luvussa 2.2 esitellyn yksilön identiteetin kehittymisen tunnustuksen kautta ja yhteiskunnallisen vastarinnan välille yksilön tunnustuksen puutteen seurauksena kokemien negatiivisten tunteiden kautta. Tarkasteluaan varten hän erottelee ensin kolme eri halveksunnan (*Mißachtung*) muotoa, jotka vastaavat kolmea tunnustamisen muotoa kohdistuessaan kunkin niistä kautta muodostuneeseen yksilön minäsuhteen osaan (Honneth 1995, 131–2). Nämä halveksunnan muodot ovat fyysisen koskemattomuuden loukkaaminen, oikeuksien kieltäminen ja elämäntapojen halventaminen, joita esittelen tarkemmin seuraavaksi.

Honnethin rakkaudeksi nimeämää tunnustamisen muotoa vastaava negatiivinen ilmiö on yksilön fyysisen koskemattomuuden loukkaaminen väkivallalla, jossa estetään yksilön kehollinen autonomia. Tämä vahingoittaa Honnethin mukaan yksilön rakkaudellisissa suhteissa hankkimaa perustavaa itseluottamusta. (Honneth 1995, 132.) Kun ottaa huomioon, että Honnethin mukaan itseluottamuksessa on kysymys läheisten ihmisten hyväksyvien vastausten kautta saavutettavasta varmuudesta omien tarpeiden ja tunteiden arvosta, rakkauden negatioksi asettuvan halveksunnan määrittelyminen pelkästään fyysiseksi väkivallaksi vaikuttaa kylläkin erikoisen äärimmäiseltä ratkaisulta. Vaikuttaisi soveliaammalta määrittellä myös kaikenlaiset lähisuhteissa tapahtuvat yksilön tunteiden ja tarpeiden huomiotta jättämiset itseluottamusta vahingoittavaksi halveksunnaksi.¹⁶

Oikeudellisen tunnustamisen negatio puolestaan on yksilön jättäminen joidenkin yhteiskunnallisten oikeuksien ulkopuolelle. Autonomian käytännöllisen rajoittamisen lisäksi tästä aiheutuu Honnethin mukaan yksilölle tunne siitä, ettei hän ole täysivaltainen vuorovaikutuskumppani muille yhteiskunnan jäsenille. Tämän seurauksena oikeuksien ulkopuolelle jättäminen vahingoittaa yksilön itsekunnioitusta, joka syntyy vain sikäli kuin yksilö kokee olevansa henkilö, jota muut voivat kunnioittaa.

¹⁶ Tällainen määrittely toisi esiin myös sen oleellisen seikan, että yksilön tarpeita ja tunteita vähättelevän toiminnan seurauksena koettu vahinko on oletettavasti riippuvaista siitä, millaisessa suhteessa yksilö on vähättelijään: tämän tyyppinen vähättely oletettavasti vaikuttaa yksilön itseluottamukseen voimakkaammin, kun sen tekijä on läheinen ihminen, jolta yksilö odottaa tarpeidensa ja tunteidensa huomioon ottamista, siinä missä satunnaisen tuttavien vastaava käytös ei luultavasti tee vastaavaa vahinkoa itseluottamukselle. Tämä astevaihtelu pätee myös ääripään eli fyysisen väkivallan tapauksessa, jonka psykologiset seuraukset ovat todennäköisesti vakavammat silloin, kun väkivallan tekijänä on ihminen, jolta uhri on nimenomaan odottanut erityistä rakastavaa hyväksyntää yksilöllisille tarpeilleen ja tunteilleen.

Honneth huomauttaa, että koska käsitys moraalisesti vastuulliselle toimijalle kuuluvista ominaisuuksista muuttuu historiallisesti oikeudellisten suhteiden kehittyessä, myös oikeuksien kieltämistä tulee arvioida universaalisuuden asteen lisäksi institutionalisoitujen oikeuksien sisällöllisen tarkastelun näkökulmasta. Tällä hän viittaa ilmeisesti siihen, että yksilön asemaa oikeussubjektina loukkaavana epäkunnioituksena voi pitää myös sitä, ettei tosiasiallisia mahdollisuuksia perusoikeuksien käyttämiseen ole taattu kaikille yksilöille (esimerkiksi institutionalisoimalla tiettyjä sosiaalisia oikeuksia), vaikka kaikki yksilöt nimellisesti kuuluisivat samojen perusoikeuksien piiriin. (Honneth 1995, 133–4.)

Kolmas tunnustussuhteita loukkaava halveksunnan muoto on Honnethin (1995, 134) mukaan ”yksilöllisten tai kollektiivisten elämäntapojen halventaminen”¹⁷, jota hän nimittää ”arvottavaksi halveksunnan muodoksi” (*evaluative form of disrespect*). Tällaisessa halveksunnassa on Honnethin mukaan kysymys siitä, että yhteiskunnan arvohierarkia, johon yksilöiden itsetoteutuksen tapojen nauttima yhteiskunnallinen arvostus on sidoksissa, on rakenteeltaan sellainen, että se asettaa jotkin elämänmuodot ja uskomisen tavat alempiarvoisiksi. Tällainen joidenkin elämäntapojen arvottaminen muiden alapuolelle saa aikaan niihin osallisten yksilöiden itsearvostuksen heikkenemisen, sillä kuten jo aiemmin luvussa 2.2 on todettu, yksilöiden itsearvostus on Honnethin mukaan kytköksissä siihen, että he voivat pitää omia kykyjään ja ominaisuuksiaan arvokkaina yhteiskunnan yhteisten päämäärien toteuttamiselle. Honneth huomauttaa kiinnostavasti, että kun jokin käytös nykyisin nimetään ”loukkaavaksi” tai ”halventavaksi”, on yleensä kysymys juuri tästä epäkunnioituksen muodosta. (Ibid.)

Tutkielmani luvussa 2.2 esitellyssä Honnethin sosiaalisen arvostuksen analyysissä todettiin, että se on historiallisesti muuttunut ensisijaisesti ryhmiin kohdistuvasta ”kollektiivisesta kunniasta” yksilöihin kohdistuvaksi arvostukseksi. Honnethin mukaan yksilöt voivatkin kokea myös arvostuksen negaation eli elämäntapojensa alemmaksi arvottamisen itseensä yksilöinä kohdistuvaksi vasta tämän siirtymän jälkeen. Näin ollen myös tämä epäkunnioituksen muoto, kuten oikeuksien kieltäminenkin, on sidoksissa historialliseen muutokseen. (Honneth 1995, 134.)

Tunnustuksen muotoja vastaavien epäkunnioituksen muotojen erittelyn jälkeen Honneth siirtyy tarkastelemaan kysymystä, miten voitaisiin selittää yksilöiden ryhtyminen aktiiviseen vastarintaan tunnustuksen puutteen seurauksena. Hänen mukaansa tämä oleellisen tärkeä askel uupuu sekä Hegelin että Meadin tunnustuksen teoretisoinneista. Honneth tarjoaa vastaukseksi kysymykseen negatiivisia tunteita, joita yksilöt hänen mukaansa kokevat aina kohdatessaan itseensä kohdistuvaa halveksuntaa muiden taholta. Nämä tunteet voivat Honnethin mukaan paljastaa yksilöille, että he eivät saa osakseen

¹⁷ ”denigration of individual or collective ways of life” (Herabwürdigung)

jotakin tunnustuksen lajia, ja siis toimia tunnustuskamppailuja motivoivana perustana. (Honneth 1995, 135–6.)

Honneth tukee esittämäänsä käsitystä negatiivisten tunteiden roolista tunnustuskamppailujen alullepanijoina kytkemällä sen John Deweyn pragmatistiseen tunneteoriaan. Oleellista tässä on Deweyn käsitys, että tunteet syntyvät aina yhteydessä toimintaan, tarkemmin sanottuna affektiivisina reaktiivina intentioiden toteutumisen onnistumiseen tai epäonnistumiseen. Honnethin mukaan erityisesti moraalisten tunteiden kohdalla on kysymys toiminnan onnistumisesta tai epäonnistumisesta toisiin ihmisiin kohdistuvien normatiivisen käyttäytymisen odotusten toteutumisen tai toteutumatta jäämisen vuoksi. Honneth pitää tunnustamisen odotusten rikkoutumisen kannalta erityisen tärkeänä häpeän tunnetta. Silloin kun häpeän tunteen aiheuttaa vuorovaikutuskumppanin taholta tapahtuva normien rikkominen (eikä se, että toimija itse rikkoo toiminnassaan jotakin normia, mikä on myös mahdollista), kysymys on Honnethin mukaan siitä, että vuorovaikutuskumppani ei olekaan täyttänyt niitä normatiivisia odotuksia, joita toimijalla oli tämän valmiudesta kunnioittaa häntä. Tällainen häpeän kokemus voi Honnethin mukaan suunnata yksilön huomion oman identiteettinsä riippuvuuteen muiden tunnustamisesta. Deweyn mukaan nimittäin toiminnan estymisen seurauksena syntyvät negatiiviset tunteet tyypillisesti kiinnittävät toimijan huomion hänen omien tilanteen sujumista koskeneiden odotustensa taustalla vaikuttaneisiin kognitiivisiin tekijöihin. (Honneth 1995, 137–8.)

Häpeän (ja muiden mahdollisten halveksunnan kohtaamisesta syntyvien negatiivisten tunteiden) kohdalla kognitiiviset tekijät, joihin tunteet saavat toimijan huomion kiinnittymään, ovat siis luonteeltaan moraalisia ja koskevat vastavuoroisen tunnustamisen odotuksia. Honnethin mukaan nimenomaan näistä moraalisisista odotuksista tietoiseksi tuleminen mahdollistaa sen, että yksilöiden toiminta, jolla nämä vastaavat kokemaansa häpeään, muotoutuu poliittiseksi vastarinnaksi. Jonkinlaiseen toimintaan ryhtyminen on nimittäin välttämätöntä häpeän aiheuttaman emotionaalisen jännitteen purkamiseksi. (Honneth 1995, 138.) Honneth ei muotoile tätä mitenkään selkeästi, mutta ilmeisesti ajatukseen kuitenkin sisältyy se, että häpeästä eroon pyrkimiseksi tarkoitettu toiminta voi olla muodoltaan monenlaista (ja oletettavasti hyvinkin epärakentavaa häpeää tuottavien syiden ratkaisemisen kannalta). Kuitenkin ”jokainen yksilön tunnustamisen vaateiden sivuuttamisen kokemuksen mukanaan tuoma negatiivinen emotionaalinen reaktio tarjoaa mahdollisuuden yksilöön kohdistuvan epäoikeudenmukaisuuden kognitiiviselle paljastumiselle ja tulemiselle poliittisen vastarinnan motiiviksi”¹⁸, Honneth (ibid.) kirjoittaa. Tämän jälkeen hän kuitenkin tarkentaa (itse asiassa ristiriitaisesti lainatun tekstikohdan kanssa), että yksilön kokemukset halveksunnasta voivat tulla poliittisen vastarinnan motiiviksi

¹⁸ ”For each of the negative emotional reactions that accompany the experience of having one’s claims to recognition disregarded holds out the possibility that the injustice done to one will cognitively disclose itself and become a motive for political resistance.”

vain siinä tapauksessa, että hänen kulttuuris-poliittisen ympäristönsä rakenne on sellainen, että se mahdollistaa yhteiskunnallisten liikkeiden syntymisen (ibid. 139).

Honnethin mukaan yhteys yhteiskunnallisten liikkeiden syntymisen ja halveksunnan kohteeksi joutumisen herättämien moraalisten kokemusten välillä on jätetty lähes kokonaan huomiotta akateemisessa sosiologiassa. Sen sijaan yhteiskunnalliset kamppailut on ymmärretty yleensä materiaalisesti määriteltyjen intressien motivoimiksi. Niinpä Honneth ryhtyykin kehittämään omaa yhteiskunnallisen kamppailun käsitettään, jonka lähtökohtana ovat moraaliset epäoikeudenmukaisuuden tunteet ennalta käsin annettujen intressien sijasta. (Honneth 1995, 161–2.)

Honnethin mukaan kolmen tunnustuksen muodon erittelyssä (jota on käsitelty tutkielmani luvussa 2.2) on jo tullut esille, että kuhunkin tunnustuksen muotoon sisältyy konfliktin mahdollisuus: tunnustuksen saamisen seurauksena yksilöille paljastuu uusia identiteettimahdollisuuksia, joiden toteuttamiseksi heidän on kamppailtava sosiaalisen tunnustuksen saamiseksi niille. ”Yhteiskunnalliselle” kamppailulle oleellista on tietenkin se, että sen päämäärät ovat ulotettavissa koskemaan jotakin laajempaa joukkoa, eli kysymys ei ole vain yksittäisen yksilön intentioista. Näin ollen rakkaudellisiin suhteisiin liittyvät tunnustuskamppailut eivät Honnethin mukaan voi tulla yhteiskunnallisiksi, koska niitä motivoivat päämäärät ja halut sijoittuvat aina johonkin rajattuun primääristen suhteiden piiriin. Sen sijaan oikeudellisen tunnustamisen ja sosiaalisen arvostuksen puuttumisen tapauksissa yksilöiden kokema halveksunta on ainakin periaatteessa sellaista, että se voi vaikuttaa myös muihin yksilöihin, koska se perustuu yhteiskunnassa jaettuihin käsityksiin oikeussubjektin statuksesta tai yhteisistä arvoista. Moraalisesta tuohtumuksesta alkunsa saava yhteiskunnallinen kamppailu onkin ymmärrettävä prosessina, ”jossa yksilölliset halveksunnan kokemukset tulkitaan tyypillisiksi kokonaiselle ryhmälle ja sellaisella tavalla, että ne voivat motivoida kollektiivisia vaatimuksia laajennetuista tunnustussuhteista”¹⁹. (Honneth 1995, 162.) Honneth huomauttaa, että tämä määritelmä on avoin erilaisille yhteiskunnallisen kamppailun käymisen tavoille: se ei ota kantaa siihen, käyttävätkö ryhmät materiaalista, symbolista vai passiivista voimaa kohtaamiensa halveksunnan kokemusten julki tuomisessa ja muutoksen vaatimisessa. Lisäksi määritelmän kannalta on mahdollista sekä se, että yhteiskunnalliset toimijat ovat tietoisia vastarintansa perimmäisistä motiiveista, että se, etteivät ne ole niistä tietoisia, vaan tulkitsevat vastarinnan syyt erheellisesti viittaamalla vaikkapa pelkästään materiaaliseen epätasa-arvoon. (Ibid. 163.)

Joka tapauksessa Honnethin muotoilemalle moraalisesti motivoituneen yhteiskunnallisen kamppailun käsitteelle oleellista on siis, että kamppailuja motivoiva halveksunta ilmenee perustavalla tasolla

¹⁹ ”in which individual experiences of disrespect are read as typical for an entire group, and in such a way that they can motivate collective demands for expanded relations of recognition”

yksilöiden kokemuksissa, mutta kamppailu edellyttää kuitenkin *kollektiivisen toimijan* muodostamista yksilöistä, jotka jakavat samankaltaisia halveksunnan kohteena olemisen kokemuksia. Tällainen yhteiskunnallinen kamppailu edellyttää siis kollektiivisen identiteetin muodostumista, joka Honnethin mukaan vaatii kyllin vahvaa ”semantti[sta] silta[a] yhteiskunnallisen liikkeen persoonattomien pyrkimysten ja niiden osanottajien yksityisen loukkaantumisen kokemusten välill[e]”²⁰ (Honneth 1995, 163). Honneth itse viittaa tällaisista tulkinnan tavoista, joiden avulla loukkaantumisen kokemukset voidaan ymmärtää kokonaista ihmisryhmää eikä vain yksittäistä yksilöä koskeviksi, puhuesaan hieman epäselvästi Meadiin ja tämän ajatukseen ”moraalisista opeista ja ajatuksista, jotka pysyvät normatiivisesti rikastuttamaan käsityksiämme sosiaalisesta yhteisöstä”²¹ (ibid. 164). Samassa yhteydessä hän myös puhuu mainitunlaisista ajatuksista uudenlaisia tulkinnan perspektiivejä avaavina ”kielinä”. Tällaisten tulkinnan tapojen saatua vaikutusvaltaa yhteiskunnassa ne mahdollistavat sen, että aiemmin yksityisesti käsitellyistä loukkaantumisen kokemuksista voi tulla moraalisia motiiveja kollektiivisille tunnustuskamppailuille. (Ibid.) Honneth tarkentaa vielä, että kohdattuja epäoikeudenmukaisuuden kokemuksia kuvaamaan löydetty kieli myös jo osoittaa tunnustussuhteiden laajentamisen mahdollisuuksiin – vaikka mahdollisesti vain hyvin epäsuorasti (ibid. 170).

Honneth huomauttaa, että kollektiivinen vastarinta ei ole ainoastaan käytännöllinen instrumentti tunnustussuhteiden laajentumisen vaatimusten esittämisessä, vaan se myös auttaa vastarintaan osallistuvia vakuuttamaan epäsuorasti omasta moraalista ja sosiaalisesta arvostaan. Ennakoimalla tulevaa kommunikatiivista yhteisöä, jossa heidän kykynsä tunnustettaisiin, vastarintaan osallistuvat yksilöt voivat kokea tulevansa yhteiskunnallisesti tunnustetuiksi tavalla, joka ei nykyisten olosuhteiden välitessä vielä toteudu. Näin ollen jo kollektiiviseen tunnustuskamppailuun osallistuminen vapauttaa yksilöt tunnustuksen puutteen seurauksena syntyneen häpeän aiheuttamasta itsekunnioituksen alenemisestä. Myös yhteiskunnallisen liikkeen sisällä yksilöiden välillä vallitseva solidaarisuus voi Honnethin mukaan vahvistaa yksilöiden vahingoittunutta itsekunnioitusta, sillä myös sen kautta vastarintaan osallistuvat kokevat tulevansa arvostetuiksi ja saavat siis tunnustusta, joka heiltä aiemmin on puuttunut. (Honneth 1995, 164.)

Honneth painottaa, että hänen tarkoituksenaan ei ole väittää, että kaikki yhteiskunnallinen vastarinta toimisi aina hänen esittämänsä mallin mukaan, vaan sen tarkoituksena on *laajentaa* utilitaristista yhteiskunnallisten konfliktien mallia.²² Utilitaristinen ennalta annettuihin intresseihin selityksensä pohjaava yhteiskunnallisten konfliktien malli on kuitenkin ollut Honnethin mukaan yhteiskuntateoriassa

²⁰ ”semantic bridge between the impersonal aspirations of a social movement and their participants’ private experiences of injury”

²¹ ”moral doctrines or ideas that are able normatively to enrich our notions of social community”

²² Myöhemmin Honneth on tosin siirtynyt sille kannalle, että kaikki yhteiskunnalliset kamppailut ainakin moderneissa kapitalistisissa yhteiskunnissa ovat nimenomaan tunnustuskamppailuja, eikä lisäksi siis tarvita mitään muuta selitysmallia (kts. Honneth 2003, 157).

niin hallitseva, että tunnustukseen perustuvaa mallia on mahdollisesti käytettävä myös korjaamaan utilitaristisen tulkinnan synnyttämiä väärinymmärryksiä konfliktien syistä. Honneth esittää, että tällaista korjaavaa työtä on tehty esimerkiksi historiantutkimuksessa sellaisissa tutkimuksissa, joissa on keskitytty alempien sosiaaliluokkien arkipäiväiseen moraliin ja siitä kumpuavien normatiivisten ennakko-odotusten vaikutukseen näiden ryhmien tapaan osallistua yhteiskunnallisiin konflikteihin. Honneth mainitsee erään tällaisten tutkimuslinjan alullepanijaksi englantilaisen historioitsijan E. P. Thompsonin tutkimuksen Englannin alempien luokkien moraalikäsitteistä kapitalistisen teollistumisen vastustamisen motivoijina. (Honneth 1995, 165–6.)

Thompsonin tutkimuksessa (kuten muissakin Honnethin tässä kohtaa esittämässä esimerkeissä) vaikuttaisi kuitenkin olevan kysymys tilanteista, joissa yhteiskunnalliset muutokset ravistelevat sellaisia tunnustussuhteita, jotka ovat aiemmin olleet yhteiskunnassa vallitsevia, ja tämän seurauksena aiempaa huonompaan asemaan joutuvien ryhmien ryhtymisestä kamppailuun tunnustussuhteiden muutosta vastaan. Vaikka nämä esimerkit siis kylläkin näyttävät osoittavan, että yhteiskunnallisen konfliktin syyt voivat kummuta negatiivisista moraalisisista tunteista, ei ole ilmeistä, että ne tarkkaan ottaen tarjoaisivat tukea Honnethin tunnustuksen käsitteelle perustuvalla yhteiskunnallisen kamppailun mallille kokonaisuudessaan. Honnethin mallissa oleellista vaikuttaisi nimittäin olevan nimenomaan *uusien* kollektiivisten identiteettien syntyminen sellaisen vastarinnan välineiksi, jonka päämääränä on *laajentaa* olemassa olevia tunnustussuhteita.

Myöhemmässä tekstissään Honneth käyttää Thompsonin tutkimuksia myös yhtenä vastaesimerkkinä ajatukselle, että kulttuurisissa tunnustuskamppailuissa olisi kysymys erityisen uudesta yhteiskunnallisen liikehdinnän muodosta. Esimerkiksi Charles Taylor väittää Honnethin mukaan jo aiemmin mainitussa esseessään “The Politics of Recognition”, että yhtäältä oikeudellista tasavertaisuutta ja toisaalta yhteiskunnallisten ryhmien kulttuurillisen erityisyyden tunnustamista koskevat kamppailut asettuivat kronologiseen järjestykseen siten, että yhteiskunnallisen liikehdinnän historiaa modernina aikana luonnehtisivat tasa-arvoa koskevat kamppailut, joiden paikan vasta aivan viime aikoina olisivat ottaneet kulttuurisen erityisyyden tunnustamista koskevat kamppailut. Honneth mainitsee Thompsonin tutkiman työväenliikkeen lisäksi sosiologi Craig Calhounia lainaten muun muassa naisasialiikkeen varhaiset muodot sekä antikolonialistisen vastarinnan esimerkkeinä “perinteisistä” vastarintaliikkeistä, joilla on selkeästi ollut myös kulttuurisia eikä vain materiaalisia ja oikeudellisia päämääriä. Vastaavasti myöskään nykyisiä identiteettipoliittisiksi luokiteltuja liikkeitä ei voi Honnethin mukaan pitää vain kulttuurillisiin päämääriin suuntautuneina, vaan myös niillä on yhtä hyvin materiaalisia ja oikeudellisia tavoitteita.²³ (Honneth 2003, 122-3, 131-2.) Naisasialiike ja antikolonialistinen

²³ Tässä Honneth eroaa jossain määrin myös Habermasista, jonka mielestä kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuvissa tunnustuskamppailuissa on kysymys *ennen muuta* kulttuurisesti määriteltujen poliittisten päämäärien

vastarinta ovatkin Thompsonin tutkimusta paremmin Honnethin tunnustuskamppailujen syntyprosessin kuvausta tukevia esimerkkejä, koska uudenlaisten identiteettien syntyminen ja uudet tunnustamisen vaateet näyttävät luonnehtivan paremmin näitä tapauksia.

Honneth itse näkee Thompsonin ja hänen lähestymistapaansa seuranneiden historiantutkijoiden tutkimusten heikkoutena erityisesti sen, että niissä käsitellyt tapahtumat näyttäytyvät pelkkinä episodeina, joiden paikkaa yhteiskunnan moraalisisessä kehitysprosessissa kokonaisuudessaan ei selvennetä. Hänen tavoitteenaan puolestaan on tehdä moraalisesti motivoituneen yhteiskunnallisen konfliktin mallistaan myös tulkintakehys yhteiskunnan moraalille muokkautumisprosessille. Tämä mahdollistaa myös kunkin yksittäisen yhteiskunnallisen konfliktin arvioimisen sen kannalta, mikä sen vaikutus yhteiskunnan moraaliseen kehitykseen on ollut. Moraalinen kehitys taas on Honnethin mukaan ymmärrettävä vastavuoroisen tunnustamisen normatiivisen potentiaalin toteutumisena. (Honneth 1995, 168–9.)

Tunnustamisen normatiivisen potentiaalin vähittäiseen toteutumiseen yhteiskunnassa sisältyy Honnethin mukaan kaksi erilaista prosessia: ensiksi tunnustuksen muotojen erottuminen toisistaan ja tämän jälkeen kunkin niistä potentiaalin vapauttaminen kyseisen tunnustuksen muodon eriytymisen avaamassa vuorovaikutuksen piirissä. Honneth huomauttaa, että itse asiassa vasta jälkimmäinen, kunkin tunnustuksen muodon kehittyminen oman erityisen logiikkansa mukaisesti, luo mahdollisuuden yhteiskunnallisille kamppailuille. (Honneth 1995, 169.) Kuten aiemmin on todettu, tarkemmin sanottuna tällainen mahdollisuus syntyy lisäksi vain oikeudellisen ja yhteiskunnallisena arvostuksena ilmenevän tunnustamisen kohdalla (kts. yllä s. 37).

Honnethin hahmottelemassa viitekehyksessä siis kutakin yksittäistä yhteiskunnallista kamppailua voidaan arvioida sen mukaan, edistääkö se ”vääristymättömien tunnustuksen muotojen” toteutumista vai toimiiko sitä vastaan. Tämä vaatii kuitenkin hypoteettisen ”lopputilan” olettamista, jota kohti tunnustussuhteiden kehittymisen logiikka osoittaa. Tätä lopputilaa kuvaamaan Honneth lainaa Hegeliltä ”eettisen elämän” (*ethical life*, saksaksi *Sittlichkeit*) käsitteen. Tämänkin käsitteen sisältö on kuitenkin muotoiltava uudelleen nykytilanteessa uskottavalla tavalla. (Honneth 1995, 170.)

Honnethin (1995, 173) ”eettisen elämän muodolliseen käsitteeseen” sisältyvät ”kokonaisuudessaan ne intersubjektiiiviset edellytykset, joiden voidaan osoittaa toimivan yksilöllisen itsensä toteuttamisen välttämättöminä ennakkoehtoina”²⁴. Kuvauksen näistä ehdoista on kuitenkin oltava tarpeeksi abstrakti, sillä käsitteen on tarkoitus olla universaali, eikä se siis saa rakentua minkään partikulaarisen

saavuttamisesta. Tosin Habermasin toteaa, että näihin kamppailuihin liittyy lisäksi myös taloudellisen ja sosiaalisen epätasa-arvon ja poliittisen riippuvuuden kysymyksiä. (Kts. Habermas 1994, 117.)

²⁴ ”the entirety of intersubjective conditions that can be shown to serve as necessary preconditions for individual self-realization”

elämänmuodon hyvää elämää koskevien käsitysten varaan. Samalla eettisen elämän käsitteen on kuitenkin tarkoitus tarjota rikkaampi kuvaus yksilöllisen itsetoteutuksen ehdoista kuin kantilaisen moraalikäsitteen, jossa ainoana kiinnostuksen kohteena on yksilöiden moraalinen autonomia. (Ibid. 171–3.)

Honnethin mukaan eettisen elämän käsitteeseen sisältyvät yksilöiden itsensä toteuttamiselle välttämättömät intersubjektiiviset ehdot voidaan löytää kolmesta tunnustamisen muodosta. Honneth määrittelee itsensä toteuttamisen itse valittujen elämäntavoitteiden pakottoman toteuttamisen prosessiksi. Tähän pakottomuuteen täytyy sisältyä *ulkoisten* pakotteiden puuttumisen lisäksi myös *sisäisten* esteiden, psykologisten estojen ja pelkojen puuttuminen. (Honneth 1995, 173–4.) Niinpä Honneth (ibid. 174) esittää, että onnistunut itsensä toteuttaminen edellyttää välttämättä ”tietynasteista itseluottamusta, lain takaamaa autonomiaa ja varmuutta omien kykyjen arvosta”²⁵. Nämä yksilö kuitenkin saa Honnethin tunnustusteorian mukaan vain kolmen tunnustuksen muodon kokemisen kautta, kuten tutkielmani luvussa 2.2 on esitetty. Tunnustamisen muodot myös täyttävät Honnethin mukaan yllä kuvatut vaatimukset eettisen elämän muodollisen käsitteen sisällölle, koska ne on määritelty riittävän abstraktisti, ettei nouse epäilystä niiden kytkeytymisestä johonkin partikulaariseen näkemykseen hyvästä elämästä, ja toisaalta analysoitu tarpeeksi yksityiskohtaisesti tarjoamaan enemmän selvennystä onnistuneen elämän yleisiin ehtoihin kuin kantilainen moraalinen autonomia. (Ibid.)

Honneth toteaa, että koska tunnustuksen muotojen potentiaalinen realisoituminen on historiallinen prosessi, myös eettisen elämän muodollinen käsite on kytköksissä siihen aikaan, jossa se on syntynyt. Itse asiassa käsitteen sisältämät itsensä toteuttamisen intersubjektiiviset ehdot tulevat näkyviin vasta nykyisessä historiallisessa tilanteessa, jossa tunnustussuhteiden kehittymisen normatiivinen potentiaali on avautunut jokaisen tunnustamisen muodon suhteen. Vaikka sekä Hegel että Mead esittivät mallin post-traditionaalista demokraattisesta eettisestä elämästä, heidän mallejaan onkin Honnethin mukaan korjattava niihin sisältyneiden, kummankin ajattelijan omasta historiallisesta tilanteesta johdettujen ennakkoluulojen vuoksi. (Honneth 1995, 175–6.) Honneth esittääkin oman mallinsa post-traditionaalista eettisestä elämästä tunnustuksen muotojen kolmijaon pohjalta erittelemällä, mitä kunkin tunnustuksen muodon kehittyminen täydellisimmilleen yhteiskunnassa tarkoittaa.

Tunnustuksen muodoista ensimmäisen eli rakkauden kokemukseen ei Honnethin mukaan sinänsä sisälly normatiivisen kehityksen potentiaalia, vaan sen perimmäinen luonne on sama historiallisesta tilanteesta riippumatta. Rakkauden pysyvän perusrakenteen kehittymistä vapaana vääristymistä ja pakosta voi kuitenkin edesauttaa oikeanlaisten oikeussuhteiden kehittyminen eli rakkaudellisten suhteiden osapuolten yhtäläisesti jakamien oikeuksien lisääntyminen. (Honneth 1995, 176.) Myöhemmin

²⁵ ”a certain degree of self-confidence, legally guaranteed autonomy, and sureness as to the value of one’s own abilities”

Honneth on kuitenkin korjannut tätä väitettä, ja hänen uudemman tulkintansa mukaan normatiivista potentiaalia aktualisoivia tunnustuskamppailuja tapahtuu myös läheisissä ihmissuhteissa. Tyypillisesti näissä on Honnethin mukaan kysymys uusien (joko vasta kehittyneiden tai aiemmin huomiotta jääneiden) tarpeiden huomioimisen vaatimisesta vetoamalla vastavuoroisesti osoitettuun rakkauteen. (Honneth 2003, 144.) Joka tapauksessa Honnethin teoriassa ”rakkauden kokemus [...] edustaa kaikkien ”eettiseksi” määrittyvien elämänmuotojen sisintä ydintä”²⁶ (Honneth 1995, 176). Ilman rakkauden kautta saatua perustavaa itseluottamusta yksilöiden itsetoteutuskaan ei nimittäin olisi lähtökohdaisesti mahdollista (ibid.).

Oikeudellinen tunnustaminen on Honnethin mukaan oleellista yksilöiden itsensä toteuttamiselle, koska ainoastaan lain takaama autonomia mahdollistaa heille itsensä käsittämisen henkilöinä, jotka voivat harkita omia halujaan. Tässä on tärkeää huomata, että oleellista ei siis ole ainoastaan lakiin kirjattujen oikeuksien takaama periaatteellinen vapaus yksilölle toimia oman harkintana pohjalta, vaan oikeussubjektiksi tuleminen kautta syntyvä suhde itseen, jossa yksilö kokee itsensä omaehtoiseen harkintaan kykeneväksi muiden yhteiskunnan jäsenten rinnalla. Laissa turvatut itsensä toteuttamisen ehdot voivat kehittyä siten, että niissä voidaan entistä paremmin huomioida yksilöiden erilaisista olosuhteista johtuvia eroja todella toimia autonomisina harkitsijoina ja toteuttaa kaikille muodollisesti kuuluvia vapauksia. Post-traditionaalisen eettisen elämän osatekijäksi oikeussuhteet tulevatkin vasta silloin, kun niihin sisällytetään myös tällaisia tekijöitä, jotka tasoittavat yksilöiden erilaisista olosuhteista johtuvia eroja mahdollisuuksissa toteuttaa autonomiaansa (mitä Hegel tai Mead eivät Honnethin mukaan osanneet nähdä). (Honneth 1995, 177.)

Kuten todettu, yksilöiden itsensä toteuttamisen mahdollisuudet parhaalla mahdollisella tavalla takaavassa post-traditionaalisisessa eettisessä elämässä yksilöiden oikeudet on myös muotoiltu siten, että ne suojelevat yksilöitä mahdollisilta rakkaudellisiin suhteisiin kausaalisesti kytkeytyviltä vahingoilta. Vastaavasti yksilöiden autonomian takaavat oikeudet rajoittavat myös sitä, millaiseksi muotoutuu yhteiskunnan jaettu arvohorisontti, joka mahdollistaa kolmannen tunnustamisen muodon eli yhteiskunnallisen arvostuksen. (Honneth 1995, 177.)

Sen lisäksi, että yksilöt tarvitsevat itsensä toteuttamiseen rakkauden kokemisen kautta saatua luottamusta omien tarpeidensa artikuloinnissa sekä lain takaamien yhtäläisten oikeuksien seurauksena syntyvän näkemyksen itsestään autonomiseen toimintaan kykenevinä oikeussubjekteina, he tarvitsevat Honnethin mukaan myös luottamusta siihen, että heidät tunnustetaan omien yksilöllisten kykyjensä ja ominaisuuksiensa vuoksi. Koska tällainen yhteiskunnallinen arvostus on kytköksissä kollektiivisesti jaettuihin päämääriin, myös yhteiskunnassa jaetut arvot ovat osa post-traditionaalista eettistä

²⁶ ”the experience of love [...] represents the innermost core of all forms of life that qualify as ’ethical’”

elämää. Näiden arvojen pitäisi kuitenkin olla sellaisia, että kaikilla yhteiskunnan jäsenillä olisi mahdollisuus arvostaa toisiaan symmetrisesti²⁷. Vaatimuksina yksilöiden itsensä toteuttamisen parhaalla mahdollisella tavalla takaavan yhteiskunnan arvojärjestykselle on siis yhtäältä se, että se on tarpeeksi sisällöllinen mahdollistaakseen kaikkien yhteisön jäsenten jakaman kollektiivisen identiteetin muodostumisen, ja toisaalta se, että se on avoin mahdollisimman laajalle joukolle yksilöllisiä elämäntavoitteita. Honnethin mukaan sekä Hegel että Mead asettivat modernin yhteiskunnan kehityksen päämääräksi tilanteen, jossa vapaasti elämäntavoitteensa valinneiden yhteiskunnan jäsenten välillä vallitsee vastavuoroinen arvostus, mutta kumpikaan ei onnistunut antamaan muodollista määritelmää sille, millainen arvojärjestelmä mahdollistaisi tämän toteutumisen. Honnethin lopputulos yhteiskunnassa jaetuista arvoista post-traditionaalisen eettisen elämän määritelmässä onkin se, että niistä voi teoreettisesti oikeastaan sanoa vain sen, että jaetut arvot ovat välttämättömiä eettiselle elämälle, ja että niiden on oltava yhteensopivia yksilöiden oikeudellisen autonomian kanssa. Arvojen sisältö sen sijaan jää sellaisten yhteiskunnallisten kamppailujen päätettäväksi, joiden vaatimukset osoittavat nykyistä laajempien yhteiskunnallisen arvostuksen suhteiden suuntaan. (Honneth 1995, 177–9.)

Kuten luvun 2.2 lopussa jo todettiin, myöhemmin Honneth on ottanut etäisyyttä tunnustuksen muotojen määrittelyyn universaaleina antropologisina vakioina ja korostanut sen sijaan, että ne ovat historiallisesti muotoutuneita ja muuntuvia (kts. esim. Honneth 2002, 501). Myös tunnustuksen odotusten, joiden rikkominen on lähtökohtana yhteiskunnallisille kamppailuille, oikeutus perustuu historiallisesti vakiintuneen tunnustusjärjestyksen periaatteisiin (Honneth 2003, 137). Positiivisen minäsuhteen kannalta oleellisten tunnustuksen muotojen jaottelu rakkauden, oikeuksien ja sosiaalisen arvostuksen sfääreihin on siis pätevä nykyisissä moderneissa (länsimaisissa?) yhteiskunnissa, mutta niidenkin normatiiviset toiminnan piirit voivat oletettavasti tulevaisuudessa kehittyä niin, että yksilölle mahdolliset tunnustuksen muodot muuttuvat. Tällaisen relativoinnin jälkeen yhteiskunnan moraalisuuden kehityksen ”tavoitelaakaan” ei voi enää muotoilla yksioikoisesti kolmen nykyisissä yhteiskunnissa vallitsevan tunnustuksen muodon viitoittamana.

Tunnustuksen muotojen historiallisuuden korostamisen yhteydessä Honneth on myös muotoillut uudestaan käsitystään erityisesti kolmannelle tunnustuksen muodosta ja esittänyt siitä kuvauksen nimenomaan modernin kapitalistisen yhteiskunnan puitteisiin kytkeytyvänä. Näissä yhteiskunnissa sosiaalinen arvostus määräytyy Honnethin mukaan *saavutusperiaatteen* mukaan (kts. yllä luku 2.2). Tämän myötä myös Honnethin käsitys sosiaaliseen arvostukseen liittyvistä tunnustuskamppailuista

²⁷ Honneth säilyttää symmetrisyyden myös tämän tunnustamisen muodon määreenä, mutta ilmeisten hankaluuksien välttämiseksi hän esittää, että ei ole mielekästä puhua yksilöiden yhteiskunnallisten päämäärien eteen tekemien kontribuutioiden arvon tarkasta vertailemisesta, koska yhteiskunnan päämäärien joukkoa ei voi ymmärtää sillä tavalla kvantitatiivisesti määrättyksi, että tämä olisi mahdollista. ”Symmetrisyys” tarkoittaakin Honnethin mukaan tässä kohtaa sitä, että jokaisella yksilöllä on *mahdollisuus* kokea tulevaisuutta tunnustetuksi arvokkaana yhteiskunnalle, eli ketään ei halvenneta kollektiivisesti. (Honneth 1995, 129–30.)

moderneissa kapitalistisissa yhteiskunnissa muuttuu: näitä kamppailuja ei enää määritelläkään sosiaalisen arvostuksen suhteiden muuttamista yleensä tavoitteleviksi, vaan nimenomaisesti saavutusperiaatteen tulkitsemisen tapojen muuttamiseen tähtääviksi. Näissä kamppailuissa “yksilöt tai yhteiskunnalliset ryhmät yleisesti ottaen tuovat esiin siihen asti laiminlyötyjä tai aliarvostettuja toimintoja ja kykyjä ja vetoavat saavutusperiaatteeseen vaatiakseen suurempaa sosiaalista arvostusta ja samanaikaisesti (materiaalisten) resurssien uudelleenjakamista”²⁸ (Honneth 2003, 144–5).

Vaikka Honneth ei itse kommentoi tätä, siirtyminen sosiaaliseen arvostukseen liittyvien tunnustuskamppailujen käsittämisestä yleisesti yhteiskunnan jaettujen päämäärien tulkintaa muuttamaan pyrkiviksi käsitykseen, jonka mukaan ne kohdistuvat ainoastaan saavutusperiaatteen tulkinnasta vallalla olevaan käsitykseen, muuttaa kuvaa tunnustuskamppailujen potentiaalista radikaalisti. Siirtymän jälkeen kamppailujen sosiaalisesta arvostuksesta ei nimittäin voi ajatella mahdollisesti osoittavan kohti yhteiskuntaa, jossa yksilöiden saama arvostus ei ylipäänsä olisi kiinni yksilöllisiksi saavutuksiksi ymmärrettävistä toiminnoista. Tämä taas on huomattava tyypitys tunnustuskamppailujen ajattelulle potentiaalille yhteiskunnan muuttajina: yksilöllisen saavutusperiaatteen rajat voivat tulla vastaan hyvin nopeasti, kun yritetään saada lisää yhteiskunnallista arvostusta erilaisille varsinaisten taloudellisen toiminnan ulkopuolisiksi käsitetyille mutta kuitenkin yhteiskunnan kannalta tärkeille toiminnoille. Honneth (2003, 141) vaikuttaa ajattelevan, että esimerkiksi kotitalouksien piirissä tehtävä yhteiskunnan uusintamisen kannalta välttämätön työ voi nousta tärkeyttään vastaavaan asemaan yksinkertaisesti saavutusperiaatteen tulkinnan tapaa muuttamalla, mutta on itse asiassa varsin hankalaa nähdä, miten tällainen työ voitaisiin ylipäänsä ymmärtää yksilöllisiksi saavutuksiksi käsitettyjen tulosten kautta – onko esimerkiksi ikääntyneestä vanhemmastaan huolehtivan omaishoitajan työstä mielekästä puhua “henkilökohtaisten saavutusten” kielellä? Tällaisen työn huomioimista voisi paremminkin edistää yhteiskunnan tasolla arvokkaiden päämäärien koko tulkintakehyksen uudelleenarviointi (joka sopii Honnethin *Struggle for Recognition*:issa esittämään kuvaukseen yhteiskunnalliseen arvostukseen liittyvien tunnustuskamppailujen tavoitteesta).²⁹ Nicholas H. Smith (2009, 57-8) on myös huomauttanut, että Richart Sennettin ja Jonathan Cobbin työväenluokkaa koskevassa tutkimuksessa, jota

²⁸ “individuals or social groups generally bring forth hitherto neglected or underappreciated activities and capacities by appeal to the achievement principle in order to demand greater social esteem and at the same time a redistribution of (material) resources”

²⁹ Jonathan Seglow (2009, 68–9) väittää, että Honneth puhuu itse asiassa jo *Struggle for Recognition*:issa yhteiskunnallisesta arvostuksesta kahdessa eri merkityksessä: yhtäältä saavutuksiin perustuvasta ja toisaalta yhteiskunnallisiin kontribuutioihin perustuvasta arvostuksesta, jotka Honneth Seglow’n mukaan niputtaa usein yhteen ilmeisesti huomaamatta niiden eroavuutta. Pitääkin paikkansa, että Honneth käyttää ”saavutus”-sanaa jo joissakin *Struggle for Recognition*:in arvostuksen kohteita koskevissa muotoiluissa (Honneth 1995, 126, 128). *SfR*:n kuvaus yhteiskunnalliseen arvostukseen kytkeytyvien tunnustuskamppailujen päämäärästä kuitenkin pitää nähdäkseni avoimena mahdollisuuden, että arvostus ei välttämättä kohdistu yksilöllisiksi saavutuksiksi ymmärrettäviin seikkoihin, toisin kuin Honnethin myöhemmässä muotoiluissa, jossa kamppailujen tuloksena ei ole odotettavissa irtautumista saavutusperiaatteesta vaan ainoastaan sen uudelleentulkitseminen.

Honnethin itse käyttää saavutusperiaatteesta käytävien kamppailujen teorian tukena, työläiset itse asiassa vaikuttavat usein vastustavan näkemystä itsestään ”yksilöllisinä saavuttajina”.

Honneth ei tunnustuksen muotojen historiallisesta relativoisimisesta huolimatta kuitenkaan ole luopunut tunnustussuhteisiin kytkeytyvästä käsityksestä yhteiskunnallisesta edistyksestä. Hänen mukaansa edistykseen käsitteen sisällyttäminen tunnustussuhteiden teoriaan on välttämätöntä, jottei päädyttäisi joko ontologisesti epäuskottavaan arvorealismiin tai tunnustuksen käsitteen tarkoituksen kanssa yhteensopimattomaan arvorelativismiin. (Honneth 2002, 507–9.) Edistykseen ”mittapuuksi” Honneth osoittaa yksilöiden kyvyn autonomisuuteen (*capacity for autonomy*), jonka lisääntyminen on siis nähtävä edistykseksi yhteiskuntien historiallisessa muutosprosessissa. Autonomia puolestaan Honnethin mukaan edellyttää sitä, että yksilö pystyy identifioitumaan ominaisuuksiinsa ja kykyihinsä, ja tämä identifioitumisen mahdollisuus on yksilöiden ulottuvilla vain siinä tapauksessa, että kyseiset kyvyt ja ominaisuudet saavat muilta tunnustusta. Näiden määritelmien seurauksena yhteiskunnallinen edistys merkitsee siis lisäystä niiden arvotettavien ominaisuuksien (*evaluative qualities*) joukossa, jotka yksilöt voivat toisissaan tunnustaa. (Ibid. 510–1.)

Honnethin käsitys yhteiskuntien edistymisestä on kytköksissä myös tietynlaiseen näkemykseen yhteiskunnallisesta oikeudenmukaisuudesta, joka ainakin Honnethin oman analyysin mukaan eroaa yhteiskuntafilosofiassa vallalla olevista oikeudenmukaisuuskäsityksistä nimenomaan autonomiaa koskevien näkemysten erojen vuoksi. (Honneth on käsitellyt tätä oikeudenmukaisuuskäsitysten eroavaisuutta vasta *Struggle for Recognitionin* jälkeen, jossa hän puhuu oikeudenmukaisuuden sijasta yhteiskuntien ”moraalisesta kehittymisestä”.) Honnethin (2012, 40) mukaan vallitsevissa filosofisissa käsityksissä yhteiskunnallisessa oikeudenmukaisuudessa on lopulta kysymys yksinkertaisesti perushyödykkeiden oikeudenmukaisesta jaosta. Sen sijaan Honnethin vaihtoehdoissa oikeudenmukaisuuskäsityksessä oikeudenmukaisuuden ”aines” ovat tunnustussuhteet, eli normatiivista arvoa attribuivat suhteet yhteiskunnan jäsenten välillä (ibid. 46).

Honneth selittää molempien näkemysten jakavan käsityksen siitä, että oikeudenmukaisuus tiivistyy yksilöllisen autonomian takaamiseen yhteiskunnassa. Näkemysten ero pohjaakin erilaisiin käsityksiin yksilöiden autonomiasta. Vallalla oleva standardinäkemys perustuu Honnethin mukaan käsitykseen, että yksilöt voivat saavuttaa autonomian monologisesti. Hänen näkemyksessään yksilöiden kyky itsemäärittelyyn taas perustuu vastavuoroisissa tunnustussuhteissa opittuihin näkemyksiin omista tarpeista, uskomuksista ja kyvyistä ilmaisemisen ja toteuttamisen arvoisina. (Honneth 2012, 46.)

Honnethin tunnustusteorian käsitteistöllä eron autonomianäkemyksissä voisi tiivistää myös niin, että ”standardinäkemyksessä” oikeudenmukaisuudesta yksilöiden autonomian takaaminen vaatii vain oikeudellista tunnustusta, mutta Honnethin käsityksen mukaan yhtä oleellisia itsemäärittelyä

kyvyn saavuttamiselle ovat myös rakkaus ja sosiaalinen arvostus. Tämän seurauksena oikeudenmukaisuusteoriaan tulee sisällyttää oikeussuhteiden lisäksi myös perhesuhteet ja yhteiskunnalliset työnjaon suhteet. (Honneth 2012, 49.) Tämä merkitsee myös sitä, että valtiollista sääntelyä ei tule nähdä ainoana yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden tavoittelun keinona, vaan oikeudenmukaisuuden puolesta kamppaillaan myös ”kansalaisyhteiskunnassa”, jonka organisaatioilla ja yhteisöillä on siis myös rooli yksilöiden autonomian turvaamisessa ja laajentamisessa ja täten yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden lisäämisessä (Honneth 2012, 44–5).³⁰

Kuten yllä esitetystä on käynyt ilmi, itse asiassa Honneth itsekin käyttää vielä *Struggle for Recognition*:issa autonomian käsitettä kapeammassa merkityksessä, yksinomaan oikeudellisen tunnustamisen yhteydessä. Yhteiskunnallisen kehityksen normatiivinen päämäärä taas on kuvattu yksilöiden itsensä toteuttamisen (*self-realization*) mahdollisuuksien käsitteellä. Honnethin myöhempi siirtyminen “autonomian” käsitteen käyttöön tässä yhteydessä ei kuitenkaan edusta erityistä sisällöllistä muutosta itse teoriassa, sillä Honnethin filosofista standardikäyttöä laajempi autonomiakäsitys on sisällöltään aiempaa itsensä toteuttamisen mahdollisuuksien käsitettä vastaava (kts. yllä s. 41). Itse asiassa Honneth (2002, 516) jopa rinnastaa nämä suoraan ja toteaa, että niitä on hänen käsityksensä mukaan pidettävä inhimillisen elämänmuodon päämääränä.

3.2.2 Identiteettien suojeleminen?

Toisin kuin Habermas luvussa 3.1 käsitellyssä esseessään, Honneth ei *Struggle for Recognition*:issa nähdäkseni esitä, että kollektiivisia identiteettejä olisi oikeudenmukaisuuden nimissä suojeltava itsessään, irrallaan niiden roolista yhteiskunnallisissa kamppailuissa. (Monet Honnethia kohtaan esitetyt kritiikit kylläkin perustuvat käsitykseen, että koko hänen teoriansa normatiivinen pyrkimys olisi esittää erilaisten kollektiivisten identiteettien ansaitsevan affirmaatiota muiden taholta, kuten myöhemmin luvussa 4.2.2 tullaan huomaamaan.) Honnethin myöhempi teksti ”The I in We: Recognition as a Driving Force of Group Formation” (2012; saksankielinen alkuteksti 2010) ryhmäjäsenyyksien merkityksestä yksilöille kuitenkin sisältää aineksia, joiden voi ajatella soveltuvan myös kollektiivisten identiteettien käsittelemiseen. Mikäli myös kollektiiviset identiteetit ymmärretään Honnethin tässä tekstissä tarkoittamina sosiaalisina ryhminä, siinä esitettyjä perusteita ryhmien tärkeydestä yksilöiden positiiviselle minäsuhteelle voitaisiin käyttää myös perusteina ainakin joidenkin kollektiivisten identiteettien jonkinlaisen suojelemisen tärkeydestä. Honneth ei tosin suoranaisesti esitä väitettä, että yhteiskunnilla olisi oikeudenmukaisuuden nimissä velvollisuuksia edistää yksilöiden

³⁰ Seuraavassa alaluvussa käsitelen Honnethin erilaisille sosiaalisille ryhmille antamaa merkitystä yksilöiden identiteettien turvaamisen ja kehittämisen kannalta, mitä voitaneen pitää yhtenä esimerkkinä Honnethin painottamasta muiden kuin valtiollisten toimijoiden tärkeydestä oikeanlaisten tunnustussuhteiden turvaamiselle yhteiskunnassa.

mahdollisuuksia kuulua erilaisiin sosiaalisiin ryhmiin. Tällainen vaatimus voitaisiin kuitenkin johtaa siitä, että hän ymmärtää yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden yksilöiden autonomian mahdollisuuksien takaamisena, ja jäsenyys sosiaalisissa ryhmissä on puolestaan hänen mukaansa tärkeää yksilöiden autonomian mahdollisuuksille.

Honnethin mukaan erilaiset sosiaaliset ryhmät tulisi ymmärtää yksilöiden intressejä ja tarpeita palvelevina mekanismeina, jotka auttavat yksilöitä persoonansa vakauttamisessa ja kasvussa. Tämä rooli perustuu yksilöiden identiteetin riippuvuuteen positiivisen tunnustuksen saamisesta, joka ilmenee ensiksi yksilöiden positiivisen minäsuhteen eri osa-alueiden kehittymisenä tunnustussuhteissa luvussa 2.2 kuvatulla tavalla. Erityisen olennaista Honnethin ryhmäjäsennyksien merkityksen analyysille on jo aiemmin mainittu ajatus, että kunkin positiivisen minäsuhteen tason orastavat muodot kehittyvät jo varhaisessa lapsuudessa pienessä lähisuhteiden piirissä saatujen hyväksynnän ja vahvistamisen kokemusten seurauksena. (Honneth esittääkin tämän ajatuksen vasta ryhmien merkitystä käsittelevässä tekstissään, kun esimerkiksi *Struggle for Recognition*:in selvityksessä varhaisilla ihmissuhteilla on tärkeä rooli vain perustavan itseluottamuksen kehityksessä.) Honnethin mukaan jäsenyydet ryhmissä edustavat jonkinlaista alkuperäisten tunnustuksen kokemusten ”peiliä”, jonka avulla yksilöt voivat uusintaa ja uudelleenkonkretisoida kokemuksensa omien tarpeidensa, arvostelmiensa ja kykyjensä arvosta muiden silmissä. Honneth pitää ryhmien kautta saatavaa tunnustusta oleellisen tärkeänä siksi, että niissä tunnustus yksilöiden positiiviselle minäsuhteelle olennaisten ominaisuuksien arvosta saadaan ”suoraan” eleillä ja sanoilla kommunikoidun tunnustuskäyttäytymisen muodossa. Tämä edustaa siis jotakin muuta kuin ”yleistetyn toisen anonyymisyys”. (Honneth 2012, 203–6.)

Omien tarpeiden arvosta vakuuttuminen ja siis yksilön positiivisen minäsuhteen ensimmäisen kerroksen eli itseluottamuksen ylläpitäminen ja mahdollisesti jopa vahvistaminen tapahtuu itse asiassa kuitenkin Honnethin mukaan lähinnä kahdenvälisissä ystävyys- ja rakkaussuhteissa eikä niinkään sosiaalisissa ryhmissä. Sen sijaan varsinaiset sosiaaliset ryhmät voivat toimia yksilöiden itsekunnioituksen vahvistajina. Honneth kylläkin pitää ilmeisesti ideaalina tilanteena sitä, että pelkkä kansalaisen roolin omaksumisen prosessi riittäisi itsekunnioituksen pysyvään vakauttamiseen, jolloin yksilöt eivät enää tarvitsisi konkreettisten toisten suoraa hyväksyntää ja vahvistusta toiminnalleen. Yleisesti ottaen kuitenkin hänen mukaansa ”kansalaisvelvollisuuksien ja erityisesti -oikeuksien kokemus pysyy liian abstraktina voidakseen synnyttää tarvittavan määrän itsekunnioitusta”³¹. (Honneth 2012, 206.) Tällainen puute on tietenkin erityisesti ilmeinen sellaisten yksilöiden kohdalla, joilta oikeussubjektin status on yhteiskunnassa kielletty. Honnethin mukaan varsinkin näissä tapauksissa yksilöt turvautuvat sosiaalisiin ryhmiin, jotka voivat tarjota ”eräänlaista korvaavaa kunnioitusta” (ibid).

³¹ ”in general, the experience of civil duties and, above all, rights remains too abstract to deliver the required degree of self-respect”

Tällaisten korvaavaa kunnioitusta tarjoavien ryhmien kasvaessa niistä tulee yhteiskunnallisia liikkeitä, joissa yksilöt eivät enää voi kokea konkreettisesti kommunikaatiossa välittyvää tunnustusta, mutta jotka voivat kuitenkin tarjota korvaavaa kunnioitusta ”matkan päästä”, kunhan niiden käyttämät symbolit ja rituaalit säilyttävät tarpeeksi pienemmän ryhmän tunnustuseleiden symbioottista voimaa. (Ibid. 206–7.) (Honneth esittää *Struggle for Recognition*:issa kollektiivisiin tunnustuskamppailuihin osallistumisen tarjoavan vastaavalla tavalla hyötyä kunnioituksen puutteesta kärsiville yksilöille (kts. yllä s. 38), mikä tukee tunnustuskamppailuja järjestävien kollektiivisten identiteettien lukemista Honnethin ryhmäjäsennyksiä koskevan tarkastelun alle.)

Nyky-yhteiskunnassa ryhmäjäsennydet ovat kuitenkin Honnethin mukaan erityisen tärkeitä kolmannelle yksilöiden positiivisen minäsuhteen tasolle eli itsearvostukselle. Honnethin mukaan moniarvoisessa ja moninaisiin elämäntilanteisiin jakaantuneessa yhteiskunnassa ei nimittäin juurikaan enää ole sellaisia yhtenäisesti jaettuja standardeja, joita vasten yksilöt voisivat vakuuttua omien saavutustensa arvosta. Koska yksilöt kuitenkin tarvitsevat koko elämänsä ajan tunnetta omien kykyjensä arvosta muille, tätä haetaan sosiaalisista ryhmistä. Honneth kirjoittaa, että voimmekin ”häidin tuskin käsittää sellaisten järjestäytyneiden tai epävirallisten ryhmien määrää, joiden olemassaolo on omistettu yksinomaan tiettyjen arvonäkökulmien harjoittamiselle ja jotka mahdollistavat jäsenilleen vastavuoroisen hyväksynnän saamisen taidoilleen ja kyvyilleen”³². (Honneth 2012, 207.)

Tässä Honneth on siis käytännössä luopunut vielä *Struggle for Recognition*:issa esiintyneestä ajatuksesta, että kokonaisen yhteiskunnan kattava solidaarisuus olisi mahdollista (kts. yllä s. 42–3). Sen sijaan mahdollisuudet yksilöllisiin kykyihin ja ominaisuuksiin kohdistuvan vastavuoroisen hyväksynnän kokemiseen ovat siirtyneet pienempien ryhmien sisälle. Tällainen näkemys vaikuttaisi olevan lähempänä Habermasin yllä esiteltyjä käsityksiä kuin Honnethin aiempi koko yhteisön jakamiin sisällöllisiin arvoihin pohjautuva näkemys. Toisaalta tämä on yhdistettävissä Honnethin myöhemmin muotoilemaan käsitykseen saavutusperiaatteesta yhteiskunnallisen arvostuksen määrittäjänä sikäli, että sosiaalisissa ryhmissä yksilöt voivat saada arvostusta niille kyvyilleen ja ominaisuuksilleen, jotka eivät varsinaisesti kytkeydy heidän ammatillisiin tai muuten yhteiskunnallisesti merkittävinä pidettyihin saavutuksiinsa, mutta ovat kuitenkin tärkeitä yksilöiden positiiviselle minäsuhteelle.

Honneth haluaa erityisesti vastustaa perinteisen psykoanalyttisen teorian puolella esiintyvää näkemystä, että ryhmissä tapahtuvat regressiiviset yhteensulautumisen kokemukset uhkaavat yksilöllistä identiteettiä (Honneth 2012, 211). Sen sijaan näillä kokemuksilla on Honnethin mukaan päinvastoin lähtökohtaisesti positiivinen rooli yksilöiden identiteettien kannalta.

³² ”Today, we can barely grasp the number of organised or informal groups whose existence is exclusively dedicated to practicing certain aspects of value and which allow members to receive mutual approval of their own skills and talents.”

Honneth seuraa tässä kohtaa taas Winnicottia ja kuvaa ihmisten varhaisessa lapsuudessa tapahtuvaa mentaalisten kykyjen järjestymistä prosessina, jossa vauvan on pikku hiljaa opittava hyväksymään itsensä ulkopuolinen todellisuus, johon kuuluvat myös vauvasta huolehtivat ihmiset, joiden kanssa sen suhde on alkuun täysin symbioottinen. Tämän sisäisen ja ulkoisen todellisuuden eron ymmärtäminen aiheuttaa Winnicottin mukaan tuskallisia tunteita niin varhaisessa lapsuudessa kuin myöhemmissäkin elämässä. Tätä tuskaa lievitetäänkin eri elämänvaiheissa erilaisilla keinoilla: pienten lasten kohdalla niin sanotut ”siirtymäobjektit” toimivat sisäisen ja ulkoisen todellisuuden symbolisina siltaajina, kun taas aikuisilla tätä roolia toteuttavat kulttuurilliset objektivaatiot, kuten uskonto ja taide. Honnethin mielestä myös tiettyjen ryhmissä saatavien kokemusten voisi ajatella toteuttavan tätä tarkoitusta. Sosiaalisissa ryhmissä mahdolliset yhteensulautumisen kokemukset, joissa yksilöiden identiteettien rajat ikään kuin hälvenevät, toimisivat siis hetkellisinä sisäisen ja ulkoisen todellisuuden välisen rajan madaltajina ja täten lievittäisivät yksilöiden kokemaa psykologista painetta, joka tämän rajan tiedostamiseen aina liittyy. Ajoittain toistuva yhteensulautuminen myös Honnethin mukaan vahvistaa ryhmän tunnetta yhteisesti jaetuista normeista tai arvoista, joiden perusteella yksilöt ryhmän sisällä antavat toisilleen tunnustusta. Niinpä ryhmissä koettuja yksilöiden identiteettien rajoja hetkellisesti häivyttäviä sulautumisen kokemuksia ei Honnethin käsityksessä ole syytä ymmärtää identiteettiä uhkaaviksi patologioiksi, vaan ne nimenomaan pitävät yllä yksilöiden identiteeteille tärkeitä ryhmien ominaisuuksia. (Honneth 2012, 208–11.)

Honneth ei kuitenkaan kiellä sitä, että ryhmien toiminnassa esiintyy usein myös patologisia piirteitä. Ryhmäprosessien yleisen luonteen sijasta näiden syynä on kuitenkin Honnethin mielestä jäsenten yksilöllisten persoonallisuushäiriöiden yhdistyminen tavalla, joka saa aikaan koko ryhmän vuorovaikutukseen vaikuttavan konfliktin, johon kaikki ryhmän jäsenet osallistuvat. Honneth nimeää ilmeiksi esimerkeiksi tällaisista patologisista ryhmistä (Wilfred Bionin käsitteitä käyttäen) ”riippuvuusryhmät”, joissa jäsenet idealisoivat ryhmän johtajan kaikkivoivaksi ja -tietäväksi ja pitävät puolestaan itseään tähän verrattuna vajavaisina, sekä ”taistelu-pakoryhmät”, jotka ovat vallanneet ulkopuolisia uhkia koskevat paranoidit kuvitelmat sekä ulkopuoliseen ”viholliseen” kohdistuva aggressio. Tällaisissa ryhmissä ei Honnethin mukaan toteudu ryhmien yksilöiden identiteettiä ylläpitävä ja vahvistava funktio, eli niissä yksilöt eivät saa kaipaamaansa kommunikaatiossa välittyvää tunnustusta ominaisuuksilleen. (Honneth 2012, 212–4.) Koska ryhmien patologisoituminen kuitenkin tapahtuu vain yksilöiden persoonallisuuden häiriöiden yhdistyessä tuhoisalla tavalla, Honnethin mukaan ”sosiaaliset ryhmät ovat aina yhtä hyviä tai huonoja kuin vallitsevat sosiaalistumisen olosuhteet”³³ (ibid. 214).

*

³³ ”social groups are always as good or as bad as the prevailing conditions of socialization”

Kollektiiviset identiteetit ovat siis Honnethilla avainasemassa yhteiskuntien moraalisen kehityksen kannalta. Vaikka Honneth löytää tuota kehitystä eteenpäin vievien tunnustuskamppailujen motiivit yksilöiden kokemuksista, tunnustuksen puutteen synnyttämistä negatiivisista tunteista, yhteiskunnallinen kamppailu vaatii kollektiivisen identiteetin muodostamista, joka tapahtuu negatiivisia moraalisia tunteita herättävien kokemusten yleistämisellä koskemaan jotakin ihmisryhmää. Kun yksilöiden identiteettiä loukkaavat kokemukset on tulkittu koskemaan jotakin laajempaa joukkoa, samalla on itse asiassa jo avautunut kohti laajempia tunnustussuhteita osoittava perspektiivi. Kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuvien yhteiskunnallisten kamppailujen kautta yhteiskunnat edistävät Honnethin teoriassa kohti mahdollisimman laajojen tunnustussuhteiden vallitsemista, mikä merkitsee myös yksilöiden itsensä toteuttamisen mahdollisuuksien takaamista. Koska yksilöiden autonomia vaatii oikeanlaisissa tunnustussuhteissa saavutettavaa käsitystä omien tarpeiden, uskomusten ja kykyjen arvosta, tunnustussuhteiden laajeneminen edistää yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta, jonka nykyään ajatellaan yleisesti tarkoittavan mahdollisimman laajan autonomian takaamista yksilöille. Tässä suhteessa Honneth, kuten Habermas, osoittaa kollektiivisille identiteeteille roolin oikeudenmukaisuuden edistämisen ”työkaluina”.

Eräänlainen identiteettien ”suojelemisen” näkökulma voidaan puolestaan lukea Honnethin ryhmäjäsenyyksien merkitystä yksilöiden positiiviselle minäsuhteelle käsittelevästä tekstistä, jossa hän esittää, että sosiaalisissa ryhmissä yksilöiden on mahdollista saada ”suoraan” erityisesti itsekunnioitustaan ja itsearvostustaan vahvistavaa tunnustusta. Tällaiseen välittömässä kanssakäymisessä tapahtuvaan tunnustamiseen nähden koko yhteiskunnan tasolla vallitsevat tunnustussuhteet ovat usein liian abstrakteja, jotta ne voisivat tarjota riittävässä määrin vahvistusta yksilön positiiviselle minäsuhteelle. Koska ryhmäjäsenyydet ovat tällä tavalla tärkeitä yksilöiden positiiviselle minäsuhteelle ja siis autonomian mahdollisuuksille, tästä voidaan ajatella seuraavan myös vaatimus oikeudenmukaisuuden nimissä edistää yksilöiden mahdollisuuksia kuulua erilaisiin ryhmiin, jotka palvelevat heidän tunnustamisen tarpeitaan. On kuitenkin huomattava, että mitkä tahansa sosiaaliset ryhmät eivät käy tähän tarkoitukseen, vaan ryhmien toiminnassa voi esiintyä Honnethin mukaan ryhmän jäsenten persoonallisuushäiriöistä kumpuavia patologioita, jotka estävät niitä toimimasta jäsentensä identiteettiä vahvistavan ja vakauttavan tunnustuksen lähteenä. Myös kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuneita ryhmiä voidaan nähdäkseni pitää Honnethin tässä tarkoittamina sosiaalisina ryhminä, jolloin niilläkin olisi vastaava rooli yksilöiden minäsuhteen vahvistajina (mikäli niissä ei esiinny ryhmätoiminnan mahdollisia patologioita) ja niitä voitaisiin pitää myös tässä suhteessa oikeudenmukaisuudelle arvokkaina.

3.3 Habermasin ja Honnethin näkemysten suhde

Honneth (2003, 144 (viite 36)) itse pitää luvussa 3.1 käsiteltyä Habermasin tekstiä identiteettien merkityksestä yhteiskunnallisissa diskursseissa kuvauksena oikeudellisen tunnustamisen alueelle sijoituvista kamppailuista. Tämä onkin luontevaa ainakin identiteetin jakavien konkreettisesta elämäntilanteesta kertovien kontribuutioiden kohdalla. Honnethin *Struggle for Recognition*:issa ”post-traditionaalisen eettisen elämä muodollisen käsitteen” alla esittämässä tunnustuskamppailujen ”päämäärässä” oikeudellisen tunnustamisen kohdalla oleellista on nimenomaan yksilöllisten erojen huomioiminen niin, että kaikilla yhteiskunnan jäsenillä on tosiasialliset mahdollisuudet toteuttaa muodollisia oikeuksiaan (kts. yllä s. 42), mihin myös Habermasin kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuneiden ryhmien jäsentensä elämäntilanteesta kertovien kontribuutioiden arvo perustuu (kts. yllä s. 27-8).

Toisaalta ryhmien eettisistä näkemyksistä kertovat kontribuutiot taas ovat Habermasilla oleellisia muodostettaessa näkemystä koko yhteiskunnan tasolla jaetuista arvoista ja siitä, missä muodossa ne ilmenevät laeissa ja muissa yhteiskunnan toimintaa ohjaavissa periaatteissa. Näin ollen tällaiset kontribuutiot näyttävät liittyvän myös Honnethin *SfR*:n yhteiskunnan jaettuun arvohorisonttiin sekä sen abstrakteista arvoista tehtyyn tulkintaan, joka Honnethin teoriassa kuitenkin on yhdistetty oikeudellisesta tunnustuksesta erilliseen sosiaalisen arvostuksen tasoon. Habermasin huomion, että lainsäädännössä ei voida välttyä ottamasta kantaa myös hyvää elämää koskeviin kysymyksiin, joista on muodostettava lainsäädäntöön jossain muodossa mukaan tuleva yhteinen näkemys, pohjalta voisikin väittää, että laki määrittelee oikeudellisen tunnustamisen suhteiden lisäksi jossain määrin myös sosiaalisen arvostuksen periaatteita. Lainsäädäntöä koskevissa keskusteluissa ovatkin usein kysymyksessä yhtä aikaa sekä yksilöiden oikeudet että yhteiskunnan tasolla tavoittelemisen arvoisina pidetyt päämäärät, jotka taas mahdollisesti vaikuttavat käsityksiin siitä, millaisia oikeuksia yksilöille ylipäänsä ajatellaan kuuluvan. Viimeaikaisena esimerkkinä tästä toimii sukupuolineutraalista avioliittolaista Suomessa käyty keskustelu, jonka kohteena oli paitsi se, keillä on oikeus solmia avioliitto keskenään (ja saada sen seurauksena tulevat oikeudet ja velvollisuudet), myös kysymys avioliiton yhteiskunnallisesta merkityksestä, siis oikeastaan siitä, millaiset yhteiselämän muodot ovat yhteiskunnan kannalta sillä tavalla arvokkaita, että niitä on syytä suojella ja säännellä tietyin lainsäädännöllisin keinoin³⁴.

Mikäli Habermasin ja Honnethin näkemykset kollektiivisista identiteeteistä oikeudenmukaisuuden edistämisen työkaluina halutaan yhdistää, lainsäädännön muuttamispyrkimyksiä ei voida pitää

³⁴ Sukupuolineutraalia avioliittolakia Suomessa koskevista puheenvuoroista mielipidekirjoituksissa ja eduskunnassa kts. Valtari 2014 ja Korpela 2018.

pelkästään oikeudellisen tunnustamisen kamppailuina, vaan on huomioitava, että niissä saatetaan kamppailla myös sosiaalisesta arvostuksesta. Honneth ei nähdäkseni huomioi tätä seikkaa ainakaan riittävällä tavalla, vaikka tarkasteleekin oikeudellisen tunnustamisen ja sosiaalisen arvostuksen suhdetta varsin paljon. Näissä tarkasteluissa Honneth (1995, 125) kuitenkin lähinnä toteaa, että tunnustuksen alueiden historialliseen muotoutumiseen kuuluu se, että osa aiemmin sosiaaliseen arvostukseen kytkeytyneistä tavoista suhtautua yksilöihin muuntuu lähtökohtaisesti kaikille yhteiskunnan jäsenille kuuluviksi oikeuksiksi. Lisäksi hän huomauttaa, että oikeudellinen tunnustaminen asettaa rajoja sille, millaiseksi yhteiskunnan jaettua arvohorisontti muodostuu: yhteiset arvot eivät voi olla ristiriidassa kaikkien yksilöiden oikeuksien tasa-arvoisen toteutumisen kanssa (ibid. 177).

Yksilön identiteetin ymmärtämisestä Honnethin ja Habermasin tavoin sosiaalisessa vuorovaikutuksessa rakentuneeksi (kts. luku 2) voi ajatella seuraavan melko luontevasti, että yksilöiden minäsuhteen suojeleminen edellyttää myös heidän sosiaalistumisen konteksteinaan toimineiden kollektiivisten identiteettien turvaamista. Habermas linkittääkin yksilön identiteetin intersubjektivisen rakentumisen suoraan (ainakin kulttuuristen) kollektiivisten identiteettien eräänlaisen suojelemisen tarpeeseen. Sen sijaan Honneth ei tee vastaavaa siirtoa *Struggle for Recognition*:issa, jossa yhteiskunnan sisäisten ryhmien identiteetit vaikuttavat esiintyvän lähinnä oikeudenmukaisuuden edistämisen työkalujen rooleissa. Tätä voi mahdollisesti selittää siten, että *SfR*:ssa Honneth ajattelee vielä, että koko yhteiskunnan jaettu identiteetti voi olla sillä tavalla sisällöllinen, että yksilöt voivat saada oman identiteettinsä vakauttamiseksi tarvitsemaansa sosiaalista arvostusta suoraan koko yhteiskunnan tasolla jaettujen arvojen nojalla. Myöhemmin Honneth on ottanut epäilevämmän kannan koko yhteiskunnan jakamien sisällöllisten arvojen mahdollisuuteen, jolloin myös sosiaalisen arvostuksen saamisen mahdollisuudet ovat ainakin osittain siirtyneet koko yhteiskunnan tasolta erilaisten sosiaalisten ryhmien tasolle. Tätä voi pitää harppauksena lähemmäs Habermasin kantaa, ja sen seurauksena myös Honnethin teoriassa erilaisten ryhmäjäsennyksistä ”suojelemista” voidaan pitää oikeudenmukaisuuden kannalta merkittävänä – joskin tämä suojeleminen tarve koskisi nyt kaikkia yksilöiden tunnustuksen tarpeita palvelevia ryhmiä eikä erityisesti vain kollektiivisten identiteettien ympärille muodostuneita ryhmitymiä.

4. Hankaluuksia kollektiivisten identiteettien ja yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden suhteessa

4.1 Oikeudenmukaisuuden kannalta merkittävistä rooleista pois rajautuvat identiteetit

Edellisessä luvussa olen esitellyt Habermasin ja Honnethin kollektiivisille identiteeteille oikeudenmukaisuuden kannalta antamia rooleja. Sekä Habermas että Honneth ajattelevat, että kollektiivisten identiteettien rooli esimerkiksi samanlaisia syrjinnän kokemuksia jakavien ihmisten yhteenkokoajina on ensiarvoisen tärkeä yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden edistymiseen johtavan kollektiivisen toiminnan kannalta; olen nimittänyt tätä roolia, jota Habermas ja Honneth erittelevät hieman eri tavoilla, identiteettien toimimiseksi oikeudenmukaisuuden ”työkaluina”. Erityisesti Habermasilta on erotettavissa myös toinen oikeudenmukaisuuden kannalta keskeinen rooli kollektiivisille identiteeteille, jota olen nimittänyt identiteettien ”suojelamisen” näkökulmaksi. Tämän näkökulman mukaan kollektiivisten identiteettien suojeleminen siinä mielessä, että yksilöille taataan mahdollisuudet halutessaan säilyttää niitä, on oikeudenmukaisuuden kannalta oleellista, koska kollektiivisiin identiteetteihin sosiaalistuneiden yksilöiden integriteetin suojeleminen edellyttää sitä.

Habermasin ja Honnethin tarkastelujen pohjalta voi kuitenkin esittää rajoitteita sille, millaisille kollektiivisille identiteeteille voi osoittaa tällaiset oikeudenmukaisuuden kannalta merkittävät roolit. Seuraavaksi käsittelen näitä rajoitteita ensin identiteettien suojelemiselle (luku 4.1.1) ja sitten identiteettien potentiaalille oikeudenmukaisuuden edistämisen instrumentteina (luku 4.1.2).

4.1.1 Identiteetit, jotka eivät kelpaa suojeltaviksi

Luvussa 3.1.2 on käsitelty Habermasin näkemystä, että oikeudenmukaisuus edellyttää myös (ainakin tietynlaisten) kollektiivisten identiteettien suojelemista siinä mielessä, että yksilöille on taattava mahdollisuudet toteuttaa niitä haluamallaan tavalla joutumatta syrjityiksi sen vuoksi. Habermas ei kuitenkaan ole sitä mieltä, että kaikki kollektiiviset identiteetit olisivat sellaisia, että niiden säilyminen tulisi pyrkiä mahdollistamaan. Vaatimus mahdollistaa kaikkien kuviteltavissa olevien kollektiivisten identiteettien säilyttäminen yhteiskunnassa nimittäin olisi itsessään ristiriitainen. Esimerkiksi muihin elämäntavoihin kohdistuvaan suvaitsemattomuuteen johtavaan fundamentalismiin perustuvat elämäntavat ovat sellaisia, ettei niitä voida vaalia monikulttuurisessa yhteiskunnassa, jossa erilaisten eettisten näkemysten on voitava elää rauhanomaisesti rinnakkain saman yhteiskunnan sisällä (Habermas 1994, 133).

Habermas näyttää myös esittävän, että jotkin kollektiiviset identiteetit ovat kietoutuneet yhteen epätasa-arvoisen yhteiskuntajärjestyksen kanssa sillä tavalla, ettei niiden säilyttämisen mahdollistaminen ole perusteltua oikeudenmukaisuuden näkökulmasta. Esimerkiksi eritellessään feminismiä tunnustus-kamppailuna Habermas toteaa, että sen onnistuminen merkitsisi muutosta naisten kollektiivisessa identiteetissä, ja tällä olisi seurauksia myös miesten ymmärrykselle itsestään (ibid. 117). Mikäli siis feministien vaatimukset pitäisi oikeudenmukaisuuden nimissä ottaa poliittisessa päätöksenteossa huomioon – ja Habermasin mielestä ilmeisesti pitäisi – oikeudenmukaisuuden nimissä *ei* ole tarpeen pyrkiä takaamaan yksilöille mahdollisuutta säilyttää tai muuttaa kollektiivista identiteettiään miehenä vain sen mukaan, kuin he itse parhaaksi katsovat. Kysymys ei tietenkään ole siitä, että tuollaisten mahdollisuuksien poistamisen itsessään pitäisi tulla jonkinlaiseksi poliittiseksi päämääräksi, mutta ne eivät lukeudu seikkoihin, joita voitaisiin pitää merkittävinä poliittisten päätösten oikeudenmukaisuuden kannalta.

Vaikka Habermas (1994) käyttää ”Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State” -tekstissä alkuun juuri feminismiä esimerkkinä kollektiivisen identiteetin ympärille rakentuvasta liikkeestä, joka on toiminut yhteiskunnallisessa diskurssissa oikeudenmukaisuuden kannalta relevanttien kontribuutioiden tekijänä, tekstin loppuosan tarkastelu keskittyy pelkästään erilaisten kulttuurien rinnakkaiseloon modernissa yhteiskunnassa. Tämän vuoksi jää epäselväksi, onko yksilöille Habermasin käsityksen mukaan ylipäänsä taattava oikeudenmukaisuuden nimissä mahdollisuudet myös muunlaisten kuin kulttuuristen kollektiivisten identiteettien säilyttämiseen, vai rajoittuuko muiden kollektiivisten identiteettien rooli Habermasilla vain tiedollisten kontribuutioiden tekemiseen yhteiskunnalliseen keskusteluun.

Jos kuitenkin myös muut kuin kulttuuriset ryhmäidentiteetit halutaan sijoittaa suojelun piiriin, nähdäkseni olisi mahdollista muotoilla niiden vaalimisen mahdollistamiselle rajoituksia vastaavalla tavalla kuin Habermas tekee monikulttuuriseen yhteiskuntaan sopimattomien kulttuuristen ryhmäidentiteettien kohdalla. Habermas käsittää fundamentalismin maailmankatsomuksena, joka johtaa suvaitsemattomuuteen, joka perustuu uskonnollisella tai historiallis-filosofisella, jonkin tietyn elämäntavan ainoan oikean asemaan korottavalle tulkinnalle maailmasta. Kulttuuristen ryhmäidentiteettien vaalimisen mahdollisuuksille asettaa siis rajoja se, että moderni valtio ei voi suojella suvaitsemattomaan fundamentalismiin perustuvia kulttuureja, koska monikulttuurisessa yhteiskunnassa jokaisen on kunnioitettava myös muihin kuin omaan ryhmään kuuluvien yksilöiden käsityksiä hyvästä elämästä, vaikka nämä poikkeaisivat oman ryhmän näkemyksistä. (Habermas 1994, 133.) Fundamentalismi tietenkin sulkee jo ennalta pois tällaisen mahdollisuuden.

Muut kuin kulttuuriset ryhmäidentiteetit voivat kuitenkin fundamentalistisia kulttuurisia identiteettejä vastaavalla tavalla varmaankin perustua aineksille, jotka estävät muihin ryhmiin kuuluvien

kohtaamisen tasa-arvoisina yksilöinä, jotka ovat vapaita valitsemaan omat näkemyksensä, jolloin siis tällaisten identiteettien suojeleminen oikeudenmukaisuuden nimissä ei ole perusteltua. Esimerkiksi tietyt (marginaaliset(?)) miesten kollektiivisen identiteetin rakentamisen tavat perustuvat eksplisiittisesti miesten ryhmän paremmuudelle naisten ryhmään kuuluviin nähden. Tällaista miesidentiteetin rakentamista tapahtuu esimerkiksi joissakin miesasiaan keskittyvissä verkkoyhteisöissä, joissa yhteistä identiteettiä rakennetaan jyrkän polarisoidusta sukupuolikuva-astosta ja brutaalin halventavasta naisista koskevasta kirjoittelusta käsin (kts. esim. Ging 2019, 648–9; Kyllönen 2020, 38–40; Vainikka 2019, 8–9). Tällainen miesidentiteetti on fundamentalististen kulttuuristen identiteettien tavoin yhteensovittamaton sellaisen yhteiskuntarakenteen kanssa, jossa kaikki yksilöt ovat lähtökohtaisesti tasa-arvoisia keskenään.

Voidaan siis todeta, että vaikka oikeudenmukaisuudelle välttämättömän yksilöiden autonomian takaamisen ajateltaisiin Habermasia seuraten vaativan myös yhteiskunnallisia takuita yksilöille tärkeiden kollektiivisten identiteettien vaalimisen mahdollistamiseksi, tällaiset takuut eivät voi koskea mitä tahansa kollektiivisia identiteettejä. Yhteiskunnallisen suojelun piiristä pois rajautuvat sellaiset identiteetit, jotka ovat ristiriidassa kaikkien yhteiskunnan jäsenten tasa-arvon kanssa (ainakin) toisella seuraavista tavoista: joko ne perustuvat eksplisiittisesti kaikkien yhteiskunnan jäsenten tasa-arvoisen aseman kieltämiselle (ensimmäinen rajoite), tai ne ovat sillä tavalla kietoutuneet vallitseviin yhteiskunnallisiin epäoikeudenmukaisuuksiin, että epäoikeudenmukaisuuden korjaaminen johtaa myös kyseisten identiteettien muuttumiseen (toinen rajoite). Se, että yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta, joka ymmärretään poliittisen autonomian takaamiseksi kaikille yksilöille, ei voi edistää suojelemalla sellaisia kollektiivisia identiteettejä, joiden suojeleminen johtaisi joidenkin yksilöiden autonomian rajoittamiseen, on tietenkin tautologia. Tästä huolimatta on kiinnostavaa pohtia hieman erityisesti toisen rajoitteen merkitystä.

Eksplisiittisesti kaikkien yksilöiden tasa-arvoisuuden kieltävien kollektiivisten identiteettien, kuten fundamentalististen kulttuuristen identiteettien tai jyrkän binääriselle ja hierarkkiselle sukupuolinäkemyselle perustuvien miesidentiteettien, tapauksissa on varsin suoraviivaista todeta, että niitä ei voida suojella samalla kun tavoitellaan oikeudenmukaisuutta. Sen sijaan sellaisten identiteettien tapauksessa, jotka ovat kietoutuneet vallitseviin yhteiskunnallisiin epäoikeudenmukaisuuksiin niin, ettei niiden suojeleminen ole mahdollista yhdessä oikeudenmukaisuuden tavoittelun kanssa, tällainen ristiriita ei välttämättä ole pinnalta katsoen ilmeinen. Toinen rajoite pohjautuu Habermasin toteamukseen, että feminististen oikeudenmukaisuuden vaatimusten huomioiminen (jota nyt pidetään oikeudenmukaisuutta edistävänä) johtaa naisten kollektiivisen identiteetin lisäksi miesten kollektiivisen identiteetin muuttumiseen, koska nämä identiteetit ovat toisiaan vastavuoroisesti määrittäviä. Näin ollen siis tässä tapauksessa oikeudenmukaisuus ei edellytä miesten kollektiivisen identiteetin suojelemista,

mutta tähän johtopäätökseen päätyminen ei vaadi sen väittämistä, että miesten kollektiivinen identiteetti perustuisi *eksplisiittisesti* käsityksille naisten huonommuudesta miehiin nähden.

Toisaalta esimerkiksi sukupuolten välisten suhteiden historian huomioiden ei ole mitenkään perustelematonta olettaa, että käsitykset naisten huonommuudesta miehiin nähden kuitenkin olisivat epäsuoremassa mielessä oleellisia miesten ja naisten kollektiivisille identiteeteille, laajemminkin kuin mainittujen kollektiivista identiteettiä miehinä eksplisiittisesti vastakkainasettelun ja naisiin kohdistuvan vihapuheen avulla rakentavien ääriyhmien tapauksessa. Se seikka, että yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden lisääntyminen johtaisi näiden identiteettien muuttumiseen (kuten tässä on oletettu) itsessään antaa aihetta arvella, että niihin sisältyy joitakin hierarkkisia elementtejä.

Esimerkkinä siitä, miten tasa-arvon kanssa vastakkaiset asenteet voivat olla ikään kuin ”piilossa”, mutta silti osa kollektiivista identiteettiä, voi lukea suomalaisen miestutkijan Arto Jokisen (2003, 17) väitettä, että on hyvinkin mahdollista, että miehet hyväksyvät tasa-arvon periaatteessa ja elävät hyvin pitkälle sen ideaalien mukaan, mutta samalla kuitenkin tukevat maskuliinisuuden hegemoniaa, ja tämä itse asiassa kuvaa hyvin monia suomalaismiehiäkin. Jokisen mukaan kuvatussa tapauksessa ”[s]ukupuolten välinen tasa-arvo hyväksytään pakon edessä ja periaatteessa. Käytännössä maskuliinista ylemmydentuntoa ja miesten valtaa uusinnetaan miesten homososiaalisissa liittymissä, kuten sauna-, kapakka- ja peli-illoissa, osittain heteropornossa sekä myös muissa kulttuurituotteissa.” (Ibid.) Tämä on toki jossain määrin rajatapaus ainakin sikäli kuin miesten paremmuutta naisiin nähden ilmaistaan jokseenkin eksplisiittisesti *joissakin* tilanteissa eli niissä, joissa läsnä on vain miehiä. Aivan puhtaassa tapauksessa kollektiivisesta identiteetistä, jossa tasa-arvon kanssa vastakkaiset asenteet olisivat kokonaan piilossa, kyseisen identiteetin jakavat eivät lainkaan tiedostaisi identiteettiinsä kytkeytyviä hierarkioita, eikä heille ei siis tulisi missään tapauksessa mieleenkään ilmentää eksplisiittisesti kyseisen identiteettiryhmän paremmuuttaan muihin nähden, koska heillä ei lainkaan olisi tällaisia näkemyksiä tietoisesti.

Oleellista on kuitenkin se, että esittämäni ”toisen” rajoitteen identiteettien suojelemiselle seurauksena kollektiivisten identiteettien ja oikeudenmukaisuuden ristiriidan toteaminen ei vaadi yksilöiden psykologisiin kerroksiin kaivautumista tai saunailtojen salakuuntelua. Se, että tosiasiallisissa yhteiskunnallisissa prosesseissa nousee esille oikeutettuja vaatimuksia oikeudenmukaisesta kohtelusta, joiden toteutuminen johtaisi jonkin kollektiivisen identiteetin muuttumiseen, riittää sen toteamiseen, ettei kyseinen identiteetti voi nauttia yhteiskunnassa samanlaista autonomian takaamiseen perustuvaa suojaa kuin jotkut muut kollektiiviset identiteetit. Tällaisten tapausten ”paljastamisessa” oleellisessa asemassa ovatkin tunnustuskamppailut, joiden käsittelyyn palataan taas seuraavassa alaluvussa 4.1.2 tarkasteltaessa mahdollisia rajoitteita kollektiivisten identiteettien mahdollisuudelle toimia oikeudenmukaisuuden työkaluina.

4.1.2 Identiteetit, jotka eivät voi toimia yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden edistämisen työkaluina

Kuten luvussa 3.1.1 on seikkaperäisemmin selitetty, Habermasilla kollektiivisten identiteettien rooli mahdollisina oikeudenmukaisuuden edistämisen ”välineinä” perustuu siihen, että ne kokoavat yhteen tietynlaisen yhteiskunnallisen aseman jakavia yksilöitä ja mahdollistavat näiden puhumisen omasta näkökulmastaan käsin julkisessa diskurssissa. Oletuksena nimittäin on, että tietyn kollektiivisen identiteetin jakavilla on sellaista tietoa omasta elämästään, jota ulkopuolisilla ei ole, ja niinpä juuri kyseisen identiteetin jakavien kontribuutiot ovat erityisen tärkeitä, ettei (myös) heitä koskevia poliittisia päätöksiä tehtäisi ”väärään universalismiin” perustuen.

Kollektiivisten identiteettien ympärille järjestyneet ryhmät voivat Habermasin mukaan tehdä kahdenlaisia kontribuutioita julkiseen keskusteluun: Ensinnäkin tällaiset ryhmät mahdollistavat kyseisen ryhmän tosiasiallisista elämäntilanteista kertovat kontribuutiot, jotka ovat oleellisia päätettäessä, missä määrin ja millä tavalla ryhmän jäseniä on syytä kohdella samalla tai eri tavoin kuin muihin ryhmiin kuuluvia, jotta kaikille yhteiskunnan jäsenille varmistetaan mahdollisuus tasavertaisesti toteuttaa oikeuksiaan. Toisekseen silloin, kun jonkin kollektiivisen identiteetin jakavalla ryhmällä on omia erityisiä, valtavirtakulttuurista poikkeavia näkemyksiään hyvästä elämästä, näiden näkemysten tuominen julkiseen keskusteluun palvelee sitä tarkoitusta, että lainsäädännön osaksi tulevat näkemykset koko yhteiskuntaa koskevista eettisistä kysymyksistä olisivat neutraaleja yhteiskunnassa rinnakkain elävien ryhmien eettisten näkemysten suhteen (eivätkä siis rakentuisi vain valtaa pitävien ryhmien näkemyksille). (Kts. yllä s. 28–9.) (Tätä erottelua on toki pidettävä sikäli analyttisenä, että useissa tapauksissa kysymykset valtion eettisestä neutraaliudesta ja eri ihmisryhmien tasa-arvoisesta oikeuksien toteutumisesta oletettavasti kytkeytyvät toisiinsa.)

Edellisessä alaluvussa kollektiivisten identiteettien ”suojelamiseen” liittyen esitelty Habermasilta peräisin oleva fundamentalismirajoite pätee aivan ilmeisesti myös kollektiivisten identiteettien rooliin oikeudenmukaisuuden kannalta merkittävien kontribuutioiden tekijöinä: Koko yhteiskunnan eettisen identiteetin neutraalisuus voi koskea vain sellaisia ei-fundamentalistisia maailmankatsomuksia, jotka mahdollistavat myös muiden katsomusten tunnustamisen ja eri katsomusten ympärille rakentuneiden elämänmuotojen jäsenten pitämisen tasa-arvoisina keskenään (Habermas 1994, 133). Koska fundamentalistiset maailmankatsomukset eivät siis voi olla osallisina koko yhteiskunnan eettisen identiteetin muotoilussa, niille perustuvilla kollektiivilla identiteeteillä ei voi ajatella olevan yllä tehdyssä erottelussa annettua jälkimmäistä roolia oikeudenmukaisuuden edistämässä.

Sanottu pätee myös edellisessä alaluvussa käsiteltyihin muihin kuin kulttuurisiin kollektiivisiin identiteetteihin, jotka perustuvat eksplisiittiselle eri ryhmiin kuuluvien yksilöiden tasa-arvoisen aseman kieltämiselle. Vaikka oikeudenmukaisuus edellyttää erilaisten yhteiskunnan sisäisten ryhmien näkemysten tasa-arvoista kohtelua siten, ettei mitään niistä aseteta etusijalle koko yhteiskunnan eettisessä itseymmärryksessä ja sen mukaan muotoiltavissa laeissa ja toimintaperiaatteissa, näissä ei tietenkään voida kunnioittaa sellaisia näkemyksiä, joihin sisältyy hierarkkisia näkemyksiä eri ryhmien paremmuudesta toisiinsa nähden. Näin ollen tällaisten kollektiivisten identiteettien näkemyksistä kertovat kontribuutiot yhteiskunnalliseen keskusteluun eivät voi olla oikeudenmukaisuutta lisääviä.

Edellisessä alaluvussa todettiin Habermasin pohjalta kollektiivisten identiteettien suojelemisesta (vaalimisen mahdollistamisen merkityksessä) myös, että suojelun vaatimus ei tietenkään voi koskea identiteettejä sellaisissa tapauksissa, joissa ne ovat kietoutuneet yhteen epäoikeudenmukaisen yhteiskuntajärjestyksen kanssa siten, että epäoikeudenmukaisuuksien korjaaminen johtaa kyseisten identiteettien muuttumiseen. Esimerkkinä tällaisesta tapauksesta toimi Habermasilta peräisin oleva käsitys, että feministien esittämien oikeudenmukaisuusvaatimusten hyväksyminen johtaa sekä naisten että miesten kollektiivisten identiteettien muuttumiseen koko yhteiskunnan tasolla, mikä perustuu siihen, että nämä identiteetit ovat määrittäneet suhteessa toisiinsa. Käsityksellä siitä, että jotkut identiteetit määrittyvät suhteessa toisiinsa, on siis seurauksia myös tunnustuskamppailuille, joissa identiteetit voivat toimia oikeudenmukaisuuden edistämisen työkaluina.

Identiteettien määrittymisen suhteessa toisiinsa seurauksena jotkut yhteiskunnalliset kamppailut voidaan itse asiassa ymmärtää tunnustuksen vaatimiseksi jollekin kollektiiviselle identiteetille, tai oikeammin identifioitumisen tavalle, vastauksena toisen kollektiivisen identiteetin ympärille koostuneen ryhmän esittämään tunnustusvaateeseen. Vaikuttaisi siltä, että negatiiviset reaktiot vaatimuksiin ”uusien” identiteettien huomioimisesta yhteiskunnassa joko lainsäädännössä tai jaetuissa arvottamisen tavoissa voidaan usein ymmärtää tunnustuksen hakemiseksi jollekin ”vanhalle” identiteetille, jolloin tunnustuskamppailussa on osallisena myös jotakin aiemmin tunnustettua identiteettiä ”puolustava” osapuoli. Tätä selittää se, että vaateet aiemmin tunnustamattomien identiteettiryhmien tunnustamisesta ovat usein sellaisia, että niiden toteutuminen vie pois tunnustusta joltakin aiemmin yhteiskunnassa hyväksytyltä identifioitumisen tavalta.

Esimerkiksi tällaisesta tapauksesta voi ottaa sukupuolen moninaisuuden tunnustamisen. Vastauksena vaatimuksiin sukupuolen moninaisuuden tunnustamisesta jotkut yksilöt ja ryhmittymät käyvät julkisessa keskustelussa usein hyvinkin vihaisena näyttäytyvää taistelua vanhojen tulkinnan tapojen puolesta. ”Perinteisten” sukupuolta koskevien tulkintojen puolustajat tietenkin usein argumentoivat puolustavansa vain tosiasiallista luonnonjärjestyksiä, mutta tilanteen voi tulkita ristiriitaisten identiteetti-vaateiden vastakkainasetteluksi. ”Jokainen on syntymästään saakka joko mies tai nainen eikä se siitä

muuksi muutu” -tyyppisen väitteen esittäjä nimittäin tietenkin kuuluu myös itse joukkoon, jonka ominaisuuksista hän puhuu, ja niinpä tällaisen tulkinnan puolustamiseen kytkeytyy myös puolustajan henkilökohtaisen sukupuoli-ominaisuuden puolustaminen. Mainitunlaisissa julkisissa keskusteluissa ei siis ole kysymys vain käsitteenmäärittelystä, vaan niissä ovat panoksena osallistujien identiteetit. Käsitys sukupuolesta jyrkän kaksijakoisena ja vieläpä yksilön välttämättömänä ja muuttumattomana ominaisuutena on tietenkin ristiriitainen useimpien, ellei kaikkien, muiden sukupuolikäsitysten kanssa, joten melkein mikä tahansa muu sukupuolikäsitys haastaa tällä tavalla sukupuolensa määrittävien yksilöiden tulkintaa omasta sukupuolestaan. Filosofi Paddy McQueen (2015, 217) on esittänyt tunnustuskamppailuja ja sukupuolta käsittelevässä tarkastelussaan, että esimerkiksi intersukupuolisuuden sulkeminen pois tunnustettavissa olevista ”subjektiasemista” – mistä todistaa intersukupuolisten lasten kirurginen ”korjaaminen” ”todelliseen” sukupuoleensa – toimii samalla binäärisen sukupuolijärjestelmän ja siihen kytkeytyvien sukupuoli-identiteettien vahvistajana.

Mikäli Honnethia seuraten ajatellaan, että toimiva minäsuhte vaatii yksilön ominaisuuksien positiivista arvottamista yhteisön taholta (kts. luku 2.2), vaikkapa esimerkkinä kaksijakoiselle sukupuolioletukselle identiteettinsä ”naisena” perustavalle henkilölle koituu ongelmia siitä, jos ympäröivä yhteisö ei suhtaudu positiivisesti tällä tavalla ymmärrettyyn ”naiseuteen”, jota kyseinen henkilö pitää omana ominaisuutenaan. Koska tällaista kaksijakoista sukupuolijärjestelmää ei myöskään voi affirmoida samanaikaisesti useimpien muiden mahdollisten sukupuolijärjestelmien kanssa, kaksijakoisuuden oletukseen perustuvat sukupuoli-identiteetit menettävät yleisen hyväksynnän, jos vaatimukset sukupuolen moninaisuuden tunnustamisesta yhteiskunnassa hyväksytään yleisesti. Kyseessä on tilanne, jossa jonkin identiteetin hyväksymisestä yhteisössä seuraa jonkin ”aiemman” identiteettikategorian perusteiden mureneminen. Tunnustusteoriaan viitaten voidaan väittää, että tällä on negatiivisia seurauksia niiden yksilöiden minäsuhteelle, jotka pitävät tuohon aiempaan identiteettikategoriaan kuulumista omana ominaisuutenaan.

Selityksessään tunnustuskamppailujen syntymisestä Honneth samastaa tunnustamattomuuden kokemukset yksilön minäsuhteen eri puolien vahingoittumiseen (kts. luku 3.2.1). Tämän vahingoittumisen seurauksena yksilö kokee negatiivisia tunteita, jotka voivat paljastaa hänelle hänen kohtaamansa tunnustuksen puutteen. Samalla tavoin voi ajatella, että jos jonkun muun esittämä tunnustusvaade uhkaa jonkin yksilön omakseen kokemansa identiteettikategorian yleistä hyväksyntää, tämä yksilö kokee tulevaisuuden loukatuksi ja tuntee negatiivisia tunteita sen johdosta. Mikäli esimerkkihenkilömme tiedostaa, että hänen kokemansa tunteet ovat oireita jotakin hänen omaksi katsomaansa ominaisuutta uhkaavasta tunnustuksen puutteesta, hän voi myös alkaa vastatoimiin eli vastustamaan niitä tunnustusvaateita, jotka uhkaavat hänen itsensä saamaa tunnustusta.

Sanotun pohjalta voidaan selittää se, miksi jotkut yksilöt saattavat reagoida voimakkaankin tunteellisesti vaateisiin, joita ”uudet” identiteettiryhmät esittävät identiteettejä koskevien tulkinnan tapojen muuttamiseksi. Tällaiset vaateet saattavat Honnethin terminologiaa käyttäen uhata ”halveksunnalla” yksilöitä, jotka identifioituvat jollakin yhteisössä aiemmin hyväksytyllä tavalla, joka ei kuitenkaan ole sovitettavissa yhteen esitettyjen uusien tunnustamisen vaateiden kanssa. Jos yhteisössä esimerkiksi aletaan hyväksyä moninaisia sukupuoli-identiteettejä, esimerkkinä kaksinaapaiselle sukupuolijärjestelmälle identiteettinsä rakentaneen henkilön omaa identiteettiään koskeville käsityksille ei enää ole yhteisön tukea. Koska tällaisen kaksinaapaisuusoletuksen näkökulmasta sitä paitsi näyttää siltä, että identifioituminen johonkin sukupuoleen vaatii tällaista oletusta, siitä luopuminen näyttää poistavan mahdollisuudet sukupuoli-identifioitumiselle ylipäätään.³⁵

Jos nyt tunnustuskamppailuja voidaan arvioida sen mukaan, vievätkö ne kohti vääristymättömiä tunnustuksen muotoja vai poispäin niistä, kuten Honneth esittää (kts. yllä s. 40), kahdesta ikään kuin vastakkaiseen suuntaan vetävästä tunnustuskamppailusta, joiden tavoitteet ovat ristiriidassa keskenään, ilmeisesti toinen osoittaa kohti tunnustussuhteiden laajenemista ja toinen poispäin siitä. Tätä voi nähdäkseni arvioida suoraan niiden kollektiivisten identiteettien ”ominaisuuksien” perusteella, joiden ympärille kamppailut ovat järjestäytyneet. Kohti tilannetta, jossa mahdollisimman monet yksilöt voivat saada tunnustusta yksilöllisille kyvyilleen ja ominaisuuksilleen, vie ilmeisesti näistä kahdesta sellaisen identiteetin ympärille järjestynyt kamppailu, joka sisältää vähemmän erilaisia identifioitumisen mahdollisuuksia poissulkevia oletuksia. Esimerkiksi kahdelle ja vain kahdelle toisensa poissulkevalle sukupuolelle perustuva sukupuoli-identiteetti osoittaa kapeampia tunnustussuhteita kohti kuin identiteetti, jonka ylläpitäminen on mahdollista siten, että samalla sallitaan useampien kuin kahden sukupuoli-identiteettivaihtoehdon olemassaolo. (On kuitenkin syytä huomata, että erilaisten yhteiskunnassa yleisesti tunnistettujen identiteettikategorioiden lisääntyminen sinänsä ei ole mikään itseisarvo. Tunnustussuhteiden laajenemista ei siis pidä ajatella ryhmäidentiteettien näkökulmasta siten, että kyse olisi yhä hienojakoisemmista erotteluista erilaisiin yhteiskunnassa tunnustettuihin identiteettiryhmiin. Koska oikeudenmukaisuuden kannalta merkittävä tunnustus kohdistuu lopulta yksilöihin eikä ryhmiin, tunnustussuhteiden laajenemista on tarkasteltava yksilöiden ominaisuuksien näkökulmasta. Tässä laajenemisessa on siis kysymys joko uusien oikeuksien käytännöllisen toteutumisen kannalta relevanttien ominaisuuksien huomioimisesta lainsäädännössä tai yhteiskunnan yhteisten

³⁵ Nancy Fraser (2003, 46) on kritisoinut Honnethin tunnustusteoriaa muun muassa siitä, että se ei hänen mukaansa pysty selittämään, miksi etuoikeutetussa asemassa olevat (esimerkiksi miehet ja heteroseksuaalit) eivät yleensä vaadi tunnustusta erityisyydelleen vaan pyrkivät pikemminkin esittämään omat ominaisuutensa universaaleina, tai miksi tällaiset tunnustusvaateet, silloin kun niitä esiintyy, ovat yleensä harhaanjohtavia. Esittämäni kuvaus tunnustuskamppailujen ”vastakamppailuista” nähdäkseni antaa ainakin suuntimaa näihin kysymyksiin vastaamiselle suoraan Honnethin teoriaan perustuen.

päämäärien toteutumisen kannalta merkittäviksi arvoitettujen yksilöiden ominaisuuksien joukon kasvusta.)

Honneth huomauttaa, että yhteiskunnallisten kamppailujen ymmärtämisestä yhteiskunnan moraaliseen muotoutumiseen vaikuttavina voimina seuraa, että myös kamppailujen motivaationa olevia moraalisia tunteita voidaan arvioida sen mukaan, millainen rooli niillä on tunnustussuhteiden kehittämisessä. Honnethin mukaan moraaliset tunteet siis ”menettävät näennäisen viattomuutensa” ja asettuvat tarkasteluun yhteiskunnan moraalista kehitystä jarruttavina tai edistävinä tekijöinä. (Honneth 1994, 168.) Saman voisi ulottaa koskemaan myös loukattujen moraalisten tunteiden kokemuksen yleistämisen myötä kehittyviä kollektiivisia identiteettejä: myös identiteettejä voidaan tarkastella tunnustussuhteiden laajenemiseksi ymmärrettyä moraalista kehitystä jarruttavina tai edistävinä.

Ei tietenkään voi sulkea pois mahdollisuutta, että tavoitteidensa toteutuessa tunnustussuhteita kokonaisuudessaan kapeampaan suuntaan vieviä kamppailuja voi syntyä muutenkin kuin selvänä vastauksena jollekin toiselle tunnustusvaateelle (ja ilman, että niitä vastustamaan toisaalta aina syntyisi laajempia tunnustussuhteita vaativia kamppailuja). Mikäli identiteettejä on mahdollista arvioida niiden oikeudenmukaisuutta edistävän potentiaalın perusteella, ainakin joissakin tapauksissa myös näiden kamppailujen oikeudenmukaisuutta edistävän potentiaalın puuttumisen voi todeta niiden kollektiivisten identiteettien ominaisuuksien perusteella, joiden ympärille ne rakentuvat.

Honnethin tunnustuskamppailujen teorian pohjalta tehty tarkastelu vaikuttaisi siis myös tuottavan rajoitteita sille, millaiset kollektiiviset identiteetit voivat toimia oikeudenmukaisuuden edistämisen ”työkaluina”. Tällaisiksi työkaluiksi eivät kelpaisi sellaiset identiteetit, jotka rakentuvat oletuksille, jotka sallivat kapeammat tunnustamisen mahdollisuudet kuin joko jo yhteiskunnassa vallitsevina olevat tai joissakin niin sanotusti ”käynnissä olevissa” tunnustuskamppailuissa vaaditut tunnustamisen tavat.

Habermasilta eritelty fundamentalistia identiteettejä koskeva rajoite vaikuttaisi sopivan yhteen tämän Honnethin tunnustuskamppailujen teorian pohjalta muotoillun kollektiivisten identiteettien oikeudenmukaisuuden työkaluina toimimisen mahdollisuuksia koskevan rajoitteen kanssa: fundamentalistiset identiteetit nimenomaan perustuvat kapeammille tunnustuksen mahdollisuuksille kuin jotkut monikulttuurisen yhteiskunnan vaihtoehtoiset tunnustamisen tavat. Honnethin pohjalta muotoiltu rajoite tosin on kontekstuaalinen, siinä missä fundamentalistisen identiteettien rajoite vaikuttaisi olevan absoluuttinen: ensimmäisessä kollektiivisen identiteetin oikeudenmukaisuutta edistävän potentiaalın puuttumisen oli määrä tulla esiin suhteessa sellaisiin tunnustamisen tapoihin, jotka jo ovat vallalla tiettyssä yhteiskunnassa tai joiden puolesta on jo esitetty vaatimuksia, kun taas fundamentalistiset identiteetit vaikuttaisivat olevan sellaisia, että niihin sisältyvien tunnustamisen mahdollisuuksien

kapeus on ilmeistä ilman, että niitä tarvitsisi ”verrata” joihinkin niiden kanssa samasta yhteiskunnasta löydettävissä oleviin tunnustamisen tapoihin.

Fundamentalismissa on kuitenkin kysymys leimallisesti modernista ilmiöstä, joka liittyy nimenomaan erilaisten elämäntapojen kohtaamiseen ja sekoittumiseen. Fundamentalismien voi katsoa syntyvän vastareaktiona muutospaineelle, jota uusien katsantotapojen kohtaaminen asettaa aiemmin yleisesti hyväksytyille tavoille ymmärtää maailma ja näihin perustuvilla elämisen tavoille. (Ruthven 2007, 45; Habermas 1994, 132). Näin ollen fundamentalismi voidaan oikeastaan ymmärtää vastareaktioksi vaatimuksille laajentaa tunnustussuhteita esimerkiksi sisällyttämällä yhteiskunnassa hyväksytyjen itsensä toteuttamisen tapojen piiriin uusia, aiemmin hyväksytyistä hyvää elämää koskevista näemyksistä poikkeaville tulkinnoille perustuvia elämisen tapoja. Mikäli fundamentalistisia identiteettejä ei edes synny muutoin kuin vastareaktiona tunnustamisen tapojen laajenemisen vaatimuksille, nekin voidaan sijoittaa ”kontekstuaalisen” oikeudenmukaisuuden edistämisen työkaluiksi kelpaamattomien kollektiivisten identiteettien rajoituksen piiriin. Tällöin fundamentalistiset identiteetit ovat itse asiassa malliesimerkki yllä kuvatusta tilanteesta, jossa aiemmin hyväksytyjen tulkinnan tapojen ympärille rakentunut kollektiivinen identiteetti asettuu vastustamaan jotakin näitä tulkinnan tapoja uhkaavaa tunnustusvaadetta.

Myös jo edellisessä alaluvussa käsitellyt identiteetit, jotka ovat kytkeytyneet epäoikeudenmukaiseen yhteiskuntajärjestykseen, vaikka niihin ei vaikuttaisi sisältyvän ilmeisiä hierarkkisuuden oletuksia, sujahtavat Honnethin tunnustuskamppailujen mallin pohjalta muotoiltuun oikeudenmukaisuuden työkaluiksi kelpaamattomien identiteettien rajoituksen piiriin. Kuten tällaisten identiteettien käsittelyssä totesin, niiden kytkökset yhteiskunnassa vallitseviin epäoikeudenmukaisuuksiin oletettavasti paljastuvat nimenomaan tunnustuskamppailujen yhteydessä. Tämä paljastuminen voidaan nyt kuvata myös siten, että verrattuna vaadittuihin uusiin tunnustamisen tapoihin näiden identiteettien ylläpitämiselle oleelliset tunnustamisen tavat osoittautuvat kapeammiksi.

Habermasin tarkastelussa kollektiivisille identiteeteille oikeudenmukaisuuden edistämässä annettuun rooliin liittyy kuitenkin toinenkin ulottuvuus yhteiskunnan eettisestä itseymmärryksestä käytyyn keskusteluun tehtyjen kontribuutioiden lisäksi. Kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuneet ryhmät voivat olla olennaisia oikeudenmukaisuuden tavoittelulle myös siksi, että ne tuovat poliittiseen diskurssiin kyseisen identiteetin jakavien elämästä kertovaa tietoa, joka on keskeistä erilaisiin konkreettisiin elämäntilanteisiin kytkeytyvien epätasa-arvoisuuksien poistamisessa. Tämän roolin suhteen vaikuttaisi hankalalta esittää minkäänlaisia ennakoivia rajoitteita siitä, millaisista identiteeteistä käsin tehtävät kontribuutiot eivät missään tapauksessa voi olla oikeudenmukaisuutta edistäviä. Riippumatta siitä, millaisille oletuksille tai maailmankuvalle jokin syrjitty ryhmä kollektiivisen identiteettinsä perustaa, tähän ryhmään kuuluvilla on silti varmasti parempaa tietoa elämästään kuin

ulkopuolisilla, ja siksi juuri kyseisen ryhmän kontribuutiot ovat tärkeitä ryhmän mahdollisesti kohtaaman syrjinnän poistamiseksi. (Tässä tietenkin oletetaan, että ryhmän kohtaamassa syrjinnässä on nyt kyse muusta kuin sen eettisten näkemysten huomiotta jättämisestä, johon pätevät yllä esitetyt rajoitteet.) Toisin sanoen kollektiivisen identiteetin ympärille rakentuvan ryhmän kontribuutiot poliittiseen keskusteluun voivat mahdollisesti toimia oikeudenmukaisuutta edistävästi, vaikka ryhmän järjestäytymisen periaatteet (eli sen kollektiivisen identiteetin muodostavat käsitykset) olisivatkin oikeudenmukaisuuden kannalta epäilyttäviä.

Palataksemme edellisessä luvussa esitettyyn esimerkkiin polarisoivalle ja hierarkkiselle sukupuoli-käsitykselle perustuvista miesidentiteeteistä, ei voi ainakaan ennalta käsin sulkea pois mahdollisuutta, etteivät tällaisten sinänsä kyseenalaisten identifioitumisen tapojen ympärille rakentuneissa yhteisöissä kuitenkin voitaisi tuoda esiin myös sellaisia niiden jäsenten elämässään kohtaamia ongelmia, jotka on syytä ottaa huomioon poliittisessa päätöksenteossa, jos sen lopputuloksen halutaan takaavaan kaikille yhtäläisen kohtelun. Julkisuudessa onkin esitetty kannanottoja, että joissain tällaisissa yhteisöissä ongelmaksi esitetty ”seksuaalinen syrjäytyminen” tai ”vastentahtoinen selibaatti” pitäisi ottaa vakavasti ja siihen pitäisi vastata esimerkiksi jonkinlaisella tulonsiirtoja vastaavalla ”seksin uudelleenjaolla” (kts. esim. Douthat 2018). Tällaisia ehdotuksia on puolestaan kritisoitu esimerkiksi väittämällä, että ajatus subjektiivisesta oikeudesta seksuaaliseen kanssakäymiseen itse asiassa kytkeytyy naisten asettamiseen kulttuurillisesti alisteiseen asemaan (Sippel 2019). Ainakin tämän tyyppisen kriitiikin mukaan mainitunlaisten keinojen ehdottamisessa mennään oikeastaan jo ryhmän omasta tilanteestaan antaman todistuksen relevanttina pitämistä pidemmälle ja vaaditaan sen maailmankatsomuksen sisällyttämistä tasa-arvoisena yhteiskunnan eettiseen itseymmärrykseen, mikä yllä todettiin mahdollottomaksi eri ryhmien välistä epätasa-arvoa kulmakivenään pitävien identiteettien kohdalla. Tämä esimerkki näyttäisi siis pintapuolisesti tarkasteltuna osoittavan lähinnä sen, että fundamentalistisista identiteeteistä käsin tehdyt todistukset identiteetin jakavien yhteiskunnallisesta tilanteesta saattavat olla oikeudenmukaisen kohtelun pohtimisen näkökulmasta hankalia sikäli kuin ne kytkeytyvät maailmankuvaan, jota ei oikeudenmukaisuuden nimissä voida hyväksyä. Tästä huolimatta syrjäytyneisyyden ja osattomuuden kokemukset voidaan varmaankin ottaa todesta ja huomioida eri ryhmien kohtelua pohdittaessa ilman, että olisi samalla hyväksyttävä sellaisenaan kokemuksistaan todistavien näkemykset ongelmien syistä ja ratkaisuista.

Kun siis huomioidaan se Habermasin tarkasteluista peräisin oleva kollektiivisia identiteettejä koskeva seikka, että niillä on rooli kyseisen identiteetin jakavien omaa elämäänsä koskevan tiedon tuomisessa julkiseen keskusteluun, millä voi olla merkitystä oikeudenmukaisuutta edistäviksi tarkoitettujen poliittisten päätösten tekemisessä, vaikuttaa siltä, ettei ennalta käsin voi rajoittaa sitä, millaiset identiteetit voivat toimia oikeudenmukaisuutta edistävästi. On kuitenkin huomattava, että tämä ”kaikki käy”

-lopputulos koskee ainoastaan tätä roolia identiteetin jakavien konkreettista tilannetta koskevien teollisten kontribuutioiden tekijänä. Monet kollektiiviset identiteetit on sen sijaan mahdollista sulkea pois mahdollisista oikeudenmukaisuutta edistävien kontribuutioiden tekijöistä sikäli, kuin kyseessä on kontribuutiot yhteiskunnan eettistä itseymmärrystä koskeviin keskusteluihin.

Luvussa 3.3 tarkasteltiin lyhyesti Habermasin ja Honnethin kollektiivisten identiteettien rooleja koskevien näkemysten suhdetta ja päädyttiin siihen, että tosiasiallisesta elämäntilanteesta kertovat kontribuutiot voidaan sijoittaa oikeudellisen tunnustamisen kamppailujen piiriin. Eettisiä näkemyksiä koskevien kontribuutioiden sijoittaminen Honnethin tunnustuksen muotojen kehikseen taas on hankalampaa, koska niiden voisi ajatella osallistuvan kamppailuun koko yhteiskunnassa jaetuista arvoista ja niiden tulkinnasta, mutta Habermas puhuu kuitenkin vain lainsäädännön osaksi päätyvistä koko yhteiskunnan tasolla jaettujen arvojen tulkinnoista. Sen sijaan Honneth käsitys yhteiskunnan jaetusta arvohorisontista, jota sosiaalisesta arvostuksesta käytävät tunnustuskamppailut koskevat, on laajempi ja sitä paitsi erotettu oikeussuhteista. Habermasia seuraten on kuitenkin nähdäkseni järkevää ajatella, että lainsäädäntö ei voi olla kaikilta osin neutraali eettisten kysymysten suhteen, ja niinpä lainsäädännön tiimoilta voidaan käydä kamppailuja sekä oikeudellisesta tunnustamisesta että sosiaalisesta arvostuksesta (usein peräti samanaikaisesti).

Mikäli Habermasin ja Honnethin identiteettejä koskevien näkemysten suhde tulkitaan tällä tavalla, tässä alaluvussa tehtyjen tarkastelujen tulos on siis se, että oikeudelliseen tunnustamiseen liittyvissä kamppailuissa ei voi ennalta käsin sulkea pois mitään kollektiivisia identiteettiryhmiä mahdollisesti oikeudenmukaisuutta edistävien kontribuutioiden tekijöistä, sikäli kuin nämä kontribuutiot koskevat identiteetin jakavien elämäntilannetta. Jopa todella epätasa-arvoisille käsityksille perustuvat kollektiiviset identiteetit voivat periaatteessa toimia oikeudenmukaisuutta edistävästi sikäli kuin ne muodostavat väylän, jonka kautta identiteetin jakavien tosiasialliseen elämäntilanteeseen liittyvät, kaikkien yksilöiden yhtäläisten oikeuksien toteutumisen kannalta relevantit seikat tulevat mukaan yhteiskunnalliseen keskusteluun.

Sen sijaan sosiaalista arvostusta koskevissa tunnustuskamppailuissa, joita voi ajatella tapahtuvan sekä lainsäädäntöön että muuten yhteiskunnassa jaettuihin arvottamisen tapoihin liittyen, voidaan mahdollisesti ikään kuin ennakoivasti todeta, että jollakin kollektiivisella identiteetillä ei ole oikeudenmukaisuutta edistävää potentiaalia. Tämä rajoite muotoiltiin siten, että yhteiskunnassa jo vallitsevia tai jossakin meneillään olevassa tunnustuskamppailussa vaadittuja tunnustussuhteita kapeammille tunnustamisen mahdollisuuksille perustuvat identiteetit eivät voi toimia yhteiskunnan jaettuja arvoja ja niiden tulkintaa koskevissa kamppailuissa oikeudenmukaisuuden edistämisen työkaluina. Esitin, että myös Habermasin fundamentalistia identiteettejä koskeva rajoite sopii tämän muotoilun alle.

Kuten luvussa 3.3 totesin, lainsäädäntöä koskevissa keskusteluissa kyseessä voivat olla samaan aikaan yksilöiden oikeudet ja koko yhteiskunnan tasolla jaetut eettiset näkemykset, eli oikeudellisen tunnustamisen kamppailut voivat kietoutua yhteen sosiaalisen arvostuksen kamppailujen kanssa. Käytin esimerkkinä tällaisesta tilanteesta keskustelua sukupuolineutraalista avioliittolaista Suomessa. Tässä tapauksessa on kiinnostavaa huomata, että avioliiton muuttamista lainsäädännössä sukupuolineutraaliksi vastustaneet argumentit koskivat pääasiallisesti yhteiskunnassa jaettuja arvoja ja niiden tulkintaa. (Poikkeuksen tähän tekevät lähinnä lasten oikeuksiin vedonneet argumentit.) Sen sijaan muutosta puolustaneet perustelivat muutostarvetta myös yksilöiden tasavertaisiin oikeuksiin vetoavilla puheenvuoroilla. (Kts. Valtari 2014 ja Korpela 2018.) Vaikuttaa siltä, että lakimuutoksen vastustajilla ei ole ollut esittää sellaisia jonkin ryhmän tosiasiallisesta elämäntilanteesta kertovia kontribuutioita, jotka olisivat voineet edes yrittää perustella, miksi yksilöiden parisuhteen virallistamiseen liittyvien oikeuksien pitäisi poiketa toisistaan suhteen osapuolten sukupuolista riippuen. Honneth (kts. luku 3.3) toteaa sosiaalisen arvostuksen ja oikeudellisen tunnustamisen suhteista, että arvostuksen perustana olevien jaettujen arvojen sisällölle asettaa rajoja se, että ne eivät saa olla muodoltaan yksilöiden yhtäläisen oikeuksien toteutumista estäviä. Niinpä sukupuolineutraalin avioliittolain tapauksesta ja muista vastaavissa tapauksista voisi sanoa, että jaettuja eettisiä näkemyksiä koskevilla puheenvuoroilla ei voi argumentoida oikeuksien toteutumista koskevia vaatimuksia vastaan.

4.1.3 Yhteenvedo

Sekä Habermasin että Honnethin kollektiivisten identiteettien yhteiskunnallista merkitystä koskevista tarkasteluista voidaan siis uuttaa rajoitteita sille, millaisille identiteeteille ei voi antaa yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden kannalta merkittäviä rooleja. Habermasin fundamentalististen identiteettien suojelemisen mahdottomuutta koskevasta rajoitteesta sekä toisaalta hänen esittämästään ajatuksesta, että identiteetit määrittyvät ainakin joissain tapauksissa vastavuoroisesti, voidaan muotoilla rajoitteita kollektiivisten identiteettien suojelulle (sikäli kuin muut kuin kulttuurilliset kollektiiviset identiteetit ylipäänsä tarvitsevat suojelua). Ensinnäkin oikeudenmukaisuuden nimissä ei voida pyrkiä mahdollistamaan sellaisten kollektiivisten identiteettien säilyttämistä, jotka perustuvat hierarkkisille näkemyksille kyseisen ryhmän paremmuudesta muihin ryhmiin nähden – joko ryhmän eettisten näkemysten korottamisella ainoan oikean totuuden asemaan tai joihinkin muihin ominaisuuksiin liittyen. Toisekseen jotkut kollektiiviset identiteetit ovat sillä tavalla kietoutuneet yhteen epäoikeudenmukaisen yhteiskuntajärjestyksen kanssa, että epäoikeudenmukaisuuksien korjaaminen ei ole mahdollista siten, että niiden säilyttäminen samalla mahdollistettaisiin. Tämä liittyy läheisesti siihen, että kollektiiviset identiteetit eivät rakennu omissa kuplissaan vaan suhteessa joihinkin toisiin identiteetteihin,

ja niinpä erityisesti tunnustuskamppailuissa voi paljastua, että jotkut identiteetit ovat yhteensopimattomia tunnustussuhteiden laajentamisen kanssa.

Niin ikään voi esittää rajoituksia sille, millaiset identiteetit voivat toimia eräänlaisina oikeudenmukaisuuden edistämisen työkaluina. Habermasilla kollektiivisten identiteettien oikeudenmukaisuutta edistävä potentiaali liittyy siihen, että ne ikään kuin kokoavat yhteen samanlaisessa yhteiskunnallisessa asemassa olevia yksilöitä ja mahdollistavat ryhmän tilanteesta kertovien kontribuutioiden tekemisen julkiseen keskusteluun. Tarkastelussani nämä on eroteltu yhtäältä ryhmän jäsenten konkreettisesti tilanteesta kertoviin ja toisaalta ryhmän eettisiä näkemyksiä koskeviin kontribuutioihin, joiden roolit poikkeavat toisistaan: ensin mainitut kontribuutiot ovat tärkeitä yksilöille kuuluvista oikeuksista ja niiden toteutumisen tavoista päätettäessä, kun taas jälkimmäiset kontribuutiot ovat keskeisiä silloin, kun tehdään koko yhteiskunnan eettistä itseymmärrystä koskevia päätöksiä, joiden tulisi olla neutraaleja erilaisten yhteiskunnassa rinnakkain elävien ryhmien hyvää elämää koskevien näkemysten suhteen. Tarkasteluni perusteella myös mahdolliset rajoitteet kollektiivisten identiteettien mahdollisuuksille toimia yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden edistämisen työkaluina poikkeavat toisistaan riippuen siitä, millaisista kontribuutioista on kysymys.

Yhteiskunnan eettiseen itseymmärrykseen liittyvien kontribuutioiden suhteen voidaan soveltaa rajoitetta, joka muotoiltiin Honnethin tunnustuskamppailujen teorian pohjalta: jo yhteiskunnassa vallitsevia tai jossakin tunnustuskamppailussa vaadittua kapeammille tunnustamisen tavoille perustuvia eettisiä näkemyksiä ei voida sisällyttää niiden hyvää elämää koskevien näkemysten joukkoon, joiden suhteen koko yhteiskunnan jaetun eettisen identiteetin tulisi olla neutraali. Niinpä tällaisten kapeammille tunnustamisen mahdollisuuksille perustuvien kollektiivisten identiteettien ei myöskään voi ajatella toimivan oikeudenmukaisuutta edistävasti yhteiskunnassa jaettuja eettisiä näkemyksiä koskevissa keskusteluissa.

Toisaalta olen esittänyt, että jonkin ryhmän tosiasiallista tilannetta koskevia, oikeuksien tasavertaisen toteutumisen kannalta relevantteja kontribuutioita voivat mahdollisesti tehdä myös sellaiset kollektiivisten identiteettien ympärille muodostuvat ryhmät, joiden identiteetti perustuu kaikkien yksilöiden tasa-arvon kanssa yhteensopimattomille oletuksille. Tämän roolin suhteen ei ilmeisesti voikaan esittää rajoituksia kollektiivisten identiteettien mahdollisuuksille toimia oikeudenmukaisuuden edistämisen työkaluina.

Kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuneiden ryhmien kontribuutioiden erottelemisen sen mukaan, koskevatko ne identiteetin jakavien tosiasiallista tilannetta yhteiskunnassa vai hyvää elämää koskevia käsityksiä on siis tärkeää, koska myös rajoitteet sille, millaisista identiteeteistä käsin tehdyt kontribuutiot mahdollisesti voivat olla oikeudenmukaisuutta edistäviä, poikkeavat toisistaan

kontribuutioiden aiheesta riippuen. Olen Habermasia seuraten olettanut myös, että lainsäädäntöä koskevilla keskusteluilla kyseessä voivat olla samaan aikaan yksilöiden oikeudet ja yhteiskunnan jaetut eettiset näkemykset, eli Honnethin tunnustusteorian kielellä niissä käydään kamppailua sekä oikeudellisesta tunnustamisesta että yhteiskunnallisesta arvostuksesta. Näiden kahden tason erottelu toisistaan olisi kuitenkin käytännön tapauksia tarkasteltaessa valaisevaa, sillä moderneissa oikeusvaltioissa yksilöiden oikeuksien tulisi olla ensisijaisia. Eettisiin näkemyksiin viittaavilla argumenteilla ei siis pitäisi olla painoarvoa oikeuksien tasavertaisen toteutumisen vaatimuksia vastaan, koska yhteiskunnassa jaettujen arvojen ei ylipäänsä tulisi olla sellaisia, että ne voivat estää oikeuksien tasavertaista toteutumista, kuten sekä Habermas että Honneth huomauttavat.

Nyt kun kollektiivisille identiteeteille on esitetty rajoitteita liittyen niiden kahteen mahdolliseen yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden kannalta relevanttiin rooliin, toisaalta säilyttämisen mahdollistamisen ja toisaalta oikeudenmukaisuuden edistämisen työkaluina toimimisen näkökulmasta, on vielä syytä tarkastella näiden rajoitteiden suhdetta toisiinsa. Itse asiassa tarkastelussa on tullut ilmi, että oikeudenmukaisuuden nimissä suojeltavaksi kelpaavien kollektiivisten identiteettien rajoitteet ovat yhtenevät niiden rajoitteiden kanssa, joita voidaan esittää identiteettien toimimiselle oikeudenmukaisuutta edistävinä työkaluina. Fundamentalistisia tai muuten oman ryhmän ehdottomalle paremmuudelle suhteessa muihin ryhmiin nähden perustuvia identiteettejä ei voida oikeudenmukaisuuden nimissä suojella, eivätkä ne myöskään voi toimia oikeudenmukaisuutta edistävästi sellaisissa tunnustuskamppailuissa, joissa on kysymys koko yhteiskunnan eettisestä itseymmärryksestä. Samoin yhteiskunnassa vallitsevien epäoikeudenmukaisuuksien kanssa yhteen kietoutuneet identiteetit eivät kelpaa oikeudenmukaisuuden vuoksi suojeltaviksi, ja niihin sisältyviä tulkinnan tapoja ei myöskään voida kohdella neutraalisti yhteisön eettisen itseymmärryksen muotoilussa. Tällaisten identiteettien kohdalla juuri tunnustuskamppailut ovat olennaisessa roolissa sen paljastamisessa, että ne ovat sillä tavalla kytköksissä epäoikeudenmukaiseen yhteiskuntajärjestykseen, ettei niitä voi suojella samalla kun epäoikeudenmukaisuuksia pyritään poistamaan. Koska kollektiivisille identiteeteille on kuitenkin oikeudenmukaisuuden edistämisen työkaluina annettu myös rooli yksilöiden konkreettisia elämäntilanteita koskevien kontribuutioiden tekemisessä, jonka suhteen todettiin, ettei voida ennalta käsin asettaa rajoitteita sille, millaiset identiteetit voivat toimia tällaisessa roolissa, suojeltavaksi kelpaamattomat identiteetit voivat mahdollisesti toimia oikeudenmukaisuuden edistämisen työkaluina tässä tapauksessa.

4.2 Kollektiiviset identiteetit ja oikeudenmukaisuus yleensä

Edellisessä aluvussa olen käsitellyt rajoitteita, joita Habermasin ja Honnethin omien tekstien pohjalta voi esittää sille, millaisille identiteeteille voidaan antaa oikeudenmukaisuuden kannalta merkittäviä rooleja yhtäältä jonkinlaisina suojelun kohteina ja toisaalta oikeudenmukaisuutta edistävinä työkaluina. Ilmeisten epäilyttävien tapausten pois rajaamisen jälkeen on vielä syytä tarkastella, mitä ongelmia tällaisten roolien antamisesta kollektiivisille identiteeteille ylipäänsä voi seurata. Tässä aluvussa pohdin yleisiä hankaluuksia tutkielmassa käsitellyssä kollektiivisten identiteettien ja oikeudenmukaisuuden suhteessa sekä mahdollisuuksia ratkoa niitä, jälleen ensin identiteettien suojelemiseen (luku 4.2.1) ja sen jälkeen oikeudenmukaisuuden työkaluina toimimiseen (luku 4.2.2) liittyen.

4.2.1 Onko identiteettien suojeleminen oikeudenmukaisuuden näkökulmasta koherentti tavoite?

Tässä tutkielmassa olen nimittänyt lyhyesti kollektiivisten identiteettien ”suojelemiseksi” Habermasin näkemystä, että yksilöille on taattava mahdollisuudet vapaasti toteuttaa kollektiivisia identiteettejään – joko säilyttäen ne muuttumattomina tai muuttaen niitä jossain suhteessa – tai luopua niistä kokonaan ilman, että he kohtaisivat syrjintää tekemiensä valintojen vuoksi. Tällainen käsitys kollektiivisten identiteettien ”suojelemisesta” on huomattavasti heikompi kuin esimerkiksi Charles Taylorin (1994, 58–61) näkemys, jossa kollektiivisten identiteettien suojelemiseen sisältyy myös tavoite ”luoda” uusia kyseisen identiteetin jakavia yksilöitä, mikä on Taylorin mukaan myös hyväksyttävä päämäärä, jota lainsäädännössä voidaan tavoitella. Kuten jo mainittu, Habermasin näkemyksen mukaan tällainen kollektiivisten identiteettien suojeleminen ei ole hyväksyttävää, koska se asettuu vastaan yksilöiden oikeuksia, joiden suojeleminen on modernissa liberaalissa valtiossa aina ensisijaista. Kuitenkin myös Habermasin oma heikompi kollektiivisten identiteettien suojelemista koskeva käsitys on lähemmin tarkasteltuna hankalasti yhteensovittavissa yhteisistä asioista käytävän julkisen deliberaation ja yksilönvapauksien toteutumisen kanssa, joiden pitäisi kuitenkin hänen teoriasaan olla oleellisia yhteiskunnalliselle oikeudenmukaisuudelle.

Habermasin näkemys siitä, että (ainakin kulttuuristen) kollektiivisten identiteettien vaalimisen mahdollistaminen on tärkeää nimenomaan oikeudenmukaisuuteen perustuen, nojaa käsitykseen, että yksilöiden oikeuksien ja autonomian suojeleminen vaatii myös heidän kollektiivisten identiteettiensä suojelemista. Kollektiiviset identiteetit, joihin yksilöt ovat sosiaalistuneet, ovat siis Habermasin mukaan heille ensiarvoisen tärkeitä – mikä sopii hyvin yhteen luvussa 2.1 esitellyn Habermasin käsityksen yksilön identiteetin syntymisestä sosiaalisen vuorovaikutuksen seurauksena.

Kollektiivisten identiteettien tärkeys tulee esille myös siinä, mitä Habermas ajattelee yksilöiden oman identiteettinsä selventämisestä. Habermasin mukaan yksilön identiteettiä määrittävät ensinnäkin yksilön näkemys siitä, millainen hän on, ja toisekseen käsitykset siitä, millaisena hän *haluaisi* nähdä itsensä. Toisin sanoen identiteettiin sisältyy sekä deskriptiivinen että normatiivinen puoli: ensinnäkin kuvaus siitä, millaiseksi yksilön minä on muodostunut ja miten, ja toisaalta ideaalit, joiden mukaisesti yksilö haluaa suunnata elämäänsä. (Habermas 1993, 4–5.) On syytä muistaa, että vaikka identiteetti tällä tavalla kuvattuna ehkä näyttäytyy ikään kuin yksilön omana omaisuutena, asia on juuri päinvastoin: yksilön identiteetti tuotetaan intersubjektiivisesti, ja myös sen ylläpitäminen on mahdollista vain tietynlaisessa vuorovaikutuksessa muiden ihmisten kanssa, mitä käsiteltiin luvussa 2.1 (Habermas 1995, 170).

Yksilö voi selventää omaa identiteettiään muiden kanssa käytävässä eettisessä diskurssissa, jonka kysymykset yksikön ensimmäisen persoonan näkökulmasta koskevat siis Habermasin mukaan sitä, ”kuka olen ja kuka haluaisin olla, tai miten minun tulisi elää elämäni” (Habermas 2002, 26). Tällaiset kysymykset ovat avoimia diskurssille, koska yksilöllinen elämänhistoria tapahtuu aina joidenkin intersubjektiivisesti jaettujen traditioiden ja elämänmuotojen kontekstissa. Näin ollen yksilön itseensä ja oman elämänsä suuntaamiseen liittyviä arvojakaan ei voi selittää ainoastaan yksilön itsensä saavutettavissa olevan, ulkopuolisilta suljetun näkökulman puitteissa. (Ibid.) Habermasin mukaan yksilölliset preferenssit ja tavoitteet ”ovat riippuvaisia itseymmärryksestäni, [ja voivat sen vuoksi] kokea perustellun muutoksen reflektion kautta, joka koskee sitä, millä on itseisarvoa *meille* jaetun sosiaalisen maailmamme horisontissa”³⁶ (ibid. 27). Vaikka yksikön ensimmäisessä persoonassa esitetyt eettiset kysymykset ovatkin egosentrisiä, ne siis samalla kytkeytyvät muiden (konkreettisten toisten) kanssa jaettuihin elämäntapoihin: ”elämä, joka on hyvää minulle, koskee myös niitä elämänmuotoja, jotka ovat yhteisiä meille”³⁷ (Habermas 1993, 6).

Toisin sanoen yksilön itseään ja omaa elämäänsä koskevat eettiset kysymykset ovat Habermasin mukaan aina kytköksissä jonkin laajemman eettisen yhteisön katsantokantoihin ja ymmärrettäviä ainoastaan sen kontekstissa. Niinpä yksilön on paitsi mahdollista, itse asiassa myös välttämätöntä identiteettinsä vakauttamiseksi asettaa se muiden saman elämänmuodon jakavien arvioitavaksi. Oletettavasti elämänmuoto muodostaa myös oman kollektiivisen identiteettinsä – oletan, että elämänmuoto ja kulttuuri samaistuvat toisiinsa, ja kuten tämän tutkielman käsittelyissä on tullut esille, Habermas pitää kulttuureja kollektiivisina identiteetteinä. Tällöin kollektiivinen kulttuurinen identiteetti siis muodostuu Habermasilla tärkeäksi yksilöille sillä perusteella, että yksilöllisen identiteetin

³⁶ “since they depend on my self-understanding, they can undergo reasoned change through reflection on what has intrinsic value for us within the horizon of our shared social world”

³⁷ “the life that is good for me also concerns the forms of life that are common to us”

vakauttaminen ja selkeyttäminen on aina mahdollista vain oman kulttuurisen identiteetin jakavien kanssa. ”Itsensä selventämisen prosessien osanottajat eivät voi sanoutua irti elämänhistorioista ja elämänmuodoista, joista he tosiasiallisesti löytävät itsensä”³⁸, Habermas (1993, 12) toteaa.

Yksilön identiteetin kytkeminen näin tiukasti juuri siihen konkreettiseen elämänmuotoon tai kulttuuriin, josta hän ”löytää itsensä”, herättää kuitenkin erinäisiä kysymyksiä. Esimerkiksi Habermasin väite siitä, että yksilölle hyvä elämä koskee aina myös yhteisiä elämänmuotoja, näyttää johtavan siihen, ettei yksilöillä voi olla yhteisönsä näkemyksistä radikaalisti poikkeavia käsityksiä hyvästä elämästä – tai jos on, ne perustuvat jonkinlaiseen erheeseen ja niiden pitäisi muuttua, jos yksilölle eettisen diskurssin seurauksena selviää, ettei yhteisössä ollakaan niistä samaa mieltä. Tämä tuottaa vaikeuksia käsitteellistä sellaisia elämänprojekteja, joissa nimenomaan pyritään tietoisesti kehittämään, toteuttamaan ja levittämään yhteisön normeista poikkeavaa näkemystä hyvästä elämästä. Habermas itsekin julistaa eksplisiittisesti yksilöiden oikeutta valita, haluavatko he jatkaa perittyä elämänmuotoaan muuttumattomana, muuttaa sitä vai sanoutua siitä irti. Ainakin mahdollisuus kriittisesti kohdata ja muuttaa omaa kulttuuriaan kuitenkin vaatii tietenkin sen, että yksilöllä voi olla myös sellaisia eettisiä näkemyksiä, joille ei ole hänen kulttuurisessa yhteisössään laajaa hyväksyntää.

Jos ajatellaan, että yksilöt voivat ratkaista omaa identiteettiään koskevia kysymyksiä ainoastaan saman elämänmuodon (tai kollektiivisen kulttuurisen identiteetin) jakavien kesken, tällä on seurauksia myös yhteiskunnallisille diskursseille, joiden tavoitteena on oikeudenmukaisuuden lisääminen erilaisia kollektiivisia identiteettejä jakavien välillä. Tällainen oikeudenmukaisuuden lisääntyminen vaikuttaa nimittäin joissain tapauksissa vaativan joidenkin yksilöiden identiteettien muuttumista, mutta Habermasin mukaan yksilöt eivät voi itse oikaista identiteettiinsä sisältyviä yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden kanssa ristiriitaisia aineksia, vaan nämä ristiriidat olisi ratkaistava kollektiivisesti saman kulttuurisen identiteetin jakavien kesken. Tämä vaikuttaa kuitenkin empiirisestikin epätydyttävältä lopputulokselta: samaan kulttuuriseen identiteettiin sosiaalistuneetkin voivat varmaankin esimerkiksi olla eri tasoisesti tietoisia joistakin etuoikeuksista, joita heillä on yhteiskunnassa muihin kulttuurisiin kollektiiveihin nähden, ja enemmän tai vähemmän halukkaita toimimaan etuoikeutetun asemansa purkamiseksi.

Kollektiivisten identiteettien tärkeyden yksilöille oli siis määrä oikeuttaa vaatimusta kollektiivisten identiteettien suojelemisen mahdollistamisesta yhteiskunnassa. Seikat, joilla Habermas perustelee kollektiivisten identiteettien tärkeyttä yksilöille, kuitenkin samalla asettavat kyseenalaiseksi mahdollisuuden edistää yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta kaikille yhteiskunnan jäsenille avoimessa

³⁸ ”Participants in processes of self-clarification cannot distance themselves from the life histories and forms of life in which they actually find themselves.”

poliittisessa diskurssissa, joka kuitenkin on myös Habermasilla tärkeässä asemassa. Jos kulttuuri, johon yksilö on sosiaalistunut, tosiaan määrittelee hänen identiteettiään niin kohtalonomaisesti kuin Habermas esittää, on epäselvää, miten yksilöt edes kykenevät muuttamaan itseymmärrystään tavoilla, joita oikeudenmukaisuus mahdollisesti edellyttää. Myös yksilöiden mahdollisuudet muuttaa niitä kollektiivisia identiteettejä, joihin he ovat sosiaalistuneet, tai jopa sanoutua niistä kokonaan irti, jotka ovat Habermasin mukaan niin ikään yksilöiden vapauden ja siis yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden edellytyksiä, eivät ole käsitettävissä, ellei yksilöillä voi olla myös omasta yhteisöstään poikkeavia eettisiä näkemyksiä.

Näiden ongelmien lisäksi habermasilainen näkemys identiteettien suojelemisesta voi olla yksilönvapauden kannalta ongelmallinen myös toisella tavalla. Edellisessä alaluvussa 4.1 on käsitelty kollektiivisiin identiteetteihin mahdollisesti liittyviä ongelmia eri ryhmien välisten suhteiden näkökulmasta ja havaittu, että kollektiiviset identiteetit saattavat olla oikeudenmukaisuuden kannalta ongelmallisia, jos ne rakentuvat hierarkkisille ja halventaville näkemyksille muihin ryhmiin kuuluvista. Kollektiiviset identiteetit voivat kuitenkin olla yksilönvapauden ja tasa-arvon näkökulmasta haitallisia myös ”sisäänpäin” eli niille, joiden katsotaan kuuluvan kyseiseen ryhmään. Esimerkiksi identiteettien etiikkaa tarkastellut filosofi Kwame Anthony Appiah (2005, 110) on ilmaissut huolensa siitä, että tunnustamisen politiikkoihin voi sisältyä vaatimuksia politisoida sellaisia ominaisuuksia, joita jotkut (nämä ominaisuudet omaavat) yksilöt kuitenkin pitäisivät mieluummin henkilökohtaisina ulottuvuuksinaan. Toisin sanoen vaatimus kunnioittaa ihmisiä *homoina* tai *mustina* (Appiahin esimerkkejä seuraten) voi johtaa vaatimuksiin siitä, miten tietynlaisen seksuaalisen suuntautumisen omaavien tai tiettyyn etniseen ryhmään kuuluvien ihmisten odotetaan elämänsä elämän, jolloin Appiahin mukaan voi epäillä, ”onko yhdenlainen tyrannia korvattu toisella” (ibid.).

Habermasin vaatimus identiteettien suojelemisesta ei tietenkään sinänsä tähtää sen tyyppiseen identiteettien affirmoimiseen, joka Appiahilla oletettavasti on tässä mielessään. Esitetty huoli kuitenkin on nähdäkseni relevantti aina joihinkin yksilöiden omista valinnoista riippumattomiin ominaisuuksiin perustuvien kollektiivisten identiteettien kohdalla: kollektiivisen identiteetin rakentaminen jonkin tällaisen ominaisuuden ympärille implikoi kaikkien kyseisen ominaisuuden jakavien yksilöiden sisällyttämistä identiteettiryhmään, riippumatta siitä, mitä mieltä he itse ovat asiasta (ja kyseisen ominaisuuden merkityksestä heidän yksilölliselle identiteetilleen). Näin ollen on oikeastaan hankalaa käsitellä, mitä Habermasin kollektiivisten identiteettien suojelemiselle asettama vaatimus, että yksilöiden on oltava vapaita myös ”irtisanoutumaan” kollektiivisista identiteeteistään niin halutessaan, voi oikeastaan tarkoittaa. Monet kollektiiviset identiteetit yksinkertaisesti määrittyvät sillä tavalla, etteivät yksilöt voi vain päättää astua ulos niiden piiristä, vaikka haluaisivatkin. Tämän voisi olettaa koskevan myös kollektiivisia kulttuurisia identiteettejä, jotka Habermasin käsityksessä ilmeisesti ovat

ensisijaisesti ”suojeltavia”: Kulttuuriset kollektiiviset identiteetit kytkeytynevät yleisesti ottaen (ja tapauksen mukaan vaihtelevassa määrin) kieleen, kasvatukseen, syntyperään ja muihin vastaaviin seikkoihin, joita kukaan ei voi itselleen vapaasti valita. Kollektiivinen kulttuurinen identiteetti ilmeisesti vaatii joidenkin tällaisten yksilön valinnan ulkopuolella olevien ominaisuuksien pitämistä sillä tavalla merkittävinä, että ne omaavat yksilöt muodostavat oman erityisen ryhmänsä. Jos kuitenkin sallitaan se, että yksilöt voivat omalla eroilmoituksellaan lakata kuulumasta jonkin kulttuurisen identiteetin piiriin, samalla on hyväksyttävä se, että tämän identiteetin konstruoivat yksilöiden valinnasta riippumattomat ominaisuudet eivät sittenkään ole niin merkittäviä, että ne yksin riittäisivät perustamaan kulttuurisen ryhmän erityisyyden ja tälle pohjaavan kulttuurisen identiteetin.

Kuten myös Appiah vaikuttaisi yllä referoidussa katkelmassa esittävän, on vaikeaa ellei mahdotonta perustaa erityinen kollektiivinen identiteetti jollekin yksilöiden vapaan valinnan ulkopuolella olevalle ominaisuudelle ja samalla hyväksyä, että kyseisen ominaisuuden omaavat yksilöt voivat kuitenkin olla siitä mitä mieltä haluavat. Toisin sanoen joidenkin yksilöiden vapaus ”jatkaa” jotakin kollektiivista identiteettiä voi olla ristiriidassa toisten yksilöiden vapauden ”irtisanoutua” kyseisestä kollektiivisesta identiteetistä kanssa. Habermas kuitenkin esittää, että oikeudenmukaisuuden nimissä kollektiivisten identiteettien vaaliminen olisi mahdollistettava siten, että molemmat vapaudet toteutuvat, eikä huomioida niiden välistä ristiriitaa.

4.2.2 Kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuvien tunnustuskamppailujen potentiaali oikeudenmukaisuuden edistäjinä

Kollektiivisten identiteettien suojelemisen tarpeen lisäksi tässä tutkielmassa on esitetty niille myös toista (voisi sanoa tärkeämpää) roolia yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden kannalta: että kollektiiviset identiteetit ovat tärkeitä instrumentaalisesti oikeudenmukaisuuden lisääntymiselle. Olen nimittänyt tätä roolia kollektiivisten identiteettien toimimiseksi ”oikeudenmukaisuuden edistämisen työkaluina”.

Kollektiiviset identiteetit toimivat tässä roolissa sekä Habermasin että Honnethin käsittelyissä, mutta Honneth on *Struggle for Recognition*:issa kuvannut tätä toimintaa yksityiskohtaisemmin. Erityisesti Honnethin kuvaus tunnustuskamppailuille oleellisten kollektiivisten identiteettien syntymisestä on hyödyllinen kollektiivisten identiteettien ajattelemiselle tämän roolin näkökulmasta. Olen käynyt kyseisen kuvauksen läpi yksityiskohtaisemmin luvussa 3.2 (s. 37–8), mutta lyhyesti sanottuna kollektiiviset identiteetit syntyvät Honnethin mukaan yksilöllisten epäkunnioituksen kokemusten yleistämisellä koskemaan jotakin ryhmää ihmisiä, mikä edellyttää uudenlaisten tulkinnan tapojen – ehkä peräti uudenlaisen kielen – löytämistä. Tällainen kuvaus kollektiivisten identiteettien synnystä on

nähdäkseni osuva ja sopii yhteen monien sekä kollektiivisia identiteettejä politiikassa tutkineiden että kollektiivisten identiteettien ympärille toimintaa rakentavien ”aktivistien” lausuntojen kanssa³⁹.

Tällä tavalla synnytettyjen kollektiivisten identiteettien voi ajatella toimivan yhteiskunnallisia kampaailuja järjestävinä elementteinä, sillä ne sekä kokoavat yhteen samanlaisia syrjinnän kokemuksia jakavia ihmisiä että toimivat vastarinnan motivaattoreina paljastaessaan, että yksittäisten tapausten sijaan kysymys on laajempaa ihmisjoukkoa koskevasta syrjinnästä. Myös Habermasin kuvauksessa kollektiiviset identiteetit toimivat selkeästi ensin mainitussa roolissa yksilöiden yhteen kokoajina (kts. yllä s. 28), mutta toista roolia ei käsitellä eksplisiittisesti. Koska kollektiivisten identiteettien tärkeys liittyy Habermasilla väärän universalismin vastustamiseen yhteiskunnallisessa päätöksenteossa, kollektiiviset identiteetit kyllä selkeästi voivat paljastaa *muille* yhteiskunnan jäsenille, että tietynlaisissa yksilöiden elämässään kohtaamissa vastoinkäymisissä ei ole kysymys yksilöiden täysin satunnaisten ominaisuuksien seurauksista tai pelkästä ”huonosta onnesta”, vaan joidenkin kokonaisen ihmisryhmän elämäntilanteeseen liittyvien relevanttien seikkojen systemaattisesta huomiotta jättämisestä yhteiskunnan eri toimintojen suunnittelussa ja toteutuksessa. Sen sijaan se, paljastaako kollektiivinen identiteetti tämän myös kyseiseen identiteettiryhmään kuuluville (ja onko kollektiivisten identiteettien syntymisessä siis ainakin osittain kysymys juuri tästä paljastumisesta), ei tule Habermasilla esille. Kuitenkin Honnethin esittämä näkemys tunnustuskamppailuja edeltävästä kollektiivisten identiteettien syntymisestä on nähdäkseni yhteensopiva sen kanssa, mitä Habermas ajattelee kollektiivisten identiteettien toiminnasta siltä osin, kuin ne toimivat työkaluina oikeudenmukaisuuden edistämiseksi.

Huomion kiinnittäminen Honnethin kuvaukseen kollektiivisten identiteettien syntymisestä voi myös hälventää joitakin niistä epäilyksistä, joita Honnethin kriitikot ovat esittäneet koko

³⁹ Feminististen tietoisuudennostatusryhmien toimintaa voi pitää yhtenä esimerkkinä Honnethin kuvaamasta kollektiivisen identiteettien syntymisestä, tai tässä tapauksessa myös tietoisesti synnyttämisestä (kts. esim. Sarachild 1978). Uudempana esimerkkinä Zein Murib, joka on tarkastellut transsukupuolisen identiteetin kehittymistä poliittisena identiteettinä, pitää tässä prosessina tärkeänä ensinnäkin ”biologisen sukupuolen” (*sex*), ”sosiaalisen sukupuolen” (*gender*) ja ”seksuaalisuuden” (*sexuality*) erottamista toisistaan lääketieteellisessä diskurssissa 1900-luvun toisella puoliskolla. Muribin mukaan transaktivistien pyrkimykset poliittisen transsukupuolisen identiteetin rakentamiseksi 1990-luvun alkupuoliskolla rakensivat tämän erottelun päälle, mutta niille oleellista oli transsukupuolisuuden erottaminen lääketieteellisestä ja patologisoivasta diskurssista ja poliittisen identiteetin rakentaminen transsukupuolisten yksilöiden omien kokemusten, erityisesti jaettujen sarron kokemusten ympärille. (Murib 2015, 4–7.) Lopuksi tuoreena esimerkkinä suomalaisesta kontekstista Koko Hubara (2017, 25) kirjoittaa *Ruskeat Tytöt* -esseekokoelmansa johdannossa, selittäessään kirjansa ja sitä edeltäneen bloginsa nimeä, sanojen löytämisen tai luomisen tärkeydestä oman tarinansa kertomiselle, ja toisaalta yhteisyyden löytämiselle tarinoista: ”[M]eidän on löydettävä keinot löytääksemme toisemme, ja löytääksemme toisemme tarvitsemme sanoja, joilla kutsua toisemme koolle.”

tunnustuskamppailujen teoriaa kohtaan. Eräs muun muassa Paddy McQueenin (2015, 77) esiin nostama tunnustusteoriaa koskeva huoli on se, että se ei huomioi riittävällä tavalla identiteettien epävakautta. McQueen jopa väittää, että Honnethin teoriassa yksilötasolla tunnustamisen tavoitetilana on yksilöiden tuleminen ”valmiiksi”, mikä saavutetaan, kunhan yksilöt vain saavat riittävässä määrin tunnustusta (ibid. 37). Mikäli nämä väitteet pitävät paikkansa, yhdessä niiden tuloksena on ilmeisesti käsitys yksilöistä, joiden ominaisuudet erilaiset ryhmäidentiteetit mukaanluettuina ovat jo valmiiksi olemassa ja vain odottavat tunnustustaan. Saatuaan tarpeeksi tunnustusta kaikille relevanteille ominaisuuksilleen yksilön on mahdollista saavuttaa kokonainen ja valmis identiteetti. Vastaavanlaisia kaikuja on myös Honnethin tunnustusteoriaa laaja-alaisesti kritisoineen filosofi Nancy Fraserin väitteessä, että Honnethin mukaan ”jokainen tarvitsee tunnustusta erityislaatuisuudelleen”, eikä hänen teoriansa siksi pysty erottelemaan oikeutettuja tunnustuksen vaateita epäoikeutetuista sikäli kuin molemmat tähtäävät vaateen esittäjien itsearvostuksen nostamiseen (Fraser 2003, 27–8). Kuten aiemmassa tarkastelussa luvussa 4.1.2 on käynyt ilmi, Honnethin teorian pohjalta voidaan kylläkin tarkastella erilaisten tunnustusvaateiden oikeutusta. Mikäli kuitenkin pitää paikkansa, että jokaisen on ”valmiiksi yksilöksi” tullakseen saatava tunnustusta erityislaatuisuudelleen, joka on sitä paitsi jollain lailla valmiina olemassa ja voi joko tulla tunnustetuksi tai sitten ei, mutta ei missään tapauksessa muuttaa muotoaan, epäoikeutettujen tunnustuksen vaateiden esittäjien kohtaloksi jäisi siis olla pysyvästi epävalmiita, toimivan minäsuhteen muodostamisen kannalta huonommassa asemassa kuin sellaiset yksilöt, joiden erityisyys voidaan tunnustaa.

Molemmat näistä huolista nähdäkseni kiteytyvät siihen, että oikeudenmukaisuutta edistävän roolin antaminen kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuville tunnustuskamppailuille on vähintäänkin epäilyttävää, koska mukana seuraa aina essentialismin vaara. Toisin sanoen tällaisen tehtävän antaminen kollektiivisille identiteeteille edellyttäisi siis olemassa olevien identiteettien ymmärtämistä annettuina ja luonnollisina ja sulkisi pois kritiikin identiteettien sisältöjä ja niiden rakentumiseen mahdollisesti liittyviä epäkohtia kohtaan. (McQueen tai Fraser eivät kumpikaan kuitenkaan esitä, että tunnustamisen kysymysten pitämisestä oikeudenmukaisuuden kannalta relevantteina pitäisi kokonaan luopua, mutta heidän mukaansa niiden kanssa on vähintäänkin oltava varovainen, eivätkä kaikki yhteiskunnalliset epäkohdat tyhjenny niihin (McQueen 2015, 176; Fraser 2003).)

Tällainen kritiikki näyttäisi kuitenkin sekoittavan kollektiivisten identiteettien ymmärtämisen yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta mahdollisesti lisääviksi voimiksi identiteettien suojelemisen vaatimukseen. Kritiikissä ikään kuin jää huomaamatta, että yhteiskunnallisen kamppailun järjestymisestä jonkin kollektiivisen identiteetin ympärille ei seuraa, että kamppailun tavoitteena olisi välttämättä kyseisen identiteetin jatkuvuuden takaaminen tai edes mahdollistaminen. Honnethin *Struggle for Recognition*:issa esittämä kuvaus kollektiivisten identiteettien syntyprosessista ei selvästi tähtää

identiteettien suojelemista vaativien kamppailujen kuvaamiseen. Koska identiteettien syntymisessä on keskeistä jaettujen sarron kokemusten tunnistaminen, tällaisia identiteettejä yksinkertaisesti suojelemaan pyrkivien kamppailujen olisi kaiki tähdättävä noiden sarron kokemusten suojelemiseen, mikä ei varmaankaan ole yhdenkään kollektiivisen identiteetin ympärille rakentuneen yhteiskunnallisen liikkeen päämäärä. Tämä ei tietenkään tarkoita, etteivät kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuneet yhteiskunnalliset liikkeet voisi itse ymmärtää tai sanoittaa päämääriään virheellisesti identiteettien suojelemisen kielellä. Identiteettien yhteiskunnallista merkitystä tarkasteltaessa ei kuitenkaan tarvitse ottaa lähtökohdaksi identiteettien ympärille rakentuvien liikkeiden itseymmärrystä. Honneth (2003, 124, 128) itse on todennut, että hänen tarkoituksensa ei ole teoretisoida yhteiskunnallista epäoikeudenmukaisuutta nykyisten yhteiskunnallisten liikkeiden julkisesti artikuloimista tavoitteista käsin, mitä hän pitää arveluttavan lähtökohtana kriittiselle yhteiskuntateorialle.

Kollektiivisten identiteettien suojelemiseen liittyviä ongelmia on jo eritelty luvuissa 4.1.1 ja 4.2.1, mutta samat ongelmat eivät kuitenkaan koske identiteettien mieltämistä oikeudenmukaisuutta potentiaalisesti edistäviksi voimiksi. Kun erotellaan identiteettien rooli oikeudenmukaisuutta edistävinä työkaluina ensinnäkin identiteettien suojelemisesta ja toisekseen identiteettien ympärille rakentuneiden liikkeiden julkilausutuista tavoitteista, identiteettien oikeudenmukaisuutta edistävän roolin tarkasteleminen on siis mahdollista ilman, että olisi sitouduttava essentialistisiin käsityksiin identiteettien luonnollisuudesta ja pysyvyydestä.

Toinen yleinen tunnustuskamppailuja koskeva huoli on, että tunnustuksen vaatiminen marginalisoiduille ryhmille johtaa vain yhteiskunnassa vallitsevien erojen ja niihin liittyvien valtasuhteiden sementoimiseen. Esimerkiksi McQueen (2015, 38) on esittänyt, että tunnustus voi olla myös ongelmallista silloin, kun vallassa oleva eliitti ”tarjoaa” sitä aiemmin syrjityille yksilöille siten, että tunnustuksen saamisen ja yhteiskuntaan osallistumisen ehdot kuitenkin ovat hallitsevassa asemassa olevien saanelemat. McQueenin mukaan tällaiset tapaukset osoittavat ”tunnustuksen rajat”, sillä näissä tapauksissa yksilöiden intresseissä saattaa olla pikemminkin kamppailla sellaista tunnustusta *vastaan*, joka pyrkii kivettämään heidän identiteettinsä muotoon, jota he eivät koe omakseen.

Tällaiseen kritiikkiin voi kuitenkin vastata, ettei sen kuvaamassa tapauksessa olekaan kysymys sellaisesta tunnustussuhteiden muutoksesta, jota Honnethinkin teoriassa olisi pidettävä yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta lisäävänä. Kuten luvussa 2.2 on esitelty, Honnethilla yhteiskunnassa vallitsevien tunnustussuhteiden moraalista laatua voi punnita sen perusteella, missä määrin jokaisella yksilöllä on sekä muodollinen asema yhteisen tahdonmuodostuksen tasavertaisena osanottajana että tosiasialliset mahdollisuudet toteuttaa tätä asemaa (oikeudellinen tunnustaminen), sekä missä määrin yksilöt voivat kokea omat kykynsä ja ominaisuutensa arvokkaiksi yhteisten päämäärien toteuttamiselle (sosiaalinen arvostus). (Honnethin myöhemmässä tunnustusteorian muotoiluissa jälkimmäinen

kohta olisi tarkemmin muotoiltuna, missä määrin sosiaalista arvostusta määrittävä saavutusperiaate on tulkittu sillä tavoin, että se huomioi kaikki yhteiskunnan uusintamisen kannalta välttämättömät yksilöiden toimet.) Näin ollen tunnustussuhteiden laajenemisessa on oltava kysymys yhteiskunnallisen osallistumisen tai sosiaalisen arvostuksen saamisen mahdollisuuksien tosiasiallisesta lisääntymisestä. Sellaisten uudenlaisten tunnustamisen tapojen, jotka eivät lisää näitä mahdollisuuksia, kohdalla on kysymys joko uusista väärintunnustamisen tavoista tai mahdollisesti ”ideologisesta” tunnustamisesta, jossa yksilöt näennäisesti tunnustetaan heidän minäsuhteeseensa positiivisesti kontribuoivilla tavoilla ilman, että heitä kuitenkaan tosiasiallisesti kohdeltaisiin muka tunnustettujen ominaisuuksiensa mukaisesti (Honneth 2012, 89–94). Kaikkia uusia tunnustamisen tapoja ei siis missään tapauksessa voi juhlistaa askelina kohti suurempaa oikeudenmukaisuutta, mutta tämä seikka on yhteenso-piva Honnethin tunnustusteorian kanssa eikä estä pitämästä tunnustuskamppailuja potentiaalisesti oikeudenmukaisuutta edistävinä.

Vaikka McQueenin kritiikki ei siis oikein osu maaliinsa, yhteiskunnassa vallitsevien hierarkioiden vaikutuksesta kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuviin kamppailuihin ja erityisesti siihen, mitä niillä on mahdollista saavuttaa, voi kuitenkin esittää myös muunlaisia ja mahdollisesti relevantimpia huolia. Eräs nähdäkseni oleellinen huoli on seurausta siitä identiteettien kaiketi itsestäänselvästä piirteestä, että niiden olemassaololle ovat ominaisia erot, siis toisin sanoen se, että on jokin ”toisuus”, joka jää identiteetin ulkopuolelle (kts. esim. Connolly 2002, 64). Myös jaettujen sorman kokemusten ympärille syntyneet kollektiiviset identiteetit, joiden järjestäminä yksilöiden on mahdollista käydä kamppailuun kohtaamaansa sortoa vastaan, voivat piirtää rajansa siten, että jotkut yksilöt jäävät vääryydellä ulos niiden piiristä. Tämä rajoittaa myös sitä, miten laaja-alaisesti kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuneet liikkeet voivat (tietoisesti tai tiedostamattaan) toimia yhteiskunnassa vallitsevia epäoikeudenmukaisuuksia vastaan.

Habermasin ja Honnethinkin yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden edistämiseksi kamppailevasta liikkeestä esimerkkinä käyttämä feminismi sopii hyvin esimerkiksi tästä. Feminististen ryhmittymien käsitys siitä, ketä oikeastaan kuuluu siihen ”naisten” joukkoon, joiden oikeuksien puolesta feministit kamppailevat, on historiallisesti ollut eri vaiheissa eri tavoilla ulossulkeva. Esimerkiksi vaikutusvaltaisten feminististen organisaatioiden suhtautuminen lesboihin on saattanut olla siinä mielessä vähättelevä, että on keskitytty lähinnä heteroseksuaalisissa suhteissa elävien naisten elämään liittyviin ongelmiin, tai jopa avoimen vihamielinen. Samoin rodullistetut naiset ovat usein jääneet pois feminismin valtavirran agendalta, ja käsitys sukupuoleen kytkeytyvistä yhteiskunnallisista epäkohdista on muodostettu vain valkoisten naisten kohtaamien ongelmien perusteella. (McQueen 2015, 105–6.)

Tästä huolimatta ei kaiketi voi väittää, ettei feminismi olisi toiminut yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta edistävästi sikäli kuin feministien toiminnan seurauksena joidenkin yksilöiden kohtaama

sorto on vähentynyt, vaikka se ”naisten” ryhmä, jonka puolesta feministit ovat kamppailleet, onkin ollut määritelty niin kapeasti, että toiset tärkeä parannukset ovat jääneet agendalta pois, tai tapahtuneet parannukset ovat kohdistuneet vain osaan niistä yksilöistä, joita niiden olisi pitänyt koskettaa, jos ”naisten” ryhmä olisi käsitetty inklusiivisemmin ja monivivahteisemmin. Jos oikeudenmukaisuuden työkaluina toimivien kollektiivisten identiteettien ajatellaan syntyvän Honnethin kuvaamaan tapaan yksilöllisten epäkunnioituksen kokemusten yleistämisestä jotakin ryhmää koskeviksi, prosessi on varmasti altis erilaisille virhetulkinnolle. Erityisesti vallitsevien ihmisten välisiä hierarkioita tuottavien tulkinnan tapojen voi olettaa vuotavan myös tällaisiin ryhmäidentiteetteihin, jotka siitä huolimatta voivat järjestää ja motivoida yksilöitä toimimaan jotakin sarron muotoa vastaan, vaikkakin epätäydellisesti.

Kollektiivisten identiteettien muodostukseen epätarkkuuksilla on seurauksia sille, kuinka tehokkaasti kollektiiviset identiteetit toimivat epäoikeudenmukaisuuden korjaamiseksi, ja seuraukset voivat olla epäedullisten tulkinnan tapojen vaikutuksesta syrjään jääville yksilöille siinä määrin vakavia, ettei ongelmaa ole syytä vähätellä. Silloin kun tavoitteena ei kuitenkaan ole ryhmäidentiteettien vaan yksilöiden oikeuksien suojeleminen ja tunnustuksen saaminen yksilöille identiteettien ympärille rakentuvissa kamppailuissa, identiteettien muodostukseen sisältyvät ”huonon” tulkinnan mahdollisuudet eivät nähdäkseni ole niin kohtalokkaita kuin siinä tapauksessa, että kamppailujen ajateltaisiin tähtäävän jonkin kollektiivisen identiteetin affirmoimiseen. Jälkimmäisessä tapauksessa nimittäin kollektiivisen identiteetin muodostuksessa tapahtuvan tulkinnan seurauksena kyseisen identiteettiryhmän ulkopuolelle jääneet yksilöt olisivat oletettavasti pysyvästi sen ulkopuolella, mikäli tässä tulkinnassa synnytylle käsitykselle saataisiin laajemman yhteisön hyväksyntä. Sitä vastoin kun kollektiivisten identiteettien merkitystä oikeudenmukaisuuden kannalta ei ymmärretä siitä lähtökohdasta, että yksilön tunnustaminen erilaisten ryhmäidentiteettien kantajana olisi se erityinen hyvä, jota tavoitellaan, vaan kollektiiviset identiteetit toimivat yksilöitä sortoa vastustavaan toimintaan kokoavina ja motivoivina elementteinä, myös identiteetit itsessään voivat tulla uudelleen muotoilluksi uusien tulkinnan tapojen löytämisen myötä. Identiteettiä määrittävien erojen löytäminen ja sen rajojen piirtäminen niitä pitkin ei ole tällöin prosessin päämäärä vaan vasta alkupiste, josta käsin yksilöt voivat ryhtyä kamppailemaan eroihin kytkeytyviä epäoikeudenmukaisuuksia vastaan, ja toisaalta välivaihe, johon voidaan myös palata, kun ymmärrys ryhmää koskettavista epäoikeudenmukaisuuksista kehittyy.

Tämä ei tosin tarkoita, etteivätkö yksilöt olisi tosiasiallisesti usein hyvin kiintyneitä kollektiivisiin identiteetteihinsä ja vastahankaisia niiden muuttumiselle (mitä sivuttiin luvussa 4.1.2), mutta identiteettien yhteiskunnallista roolia tarkasteltaessa ei silti ole tarpeen omaksua tällaista ”maallikkonäkemystä” identiteettien luonteesta lopullisena totuutena. Palataksemme feminismiin, valtavirtafeminismin käsitys siitä, kenen kohtaamaa sortoa oikein vastustetaan, kun toimitaan ”naisten” oikeuksien

nimissä, on pluralisoitunut, ja ”naisten” ryhmän sisäisten erojen tunnistaminen on suorastaan nykypäivän feministinen mantra. Vaikka feminismi ei varmasti ole kummassakaan suhteessa ”valmis” vaan tarvitsee edelleen uusia parempia tulkinnan tapoja, epätäydellisistä tulkinnoistakin käsin pystytään mitä ilmeisimmin kamppailemaan oikeudenmukaisemman yhteiskunnan puolesta.

4.2.3 Yhteenveto

Kahdessa edellisessä aluvussa olen käsitellyt ongelmia, joita mahdollisesti sisältyy Habermasin ja Honnethin käsityksiin kollektiivisten identiteettien rooleista yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden kannalta vielä senkin jälkeen, kun ilmeiset oikeudenmukaisuuden kanssa yhteensopimattomat identiteetit on rajattu näiden roolien ulkopuolelle. Lähtökohtanani Habermasin ja Honnethin identiteettikäsityksiä tarkasteltaessa on ollut erottaa toisistaan kollektiivisten identiteettien toiminta oikeudenmukaisuutta edistävinä työkaluina ja toisaalta jonkinlainen velvoite suojella kollektiivisia identiteettejä oikeudenmukaisuuden perusteella, joista jälkimmäinen tosin löytyy selkeästi vain Habermasilta. Erityisesti kollektiivisten identiteettien mahdollista ongelmallisuutta pohdittaessa on tullut selväksi, että tämä erottelu on olennaisen tärkeä, mutta jää siitä huolimatta usein tekemättä. Esimerkiksi monet Honnethia kohtaan esitetyt kritiikit sekoittavat nähdäkseni väitteen, että kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuvat tunnustuskamppailut ovat olennaisen tärkeitä yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden lisääntymiselle, väitteeseen, että oikeudenmukaisuuden kannalta on olennaisen tärkeää antaa vahvistusta kaikille mahdollisille kollektiivisille identiteeteille, jotka yksilöt kokevat omikseen. Kritiikit kohdistuvat sitten jälkimmäiseen väitteeseen, jota Honneth ei kuitenkaan esitä.

Kollektiivisten identiteettien mieltämiseen ensimmäisessä tapauksessa jonkinlaisiksi suojelun kohteiksi ja toisessa tapauksessa oikeudenmukaisuuden edistämisen työkaluiksi liittyy kumpaankin omat potentiaaliset ongelmansa, joista joitakin nähdäkseni merkityksellisiä olen tarkastellut tässä luvussa. Suojelun takaaminen kollektiivisille identiteeteille – edes Habermasin ehdottamassa heikossa muodossa, jossa ”suojaus” merkitsee lähinnä identiteetin jatkamisen mahdollistamista yksilöiden omien valintojen perusteella – osoittautui tarkastelussa sikäli hankalaksi tavoitteeksi, että se vaikuttaisi olevan ristiriidassa sekä sisäisesti että Habermasin yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta muilta osin koskevien muotoilujen kanssa.

Sisäisessä ristiriitaisuudessa oli kyse siitä, että silloin kun kollektiivinen identiteetti perustuu joihinkin yksilöiden tahdosta riippumattomiin ominaisuuksiin, joidenkin yksilöiden vapaus jatkaa tiettyä kollektiivista identiteettiä on ristiriidassa toisten yksilöiden vapauden ”sanoutua irti” samaisesta identiteetistä kanssa. Tämä johtuu siitä, että jonkin ominaisuuden pitäminen kollektiivisen identiteetin muodostumisen kannalta ratkaisevan tärkeänä on ainakin hankalasti yhdistettävissä siihen, että

kyseinen ominaisuus mielletään sillä tavalla henkilökohtaiseksi, että jokainen saa kuitenkin suhtautua kyseiseen ominaisuuteensa, miten haluaa.

Toisaalta se, mikä Habermasilla perustelee kollektiivisten identiteettien suojelun tarpeen, on käsitys yksilöiden identiteetin riippuvuudesta kollektiivisista identiteeteistään, minkä seurauksena yksilöiden autonomian suojeleminen edellyttäisi myös (ainakin joidenkin) heidän kollektiivisten identiteettiensä suojelemista. Esitin kuitenkin, että yksilöiden itseymmärryksen kytkeminen liian deterministisesti niihin kollektiivisiin identiteetteihin, joiden piirissä he ovat sosiaalistuneet, näyttäisi asettuvan yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden toteutumisen tielle sikäli kuin se edellyttää muutoksia yksilöiden itseymmärryksessä.

Jos halutaan pitää kiinni käsityksestä, että yksilöllinen identiteetti kehittyy sosiaalisessa vuorovaikutuksessa (josta Habermasin ja Honnethin muotoilut esiteltiin luvussa 2), myös yksilöiden kollektiivisten identiteettien merkitys on kylläkin otettava huomioon. Samalla yksilöiden kytkemisellä liian tiukasti kollektiivisiin identiteetteihin, joita he eivät ole itse missään mielessä valinneet vaan joihin heidät on sosiaalistettu, on nähdäkseni epätoivottavia teoreettisia seurauksia. Tämä ongelma jää tämän tutkielman puitteissa ratkaisematta. Jonkinlaista vastausta voisi kuitenkin nähdäkseni hahmotella tukeutuen Honnethin käsityksiin ryhmäjäsennyksien yleensä merkityksestä yksilöille, joita olen esitellyt luvussa 3.2.2. Ehdotin tämän käsittelyn yhteydessä, että myös kollektiivisiksi identiteeteiksi mielletyt ryhmäjäsennykset voisi lukea näihin Honnethin tarkasteluihin kuuluviksi. Tällöin kollektiivisiksi identiteeteiksi miellettyjä sosiaalisia entiteettejä ei asetettaisi lähtökohtaisesti erityisasemaan muihin sosiaaliin ryhmiin nähden, joihin yksilöt (yleensä vapaaehtoisuuteen perustuen) kuuluvat ja jotka ovat Honnethin mukaan tärkeitä heidän positiiviselle minäsuhteelleen. Tällä tavoin kollektiivisten identiteettien merkittävyyttä yksilöille ja siitä mahdollisesti seuraavia velvoitteita tukea yksilöiden mahdollisuutta toteuttaa kollektiivisiä identiteettejään voitaisiin tarkastella ilman, että olemassa olevia kollektiivisiä identiteettejä olisi pidettävä pohjimmiltaan mitenkään vähemmän kontingenteina kuin muitakaan sosiaalisia ryhmiä.

Honneth esittää sosiaalisista ryhmistä myös, että niissä mahdollisesti esiintyvät patologiset piirteet ovat seurausta sosiaalistumisen olosuhteiden patologioista. Tämän johdosta voi ajatella, että yksilöille näiden tarvitsemaa tunnustusta antaviin sosiaaliin ryhmiin kuulumisen mahdollistamiseen laajassa mielessä kuuluisi myös mahdollisimman hyvien sosiaalistumisen olosuhteiden tavoittelemineen. Honneth ilmeisesti ajattelee, että mitä ”laadukkaampia” ovat yksilöiden väliset tunnustussuhteet yhteiskunnassa, sitä parempia ovat myös sen sisällä syntyvät sosiaaliset ryhmät. Mikäli yksilöille paremmat autonomian mahdollisuudet takaavien tunnustussuhteiden yhteiskunnan ajatellaan ”tuottavan” myös parempia kollektiivisiä identiteettejä, yksilöiden minäsuhteeseen positiivisella tavalla kontribuovien kollektiivisten identiteettien tavoittelua ei itse asiassa tarvitse pitää omana erillisenä projektinaan,

koska se ei mitenkään poikkea honnethilaisittain oikeudenmukaisemman yhteiskunnan tavoittelusta sinänsä.

Kollektiivisten identiteettien rooli oikeudenmukaisuuden edistämisen työkaluina on siis erotettava niiden roolista mahdollisina suojelun kohteina, siitäkin huolimatta, että jotkut identiteettien ympärille rakentuvat liikkeet saattavat pitää julkilausuttuna tavoitteenaan nimenomaan suojelun saamista identiteetilleen. Olen esittänyt, että kollektiivisten identiteettien tätä roolia tarkasteltaessa on hyödyllistä kiinnittää huomiota kuvaukseen, jonka Honneth antaa *Struggle for Recognition*:issa tunnustuskamppailut mahdollistavasta kollektiivisten identiteettien synnystä. Tällöin nämä identiteetit käsitetään nimenomaan yhteisiin sorron kokemuksiin perustuviksi siten, että uusien tulkinnan tapojen kautta yksilöiden kohtaamat epäoikeudenmukaisuudet voidaankin ymmärtää kokonaista ryhmää koskeviksi. Tällaisen käsityksen pitäisi poistaa epäilykset siitä, että yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden etenemisen tunnustuskamppailuille perustava teoria välttämättä tähtäisi ryhmäidentiteettien reifioimiseen ja jonkinlaisen perimmäisen ”totuuden” löytämiseen yksilöiden ominaisuuksista. Vaikka Honnethin tunnustuskamppailut rakentuvat kollektiivisten identiteettien ympärille, niiden potentiaali edistää yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta liittyy kuitenkin yksilöihin kohdistuvien tunnustuksen suhteiden puutteiden korjaamiseen.

Varteenotettavampana vaarana oikeudenmukaisuutta edistävän roolin antamisessa kollektiivisille identiteeteille esitin identiteettien syntyprosessiin liittyvät epävarmuudet. Erilaiset yhteiskunnassa vallitsevat epätasa-arvoisuudet tuskin voivat olla vaikuttamatta myös kollektiivisten identiteettien syntyprosessissa tehtäviin tulkintoihin, ja niiden seurauksena esimerkiksi käsitys siitä, mitä ryhmän kohtaama sorto tarkalleen pitää sisällään, voi jäädä puutteelliseksi jopa siinä määrin, että joidenkin yksilöiden kuulumista saman sorron (eli siis kyseisen identiteettiryhmän) piiriin ei edes tunnisteta. Huolimatta siitä, että tällä voi olla vakavia seurauksia yksilöille, kollektiivisten identiteettien perustuminen epätäydellisille tai virheellisille tulkinnoille ei ole niiden roolin kannalta niin kohtalokasta silloin, kun identiteeteistä tehtyjä tulkintoja pidetään vain oikeudenmukaisuutta mahdollisesti edistävien tunnustuskamppailujen prosessin välivaiheena. Tilanne olisi toinen, jos jonkinlaisen ”oikean” tulkinnan saavuttamisen identiteeteistä väitettäisiin itsessään olevan yksilöiden oikeudenmukaisen kohtelun kannalta oleellista. Kuitenkin voidakseen toimia tehokkaasti oikeudenmukaisuuden edistämisen työkaluina kollektiivisten identiteettien olisi oltava siinä mielessä avoimia, että niiden uudelleentulkinta on mahdollista ja itse asiassa jatkuvaa. Feminismin historiallisesti kehittyvää tulkintaa ”naisten” ryhmästä ja ”naisten” kohtaaman sorron luonteesta esimerkkinä käyttäen esitin, että tällaista ryhmäidentiteettien oikeudenmukaisuutta edistävää potentiaalia parantavaa uudelleentulkintaa tapahtuukin todellisuudessa.

5. Johtopäätökset

Tässä tutkielmassa olen tarkastellut kollektiivisten identiteettien roolia yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden kannalta Jürgen Habermasin ja Axel Honnethin kirjoituksissa. Kollektiivisten identiteettien yhteiskunnalliset roolit pohjaavat molemmilla käsitykseen yksilön identiteetin intersubjektiivisestä kehittämisestä, jonka muotoilussa molemmat käyttävät sosiaalipsykologi G. H. Meadiä.

Habermasilla post-traditionaalisen minäidentiteetin muodostumisen pohjana ovat yksilöön modernisoituneessa ja yksilöllistyneessä yhteiskunnassa kohdistuvat moninaiset ja osin ristiriitaiset odotukset. Siinä missä traditionaalisen minäidentiteetin muodostamiseen riitti yhteisön jaettujen normatiivisten odotusten ja asenteiden sisäistäminen, kirjaviiden ja risteävien odotusten paineessa yksilöiden on tultava kykeneviksi tekemään valintoja ja kantamaan niistä vastuu. Myös post-traditionaalisen identiteetin muodostus on kuitenkin edelleen riippuvaista toisista: yksilön on saatava muilta tunnustusta vastuullisissa moraalisisissa valinnoissa ilmenevälle autonomisuudelleen ja tietoisessa oman elämänkulkunsa suuntaamisessa ilmenevälle ainutlaatuisuudelleen. Post-traditionaalisen identiteetin muodostuksessa yksilön on pelkästään omaan rajattuun yhteisöönsä ja sen konkreettisiin toisiin turvautumisen sijaan ”ylitettävä” konkreettiset vuorovaikutuskontekstinsa ja kyettävä asettamaan sekä moraaliset käsityksensä että ainutlaatuinen yksilöllisyytensä ”laajemman yhteisön”, eli kaikkien menneisyyden ja tulevaisuuden rationaalisten yksilöiden, arvioitavaksi.

Honnethilla yksilön positiivinen minäsuhte, joka on edellytys yksilön identiteetin kehittämiselle, on riippuvainen vastavuoroisista tunnustamisen suhteista. Tunnustuksella on erilaisia muotoja, jotka voivat vaihdella eri yhteiskunnissa, ja joista jokainen mahdollistaa minäsuhteen eri ”kerroksen” (jotka siis myös vaihtelevat yhteiskunnallisen kontekstin mukaan) kehittymisen. Moderneissa (länsimaisissa) yhteiskunnissa tunnustus voidaan jaotella kolmeen eri muotoon: lähisuhteissa toteutuvaan rakkauteen, oikeudelliseen tunnustamiseen ja yhteiskunnalliseen arvostukseen. Nämä mahdollistavat samassa järjestyksessä perustavanlaatuisen itseluottamuksen, itsekunnioituksen ja itsearvostuksen kehittymisen, jotka ovat kaikki välttämättömiä yksilöiden positiivisen minäsuhteen ja siis toimivan identiteetin muodostamiselle. Kaikkien positiivisen minäsuhteen kerrosten perusta kehittyy Honnethin mukaan jo varhaisesta lapsuudesta lähtien sikäli kuin yksilöä kohdellaan lähisuhteissa niihin kytkeytyvien asenteiden mukaisesti, mutta oikeudellinen tunnustaminen ja yhteiskunnallinen arvostus ovat kehittyneimmissä muodoissaan koko yhteiskunnan laajuisia suhteita.

Yksilön identiteetin kehittymistä koskevien käsitysten selvittämisen jälkeen tutkielmassa siirryttiin tarkastelemaan varsinaista tutkimuskysymystä eli Habermasin ja Honnethin kollektiivisille identiteeteille yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden kannalta antamia rooleja. Habermasin näkemys

kollektiivisten identiteettien roolista politiikan kannalta tiivistettiin kahteen seikkaan: Ensinnäkin kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuneet kollektiiviset toimijat tekevät Habermasin mukaan yhteiskunnalliseen keskusteluun kaikkien yksilöiden tasavertaisen aseman toteutumisen kannalta tärkeitä kontribuutioita, jotka voivat koskea joko kyseisen identiteetin jakavien elämän olosuhteita tai heidän valtakulttuurista poikkeavia arvojaan, joiden suhteen lainsäädännön tulisi olla neutraali silloinkin, kun siinä otetaan kantaa johonkin eettiseen kysymykseen. Toisaalta (ainakin kulttuuristen) kollektiivisten identiteettien vaalimisen mahdollistaminen on Habermasilla sinänsä tärkeä päämäärä oikeudenmukaisuuden näkökulmasta, koska yksilöiden identiteetit ovat kytköksissä niihin kollektiivisiin identiteetteihin, joihin he ovat sosiaalistuneet, ja niinpä kollektiivisten identiteettien vaalimisen mahdollistaminen suojelee yksilöiden integriteettiä. Koska kollektiivisten identiteettien vaalimisen mahdollistamisen on tarkoitus palvella nimenomaan yksilöiden autonomiaa, valinta identiteettien jatkamisesta tai niistä irtisanoutumisesta on kuitenkin jätettävä kyseiseen identiteettiin sosiaalistuneille yksilöille eikä yhteiskunnassa voida tehdä tällaisen valinnan estäviä lainsäädännöllisiä tai muita poliittisia ratkaisuja. Olen nimittänyt näitä kollektiivisten identiteettien rooleja tutkielmassa tässä järjestyksessä toiminnaksi oikeudenmukaisuuden edistämisen ”työkaluina” ja identiteettien ”suojelemisen” näkökulmaksi.

Myös Honnethin näkemystä kollektiivisten identiteettien merkityksestä yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden kannalta eriteltiin ”työkaluna” toimimisen ja ”suojelemisen” näkökulmista käsin. Honneth osoittaa selkeästi kollektiivisille identiteeteille roolin oikeudenmukaisuuden edistämisen instrumentteina. Hänen mukaansa yhteiskuntien moraalinen kehitys tapahtuu sarjana tunnustuskamppailuja, jotka edellyttävät kollektiivisten identiteettien muodostumista. Tätä muodostumisprosessia Honneth kuvaa joidenkin yksilöllisten tunnustuksen puutteen eli halveksunnan kokemusten yleistämisenä koskemaan jotakin ihmisryhmää. Tällainen yleistäminen vaatii uusien tulkinnan tapojen löytämistä, jotka Honnethin mukaan itsessään jo osoittavat kohti laajempia tunnustussuhteita. Kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuvien yhteiskunnallisten kamppailujen myötä yhteiskunnat edistyvät Honnethin teoriassa kohti mahdollisimman laajaa tunnustussuhteiden toteutumista. Koska hänen mukaansa yksilöiden autonomia on riippuvaista ainoastaan oikeanlaisissa tunnustussuhteissa saavutettavasta käsityksestä omien tarpeiden, uskomusten ja kykyjen arvosta, tunnustussuhteiden laajeneminen parantaa yksilöiden autonomian mahdollisuuksia ja siis edistää yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta.

Eräänlainen identiteettien ”suojelemisen” näkökulma voidaan puolestaan lukea Honnethin ryhmäjäsenyyksien merkitystä yksilöiden positiiviselle minäsuhteelle käsittelevästä tekstistä, jossa hän esittää, että sosiaalisissa ryhmissä yksilöiden on mahdollista saada ”suoraan” erityisesti itsekunnioitustaan ja itsearvostustaan vahvistavaa tunnustusta. Tällaiseen välittömässä kanssakäymisessä tapahtuvaan

tunnustamiseen nähden koko yhteiskunnan tasolla vallitsevat tunnustussuhteet ovat usein liian abstrakteja, jotta ne voisivat tarjota riittävässä määrin vahvistusta yksilön positiiviselle minäsuhteelle. Koska ryhmäjäsennydet ovat Honnethin mukaan tällä tavalla tärkeitä yksilöiden positiiviselle minäsuhteelle ja siis autonomian mahdollisuuksille, tästä voidaan ajatella seuraavan myös vaatimus oikeudenmukaisuuden nimissä edistää yksilöiden mahdollisuuksia kuulua erilaisiin ryhmiin, jotka palvelevat heidän tunnustamisen tarpeitaan. Mitkä tahansa sosiaaliset ryhmät eivät kuitenkaan käy tähän tarkoitukseen, vaan ryhmien toiminnassa voi esiintyä Honnethin mukaan ryhmän jäsenten persoonallisuushäiriöistä kumpuavia patologioita, jotka estävät niitä toimimasta jäsentensä identiteettiä vahvistavan ja vakauttavan tunnustuksen lähteenä. Sosiaalisista ryhmistä sanotun voidaan ajatella koskevan myös kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuneita ryhmiä, jolloin niilläkin olisi vastaava rooli yksilöiden minäsuhteen vahvistajina (mikäli niissä ei esiinny mainittuja patologioita) ja niitä voitaisiin pitää myös tässä suhteessa oikeudenmukaisuudelle arvokkaina.

Sekä Habermasilta että Honnethilta on näin eritelty identiteettien oikeudenmukaisuuden ”työkaluina” toimimisen näkökulma ja jonkinlainen identiteettien ”suojelemisen” näkökulma. Tämän jälkeen pohdittiin, miten Habermasin ja Honnethin näkemykset suhteutuvat toisiinsa. Habermasilta löydetyn kollektiivisten identiteettien roolin identiteetin jakavien konkreettisesta elämäntilanteesta kertovien kontribuutioiden tekemisessä voi luontevasti ajatella sijoittuvan Honnethin oikeudellisen tunnustamisen kamppailuihin. Toisaalta ryhmien eettisistä näkemyksistä kertovat kontribuutiot vaikuttaisivat liittyvän sosiaalisen arvostuksen tasoon, jonka Honneth erottaa oikeudellisesta tunnustamisesta. Habermas pitää kuitenkin tällaisiakin kontribuutioita tärkeinä nimenomaan lainsäädäntöön liittyvissä yhteyksissä. Habermasin ja Honnethin näkemysten suhteen tarkastelun tuloksena todettiin, että Honneth ei vaikuta riittävästi huomioivan sitä, että lainsäädäntöön liittyvät kamppailut eivät välttämättä koske puhtaasti vain yksilöiden oikeuksia ja niiden toteutumista (eli oikeudellisen tunnustamisen kysymyksiä), vaan niissä kamppaillaan usein myös yhteiskunnan eettisestä itseymmärryksestä (eli sosiaalisen arvostuksen periaatteista).

Identiteettien suojelemisen näkökulmaa taas ei Honnethilla esiinny vielä *Struggle for Recognition*:issa, jossa yksilöiden identiteetin vakauttamisen on ilmeisesti määrä olla mahdollista koko yhteiskunnan tasolla jaetuista eettisistä näkemyksistä muodostuvaa ”yleistettyä toista” vasten, jolloin pienempien (identiteetti)ryhmien rooli ei ole yksilön minäsuhteen kannalta niin keskeinen. Honnethin myöhempi epäilevämpi kanta koko yhteiskunnan jakamien sisällöllisten arvojen mahdollisuuteen taas kytkeytyy sosiaalisten ryhmien merkityksen korostamiseen yksilöille tärkeiden sosiaalisen arvostuksen kokemusten lähteenä. Tätä voi pitää lähentymisenä Habermasin kanssa, joka pitää lähtökohtaisesti ainakin joitakin kollektiivisia identiteettejä sikäli tärkeinä yksilöiden identiteettien rikku-mattomuudelle, että niihin kuulumisen mahdollisuudet on varmistettava yksilöiden autonomian

turvaamiseksi. Honnethin käsittelystä johdettu suojelun tarve tosin koskisi kaikkia yksilöiden tunnustuksen tarpeita palvelevia eikä erityisesti juuri kollektiivisten identiteettien ympärille koostuneita sosiaalisia ryhmiä (sikäli kuin tällainen erottelu voidaan ylipäänsä tehdä).

Sekä Habermasin että Honnethin kollektiivisten identiteettien yhteiskunnallista roolia koskevissa tarkasteluista voi löytää myös rajoitteita sille, millaisille identiteeteille ei voi antaa yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden kannalta merkittäviä rooleja. Kollektiivisten identiteettien suojelulle esitettiin kaksi tällaista rajoitetta. Ensinnäkin oikeudenmukaisuuden nimissä ei voida pyrkiä mahdollistamaan sellaisten kollektiivisten identiteettien säilyttämistä, jotka perustuvat hierarkkisille näkemyksille kyseisen ryhmän paremmuudesta muihin ryhmiin nähden – joko ryhmän eettisten näkemysten korottamisella ainoan oikean totuuden asemaan tai joihinkin muihin ominaisuuksiin liittyen. Toisekseen jotkut kollektiiviset identiteetit ovat sillä tavalla kietoutuneet yhteen epäoikeudenmukaisen yhteiskuntajärjestyksen kanssa, että epäoikeudenmukaisuuksien korjaaminen ei ole mahdollista siten, että niiden säilyttäminen samalla mahdollistettaisiin.

Niin ikään voi esittää rajoituksia sille, millaiset identiteetit voivat toimia eräänlaisina oikeudenmukaisuuden edistämisen työkaluina. Tarkasteluni perusteella mahdolliset rajoitteet kollektiivisten identiteettien mahdollisuuksille toimia yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden edistämisen työkaluina on muotoiltava eri tavalla Habermasilta eroteltujen erilaisten kontribuutioiden mukaan, joita kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuneet ryhmät voivat tehdä julkiseen keskusteluun. Yhteiskunnan eettiseen itseymmärrykseen liittyvien kontribuutioiden suhteen voidaan soveltaa rajoitetta, joka esitettiin Honnethin tunnustuskamppailujen teorian pohjalta siten, että jo yhteiskunnassa vallitsevia tai jossakin tunnustuskamppailussa vaadittuja kapeammille tunnustamisen tavoille perustuvia eettisiä näkemyksiä ei voida sisällyttää niiden hyvää elämää koskevien näkemysten joukkoon, joiden suhteen koko yhteiskunnan jaetun eettisen identiteetin tulisi olla neutraali. Niinpä tällaisten kapeammille tunnustamisen mahdollisuuksille perustuvien kollektiivisten identiteettien ei myöskään voi ajatella toimivan oikeudenmukaisuutta edistävästi yhteiskunnassa jaettuja eettisiä näkemyksiä koskevissa keskusteluissa. Toisaalta esitin, että jonkin ryhmän tosiasiallista tilannetta koskevia, oikeuksien tasavertaisen toteutumisen kannalta relevantteja kontribuutioita voivat mahdollisesti tehdä myös sellaiset kollektiivisten identiteettien ympärille muodostuvat ryhmät, joiden identiteetti perustuu kaikkien yksilöiden tasa-arvon kanssa yhteensopimattomille oletuksille. Näin ollen tämän roolin suhteen ei ilmeisesti voi esittää rajoituksia kollektiivisten identiteettien mahdollisuuksille toimia oikeudenmukaisuuden edistämisen työkaluina.

Kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuneiden ryhmien kontribuutioiden erotteluun sen mukaan, koskevatko ne identiteetin jakavien tosiasiallista tilannetta yhteiskunnassa vai hyvää elämää koskevia käsityksiä on siis tärkeää, koska myös rajoitteet sille, millaisista identiteeteistä käsin tehdyt

kontribuutiot mahdollisesti voivat olla oikeudenmukaisuutta edistäviä, poikkeavat kontribuutioiden tyypistä riippuen. Näiden erottelu on tärkeää myös sikäli kuin lainsäädäntöä koskevissa keskusteluissa ajatellaan mahdollisesti joissain tapauksissa olevan kyseessä samaan aikaan yksilöiden oikeudet ja yhteiskunnan jaetut eettiset näkemykset, jolloin niissä toisin sanoen käydään kamppailua sekä oikeudellisesta tunnustamisesta että erilaisten elämäntapojen yhteiskunnallisesta arvostuksesta. Sekä Habermas että Honneth huomauttavat, että modernissa oikeusvaltiossa yhteiskunnan tasolla jaettujen arvojen ei ylipäänsä pitäisi olla sellaisia, että ne voivat estää yksilöiden oikeuksien tasavertaista toteutumista, joten eettisiin näkemyksiin viittaavilla argumenteilla ei pitäisi olla painoarvoa oikeuksien tasavertaisen toteutumisen vaatimuksia vastaan.

Lopuksi tarkasteltiin vielä mahdollisia ongelmia, joita voi sisältyä kahden tutkielmassa eritellyn oikeudenmukaisuuden kannalta merkittävän roolin osoittamiseen kollektiivisille identiteeteille senkin jälkeen, kun tietyt selkeästi ongelmalliset tapaukset on rajattu näiden roolien ulkopuolelle yllä esitellyillä rajoitteilla. Kollektiivisten identiteettien ”suojelamisesta” edes Habermasin ehdottamassa heikossa merkityksessä, jossa tämä suojeleminen merkitsee lähinnä identiteetin jatkamisen mahdollistamista kunkin yksilön omien valintojen perusteella, todettiin ensinnäkin, että se vaikuttaa sisäisesti ristiriitaiselta tavoitteelta. Joihinkin yksilöiden tahdosta riippumattomiin ominaisuuksiin perustuvien kollektiivisten identiteettien jatkamisen turvaaminen on nimittäin hankalasti yhdistettävissä siihen, että jokainen yksilö voisi henkilökohtaisesti suhtautua kyseisiin ominaisuuksiinsa, miten haluaa, eli joidenkin yksilöiden vapaus jatkaa tiettyä kollektiivista identiteettiä voi olla ristiriidassa toisten yksilöiden vapauden ”sanoutua irti” samaisesta identiteetistä kanssa. Toisekseen kollektiivisten identiteettien suojelun tarpeen perustana on Habermasilla yksilöiden identiteettien riippuvuus heidän kollektiivisista identiteeteistään, mutta mikäli tämä riippuvuus ymmärretään liian vahvaksi, se asettaa kyseenalaiseksi sen, että yksilöiden itseymmärrys voisi tarpeen vaatiessa muuttua yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden etenemisen edellyttämällä tavalla.

Tämän tutkielman puitteissa jää ratkaisematta kysymys, miten ottaa huomioon kollektiivisten identiteettien tärkeys yksilöille päätyttä kuvanunlaisiin ongelmiin. Mikäli halutaan pitää kiinni yksilöiden identiteetin sosiaalisesta rakentumisesta, kollektiivisten identiteettien merkitys yksilöille on kuitenkin huomioitava jollakin tavalla. Mahdolliseksi vaihtoehdoksi esitin tarkastelun siirtämistä sosiaaliin ryhmiin yleisesti, joista kollektiivisten identiteettien ympärille koostuneet ryhmät mahdollisesti muodostavat vain osan. Honneth pitää erilaisia sosiaalisia ryhmiä ylipäänsä tärkeinä yksilöiden positiiviselle minäsuhteelle, jolloin tällaisiin ryhmiin kuulumisen mahdollistamista voidaan pitää tärkeänä yksilöiden autonomian takaamiseksi ja siis myös oikeudenmukaisuuden näkökulmasta tavoittelemisen arvoisena. Mikäli ajatellaan lisäksi Honnethia seuraten, että sosiaalisissa ryhmissä esiintyvät patologiat, jotka vaikuttavat negatiivisesti myös niiden mahdollisuuteen toimia yksilön

minäsuhteen kannalta tärkeiden tunnustuksen kokemusten lähteenä, ovat seurausta sosiaalistumisen olosuhteiden patologioista, yksilöiden ryhmäjäsennyksien positiivisten vaikutusten suojeleminen kytkeytyy yhteen mahdollisimman hyvien sosiaalistumisen olosuhteiden tavoittelun kanssa ylipääntään.

Erityisesti koska identiteettien suojelemisen näkökulma on osoittautunut tällä tavalla ongelmalliseksi, se on pidettävä erillään kollektiivisten identiteettien käsittelystä oikeudenmukaisuuden edistämisen työkaluina. Kollektiivisten identiteettien ympärille rakentuneiden liikkeiden voi siis ajatella toimivan yhteiskunnassa oikeudenmukaisuutta edistävästi ilman, että ajatellaan edistyksen merkitsevän kyseisten *identiteettien* ”tunnustamista” ja niihin kohdistuvia suojelemisen toimia. Tutkielmassa on esitetty, että Honnethin kuvaus yhteiskunnallisia kamppailuja järjestävien kollektiivisten identiteettien syntyisestä uusien tulkinnan tapojen mahdollistamana jaetuiksi ymmärrettyjen sorron kokemusten ympärille on valaiseva sen suhteen, miten kollektiivisten identiteettien roolia voidaan ajatella tärkeänä yhteiskunnallisille kamppailuille, joiden oikeana päämääränä samalla kuitenkin pidetään lopulta *yksilöiden* oikeuksien ja hyvän elämän mahdollisuuksien edistämistä.

Koska oikeudenmukaisuuden edistämisen työkaluina toimivien identiteettien syntyminen on kytköksissä uudenlaisten tulkinnan tapojen löytämiseen, siihenkin liittyy kuitenkin varmasti aina epävarmuuksia, joilla on seurauksia sille, miten tehokkaasti identiteetit voivat tosiasiallisesti toimia oikeudenmukaisuuden edistämisen instrumentteina. Erityisesti identiteettejä synnyttävät tulkinnat voivat itsessään epäonnistua yksilöiden tasapuolisessa kohtelussa sikäli, että joitakin relevantteja sorron kokemuksia ei tunnisteta, ja tämän seurauksena jotkut yksilöt jäävät vääryydellä identiteettiryhmän ulkopuolelle, tai jotkut epäoikeudenmukaisuudet jäävät pois identiteetin ympärille muodostuvan yhteiskunnallisen liikkeen agendalta. Näin ollen potentiaalisesti oikeudenmukaisuuden edistämisen työkaluiksi kelpaaville identiteeteille voitaisiin esittää aiemmin esiteltyjen rajoitteiden lisäksi myös vaatimus, että niiden olisi oltava siinä mielessä avoimia, että identiteettiä koskeva uudelleentulkinta olisi jatkuvaa, jolloin huonoja tulkintoja voitaisiin myös korjata. Tämä itse asiassa rikastuttaa kuvaa tunnustuskamppailuista siten, että kamppailuja eivät käy vain jonkinlaisen ”valmiin” kollektiivisen identiteetin ympärille koostuneet ryhmät, vaan myös tulkinnat oikeudenmukaisuutta vaativista identiteettiryhmistä voivat muuttua uusien tunnustusvaateiden seurauksena. Esimerkiksi feministisen liikkeen vaiheita voidaan nähdäkseni tarkastella tällaisen ”naisten” kollektiivisen identiteetin uudelleentulkinnan kautta, ja saman voisi olettaa pätevän myös moniin muihin identiteettien ympärille rakentuneisiin yhteiskunnallisiin liikkeisiin.

Lähteet

- Appiah, Kwame Anthony (2005), *The Ethics of Identity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Connolly, William E. (2002), *Identity\Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Douthat, Ross (2018), "The Redistribution of Sex", *The New York Times*, May 2, URL = <<https://www.nytimes.com/2018/05/02/opinion/incels-sex-robots-redistribution.html>>. 23.9.2020.
- Fraser, Nancy (2003), "Social Justice in the Age of Identity Politics. Redistribution, Recognition, and Participation", teoksessa Nancy Fraser ja Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso. 7-109.
- Ging, Debbie (2019), "Alphas, Betas, and Incels. Theorizing the Masculinities of the Manosphere", *Men and Masculinities* 22 (4), 638-657. (Julkaistu ensimmäisen kerran 2017.)
- Habermas, Jürgen (1993), "On the Pragmatic, the Ethical, and the Moral Employment of Practical Reason", kääntänyt Ciaran Cronin, teoksessa *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*. Cambridge: Polity Press. 1-18. (Alkuperäinen teksti "Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft" teoksessa *Erläuterungen zur Diskursethik* 1991.)
- Habermas, Jürgen (1994), "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", kääntänyt Shierry Weber Nicholsen, teoksessa Charles Taylor et al., *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, toim. Amy Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press. 107-48.
- Habermas, Jürgen (1995), "Individuation through Socialization. On George Herbert Mead's Theory of Subjectivity", kääntänyt William Mark Hohengarten, teoksessa *Postmetaphysical Thinking*. Cambridge: Polity Press. 149-204. (Alkuperäinen teksti "Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität" teoksessa *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* 1988.)
- Habermas, Jürgen (2002), *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*. Toimittaneet Ciaran Cronin ja Pablo De Greiff. Cambridge: Polity Press. (Aiempi laitos 1998, Cambridge, MA: MIT Press. Alkuteos *Die Einbeziehung des anderen. Studien zur politischen Theorie* 1996.)
- Heyes, Cressida (2020), "Identity Politics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, toim. Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/identity-politics/>>. 11.12.2020.
- Honneth, Axel (1992), "Integrity and Disrespect. Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition", *Political Theory*, Vol. 20 No. 2, 187-201.

- Honneth, Axel (1995), *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Kääntänyt Joel Anderson. Cambridge: Polity Press. (Alkuteos *Kampf um Anerkennung* 1992.)
- Honneth, Axel (2002), “Grounding Recognition. A Rejoinder to Critical Questions”, *Inquiry* 45 (4), 499-519.
- Honneth, Axel (2003), “Redistribution as Recognition. A Response to Nancy Fraser”, kääntäneet Joel Golb ja James Ingram, teoksessa Nancy Fraser ja Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso. 110-197.
- Honneth, Axel (2012), *The I in We. Studies in the Theory of Recognition*. Kääntänyt Joseph Ganál. Cambridge: Polity Press. (Alkuteos *Das Ich im Wir* 2010.)
- Hubara, Koko (2017), *Ruskeat Tytöt. Tunne-esseitä*. Helsinki: Like.
- Jokinen, Arto (2013), “Miten miestä merkitään? Johdanto maskuliinisuuden teoriaan ja kulttuuriseen tekstintutkimukseen”, teoksessa *Yhdestä puusta. Maskulaarisuuksien rakentuminen populaarikulttuurissa*, toim. Arto Jokinen. Tampere: Tampere University Press. 7–31.
- Korpela, Joonas (2018), *Pyhän avioliiton rajat. Tutkimus eduskunnan täysistunnon sukupuolineutraalia avioliittoa koskevista puheenvuoroista vuosilta 2012–2017*. Uskontotieteen pro gradu -tutkielma, Turun yliopisto. URL = <<http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2018042518453>>.
- Kyllönen, Katri-Maaria (2020), “*The Incel Rebellion Has Already Begun!*” *Diskurssianalyysi vihan oikeutuksen representaatioista Incel.co -palstan keskusteluissa*. Kansainvälisten suhteiden pro gradu -tutkielma, Lapin yliopisto. URL = <<http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2020061142721>>.
- McQueen, Paddy (2015), *Subjectivity, Gender and the Struggle for Recognition*. London: Palgrave Macmillan.
- Murib, Zein (2015), “Transgender. Examining an Emerging Political Identity Using Three Political Processes”, *Politics, Groups, and Identities* 3 (3), 1-17.
- Pensky, Max (2014), “Historical and Intellectual Contexts”, teoksessa *Jürgen Habermas. Key Concepts*, toim. Barbara Fultner. Durham: Acumen. 13-32.
- Ruthven, Malise (2007), *Fundamentalismi*. Suomeksi kääntänyt Sanni Rautala. Helsinki: Into Kustannus. (Alkuteos *Fundamentalism. A Very Short Introduction*).
- Sarachild, Kathie (1978), “Consciousness-Raising. A Radical Weapon”, teoksessa *Feminist Revolution. An Abridged Edition with Additional Writings*. New York: Random House. 144-50.

Seglow, Jonathan (2009), "Rights, Contribution, Achievement and the World. Some Thoughts on Honneth's Recognitive Ideal", *European Journal of Political Theory* 8 (1), 61-75.

Sippel, Kirsti (2019), "Maskuliinisuden vaatimusten painostamat. Incel varaventiilinä, ideologiana ja yhteiskunnallisena ilmiönä", *Sosiologi* 1/2019. URL = <<https://www.sosiologi.fi/?p=1365>>. 23.9.2020.

Smith, Nicholas H. (2009), "Work and the Struggle for Recognition", *European Journal of Political Theory* 8 (1), 46-60.

Taylor, Charles (1994), "The Politics of Recognition", teoksessa Charles Taylor et al., *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, toim. Amy Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press. 25-73.

Vainikka, Eliisa (2019), "Naisvihan tunneyhteisö. Anonymisti esitetty verkkoviha Ylilaudan ihmisisuhdekeskusteluissa", *Media & viestintä* 42 (1), 1-25. URL = <<http://urn.fi/URN:NBN:fi:tuni-201905021578>>.

Valtari, Salla (2014), *Sukupuolineutraali avioliittolaki: askel kehityksen tiellä vai yhteiskunnan perustan murentaja? Vuosina 2010–2013 käydyn avioliittolakikeskustelun retorinen analyysi*. Sosiologian pro gradu -tutkielma, Tampereen yliopisto. URL = <<http://urn.fi/URN:NBN:fi:uta-201406171783>>.