

Kant, Hegel ja Habermas

Näkökulmia diskurssietiikkaan

Suvi Lehtonen

Tampereen yliopisto

Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö

Filosofian pro gradu – tutkielma

Toukokuu 2013

TAMPEREEN YLIOPISTO

Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö

SUVI LEHTONEN: Kant, Hegel ja Habermas: Näkökulmia diskurssietiikkaan

Pro gradu – tutkielma, 106 s.

Filosofia

toukokuu 2013

Tässä tutkielmassa tarkastellaan Jürgen Habermasin (1929-) diskurssietiikkaa. Tutkimuskysymys on, miten diskurssietiikka pystyy säilyttämään sekä moraalin universaalisuuden vaatimuksen että ottamaan huomioon elämänkontekstit ja hyvän elämän kysymykset. Tällainen asetelma on saanut alkunsa Hegelin Kantin kategorista imperatiivia vastaan kohdistamista väitteistä, jotka ovat lyöneet lähtemättömän leiman moraalifilosofiseen keskusteluun.

Työssä kerrotaan lyhyesti Kantin ja Hegelin moraalista käsittelevien teorioiden peruspiirteet. Hegelin Kantin teoriaa kohtaan esittämän kritiikin tarkoitus on valaista sitä ongelmanasettelua, joka on ollut oleellinen osa moraaliteoriaa viimeiset 200 vuotta. Nykyteoreetikoista Habermas on yksi elinvoimaisimmista rationalistisen moraalista ja kommunikatiivisen järjen puolustajista. Tässä työssä esitellään hänen diskurssieettisen universaalista moraalista puolustuksensa. Tämä kantilainen perusajatus saa uuden muotoilun, joka perustuu käytännöllisen järjen kommunikatiiviseen määritelmään.

Diskurssietiikan tulkinta kulkee työssä käsi kädessä Kantin ja Hegelin ajatusten kanssa. Tutkielmassa käy ilmi, että Habermas pyrkii ylittämään sekä Kantin että Hegelin filosofiset lähtökohdat ja luomaan materialistisen teorian moraalista. Diskurssietiikka ei toisaalta nojaa fundamentaaliin taustaoletuksiin, mutta edellyttää siitä huolimatta arvostelmilta yleispätevyyttä. Tämä Habermasin teorian erikoislaatuisuus on työn keskeinen teema.

Koska diskurssietiikka yhdistää moraalista yksityisen ja julkisen alueen, se on yhteydessä kysymyksiin laista, politiikasta ja solidaarisuudesta. Työssä todetaan, että tällainen tulkinta pääsee oikeuksiinsa, mikäli eettiset kysymykset ymmärretään myös poliittisina. Eettis-poliittisessa diskurssissa voidaan muodostaa käsitys kontekstisidonnaisista yhteisistä päämääristä, joista Habermas käyttää termiä ”yleistettävät intressit”. Tällä tavalla tulkittuna teoria pystyy lunastamaan väitteen, jonka mukaan se ylittää sekä objektivismin että relativismin.

Tutkimuksen päälähteinä ovat Habermasin 80-90-lukujen teokset, jotka käsittelevät moraalifilosofiaa ja poliittista teoriaa. Tulkinnaissa on käytetty apuna myös useiden Habermas-kommentaattorien artikkeleita, joista keskeisimpinä Sheyla Benhabib ja Thomas McCarthy ja James Gordon Finlayson.

SISÄLLYS

1. Johdanto	1
2. Ongelmanasettelu: Kant ja Hegel	9
2.1 Kantin käytännöllinen järki.....	11
2.2 Hegelin yhteiskunta- ja moraalifilosofia.....	16
2.3 Hegelin kritiikki Kantia kohtaan.....	21
2.3.1 Universalisoimisperiaate lakia luovana ja testaavana.....	22
2.3.2 Yhteiskunnallinen puutteellisuus.....	25
2.4 Yhteenveto.....	26
3. Habermasin kommunikatiivinen teoria moraalista	27
3.1 Peruskäsitteitä.....	29
3.1.1 Etiikka ja moraali.....	29
3.1.2 Moraaliuniversalismi.....	33
3.1.3 Käytännöllinen järki ja rationaalisuus.....	36
3.2 Diskurssietiikka.....	41
3.3 Yhteenveto.....	49
4. Kant-Hegel –kiista Habermasilla	50
4.1 Diskurssietiikan kritiikkiä hegeliläisittäin	50
4.2 Habermasin vastaus.....	58
4.2.1 Monologisesta moraalista kommunikatiiviseen.....	60
4.2.2 Abstrakti universalismi.....	62
4.2.3 Moraalipsykologian ja motivaation ongelma.....	71
4.3 Kolme tulkintaa intresseistä.....	74
4.3.1 Tiedon intressit.....	75
4.3.2 Partikulaariset intressit.....	76

4.3.3 Yleistettävät intressit.....	79
4.4 Diskurssietiikan yhteiskunnallis-poliittinen ulottuvuus	85
5. Päätelmät.....	92
5.1 Kant, Hegel ja Habermas.....	96
5.2 Teorian merkityksestä.....	98
<i>LÄHTEET</i>	102

1. JOHDANTO

Tarkastelen työssäni Jürgen Habermasin (1929-) diskurssietiikkaa. Ongelmanasettelua ohjaa yhtäältä jako materialistiseen etiikkaan ja toisaalta muodolliseen *a priori*siin periaatteisiin nojaavaan velvollisuusetiikkaan, joista edellä mainittua edustaa G. W. F. Hegel ja jälkimmäistä Immanuel Kant. Habermasin kriittistä teoriaa leimaa Hegelin ja Kantin moraalifilosofioiden välinen vastakkainasettelu, sekä yritys purkaa tätä osittain näennäistä jaottelua. Työtäni ohjaa kysymys, päteekö Hegelin Kantin käytännöllistä järkeä kohtaan osoittama kritiikki myös diskurssietiikkaan.

Jürgen Habermas on muotoillut yhdessä Karl-Otto Apelin kanssa kommunikatiivisen teorian moraalista, jonka tarkoitus on ollut löytää kolmas tie moraalin oikeuttamisen ongelmalle ja tarjota pelastusyritys modernille rationaalisuudelle. Habermasin päämääränä on ollut luoda postmetafyysinen moraaliteoria asettamalla tarkastelun keskiöön intersubjektiivisuuteen perustuvat moraaliarvostelmat, jotka ovat luonteeltaan sekä immanentteja että universaaleja. Tutkin, millaisin ehdoin ja rajoituksin diskurssietiikka pystyy lunastamaan nämä kaksi väitettä.

Karl-Otto Apel väittää, että moraalitilanteessa nykyään. Yhtäältä universaali koko ihmiskuntaa sitova etiikka ei ole koskaan ollut yhtä tärkeä kuin globalisoituvassa ja monikulttuurisessa maailmassa, mutta toisaalta etiikan rationaalinen perustan löytäminen on yhä vaikeampaa, koska tiede on luonut normatiivisesti neutraalin ja arvovapaan ”objektiivisuuden” (Apel 1980, 226). Habermasia ohjaakin epistemologinen kysymys siitä, miten universaalit moraaliarvostelmat ovat nykyään mahdollisia. Moraalin universaalisuuden vaatimuksen myötä Habermas lähestyy näkemystä moraalista sellaisena, joka käsittelee koko ihmiskuntaa tai ihmislajia, ei ainoastaan tietyn kulttuurin käsitystä siitä, mikä on hyvää. Hän tuntuukin tarkastelevan käsitystämme siitä, mitä tarkoittaa ”ihmisyys” (ks. esim. Habermas 2003b, 40).

On syytä huomioda, että Habermasin ajattelu on ollut herkkää poliittisen ilmapiirin muutoksille, joten eri vuosikymmenillä häntä ovat ohjanneet erilaiset tavoitteet. Tällä tavalla selittyy myös joidenkin Habermasin käsitysten keskinäinen yhteensopimattomuus. Kotkavirran mukaan Habermas on kasvanut saksalaisen filosofisen perinteen vaikutuksen

alaisena, joista erityisesti uskantilaisuus, fenomenologia ja filosofinen antropologia ovat antaneet hänelle vaikutteita. (Habermas 1994a, 7.) Uransa alkuvaiheessa Habermas tutustui hegelmarxismiin ja tiedonsosiologiaan, jolloin hän alkoi kehittää jatkoa Hegelin filosofiaan uudella tavalla välinein saksalaisen tradition puitteissa (mts., 8). Hänen alkuvaiheen töitään sävyttikin vahva ideologikritiikki, joka myöhemmin jäi taka-alalle. Alusta alkaen hän tunsi myös vetoa amerikkalaiseen pragmatismiin, jota pidetään kolmantena hedelmällisenä vastauksena Hegelille (mts., 9). Pragmatismien vaikutus on säilynyt hänen filosofiassaan aina 2000-luvulle asti.

Kotkavirran mukaan 60-luvulla Habermas löysi tiensä takaisin akateemiseen filosofiaan, mikä herätti hänen kiinnostuksensa hermeneutiikkaan sosiaalitieteiden logiikkana, ja hän paneutui myös ensimmäisen kerran kielifilosofiaan ja analyyttiseen tietoteoriaan. Tämän ajan vaikutteita hänen työhönsä olivat muun muassa Pearce, Mead ja Dewey. (Habermas 1994a, 9.) 70-luvun työtä taas ohjasi tiedonintressiteoria, jossa hän siirtyi tarkastelemaan tiedon ja tietämisen yhteiskunnallista luonnetta. Todettuaan myöhemmin tämän teorian heikkoudet, hän palasi takaisin julkisen keskustelun teemoihin. 80-luvun alussa hän palasi Frankfurtiin, ja muuttuneen ilmapiirin innoittamana nosti keskiöön kommunikatiivisen rationaalisuuden jatkaen tätä teemaa koko 80-luvun (Habermas 1986, 247). Tällöin mukaan astui myös kommunikatiivinen käsitys moraalista.

Habermasin voidaan sanoa olevan kriittisen teorian edustaja, vaikka Fultnerin käsityksen mukaan hän on saanut vaikutteita myös analyyttisestä filosofiasta (Habermas 2003a, x). Kotkavirran mukaan erityisesti kommunikatiivisen toiminnan teorian on ollut tarkoitus osoittaa vanhemman kriittisen teorian vanhanaikaisuutta ja tuoda esille, että sen järjen käsite ei enää vastaa yhteiskunta- ja kulttuurikritiikin tarpeita (Habermas 1994a, 245). Habermasin kriittinen teoria pyrkii esittämään immanentin kritiikin maailmasta kommunikaatioteorian puitteissa, eikä pyri maailmaa objektiivisesti katsovaan analyysiin (Arato & Gebhardt 1978, 187). Tällainen kritiikki voi kohdistua myös itse tietämiseen.

Hegelin tavoin myös Habermas pyrkii tuomaan esiin modernissa piilevän rationaalisuuden, ja tästä syystä hän lukee rekonstruktivisesti mitä erilaisimpia teorianhankkeita. Yhtäläisyytenä Hegelin ajatusmaailmaan on myös se, että Habermasin ajattelee filosofian ja kriittisen teorian tarkoittavan oman ajan ajatuksellista käsittämistä. Kotkavirran mukaan

Habermas käsittelee modernia kuitenkin huomattavasti sosiologisemmasta näkökulmasta kuin Hegel. (Habermas 1994a, 244.)

Kotkavirta (Habermas 1994a, 225) toteaa Habermasin kriittisen teorian olevan yhtä lailla velkaa niin Kantin kuin Hegelin keskeisille opeille. Hegelin tavoin hän näki modernin rationaalisuuden tulevan esiin ainoastaan systeemissä, ja ajatteli, että filosofia tarkoittaa oman ajan kriittistä ymmärtämistä. Kantin opeista mainittakoon erityisesti se, että yhteiskunnallisten prosessien rekonstruktion tulisi pysyä suhteellisen yleisellä tasolla siten, että esimerkiksi etiikassa tulisi keskittyä hyvän elämän kysymysten sijasta oikeudenmukaisuutta koskeviin kysymyksiin. (Habermas 1994a, 225.) Toisin kuin Kant, hän haluaa tehdä tämän ilman empirismin ylittäviä ideoita järjestä ja autonomiasta, vaikka säilyttääkin erottelun *Willen* (rationaalinen yleistähto) ja *Willkürin* (yksittäisten tahtojen yhdistäminen) välillä. (Calhoun, 1992, 51.)

Kotkavirta (Habermas 1994a, 246) väittää, että kommunikatiivisen toiminnan teoria on siinä mielessä käänteentekevä, että se muuttaa koko teorian ja sen arvioimien ilmiöiden välisen suhteen siirtymällä järjestä kommunikatiiviseen rationaalisuuteen ja antamalla tietoteoreettisen aseman yhdessä toimiville subjekteille. Tällä tavalla Habermasin ajattelu eriytyy Kantin transsendentaalideduktiosta ja Hegelin absoluuttisesta tiedosta (mts., 55).

Tarkoitukseni ei tässä työssä ole kuvata mitään varsinaista aikakautta Habermasin ajattelussa, vaan sitä kommunikatiivisen moraalien projektia, joka käsitykseni mukaan kulkee läpi hänen tuotantonsa. Mielestäni hänen ajattelustaan on löydettävissä häivähdyksiä siitä, että käytännöllisellä järjellä on ensisijainen asema suhteessa muihin järjen muotoihin - ajatus, joka on perua Kantilta. Moraalifilosofian teema on koko ajan voimistunut hänen ajattelussaan, ja 80-luvun lopulta lähtien se on ollut keskeisessä asemassa. Kommunikatiivisen toiminnan teorian ymmärrän olevan lähinnä metodologisessa suhteessa diskurssietiikkaan, sillä se on tarjonnut ne kielifilosofiset puitteet, joiden varaan diskurssietiikka rakentuu.

TUTKIELMAN RAKENNE

Hegelin ja Kantin moraaliteorioiden välinen vastakkainasettelu on ohjannut poliittisen ja moraalifilosofian kenttää tavalla tai toisella viimeiset kaksi vuosikymmentä (Finlayson 1999, 1).

Tämä keskustelu on tärkeä osa kriittistä teoriaa, joka kulkee Kantin järjen kritiikkien jalanjäljissä. Aloitan työni esittelemällä luvussa kaksi pääpiirteittäin ensin Kantin ja sen jälkeen Hegelin moraaliteorioiden keskeisen sisällön. Tämän jälkeen esittelen ne Hegelin Kantia kohtaan esittämät syytökset, jotka ovat tämän työn Kannalta keskeisiä. Vaikka Hegelin Kant-kritiikki on esillä lähes kaikissa hänen töissään, käytän tässä apunani lähinnä *Hengen fenomenologiassa* ja *Oikeusfilosofiassa* esiintyviä väitteitä.

Kant ja hänen uuskantilaiset seuraajansa kannattavat sellaista näkemystä moraalista, joka perustuu muodollisille ja universaalisti päteville periaatteille, joilla on rationaalinen perusta (Finlayson 1999, 1). Hänellä moraaliarvostelmat ovat *synteettisiä* ja *a priorisia*, mikä tarkoittaa sitä, että moraalitietäminen keskittyy tutkimaan ”mielen objekteja”. Materiaaliset ja haluihin ja tarpeisiin liittyvät syyt kuuluvat Kantilla ”eettisen heteronomian” alueelle, eivätkä voi olla aidosti moraalisia kysymyksiä. Käytännöllinen järki on Kantin mukaan puhdasta, mikä tarkoittaa sitä, että sen pitää tyytyä tarkastelemaan ainoastaan metafyyysisiä kysymyksiä (Kant 2002, 4). Moraalitietoisuutta ohjaa yksi ylin periaate, jonka mukaan yleispäteviä voivat olla ainoastaan sellaiset arvostelmat, joiden voimme toivoa tulevan yleisiksi laeiksi. Näiden tarkasteleminen jää Kantilla moraalisubjektin harteille, ja hän tuntuukin antavan paljon arvoa tavallisen ihmisen kyvyille olla rationaalinen.

Hegel ei luottanut tähän kykyyn, vaan väitti, että moraalitietäminen on saatava täydennystä materiaalisesta maailmasta, jossa keskeistä on toisten yksilöiden tunnistaminen itsen kaltaisiksi olennoiksi. Hän syytti Kantin teoriaa liiasta muodollisuudesta ja abstraktiudesta, ja väitti että muodollistenkin moraaliperiaatteiden on oltava historiallisesti ja yhteiskunnallisesti paikannettavia (Finlayson 1999, 1). Ne ovat päteviä ainoastaan tietyissä kulttuurisissa käytännöissä ja poliittisissa instituutioissa, jotka ovat historian kehityksen tulosta. Hegel tunnetaankin ankarasta kritiikistä Kantin abstraktia moraaliteoriaa kohtaan. Hän ei hyväksynyt ajatusta, että moraalitietäminen olisi erotettava elämänsisällöistä, ja väitti tämän perusteella kategorisen imperatiivin olevan kykenemätön sanomaan asioiden pätevydestä yhtään mitään.

Hegelin kritiikki Kantin moraaliteoriaa kohtaan voidaan jakaa kahteen osaan. Ensimmäinen keskittyy itse moraaliperiaatteen kritiikkiin. Nämä väitteet kerääntyvät abstraktin universalismin kritiikin ympärille. Tarkoitus on osoittaa, että Kantin teorian käsitys universaalista moraalista on liian abstrakti, eli että se ei pysty ottamaan huomioon niitä

olosuhteita, joissa se toimii. Kategorinen imperatiivi ei voi olla aidosti moraalilakeja *luova* periaate, koska sillä ei ole yhteyttä eettisen elämän sisältöihin. Tämän vuoksi yksinäisyyteensä sulkeutunut järki, väittää Hegel, ei voi sanoa mitään asiantiloista ja pystyy muodostamaan ainoastaan tautologisia arvostelmia. Hegelin mielestä universaalien moraaliarvostelmien muodostaminen voidaan Kantilla nähdä eräänlaisena *testinä*, joka ei aidosti luo arvostelmia vaan ainoastaan testaa niiden yleisyyden astetta. (Hegel 1977, 256.) Hegel ei luonnollisesti tyydy tähänkään ratkaisuun, vaan syyttää Kantia myös dogmatismista eli siitä, että tietoisuuden on oletettava universalisoimistestiin tulevat arvostelmat ennalta.

Toiseksi Hegel tuo esille Kantin moraaliperiaatteiden motivaation ja käytännön soveltamisen ongelman. Hänen mielestään muodollinen moraaliperiaate ja sen periaatteiden mukaiset instituutiot ovat liian kaukana varsinaisista elämänsisällöistä, että sillä voisi olla vaikuttavuutta niihin. Siksi, hän väittää, moraaliperiaate ei motivoi toimintaan. Vaikka Hegel kritisoi Kantia liiasta abstraktiudesta, hän ei itsekään pystynyt tarjoamaan täysin materialistista teoriaa moraalista, mikä ilmenee parhaiten *hengen* [*Geist*] käsitteen muodossa, joka on hänen objektiivisen idealisminsa ydin.

Luotuani katsauksen Kantiin ja Hegeliin, esittelen kolmannessa osassa Habermasin moraaliteorian keskeiset käsitteet ja diskurssieettisen teorian. Habermasin tarkoitus oli ylittää Hegelin ja Kantin idea ja osoittaa koko kahtiajaon tarpeettomuus (Habermas 1992, 142). Hän halusi kehittää materialistisen teorian yhteiskunnasta ja moraalista, sillä ainoastaan sillä tavalla voitaisiin Hänen mielestään säilyttää normatiivisuus nykyisissä olosuhteissa (Habermas 1992, 20). Siinä missä kommunikatiivisen toiminnan teoria käsitteli kielen yleisiä rakenteita, diskurssietiikka olettaa nämä rakenteet ja keskittyy siihen, miten niiden avulla voidaan muodostaa päteviä moraalialgumentteja modernismin hengessä.

Habermas antaa käytännölliselle järjelle intersubjektiivisen määritelmän, mikä tarkoittaa sitä, että rationaalisuus siirtyy subjektin tietoisuudesta kommunikatiivisten toimijoiden yhteisymmärrykseen tähtääväksi argumentaatioksi. Hän ei hylkää universaaliperiaate, vaan pyrkii antamaan sille uudenlaisen merkityksen. Universalisoimisperiaatteen (U) tarkoitus on hänen mielestään tuottaa sellaisia moraaliarvostelmia, joiden seuraukset jokainen rajoittamattomaan ja avoimeen diskurssiin osallistuva voi hyväksyä (Habermas

1990, 197). Habermas väittää, että pragmaattisella näkemyksellä on se etu, että siinä huomio kiinnittyy tietoisuuden ilmentymien sijasta toiminnan ja puheen ilmentymiin, jolloin tietoisuuden tietämisfunktion ja kielen esittämiskäytännön tilalle tulee oikeutetun mielipiteen käsite (Habermas 1994a, 58). Kommunikatiivisen järjen käsitteen avulla hän uskoo siten löytäneensä ulospääsyn sekä objektivismista että relativismista (Habermas 1992, 135).

Diskurssietiikassa jakoa etiikkaan ja moraaliin vastaavat *moraalis-käytännöllinen* ja *eettis-ekspressiivinen* diskurssi (Habermas 1993, 12). Ensimmäisenä mainitussa käsitellään toimintanormien yleisyyttä universalisoimisperiaatteen mukaisesti, ja siinä on tarkoitus osoittaa niiden yleispätevyys. Eettis-ekspressiivisessä diskurssissa taas käsitellään kysymyksiä, jotka ovat yleisiä tietyssä kontekstissa, mutta eivät varsinaisesti universaaleja. Ne liittyvät tietyn yhteisön identiteettiin ja arvojen määrittelyyn. Habermasin määritelmän mukaan siinä kysytään sellaisia kysymyksiä kuin ”keitä me olemme” ja ”minne olemme menossa” (Habermas 2009, 21). Moraalidiskurssilla hän sen sijaan viittaa sellaiseen kommunikaation muotoon, jossa on tarkoitus tuottaa kontekstista riippumattomia oikeudenmukaisuutta koskevia arvostelmia.

Habermasin teoria on Kantia seuraten universalistinen ja muodollinen, ja painottaa proseduraalista oikeudenmukaisuutta. Hän jatkaa myös Kantin erottelua etiikan ja moraalin alueiden välillä, joista etiikalla hän viittaa konkreettisiin hyvän elämän kysymyksiin ja moraalilla puolestaan muodollisiin rationaalisiin arvostelmiin. Hän väittää näiden olevan diskursiivisessa mallissa yhteydessä toisiinsa, toisin kuin Kantin teoriassa. Tällä kohtaa Habermasin muuten niin selkeä ja johdonmukainen teoria on epäselvimmillään. Toisissa yhteyksissä hän kiistää yksittäisten intressien vaikutuksen muodollisia moraaliarvostelmia tarkasteltaessa, kun taas välillä hän väittää kaikkien intressien tulevan mukaan moraalidiskurssiin ja saavan tasapuolisen kohtelun. Käsittelen neljännessä osassa sitä, mitä Habermas tarkoittaa yleistettävillä intresseillä, ja se on yksi keskeinen teema tässä työssä. Ennen sitä luon katsauksen siihen, miten Habermas itse suhtautuu Hegelin esittämään kritiikkiin.

Koska Habermasin ja Kantin teorioilla on paljon yhtäläisyyksiä, voidaan olettaa, että Hegelin esittämä kritiikki Kantin kohtaan voi joiltain osin päteä myös diskurssietiikkaan. Habermasin moraaliteoriaa kohtaan onkin esitetty Hegelin kanssa samansuuntaista

kritiikkiä. Luon pikaisen katsauksen keskeisiin kritiikin linjoihin kappaleessa 4.1. Erityisesti Charles Taylor (1991) on syyttänyt diskurssietiikan olevan liian muodollinen ja proseduraalisiin seikkoihin keskittyvä, eikä se siksi voi ottaa aidosti kantaa hyvän elämän kysymyksiin. Myös feministisessä teoriassa on kohdistettu kritiikkiä Habermasin teorian abstraktia universalisuutta kohtaan ja väitetty, ettei se pysty ottamaan huomioon ihmisiä konkreettisina olentoina, ja että muodollinen moraalit ei ole riittävän herkkä ihmisten erilaisuudelle. Näistä kriitikoista mainitsen erityisesti Nancy Fraserin ja Carol Gilliganin. Kolmantena kritiikin linjana on J. G. Finlaysonin ja Matthew Millerin esittämät tarkastelut, jotka viittaavat suoraan Hegelin esittämiin väittämiin. Heidän mukaansa Habermas ei pysty, vaikka hän niin väittää (Habermas 1993), ohittamaan Kantiin kohdistettua kritiikkiä.

Moraalidiskurssi, kuten sanottu, ei Habermasin mielestä kuitenkaan ole täysin erillinen elämänsisällöistä, vaan siinä on otettava huomioon sellaiset intressit, jotka ovat yleistettäviä. Tuon esiin kolme mahdollista tulkintaa intresseistä, ja päädyn siihen, että Habermas ei tarkoita niillä yksittäisiä, yksilön haluihin ja tarpeisiin palautuvia päämääriä, vaan yhteisöllisesti tulkittuja, elämänsisällön intuitiivisesta taustatiedosta kumpuavia oletuksia. Kun nämä oletukset ajautuvat ristiriitaan, niistä tulee eettisiä ja poliittisia kysymyksiä. Tällöin tarvitaan uutta määrittelyä sille, mikä on tietyn yhteisön tarkoitus ja päämäärä. Väitän, että intressit ovat siten pohjimmiltaan poliittisia, sillä niissä määritellään yhteisön arvoja ja suhdetta muihin, ristiriitaisia arvoja omaaviin yhteisöihin. Esitän lopuksi, että tämä puoli diskurssietiikasta tulee paremmin esille, mikäli tuodaan yhdeksi diskurssin muodoksi *eettis-poliittinen* diskurssi.

Viimeisessä kappaleessa esitän tarkentavan määrittelyn diskurssietiikalle, jossa on otettu huomioon nämä politiikan, lain ja solidaarisuuden näkökulmat. Esitän, että lain ja poliittisen diskurssin alueet ovat sellaisia, joissa voidaan määrittellä rationaalisesti hyväksyttäviä yhteisiä päämääriä. Laki kysyy samansuuntaisia kysymyksiä kuin moraalit, mutta se ei ole universaalisti pätevä, vaan liittyy Habermasin ajattelussa tietyn yhteisön itsemäärittelyyn (Habermas 1996, 154). Se ei siten ole normatiivisesti neutraalia, vaan sillä on yhteys elämänsisällön todellisuuteen (Habermas 1996, 43). Eettis-poliittisen diskurssin väitän olevan tällaisen julkisen tahdonmuodostuksen ja määrittelemisen idealisoitu muoto, jossa huomioidaan ainoastaan sellaiset syyt, jotka ovat rationaalisesti ymmärrettävissä eli joita voidaan tarkastella diskursiivisesti. Ainoastaan tällaiset yhteiset intressit voivat tulla moraalidiskurssin universalisoimistettiin, eli ne voivat vaatia yleispätevyyttä. Jotta

poliittinen tahdonmuodostus olisi mahdollista, on demokratiaperiaatteen oltava diskurssietiikan edeltäjä, sillä yhteisten intressien määrittelyminen onnistuu ainoastaan avoimessa julkisessa keskustelussa.

Siten diskurssietiikkaa ei voida ymmärtää ottamatta huomioon sen sisältämää yhteiskunnallista ulottuvuutta. Miller (2001, 71) väittääkin, että Habermasin moraalifilosofia on pohjimmiltaan yhteiskunnallista. Myös Thomas McCarthy väittää, että samoin kuin Kantin kohdalla, myöskään Habermasin oikeudellista ja poliittista teoriaa ei voida ymmärtää tuntematta hänen moraaliteoriaansa. Ne ovat hänen mukaansa lomittuneet toisiinsa niin tiiviisti, että voisi jopa puhua hänen moraaliteoriastaan ”poliittisen moraalisuuden” teoriana, ja hänen poliittisesta teoriastaan ”moraalipoliittikkana”, joka etuoikeuttaa universaalit lait intressikompromissien edelle. (Calhoun, 1992, 51.) Tähän nojaten väitän, että Habermasin moraaliteoria ei tule toimeen ilman tämän poliittisen puolen huomioonottamista. Universaali diskursiivinen moraalit on käsittäkseni enemmän Kantin julkisen moraalit kuin sen yksityisen puolen jälkeläinen.

Ensisijaisina lähteinäni pidän Habermasin töistä *Moral Consciousness and Communicative Action* (1990), jossa hän on määritellyt suhteensa Kant-Hegel –vastakkainasetteluun. Diskurssietikkaan viitataan lähinnä teoksen *Justification and Application* (1993) avulla. Habermasin käsityksiä moraalit yhteydestä demokratiaan, lakiin ja politiikkaan olen ammentanut teoksesta *Between Facts and Norms* (1996). Olen käyttänyt apunani Habermasin teoksia aina 60-luvulta tähän päivään saakka, mutta hänen moraalitarkastelunsa sijoittuvat lähinnä 80-90-luvuille. Tulkinnan apuna on ollut monia pitkän linjan Habermas –kommentaattoreita kuten Thomas McCarthy, Sheyla Benhabib ja James Gordon Finlayson. Näistä kaksi viimeksi mainittua ovat auttaneet myös jäsentämään käsityksiäni Kantin ja Hegelin välisestä asetelmasta.

2. ONGELMANASETTELU: KANT JA HEGEL

Habermasin moraalij- ja yhteiskuntafilosofian juuret ovat syvällä kantilaisessa perinteessä, mutta toisaalta diskurssietiikka on saanut myös vaikutteita hegeliläisyydestä. Habermas jakaa Kantin kanssa rationalistisen perusajatuksen, jonka mukaan universaaleja moraaliarvostelmia on mahdollista löytää järjen avulla. Myös Hegel ajatteli moraalin perustuvan järkeen ja oli siten modernin järjen puolestapuhuja, mutta radikaalisti erilaisella tavalla kuin Kant. Hänelle rationaalisuus ilmeni aina tietyssä historiallisessa tilanteessa, joten se ei voinut olla abstraktia. Hegelin voidaan nähdä irtautuneen kantilaisesta tavasta käsitteellistää moraalii- ilmiöt, mutta toisaalta hänen voidaan tulkita myös jatkaneen kantilaista perinnettä vieden sitä eteenpäin ja vastustamalla sen dogmaattista ja metafyyisistä puolta (Redding 2012). Joka tapauksessa Hegelin voidaan väittää jatkaneen moraalifilosofiassa siitä, mihin Kant jäi, ja yksikään heidän jälkeisensä moraalifilosofi ei ole voinut olla huomioimatta heidän vaikutustaan.

Vaikka Kantin pyrkimys oli päästä irti dogmatismista, tulkitsen hänen teoriansa olevan metafyyisinen¹. Kant ei ollut kriittinen metafyyisikkää kohtaan sinänsä (Redding 2012), vaan ennemmin hän kritisoi sen epätieteellisiä perusteita. Schneewindin (1992, 314) mukaan Kant oli pohjimmiltaan newtonilainen, mikä tulee esiin erityisesti siinä, että hän halusi rinnastaa moraalisen välttämättömyyden siihen, joka pätee fyysikaalisessa universumissa. Silti moraalii ei ollut Kantilla varsinaisesti tiedettä, sillä tieteen tehtävä oli näyttää miten asiat ovat, kun taas moraalii selitti, miten niiden tulisi olla.

Hegelin filosofiaa ylipäänsä luonnehtii asemoituminen suhteessa Kantiin, ja yleisesti ottaen tämä suhde on kriittinen. Hegelin Kantia kohtaan esittämä kritiikki ei ole yhtenäinen, vaan kohdistuu moneen eri alueeseen Kantin filosofiassa. Hegelin hampaisiin joutuivat mm. kategorinen imperatiivi, moraalin motivaatio, puhtaan ymmärtämisen kategoriat, antinomat, subjektiivinen idealismi ja ylipäänsä Kantin filosofinen metodologia. (Sedgwick 2006, 473.) Tässä työssä keskityn erityisesti kategoriseen imperatiiviin kohdistettuihin väittämiin, eli Kantin moraaliteorian abstraktin universalismin ja formalismin kritiikkiin.

¹ Kant tarkoittaa ”metafyyisikkällä” a priorisen tietämisen järjestelmää, joka perustuu pelkkiin käsitteisiin (Kant 1996, 10).

Seuraavassa kappaleessa esittelen Kantin moraaliteorian peruspiirteet. Kantin käytännöllisestä järjestä on olemassa monenlaisia tulkintoja, mutta tässä työssä nojaan ”vallitsevaan” tulkintaan, jonka oletan olleen myös Hegelin esittämän kritiikin taustalla ja osittain Hegelin aikaansaama. Tarkoitukseni ei ole esittää kriittisiä väittämiä tai tuoda esiin mahdollisia uusia tulkintoja Kantin ja Hegelin teorioista. Tämän kappaleen tarkoitus on toimia taustana varsinaiselle kysymykselleni eli sille, miten Habermasin diskurssieettinen moraaliteoria asemoituu suhteessa Kantin ja Hegelin väliseen jännitteeseen. Kysymys on oleellinen, sillä se on värittänyt kriittistä teoriaa sen alusta asti. Käsittekseni mukaan Kant-Hegel –kiista onkin keskeinen osa Frankfurtin koulun kriittistä teoriaa (ks. esim. Arato & Gebhardt 1978). Myös itse käsite ”kriittinen teoria” on lähtöisin kantilaisesta perinteestä sikäli, että Kantin kolme suurinta työtä olivat puhtaan järjen, käytännöllisen järjen ja arvostelukyvyn *kritiikkejä*. Kantilaisessa mielessä kritiikki tarkoittaakin juuri rationaalisuuden ehtojen analyysia järjen avulla.¹ Tässä järjellä on transsendentaalinen asema, josta käsin se voi kritisoida itse itseään. (Arato & Gebhardt 1978, xi.) Eli kun Kant käyttää termiä ”kritiikki”, se viittaa hänen yritykseensä paljastaa järjen kyky ylittää itsensä ja tietää objekteja, jotka ovat kokemuksen ulkopuolella. (Sedgwick 2006, 481.)

Kantin ansio oli Schneewindin (1992, 309) mukaan siinä, että hän keksi uudenlaisen ja varsin omaperäisen käsityksen moraalista. Keskustelu Kantin käsityksistä on yhä käynnissä, ja erilaisia tulkintoja löytyy yhtä paljon kuin tulkitsijoita. Myös Kant itse kehitti omia ajatuksiaan eteenpäin ajan myötä, mutta Schneewindin mukaan hänen filosofiansa peruslinjoista voidaan yleisesti ottaen olla samaa mieltä. (Schneewind 1992, 309.)

Koska Habermas on kriittisen teorian jatkaja ja modernin järjen puolustaja, hän ei pääse tästä kysymyksestä yli eikä ympäri. Habermas on käsitellyt aihetta erityisesti teoksessa *Moral Consciousness and Communicative Action* [*Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 1983], ja tässä työssä esittelen Habermasin aiheeseen liittyvät väitteet neljännessä osassa. Myös tulkintani Kant-Hegel –kiistasta nojaa osittain Habermasin itsensä esittämiin tulkintoihin, eikä siksi anna riittävää arvoa Kantin moraaliteorian monipuolisuudelle.

¹ Toinen keskeinen kriittisen teorian lähde on marxilainen ideologikritiikki. Marxin kriittisen teorian tavoite oli olla samalla sekä tieteen kritiikki että uusi kriittinen tiede (poliittis-taloudellinen kriisiteoria). (Arato & Gebhardt 1987, xii-xiii.)

Vaikka Habermasin tarkoitus on elvyttää kantilainen universaali moraaliksi, hän pyrkii tavoitteeseensa ennemmin osoittamalla Kantin teorian heikkoudet kuin ylistämällä sitä.

2.1. KANTIN KÄYTÄNNÖLLINEN JÄRKI

Kantin käytännöllinen filosofia pitää sisällään moraalin, politiikan ja lain alueet (Bird 2006, 251). Hän jakaa moraalin yksityiseen ja julkiseen moraaliksi¹, joista jälkimmäisellä on vielä vapaasti tulkittu valtion sisäinen ja globaali muotonsa. Käsitykseni mukaan Kantin ajatus on, että yksityinen moraaliksi edeltää julkista, mikä tarkoittaa sitä, että sen periaatteista voidaan johtaa julkisen moraalin yhteiskunnallis-poliittiset periaatteet². Kantin keskeisiä moraalifilosofisia töitä ovat toinen kritiikki eli *Käytännöllisen järjen kritiikki* [*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788] ja *Tapojen Metafysiikan perustus* [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785], joissa hän esittää käytännöllisen kokemuksen a priorisen rakentumisen (Bird 2006, 251). *Moraalin metafysiikassa* [*Metaphysik der Sitten*, 1797] ja teoksessa *Ikuiseen rauhaan* [*Zum ewigen Frieden*, 1795] Kant keskittyy enemmän julkiseen moraaliksi ja moraaliksi aposteriorisiin olosuhteisiin (mts., 251).

Kant tekee *Käytännöllisen järjen kritiikissä* (1990, 215) erottelun fenomenaaliseen ja noumenaaliseen alueeseen, joista ensimmäinen viittaa kokemussisältöihin ja jälkimmäinen niiden puhtaisiin muotoihin. Muodollisen moraaliksi tulisi käsitellä näistä ainoastaan noumenaalista puolta, eikä se saisi sekoittua moninaisiin ilmiöihin ja elämänsisältöihin. Tällä tavalla ymmärrettynä Kantin moraaliteoria ei pysty ottamaan huomioon elämänsisältöjä. *Tapojen metafysiikan perustuksessa* hän taas väittää, että vaikka moraaliksi pitää käsitellä puhtaita muotoja, se ei ole samalla tavalla täysin sisällyksetöntä kuin logiikka. Nämä sisällöt eivät tosin tule ulkoisesta maailmasta, vaan ovat mielen sisältöjä. Kant toki myöntää myös ulkomaailman olemassaolon, mutta väittää tällaisten fenomenaalisten kysymysten kuuluvan ”käytännöllisen antropologian” piiriin erotuksena

¹ Kant herätti henkiin Machiavellin erottelun politiikan ja moraaliksi välillä sisällyttämällä poliittisen filosofian puhtaan käytännöllisen järjen alaisuuteen. Näin hän loi uudelleen politiikan ja moraaliksi yhteyden omaperäisellä oikeuttamisen teorialla. (Kersting 1992, 343.)

² Kant vie ajatuksen käytännöllisestä järjestä niin pitkälle, että väittää sen olevan ensisijainen verrattuna myös teoreettiseen järkeen. Tämä tietysti tarkoittaisi, että moraalifilosofia tarjoaisi äärimmäisen perustan filosofialle. (Gardner 2006, 261.)

varsinaisesta moraalista. (Kant 2002, 4.) Tämä tarkoittaa sitä, että Kantin ”puhdas moraalifilosofia” luonnehtii kokemuksen yleisen rakenteen samalla tavalla kuin puhdas teoreettinen filosofia pyrkii selittämään objektiivisen maailman rakenteita (Bird 2006, 255). Molemmissa tapauksissa tämä yleinen rakenne paljastaa ne perimmäiset käsitteet ja periaatteet, jotka kokemus olettaa ennalta.

Birdin (2006, 255) mukaan Kantin moraalifilosofiassa painotetaan juuri tällaisten periaatteiden tarkastelua, ja koko rakenteen keskiössä on ”ylimmäinen moraaliperiaate”, joka ohjaa kaikkea moraalista toimintaa. Kant on pyrkinyt luonnehtimaan tätä ylintä periaatetta erityisesti *Perustuksessa*. Sen täytyy olla hänen mielestään käytännöllinen, ehdottomasti välttämätön ja kaikille rationaalisille toimijoille sitova, ja sen pitää toimia ylimpänä normina kaikelle moraalisen toiminnan arvioimiselle (Kerstein 2006, 310). Sen on siis oltava ehdoton käsky eli *kategorinen imperatiivi*. Ylimmäiseksi moraaliperiaatteeksi Kant asettaa sellaisen kategorisen imperatiivin, jonka mukaan meidän tulisi toimia ainoastaan sellaisen maksimin¹ mukaisesti, jonka voimme toivoa tulevan yleiseksi laiksi (Kant 2002, 18). Tätä voidaan kutsua myös universalisoimisperiaatteeksi.

Kategoriset imperatiivit hän erottaa hypoteettisista imperatiiveista sillä tavalla, että edellä mainituissa täytyminen [*Sollen*] on objektiivisesti välttämätöntä itsessään eikä mihinkään päämäärään viitaten (Kant 2002, 31). Tämä tarkoittaa, että niiden mukaista käyttäytymistä eivät ohjaa intressit tai pakko, vaan pelkkä kunnioitus lakia kohtaan. Schneewindin (1992, 319) mukaan tällainen täytyminen ohjaa epätäydellisten rationaalisten olentojen toimimista moraalilain mukaisesti.

Käytännöllisen järjen tehtävä on siten erottaa sisällöllinen hyveoppi muodollisesta moraliopista (Kant 1990, 275) ja keskittyä moraalilain yleisiin periaatteisiin. Hyvän elämän kysymysten (kuten onnellisuuden) ja moraalilain välillä on Kantin mukaan toki yhteys, sillä ne ovat moraalilain välttämättömiä seurauksia (Kant 1990, 309; 2002, 26). Moraalilain on siten vaikutus tunteeseen eikä toisinpäin, sillä tunne ei voi edeltää moraalilain (Kant 1990,

¹ Kantilla maksimi tarkoittaa subjektiivista toiminnan periaatetta, jonka toimija voi vapaasti hylätä tai omaksua. Moraaliarvostelmista poiketen se ei päde universaalisti vaan kattaa ainoastaan hänen oman toimintansa. Maksimit sisältävät kuvauksen toiminnasta tietyssä tilanteessa, kuten myös erittelyn toimijan päämääristä ja motiiveista sen saavuttamiseksi. Objektiivinen ja universaalisti sitova periaate taas olisi ”käytännöllinen laki”. (Kerstein 2006, 310; Kant 2002, 16.)

254). Jos näin on, toiminta ei ole aidosti moraalista. Poikkeuksena tästä on ainoastaan sellainen tunne, joka kohdistuu moraalisuuteen, ja tästä Kant käyttää nimitystä puhdas intressi (Kant 2002, 76).

Kant (1990, 249) kiistää käytännöllisen järjen sisältöjen empirismin ja mystisismin, mutta ei silti luovu metafysiikasta. Yhtäältä hänellä moraalilla on metafyyssistä, sillä se nojaa sellaisiin *a priori* periaatteisiin, joita ei voida perustella mihinkään empiiriseen syyhyn viitaten. Toisaalta hänen mielestään moraalityöt eivät ole yliaistillisia ja järjen ulottumattomissa olevia totuuksia. Moraalityökalut ovat arvostelukyvyn rationalismin saavutettavissa, joka kohdistuu aistillisessa luonnossa lainalaisuuksiin ja toisella puolella näiden muodollisiin sääntöihin (Kant 1990, 249-50). Käytännöllinen järki ei kuitenkaan tiedosta itse oliota kuten teoreettinen järki, vaan luo niitä, ja siksi Kant väittää niiden sisältöjen olevan *a priori*, kokemusta edeltäviä (mts., 272). Moraalilla hän väittääkin olevan ”tietoa ilman havaintoa” (mts., 243).

Käytännöllisellä järjellä on toki sisältö, mutta se ei ole aistihavainto vaan hyvä ja paha (Kant 1990, 233). Tällä tavalla ymmärrettynä käytännöllinen järki on transsendenttia ja sen käyttö immanenttia, sillä hyvä ja paha kuuluvat kokemuksen piiriin. Kant teki eron oikean ja hyvän välille väittämällä, että toiminta on moraalisesti oikeaa, jos sen voi toivoa tulevan yleiseksi laiksi, ja moraalisesti hyvää, jos se on suoritettu velvollisuudentunteesta. Siten Kantilla oikea ja hyvä ovat erillisiä mutta toisistaan riippuvaisia (Stratton-Lake 2006, 323).

Hyveellinen toiminta, joka ei perustu rationaalisesti johdettuun velvollisuuteen, johtaisi Kantin mielestä autonomian sijasta ”eettiseen heteronomiaan”, joka on väärin periaatteiden lähde (Schneewind 1992, 316; Kant 1990, 297). Teon oikeellisuus edeltää Kantin ajattelussa niiden hyvyttä, koska ainoastaan oikeiden tekojen tuloksia voidaan pitää hyvinä. Siten Kantilla käsite ”hyvä tahto” on sidottu järkeen: meidän tulisi tahtoa ainoastaan sellaisia asioita, joiden voi toivoa tulevan yleiseksi laeiksi (Kant 2002, 55). Onnellisuus, joka voidaan ymmärtää jokaisen yksilön erityiseksi elämänsisällöksi, itse asiassa estää hänen mielestään siveellisyyden vaikuttamisen (Kant 1990, 354), sillä intressit sokaisevat yksilön ”moraalityökalun”.

Benhabibin (1986, 80) tulkinnan mukaan tällaisesta moraaliteoriasta paistaa läpi negatiivinen ihmiskäsitys: muodolliset moraalinormit, jotka perustuvat

velvollisuudentuntoon ennemmin kuin tunteisiin, ovat tie ulos ihmisten egoistisuudesta. Toki Kantilla eettiset eli esim. onnellisuuteen liittyvät säännöt saattoivat olla yleisiä, mutta eivät universaaleja (Kant 1990, 208). Ne eivät siis voineet olla kaikkia yhtäläillä sitovia lakeja.

Kantin yksi merkittävä moraaliteoreettinen saavutus edellisen tarkastelun perusteella on se, että hän myönsi jokaisen ”normaalin” aikuisen olevan kykenevä moraaliseen harkintaan ja toimintaan,¹ ja juuri tätä Kant tarkoittaa puhuessaan autonomiasta (Schneewind, 309). Hänen mukaansa moraalinen toiminta ei edellytä ulkoista auktoriteettia, joka muodostaisi moraaliarvostelmia tai käskisi toimimaan moraalisesti (Schneewind 1992, 309). Päinvastoin, Kantin mielestä moraalista toimintaa on ainoastaan sellainen, joka tehdään puhtaasta velvollisuudentunteesta, ei mistään ulkoisesta syystä. Velvollisuudentunne, joka perustuu lain kunnioittamiseen, on Kantilla riittävä motiivi ohjaamaan toimintaa, sillä se ylittää kaikkia yksittäiset halut ja tarpeet (Schneewind 1992, 309). Juuri tässä kohtaa Kant mielestäni tekee radikaaleimman irtioton perinteisestä moraalista, jossa moraalilait ja motivaatio perustuvat ”jumalan sanaan” tai myyttisiin käsityksiin, eivätkä ihmisten rationaaliseen harkintaan.

Kant ajattelikin autonomian tarkoittavan yksilön kykyä toimia rationaalisesti. Hän myös ajatteli sillä olevan yhteiskunnallisia ja poliittisia seurauksia siinä mielessä, että yhteiskuntarakenteen tulee ilmaista sen jäsenten yleistä ja tasavertaista moraalista kapasiteettia (Schneewind 1992, 310). Schneewindin mukaan Kant kannustaa meitä kieltäytymään olemasta muiden ohjauksessa ja rohkaisee ajattelemaan ja päättämään itse, minkä vuoksi julkinen sananvapaus on välttämätön. *Ikuisessa rauhassa* Kant esittääkin toivomuksen, että kaikkien valtioiden pitäisi olla tasavaltoja, joissa kaikilla on mahdollisuus ilmaista moraalista vapauttaan julkisesti poliittisessa toiminnassa. (mts., 310.) Voidaankin tässä mielessä ajatella universaalien, muodollisen rationaaliseen harkintaan perustuvan moraalien kulkevan käsi kädessä demokratian ja modernin lain kehittymisen kanssa.

¹ Tämä oli radikaali murros vallitseviin näkemyksiin tavallisen ihmisen moraalisesta kapasiteetista. Ajatus siitä, että jokaisen pitäisi olla itseohjautuva moraalitoimija tulee jo Rousseaulta. Hän ajatteli, että lait eivät tule jumalalta, vaan ihmisten tulee tehdä omat lakinsa itse luodakseen vapaan ja oikeudenmukaisen yhteiskunnan. (Ks. esim. Rousseau 1984)

Moraalin metafysiikassa Kant erotti oikeudenmukaisuusteorian eli poliittisen filosofian normatiivisesta etiikasta (Kant 1996, 33). Siinä missä moraalifilosofia, myös Kantin poliittinen filosofia perustuu rationaalisesti muotoiltuihin universaaleihin periaatteisiin. Kantille poliittinen filosofia onkin ”oikeuden metafysiikkaa”, jonka avulla on tarkoitus johtaa poliittisen yhteiselon rationaaliset periaatteet universaalien rationaalisen oikeuden ja omaisuuden *a prioristen* lakien avulla. (Kersting 1992, 358.) Oikeusfilosofian oikeuttaminen on kuitenkin riippuvainen moraalifilosofian periaatteista eli käytännöllisen järjen käsitteestä ja transsendentaalisen vapauden käsitteestä (Kersting 1992, 347). Kant (2007, 47) väittää, että politiikka käytännöllisenä oikeusoppina ei voi olla ristiriidassa moraalin kanssa, millä hän tarkoittaa sitä, että käytäntö ei voi olla ristiriidassa teorian kanssa.

Kategorisen imperatiivin vastine poliittisessa etiikassa on rationaalisen oikeuden periaate, jonka mukaan lainsäätäjän tulee säätää lakia ikään kuin se olisi saanut alkunsa universaalista yleistahdosta (Kersting 1992, 355). Sen olisi myös oltava kaikkia tasapuolisesti sitovaa. Tällaisesta muotoilusta seuraa, että periaatteiden on oltava julkisia ja sopusoinnussa ”julkison” päämäärien kanssa (Kant 2007, 67). Siinä missä kategorinen imperatiivi testasi maksimien lainmukaisuutta, julkisen oikeudenmukaisuuden periaate mittaa positiivisten lakien oikeudenmukaisuutta (Kersting 1992, 355). Kantilla moraalin soveltaminen *a posterioriseen* alueeseen merkitsee siis sitä, että moraalin käyttöönoton alue perustuu julkiseen harkintaan. Siinä missä Kantin yksityinen moraaliohje oli yksilön mielensisäistä toimintaa, sen julkinen soveltaminen eli varsinaisten toimintanormien ja lakien hyväksyminen voidaan ymmärtää kommunikatiiviseksi.

Kantilla ideaali valtio perustuisi vapauden, tasa-arvon ja lainsäädännön universaaleille periaatteille (Kant 2007, 13; Kersting 1992, 358). Toisin kuin esim. Hobbesille ja Rousseaulle, Kantille poliittinen filosofia oli universaalista myös siinä mielessä, että hän näki sen ylittävän valtioiden rajat. Ikuinen rauha oli hänelle nimittäin poliittisen moraalin korkein hyvä ja sen ainoa päämäärä, joka voitaisiin saavuttaa vasta silloin, kun kaikki valtiot olisivat tasavaltoja (Kant 2007, 13, 37; Kersting 1992, 362). Rauha perustuisi tällaisessa maailmassa oikeuden järjestykseen eikä ”kauhun tasapainoon”. Kantin mielestä sen toteuttamisen, kuten yksityisen moraalin, tulee perustua velvollisuudentunteeseen ja

puhtaan järjen *a priori*isiin periaatteisiin, olivat sen seuraukset mitkä hyvänsä. Näin ajateltuna ei moraalien ja politiikan välillä ole ristiriitaa, väittää Kant (2007, 57).

Kerstingin (1992, 363-4) mukaan Kant ei kuitenkaan kuvitellut, että ikuinen rauha olisi sellaisenaan toteutettavissa, vaan se oli Kantillekin eräänlainen politiikkaa ohjaava ideaali. En mene kuitenkaan sen tarkemmin Kantin moraalifilosofian yhteiskunnalliseen ulottuvuuteen, vaan tyydyn toteamaan, että hänen moraaliteoriallaan on sekä *a priorinen* että *a posteriorinen* ulottuvuus, joista jälkimmäisellä hän tarkoittaa yleisesti ottaen moraalien soveltamista yhteiskunnalliseen ja poliittiseen toimintaan.

Seuraavaksi siirryn tarkastelemaan Hegelin käsitystä moraalista ja erityisesti Kantin moraaliteoriasta eli sitä, minkälaisista kritiikkeistä hän esittää Kantia kohtaan. Kantin filosofian yhteiskunnallisella ulottuvuudella tulee olemaan työni kannalta merkitystä sikäli, että se liittyy oleellisesti Habermasin moraaliteoriaan, joka myös on pohjimmiltaan poliittinen ja nojaa osittain samoille oletuksille kuin Kantin teoria.

2.2 HEGELIN YHTEISKUNTA- JA MORAALIFILOSOFIA

Hegelin käsitys moraalista on alusta asti sidottu yhteisölliseen toimintaan. *Oikeusfilosofiassa* [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1820] Hegel sanoo valtion olevan eettisen elämän kokonaisuus, johon kuuluvat oikeus, moraalit, sivistys ja uskonto (Hegel 1994, 24). Yhteiskuntaan kuuluvat hänen mukaansa valtion lisäksi perhe ja kansalaisyhteiskunta (Hegel 1994, 161), jotka yhdessä muodostavat poliittisen olemassaolon edellytykset. Siirtymä perheestä kansalaisyhteiskuntaan tarkoittaa laajentumista kansakunnaksi tai hajautumista vapaaehtoisiksi etuliittymiksi (mts., 172). Paras mahdollinen valtiomuoto hänen mukaansa olisikin perustuslaillinen monarkia, ei tasavalta (mts., 29). Habermasin (2004, 184) mielestä Hegel näki julkisuuden lähinnä sivistyksen välineeksi eikä objektiivisen kansantahdon muodostamisen tilaksi. Julkisuuden ja julkisen osallistumisen riittävä ehto Hegelillä oli, että kansalaiset tiesivät mitä heiltä odotetaan, eikä heidän tarvinnut varsinaisesti osallistua normien julkiseen muotoiluun (Benhabib 1986, 100).

Kansalaisyhteiskunnassa ei käsitellä Hegelin ajattelussa aitoja valtiollisia ongelmia vaan yksittäisiä etuja. Se muodostuukin Hegelin mukaan jäsentensä tarpeiden järjestelmän, omaisuuden suojan ja oikeusjärjestelmän välityksellä (Hegel 1994, 176). Kansalaisyhteiskunnan ensimmäinen periaate on konkreettinen persoona, joka on erityinen päämäärä itselleen, tosin tällaisen itsekkään päämäärän tulee todellistua yleisyyden ehtojen alaisena (mts., 173). Yksilön hyvinvointi punoutuu kysymykseen kaikkien hyvinvoinnista, ja yleisyys näyttäytyy erityisyyden perustana ja sen ylittävänä mahtina. (mts., 173.) Habermas väittää, että tällainen kansalaisyhteiskunnan luonnehdinta vesitti kantilaisen liberaalin kuvitelman julkisesta mielipiteestä pelkkänä järkenä (Habermas 2004, 181).

Hegel (1994, 205) väittää, että jos valtio sekoitetaan kansalaisyhteiskuntaan ja valtion määräytykseksi asetetaan omaisuuden ja henkilökohtaisen vapauden turvaaminen, yksilöiden intresseistä tulee heidän yhdistymisensä päämäärä. Tämä erityiseduiksi hajonnut tarpeiden järjestelmä johtaisi Habermasin (2004, 181) Hegel-tulkinnan mukaan lähinnä mielivaltaan ja sekamelskaan. Jos yhteisen sopimisen perustana yleistahdon sijaan olisi yksittäiset tahdot, seurauksena Hegelin väittämän mukaan olisi mielivaltaisuus, sillä subjektiivinen tahto on vain yksipuolinen osa objektiivisesta tahdosta (Hegel 1994, 206). Hegel ajatteli, että tällaisen tilanteen vallitessa valtion sääntely voisi palauttaa yhteiskuntaan tasapainon (Hegel 1994, 196). Yksi Oikeusfilosofian teemoista liittyikin juuri kriisien hallintaan yhteiskunnassa, jossa tarpeet ovat hajautuneet.

Hegelin kansalaisyhteiskunta ei Lockesta ja fysiokraateista poiketen ollut siten enää luonnonoikeuden aluetta, joka piti vapauttaa positiivisten lakien ikeestä. Se oli ”hajautumisen, kärsimyksen ja fyysisen ja eettisen korruption aluetta”, jota piti säädellä valtion toimesta (Keane 1988, 80). Kuitenkin tarvejärjestelmällä oli myös puolensa, väittää Hegel. Siinä erityiset subjektiiviset tarpeet objektivoituvat ”osaksi kaikkien muiden tarpeiden tyydytystä” (Hegel 1994, 179). Benhabibin mukaan tarpeista tulee universaaleja, kun ne muuttuvat intersubjektiivisiksi ja toisistaan riippuvaisiksi¹. Benhabib väittääkin, että tarvejärjestelmässä universaalisuus tarkoittaa abstraktiota yksilön tarpeista keskinäisriippuvuuteen, ja yhteinen hyvä esiintyy tällöin ”konkreettisena universaalina”. (Benhabib 1986, 87-8.) Hegel käsittelee tätä aihetta myös *Hengen fenomenologiassa*:

¹ Esimerkiksi työstä tulee abstraktia, kun se ositetaan, jolloin yksilö tulee riippuvaiseksi muista työn loppuunsaattamiseksi.

The truth is rather that what the individual does for himself also contributes to the general good; the more he has made provision for himself, not only is there a greater *possibility* of his being of service to others, but his *actual* existence itself consists only in his being and living in contact with others. His individual enjoyment essentially has the meaning of putting what is his own at the disposal of others and of helping them to obtain *their* enjoyment. Therefore, in the fulfilment of duty to individuals and so to oneself, the duty to the universal is also fulfilled. ¹(Hegel 1977, 392-3.)

Benhabibin Hegel-tulkinnan mukaisesti historia voidaankin nähdä ”kollektiivisen singulaarisen subjektin” aktiviteettina, joka on ulkoistanut itsensä (Benhabib 1986, 47).

Hegelille tahto on oikeuden perusta, ja hyvän lain tulisi heijastaa kansanhenkeä. Oikeuden kohteena on henkilö, joka on moraalien näkökulmasta subjekti, perheessä perheenjäsen ja yhteiskunnassa kansalainen, ja kun oikeus asetetaan objektiivisesti voimaan, siitä tulee laki (Hegel 1994, 177, 184). Hegelille laki on positiivinen, ja sen pohjana on tietäminen ja ajatteleminen. Ihmisille laki on tapa siinä missä eläimille se on pelkkä vaisto. (mts., 185.)

Moraalin Hegel mieltää henkilön sisäiseksi pohdinnaksi kuten Kant, ja sen perustana on tahdon subjektiivisuus (Hegel 1994, 126-7). Eettinen elämä [*Sittlichkeit*] taas on moraalien yhteisöllinen alue. Hyvän hän käsittää *Oikeusfilosofiassa* olevan subjektin ”sisäistä objektiivisuutta”, jolloin paha on mielivaltaisuutta ja oman erityisyyden asettamista yleisyyden edelle (mts., 143). Eettisen elämän tai siveellisyyden hän väittää seuraavan tahdon subjektiivisuuden ja sisäisen objektiivisuuden yhteenliittymästä ja konkretiasta (mts., 154).

¹ Sitaatit ovat *Hengen Fenomenologian* englanninkielisestä käännöksestä. ”Sondern vielmehr was der Einzelne für sich thut, kommt auch dem Allgemeinen zu gute; je mehr er für sich gesorgt hat, desto grösser ist nicht nur seine *Möglichkeit*, andern zu nützen; sondern seine *Wirklichkeit* selbst ist nur diß, im Zusammenhange mit andern zu seyn und zu leben; sein einzelner Genuß hat wesentlich die Bedeutung, damit andern das seinige preiszugeben, und ihnen zum Erwerb ihres Genusses zu verhelffen. In der Erfüllung der Pflicht gegen den Einzelnen, also gegen sich, wird also auch die gegen das Allgemeine erfüllt.” (Hegel 1980, 348-9.)

Hengen fenomenologiassa Hegel pyrkiikin osoittamaan subjektin ja objektin ykseyden ja vastavuoroisuuden (Benhabib 1986, 45). Siten ”moraalisessa maailmankuvassa” [*die Moralische Weltanschauung*] nämä kaksi puolta, puhdas velvollisuus ja aktualisuus, ovat eksplisiittisesti liittyneet ykseydeksi (Hegel 1977, 371). Hegelille etiikka tai eettinen elämä ei voi olla, kuten Kantille, pelkkiin muodollisiin moraaliarvostelmiin perustuvaa, vaan moraalilla täytyy olla myös substantiaalinen puoli. *Oikeusfilosofiassa* Hegel toteaaakin, että siveellisyyden substantiaalisuuteen kuuluu myös yksilöiden oikeus erityisyyteen (Hegel 1994, 160), ja samaan tulokseen hän päätyi *Hengen fenomenologiassa*: “Thus the purpose, expressed as the whole with the consciousness of its moments, is that the fulfilled duty is just as much a moral action as realized *individuality* ...”¹ (Hegel 1977, 366). Oikeusfilosofiassa hän sanoo tämän ”eettisen substanssin” olevan perheen ja kansan todellinen henki (Hegel 1994, 160), josta yhteiskunnallisen elämän sisällöt kumpuavat. Hegelin näkemystä voidaankin Benhabibin (1986, 78) mielestä kutsua ”institutionaaliseksi realismiksi”.

Benhabibin tulkinnan mukaan Hegel kritisoi fenomenologiseen menetelmään nojautuen modernia epistemologiaa dogmatismista, jossa tietoa tuotetaan sen enempää perustelematta. Institutionaalista realismista huolimatta Hegel ei itsekään hylkää moraalinäkökulmaa, mutta haluaa osoittaa, että se kumpuaa eletystä kontekstista. (Benhabib 1986, 78.) Eettinen elämä yhdistää nämä kaksi Kantin moraalifilosofian vastakkain asettamaa puolta pyrkimättä eliminoimaan kumpaakaan (Benhabib 1986, 79). Hegelin väite on Benhabibin tulkinnan mukaan se, että jos jaettua sosiaalista maailmaa ei tunnusteta kognitiivisesti päteväksi ja motivationaalisesti merkitykselliseksi, maailma jää pelkäksi faktisuudeksi, eikä siten voi ottaa kantaa siihen, miten asioiden pitäisi olla (Benhabib 1986, 79).

Hegelille järki on alusta asti konkreettista, eli sitä ei voida irrottaa eletyn elämän kontekstista, mutta kuitenkin se on samalla universaalia. Oikeusfilosofian viidennessä pykälässä hän väittää, että järki on konkreettisen ja partikulaarisen yksilön kyky abstrahoitua kontekstista, ottaa etäisyyttä itseensä ja tarkastella asioita tästä näkökulmasta. Siinä missä Kantilla abstraktit universaalit moraaliarvostelmat vaikuttivat konkreettiseen

¹ ”Der Zweck als das Ganze mit dem Bewußtseyen seiner Momente ausgesprochen, ist also diß, daß die erfüllte Pflicht ebensowohl reinmoralische Handlung, als realisirte *Individualität* sey ...” (Hegel 1980, 326)

toimintaan, väittää Hegel siis päinvastoin universaalien arvostelma olevan lähtöisin konkreettisesta maailmasta.

Benhabibin väitteen mukaan Hegel oikeastaan hylkää kantilaisen dualismin eli jaon järkeen ja ilmiöihin, sillä hänen ajattelussaan sosiaalinen maailma on välittäjä [*die Mitte*], jonka kautta toiminta aktualisoidaan: käytännöllinen järki sisältää kyvyn sekä *valita* että *toimia* oikealla tavalla (Benhabib 1986, 84). Siksi järki tietää välittömästi mikä on oikeaa ja hyvää (Hegel 1977, 253), eikä näitä kahta puolta voida erottaa toisistaan. Benhabib väittää, että Hegel haluaa sulkea Kantin jaon noumenaaliseen ja fenomenaaliseen alueeseen *hengen* [*Geist*] käsitteen avulla (Benhabib 1986, 84).

Edellä mainitun perusteella Hegelin etiikka ei mahdu velvollisuus- eikä seurausetiikan kehykseen, tai ainakin yrittää päästä eroon tästä jaottelusta. Se on Benhabibin mukaan ”a social ethics of freedom, guided by the ideal of the rationally integrated personality.” (Benhabib 1986, 83.) Vaikka aristotelismin jäänteet ovat näkyvillä Hegelin etiikassa, sitä voidaan Benhabibin mielestä siitä huolimatta pitää modernistisena, koska se mahdollistaa sen, että yksilö voi arvioida ja kyseenalaistaa normeja (Benhabib 1986, 79). Moraali ei ole kietoutunut myyttiseen hahmoon, joka olisi kritiikin ulottumattomissa, vaan se on järjellä saavutettavissa. Benhabibin (1986, 44) mukaan Hegelin modernin tietoisuuden kritiikki onkin immanenttia, mikä on mahdollista sen takia, että ihmisyyden rakentuminen ymmärretään siinä intersubjektiiviseksi; toimiminen Hegelin maailmassa edellyttää keskinäistä tunnistamista. Hegel ei Benhabibin mukaan myöskään enää asettanut vastakkain eettistä absolutismia ja yksilöä. Siinä missä Kant Benhabibin mukaan asetti subjektin tietämisen keskiöön, Hegel pyrki *Hengen Fenomenologiassa* osoittamaan subjektin ja objektin vastavuoroisuuden. (Benhabib 1986, 45.)

Myös Habermas (1987b, 19) tulkitsee Hegelin kritiikin olevan immanenttia. Hänen mukaansa Hegel radikalisoi tiedon kritiikin näkökulman asettamalla sen oletukset itsekritiikin alaisiksi. Tällä tavalla hän tuhoaa transsendentaalisen tietoisuuden vakaan perustan, josta nähtynä genesiksen ja pätevyyden *a priorinen* erottaminen näytti mahdolliselta. Hegelin fenomenologisella kokemuksella, väittää Habermas, ei ole perimmäistä ja pysyvää lähtökohtaa.

Kuitenkin myös Hegel oli valistuksen ja järjen puolustaja. Hän kritisoi Kantia normien yleistettävyyden ideasta, mutta yhteistä heille oli ihmiset ”päämäärinä sinänsä” (Hegel 1994, 13). Tulkintani mukaan hän ei hylännyt modernia rationaalisuutta eikä käytännöllistä järkeä, vaikka vaatikin niille kantilaisista ongelmista eroon pääsevää määritelmää. Hegelin eettisen elämän ajatukseen sisältyy yhteisöllisyyden aspekti mutta myös subjektiiviset vapaudet, joten hän ei hylännyt myöskään subjektia yhteisön ensisijaisuuteen vedoten (Hegel 1994, 14). Hegel myös toi parlamentaarisen monarkian kautta esille modernille tyypillisen ajatuksen julkisesta mielipiteestä, joka Kantilla oli esiintynyt nimellä julkinen mielenlaatu (mts., 18). Hänelle todellinen oli yhtä kuin järjellistä, eli sellaista, jossa olemus ja olemassaolo yhdistyvät. Tieteen tehtävä oli tuoda vaihtelevista ilmiöistä esiin vaikuttava todellisuus ja sen järjellisyys (mts., 28).

2.3 HEGELIN KRITIIKKI KANTIA KOHTAAN

Hegelin kritiikkiä Kantin moraalifilosofiaa kohtaan on mahdollista löytää läpi hänen tuotantonsa, mutta työssäni rajaan tarkastelun erityisesti *Hengen Fenomenologiassa* ja *Oikeusfilosofiassa* esiintyviin väitteisiin. Hegel oli Habermasin tulkinnan mukaan ensimmäinen, joka väitti, että käsitämme väärin moraalin, jos oikeudenmukaisuus- ja hyveteoriat eristetään antaen niille vastakkaiset periaatteet. Hegelin käsitys eettisestä elämästä on implisiittinen kritisismi tällaista yksipuolisuutta vastaan. Hän vastustaa oikeudenmukaisuuden abstraktia universaalisuutta, joka ilmenee mm. Kantin moraalifilosofiassa ja luonnollisen oikeuden teoriassa. Hän kritisoi kuitenkin muissa yhteyksissä myös konkreettista partikularismia, joka juontaa Aristoteleesta Tuomas Akvinolaiseen, ja siten pyrkii ylittämään sekä hyve-etiikan että velvollisuusetiikan. Diskurssietiikassa Habermas yrittää vangita tämän perushegeliläisen pyrkimyksen ja liittää sen kantilaiseen perinteeseen. (Habermas 1990, 201.)

Hegelin kritiikki Kantin moraalifilosofiaa kohtaan voidaan Benhabibia (1986, 72) seuraten jakaa karkeasti kolmeen kohtaan. Nämä ovat: 1) abstraktin universaalisuuden, 2) institutionaalisen puutteellisuuden ja 3) moraalipsykologian kritiikki. Ensimmäinen kohta käsittää muita abstraktin universaalisuuden kanssa käsi kädessä kulkevia ongelmia, joita on kutsuttu esimerkiksi formalismin ja proseduralismin ongelmiksi. Kaksi jälkimmäistä kohtaa puolestaan liittyvät enimmäkseen moraalinormien käyttöönottoon liittyviin

ongelmiin eli siihen, minkälaisien yhteiskunnallisten ja psykologisten rakenteiden välityksellä moraalinormi saa aikaan toimintaa. Lisäksi Habermasia (1973, 150-1) tulkiten on mahdollista löytää vielä neljäs kritiikin kohde eli 4) moraalisolipsismin ja monologismin kritiikki. Näistä ensimmäistä kohtaa käsittelem seuraavaksi esittelemällä Hegelin käsityksen universalisoimisperiaatteen roolista arvostelmien muodostamisessa. Sen jälkeen esittelen pääpiirteittäin, mistä kohdissa 3 ja 4 on kyse. Viimeiseen väitteeseen tartun vasta neljännessä kappaleessa, jossa tuon esille Habermasin vastauksen Hegelin esittämään kritiikkiin.

2.3.1 Universalisoimisperiaate lakia luovana ja testaavana

Habermasin tulkinnan mukaan Hegelin mieltä vaivasi kysymys, voidaanko muodostaa sellaisia käsitteitä kuin ”universaali oikeus”, ”normatiivinen oikeellisuus” ja ”moraalinäkökulma” itsenäisesti ilman näkemystä hyvästä elämästä (Habermas 1990, 205). Hän (mts.) väittää Hegelin vastustaneen oikeudenmukaisuusteorian abstraktia universalisuutta, mikä tarkoittaa sitä, että hän kiisti pätevyys- ja totuusväittämien yhdenmukaisuuden. Tämä puolestaan tarkoittaa, että moraaliarvostelma ei voisi olla samalla tavalla puhtaan järjen tuote kuin tietoarvostelma, tai ainakin, että sellaisena se ei voisi ottaa kantaa juuri mihinkään:

But a pure morality that was completely separated from reality, and so likewise was without any positive relation to it, would be an unconscious, unreal abstraction in which the concept of morality, which involves thinking of pure duty, willing, and doing it, would be done away with. Such a purely moral being is therefore again a dissemblance of the facts, and has to be given up.¹ (Hegel 1977, 381.)

Hegelin esittämä kritiikki abstraktia universalisuutta kohtaan tulee parhaiten esille *Hengen fenomenologiassa*. Hän ei edellisten tarkastelujen perustella sinänsä ole universalisuutta

¹ ”Die reine Moralität aber ganz getrennt von der Wirklichkeit, so daß sie ebensowohl ohne positive Beziehung auf diese wäre, wäre eine bewußtlose, unwirkliche Abstraction, worinn der Begriff der Moralität, Denken der reinen Pflicht und ein Willen und Thun zu seyn, schlechthin aufgehoben wäre. Dieses so rein moralische Wesen ist daher wieder eine Verstellung der Sache, und aufzugeben.” (Hegel 1980, 338.)

vastaan, vaan ainoastaan sen abstraktia luonnetta eli sen kyvyttömyyttä huomioida konkreettiset elämänsisällöt. Abstraktius Hegelin mielestä johtaa siihen, että moraaliarvostelmat eivät voi sanoa mitään asiantilojen oikeellisuudesta, vaan niiden on tyydyttävä tarkastelemaan sisäiseen ristiriidattomuuteen liittyviä kysymyksiä. Tämä johtaa siihen, että kategorinen imperatiivi pystyy tuottamaan ainoastaan tautologisia arvostelmia. Toisessa tulkinnassa hän väittää, että vaikka Kantin moraaliteoria pääsisi eroon tautologia-syytöksistä, se syyllistyisi dogmatismiin. Hegelin ajatus on, että mikäli arvostelmat eivät tule eletystä maailmasta, niin silloin ne täytyy olettaa ennalta olemassa oleviksi, ilman kriittistä tarkastelua.

Benhabibin (1986, 74) mielestä Hegelin kritiikki universalisoitavuutta kohtaan ei ole sinänsä kovin vakuuttava, eikä se minunkaan mielestäni onnistu täysin tavoittamaan Kantin käytännöllistä järkeä yksityisen ja julkisen alueen kokonaisuutena. Silti se Benhabibin mukaan onnistuu tuomaan esille tärkeän kysymyksen siitä, miten universalisoiminen tulisi ylipäänsä tulkita (Benhabib 1986, 74). Sen paras anti tuntuukin olevan juuri universalisoimisperiaatteeseen kohdistamat tarkastelut.

Hegelin Kantiin kohdistuva universalismin kritiikki jakautuu Hegelillä kahteen osaan. Ensinnäkin universalisoiminen voidaan tulkita aidosti universaalien moraalinormien *luomiseen* pyrkimisenä (Hegel 1977, 252-6). Hegel kuitenkin väitti, että universalisoitavuudesta ei ole tämän päämäärän toteuttamiseen, joten hän ehdotti myös toista tulkintaa. Sen mukaan universalisoitavuus voidaan tulkita jo olemassa olevien normien pätevyuden *testaamiseksi* (Hegel 1977, 256-62). Seuraavaksi esittelen lyhyesti Hegelin päättelyketjun, joka johtaa, kuinka ollakaan, Kantin formaalin universalismin hylkäämiseen.

Hegel väittää, että mikäli universalisoiminen ymmärretään moraalilakeja aidosti luovana, sillä on silloin oltava jonkinlainen yhteys niihin asioihin, joita siinä käsitellään. Hegelin mukaan tällainen käsitys moraalista ei voi olla toimiva ilman sisältöjen tuomista moraalitarkasteluun, sillä muuten arvostelmat jäävät tautologisiksi (Hegel 1977, 257). *Hengen fenomenologiassa* Hegel nimesikin Kantin universaalisuuden ”muodolliseksi universaalisuudeksi” sillä perusteella, että siinä luovutaan absoluuttisen sisällön ideasta ja ajatellaan universaalisuuden tarkoittavan sitä, etteivät arvostelmat ole keskenään ristiriitaisia.

Hegelille universaalisuus, jolla ei ole sisältöä, on pelkästään muodollista (Hegel 1977, 256). Hän väittääkin, että kaikki mitä laista tällöin jää jäljelle, on lähinnä tietoisuuden tautologisuus, joka on vastakkaista sisällölle, ja sellainen tieto, joka ei koske olemassaoloa tai todellisia sisältöjä (Hegel 1977, 256). Siten Hegel syyttää Kantin moraaliarvostelmia tautologisiksi, sillä ne kykenevät kyllä ratkaisemaan sisäisen ristiriidattomuuden ongelman, mutta eivät pysty sanomaan mitään niiden oikeellisuudesta. Esim. väitteet ”meidän täytyy rakastaa läheistämme kuin itseämme” tai ”meidän ei täydy rakastaa läheistämme kuin itseämme” ovat molemmat olla yhtä päteviä arvostelmia, eikä ole mahdollista päättää, kumpi niistä on ”hyvä” tai ”oikeudenmukainen”. Hegel syyttääkin Kantin universaalisuuden käsitystä siitä, että se keskittyy juuri muodon ristiriidattomuuteen eikä pysty sanomaan mitään varsinaisesta ”substanssista”:

[...] the universal is no longer the affirmatively present and authoritative substance, or that which is right in and for itself, but a simple knowing or a form, which compares a content only with itself, and considers whether it is a tautology. Laws are no longer given, but *tested*; and for the consciousness which tests them they are *already* given.”¹
(Hegel 1977, 257.)

Miller tulkitsee tämän niin, että hegeliläisen ajattelutavan perusteella moraaliperiaatteiden on joko luovuttava universaalisuuden vaatimuksesta tai oltava sisällöllisesti tyhjiä (Miller 2001, 76). Hegelin ajattelussa universaalisuus ei voi perustua abstraktin tietoisuuden järkeilyyn, sillä tällaisella tietoisuudella ei ole sisältöä. ”Moral consciousness, on the other hand, is still *dumb*, shut up with itself within its inner life, for there the self does not as yet have an existence ... ”² (Hegel 1977, 396). Miller väittää, että Kantilainen universaali moraalit ei olisi tällöin aitoa pluralismia, vaan keinotekoisesti rakennettua ja tyhjää egalitarismia. Siten myös yksilöistä tulisi paikanvaraajia eikä todellisia henkilöitä. (Miller 2001, 76.) Käsitykseni mukaan Hegel yrittääkin osoittaa, että Kantin näkemyksessä yksilö

¹ ”... das Allgemeine ist nicht mehr die seyende und geltende Substanz, oder das an und für sich rechte, sondern einfaches Wissen oder Form, welche einen Inhalt nur mit sich selbst vergleicht, und ihn betrachtet, ob er eine Tautologie ist. Es werden Gesetze nicht mehr gegeben, sondern *geprüft*; und die Gesetze sind für das prüffende Bewußtseyn *schon* gegeben ... ” (Hegel 1980, 232.)

² ”... das moralische Bewußtseyn hingegen ist noch *stumm*, bey sich in seinem Innern verschlossen, denn in ihm hat das Selbst noch nicht Daseyn ... “ (Hegel 1980, 351.)

yritetään abstrahoida irti elämänkontekstistaan ja erityisyydestään objektiiviseksi tarkkailijaksi. Tällainen näkökulma moraalikysymyksiin ei Hegelille ollut mahdollinen.

Toinen vaihtoehto on, että koska Kantin moraaliteoria on Hegelin mukaan liian abstrakti luomaan uusia normeja, se voi tyytyä testaamaan jo olemassa olevia, jolloin sen tarkoitus on osoittaa, että arvostelmat eivät ole keskenään ristiriitaisia. Järki alennetaan tällöin lakeja testaavasta niitä kriittisesti tarkastelevaksi (Hegel 1977, 256). Tämäkään ei siitä huolimatta ole Hegelin mielestä hyvä ratkaisu, sillä se herättää kysymyksen siitä, mistä testattavat normit ovat ylipäänsä ilmestyneet. Benhabibin mukaan Hegel syyttää Kantin moraalifilosofiaa tämän tulkinnan perusteella dogmatismista, eli hän väittää, että testattavat normit ovat ennalta annettuja (Benhabib 1986, 75). Arvostelmien sisältö otetaan valmiina, ilman että niitä harkitaan suhteessa partikulaariseen ja kontingenttiin todellisuuteen (Hegel 1977, 257). Niitä ei myöskään voitaisi tällöin kritisoida tai muuttaa, jolloin moraalit ei pystyisi aidosti muuttumaan. Pelastus dogmatismista olisi antaa moraalifilosofialle sisältöä, jolloin se olisi herkkä muuttuville konteksteille. Tähän ei Kantin abstrakti moraalit kuitenkaan taivu. Hegel on siten mielestään onnistunut tällä tarkastelulla osoittamaan, että Kantilainen järki ei pysty luomaan universaaleja moraaliarvostelmia, mutta että myös niitä testaavana se olisi ainoastaan sisällyksetön menetelmä, joka perustuu ideologisiin¹ ennakko-oletuksiin.

2.3.2 Yhteiskunnallinen puutteellisuus

Tästä seuraten Hegel luonnollisesti kritisoi myös Kantin teoriaa yhteiskunnallisesta puutteellisuudesta. Benhabibin tulkinnan mukaan Hegel väittää, että Kantin teoriassa yhteiskunnalliset instituutiot ja käytännöt ovat eristyksissä konkreettisista elämänmuodoista (Benhabib 1986, 76), sillä muodollisiin moraalilakeihin perustuvina ne jäävät irtonaisiksi eettisestä todellisuudesta. Vaikka instituutiot olisivat yhdenmukaisia moraalilakien kanssa, eivät ne pelkästään tältä perustalta pystyisi arvioimaan elämänsisältöjä tai aikaansaamaan toimintaa. Instituutiot pitäisi nähdä osana kokonaisuutta, jonka osat ovat toiminnallisesti toisistaan riippuvaisia, ja tämän kokonaisuuden muodostaa

¹ Hegel ei tässä yhteydessä puhunut ideologiasta, vaan se on oma tulkintani.

perhe, valtio ja kansalaisyhteiskunta. (Benhabib 1986, 76-7.) Käsitykseni mukaan Hegel siirtyy tällä kritiikillään moraalin oikeuttamisen ongelmasta käsittelemään sen käyttöönottoon liittyviä ongelmia.

Hegelin ”institutionaalinen realismi” kritisoikin juuri mm. normien moninaisuuteen liittyvää ongelmaa (Benhabib 1986, 78). Kyse on siitä, onnistuuko kantilainen moraalifilosofia ottamaan huomioon kaikki relevantit normit, ja onko universalisoiminen ylipäänsä käypä tapa kaiken inhimillisen toiminnan arvioimiseen, vai sopiiko se lähinnä juridisen tason kysymysten arvioimiseen ollen sokea kaikelle muulle (Benhabib 1986, 78). Institutionaalinen puutteellisuus johtaisi käsitykseni mukaan myös motivaation ongelmaan, eli siihen, miten abstrakti moraalit voi säädellä yhteiskunnallista toimintaa, jos sillä ei ole kosketusta tarvejärjestelmästä peräisin oleviin intresseihin.

2.4 YHTEENVETO

Benhabibin (1986, 74) mielestä Hegelin kritiikki kyllä osoittaa, että moraaliperiaatteiden kontekstualisoinnissa ja käyttöönotossa on ongelmia, mutta se ei siitä huolimatta tarkoita, että universalisuus periaatteena ei olisi toimiva yleispätevien moraaliperiaatteiden luomiseen. Hegel syyllistyy Benhabibin väitteen mukaan myös paradoksiin, sillä samalla kun hän hylkää kantilaisen formalistisen etiikan, hän ei itsekään pysty tarjoamaan vakuuttavaa sisällyksestä moraaliteoriaa. Ja vaikka Hegel hylkääkin universalisuuden tyhjänä ja dogmaattisena, hän edelleen hyväksyy sen periaatteena. (Benhabib 1986, 71-2.)

Toisaalta Benhabib tuo myös esille, että universalisoitavuuden menetelmää ei tarvitse välttämättä tulkita ristiriidattomuudeksi, kuten Hegel oli taipuvainen tekemään, vaan se voidaan ymmärtää monella tavalla. Se voi olla esimerkiksi ”kollektiivista kaupankäyntiä” tietämättömyyden verhon takana (ks. esim. Rawls 1999, 118-) tai konsensukseen tähtäävänä argumentaationa (Benhabib 1986, 76). Jälkimmäistä edustaa Jürgen Habermasin yritys luoda sisällöllinen universalistinen etiikka kommunikaatioteoreettisissa puitteissa.

Hegelin vaikutus Habermasin ajatteluun on ollut suuri. Myös Habermas on pyrkinyt osoittamaan, että moraalisia kysymyksiä ei voi erottaa eettisen elämän kysymyksistä, sillä

olemme aina kiinni tietystä elämänkontekstissa ja sen tulkinnoissa. Habermasin mukaan se, että Hegel kontekstualisoi järjen yhteiskunnallisesti ja historiallisesti muodostuneeksi, oli askel kohti tietävän subjektin siirtämistä transsendentista immanenttiin (Habermas 2003a, 84). Hegel oli myös ensimmäinen, joka toi esiin ajatuksen intersubjektivisuudesta, joka esiintyi keskinäisen tunnustamisen ideassa (Habermas 2003a, 194). Ansio intersubjektiviin näkemyksen tuomisesta kuuluu Habermasin mielestä juuri Hegelille (mts., 184). Hän paljasti kielessä ja työssä piilevän *hengen*, joka yhdistää a priorisesti tiedävät subjektit objekteihin, ja tällä tavalla hän esti dualistisen tulkinnan maailmasta.

Finlayson (1999, 10) huomioi, että lopulta Hegel eroaa Kantista yllättävän vähän, mikäli unohdetaan kiista moraalien abstraktiudesta. Hegel myöntää *Oikeusfilosofiassa* Kantin tavoin moraalitahdon olevan autonominen (§133), ja että tämä tahto on lakia antava (§135). nämä lait hän myöntää universaaleiksi (§137), ja että se tulisi omaksua sen velvollisuudesta (§133). Kuitenkin hän eroaa Finlaysonin (1999, 10) mukaan Kantista sillä tavalla, että hänellä normin hyväksyminen ei perustu ainoastaan kunnioitukseen lakia kohtaan vaan myös niihin intresseihin, joita maksimi saattaa edistää.

3. HABERMASIN KOMMUNIKATIIVINEN TEORIA MORAALISTA

Habermasin moraaliteorian taustalla vaikuttaa filosofiassa 1900-luvun alussa tapahtunut kielellinen käänne, jonka myötä huomio keskittyi tietävän subjektin sijasta intersubjektivisuuteen ja kommunikaatioon. Habermasin 80-luvulla ilmestynyt kaksiosainen *Kommunikatiivisen toiminnan teoria* [*Theorie des Kommunikativen Handelns*, 1981] luo pohjan hänen myöhemmälle diskurssieettiselle teorialleen. Tässä työssä en käy läpi Habermasin kommunikaatioteoreettisia lähtökohtia, vaan tarkastelen ainoastaan hänen moraaliteoriaansa. Ennen tähän paneutumista aion selvittää joitakin Habermasin käytännöllisen filosofian keskeisiä käsitteitä.

Näistä tärkeimpänä pidän Habermasin jakoa moraalisiin ja eettisiin kysymyksiin, joka seuraa jossain määrin Kantin jakoa noumenaaliseen muodolliseen moraalisiin ja fenomenaaliseen ilmiöiden maailmaan. Habermas kuitenkin irrottaa muodollisen moraalisen metafysisestä perustasta, eli hän haluaa luopua kokonaan transsendentista noumenaalista ulottuvuudesta. Tätä selvitän kappaleessa 3.1.1. Kantilaista perintöä ovat

myös *universaalisuuden* [*Universalität*] ja *käytännöllisen järjen* [*praktische Vernunft*] käsitteet. Toisin kuin Kant, Habermas antaa niille intersubjektiivisen merkityksen, mikä tarkoittaa sitä, että käytännöllinen järki hänen ajattelussaan ilmenee yksilön tietoisuuden sijasta kieliyhteisön jäsenten kommunikatiivisessa toiminnassa. Näistä edellisestä kerron kappaleessa 3.1.2 ja jälkimmäistä käsittelen kappaleessa 3.1.3., minkä jälkeen siirryn tarkastelemaan diskurssietiikkaa.

Ennen tätä haluan tuoda esille joitakin ajatuksia Habermasin epistemologiasta moraalien alueella. Habermasilla, kuten Kantilla, voidaan havaita olevan ajatus, jonka mukaan käytännöllinen järki on jossain määrin ensisijainen suhteessa teoreettiseen järkeen. Siksi kaikkia hänen töitään voidaankin käsitykseni mukaan lukea yrityksenä luoda perusta rationalistiselle moraaliteorialle. Teoreettinenkin tieto tuntuu Habermasilla viime kädessä perustuvan diskursiiviseen ymmärtämiseen, etenkin silloin, kun erilaiset käsitykset maailmasta ovat ristiriidassa keskenään. Siten diskurssi näyttää liittyvän yhtä lailla kaikkiin tietämisen osa-alueisiin.

Barbara Fultnerin mukaan Habermas on tietoteoreettisesti ajateltuna ”epistemologinen realisti” tai ”käsitteellinen”. Tällä Fultner viittaa siihen, että Habermasille maailma koostuu asioista eikä pelkistä faktoista. (Habermas 2003a, xviii.) Vaikka Habermas ei Fultnerin (mts., xv) käsityksen mukaan kannatakaan (empiiristen) tieteiden osalta koherenssiteoriaa, ei tällainen luenta mielestäni ole kokonaan poissuljettua moraalitiedon osalta. Habermasin mukaan moraalitiedolla tosin ei ole samanlaista ontologista vaatimusta kuin objektiivisen maailman havainnoilla, koska moraalien ”tietäminen” perustuu väitteiden intersubjektiiviseen hyväksyntään (mts., 43). Habermas (mts., 16) sanoo, että kun subjektit toimivat, he kyllä viittaavat aina ulkoiseen maailmaan, joka on heistä riippumaton ja oletetusti sama kaikille, mutta he toimivat aina jaetusta *elämismaailmasta*¹ [*Lebenswelt*] käsin.

¹ Elämismaailma on fenomenologinen käsite, jolla Habermas viittaa sellaiseen kompetenttien kommunikatiivisten toimijoiden esiteoreettiseen yhteisesti jaettuun tietoon, joka muodostaa horisontin kaikelle ymmärtämiselle. Sen avulla toimijat paikantavat ilmauksensa sosiaalisesti ja historiallisesti. Objektiivisen tarkkailijan rooli ei Habermasin mielestä ole kommunikatiivisen toiminnan teoriassa mahdollinen, sillä yksilö on aina kiinni tietyssä kielellisesti toimivassa yhteisössä ja sen jaetuissa käsityksissä maailmasta. Universaalidiskurssi hyödyntää konkreettisen jokapäiväisen elämismaailman sijasta idealisoitua elämismaailmaa, jossa huomioidaan lähinnä sen rationaaliset elementit. (Habermas 1987a, 137-8, 145)

Moraali Habermasilla sijoittuikin käsitykseni mukaan yhteisesti tuotetun elämismaailman alueelle, joka on ymmärrettävä pohjimmiltaan sosiaalisesti muodostuneeksi, ja jossa tietämisen tai havaitsemisen sijasta keskeistä on ymmärtäminen (Habermas (2003, 16). Tämä tarkoittaa sitä, että asiantila on ”tosi”, kun kaikki voivat hyväksyä sen, eli kun sen pätevydestä saavutetaan yhteisymmärrys. Tällöin se esittää ainoastaan heikon episteemisen vaatimuksen, sillä moraalia ei tiedetä samassa mielessä kuin empirisiä tosiasioita. Toisessa yhteydessä Habermas (1979, 202-3) väittää, että poliittisella moraaliteorialla täytyy olla kyky tuottaa teoreettista tietoa moraalista, mutta tällä hän käsittääkseni tarkoittaa sitä, että teoriolla täytyy olla kyky tuottaa yleispäteviä arvostelmia juuri edellä mainitussa spesifissä mielessä. Hän tuntuu joka tapauksessa 90-luvulta lähtien lieventäneen selvästi moraalin totuusvaatimuksia.

Näiden tarkastelujen perusteella Habermas sanoo luopuvansa ontologiasta ja idealismista, sillä hänen mukaansa moraalilmiöt eivät ole olemassa itsenäisesti, vaan ne tehdään (Habermas 2003a, 43). Ilman moraalisesti (tai kommunikatiivisesti) toimivia subjekteja moraalilmiöitä ei siis olisi lainkaan olemassa. Tässä asiassa Habermas on pitkälti samaa mieltä Kantin kanssa, joka käsitti moraalitiedon ”tiedoksi ilman havaintoa”.

3.1 PERUSKÄSITTEITÄ

3.1.1 Etiikka ja moraal

Habermasin ajattelua ohjaa voimakas usko yhteiskunnan evoluutioon. Tämä on nähtävissä selvästi myös hänen käsityksessään moraalien kehitymisestä. Mielestäni hän ei kuitenkaan ajattele Hegelin tavoin filosofian kehittyvän kohti täydellistymistä tai jonkinlaista huipentumaa, joka jättäisi varjoonsa aikaisemmat kehitysvaiheet. Enemmän hän tuntuu ajattelevan, että moraalien on mukauduttava vastaamaan kulloinkin vallitsevia yhteiskunnallisia ja historiallisia olosuhteita, jolloin erilaisia moraalikäsitteitä ei voi eikä ole edes tarvetta laittaa paremmuusjärjestykseen. Diskurssietiikka ei tällöin näyttäydä

Elämismaailmaa vastaa Habermasin ajattelussa systeemi, joka kattaa sellaiset elämänalueet, jotka eivät ole kommunikatiivisesti tuotettuja.

parempana moraalin ymmärtämisen tapana kuin edeltäjänsä, mutta se on kyllä asianmukaisempi vallitsevissa olosuhteissa. Habermas (1990, 208) väittää moraaliniuniversalismin olevan historiallinen tuotos, joka nousi tietyissä yhteiskunnissa Rousseau'n ja Kantin myötä, ja esimerkkinä tästä kehityksestä hän antaa perusoikeuksien muotoilemisen. Habermasin evolutiivisen käsityksen mukaan moraaliniuniversalismi on porvarillisen muodollisen lain seuraaja (Habermas 1976, 87).

Käsitykseni mukaan Habermas jakaa tarkasteluissaan moraalini kehittymisen karkeasti kolmeen vaiheeseen. Hänen tarkastelunsa lähtee liikkeelle antiikista ja myyttisestä perinteestä, joissa hänen mukaansa ”etiikka” tarkoitti ”hyvän elämän doktriinia” (Habermas 2009, 20). Kosmoksen ja ihmisluonnon rakenne, maailmanhistorian vaiheet jne. tarjosivat normatiivisesti kyllästettyjä ”faktoja”, jotka näyttivät ohjaavan oikeanlaiseen elämisen tapaan. Hyvän elämän ja oikeudenmukaisen yhteiskunnan doktriinit, etiikka ja politiikka, olivat edelleen yhtenä kappaleena, mutta yhteiskunnallisen muutoksen voimistuvan tahdin myötä eettisen elämän mallit eivät ole pystyneet enää tarjoamaan vakaata perustaa yhteiskunnalle. (Habermas 2009, 20.) Kommunikatiivisen toiminnan teoriassa Habermas puhui ”kosmosentrisestä maailmakuvasta”, jossa oikeudenmukaisuuden kysymyksiä ei kohdella pelkästään moraalisisina, vaan ne yhdistyvät teologisten, kosmologisten ja metafyyssisten kysymysten kanssa ja koskevat maailmaa kokonaisuutena. Tällöin ontiset ja normatiiviset kysymykset ovat vielä sekoittuneet toisiinsa. (Habermas 1984, 202.)

Toisena kehitysvaiheena Habermasin ajattelussa on modernin aikakauden alkaminen, jolloin keskeiseksi teemaksi tieteiden kehittymisen rinnalle nousi moraalini rationaalisuus. Valistuksen myötä tapahtunut irrottautuminen myyttisestä perinteestä johti etiikan [*Sittlichkeit*] ja moraalini [*Moralität*] alueiden erottamiseen toisistaan teoreettisesti, ja tämä kehitys kulki käsi kädessä liberalismiin kehittymisen kanssa. Yksi liberalismiin keskeisistä ajatuksista on, että valtion tulisi säädellä ainoastaan oikeudenmukaisuuteen liittyviä kysymyksiä ja antaa jokaisen ihmisen ja yhteisön muodostaa hyvää elämää koskevat käsityksensä ja arvonsa. Tällöin valtio käsitetään luonnollisesti arvoneutraaliksi. Oikeudenmukaisuudella tässä tapauksessa tarkoitetaan kunnioitusta sitä kohtaan, että jokainen ihminen on kykenevä valitsemaan ja harkitsemaan arvojaan. (Christman 2002, 96.)

Siten se, mitä oli pidetty ”etiikkana” Aristoteleen ajoista asti, sai Habermasin mukaan 1700-luvulla uuden subjektiivisen merkityksen. Se alkoi tarkoittaa ihmisen vastuuta omasta yksilöllisestä ja kontingentista elämänhistoriastaan. (Habermas 1996, 96.) Samaan aikaan tuli aiheelliseksi kysymys universaalien normien mahdollisuudesta, ja tätä uutta tietoisuutta alettiin tarkastella filosofiassa, kuten edellä esitetyt Kantin ja Hegelin teoriat osoittavat. Näistä muodostui eettisistä sisällöistä erillinen muodollisen moraalien alue. Keskeistä oli, että toimintanormien ja sääntöjen legitimitettiin ymmärrettiin löytyvän kontekstin tuolta puolen (Habermas 1996, 97), eli viittaavan sellaisiin yleisiin oikeudenmukaisuuden periaatteisiin, jotka eivät ole sidottu minkään tietyn yhteiskunnan arvomaailmaan.

Etiikan ja moraalien alueiden erottamisen myötä kasvoi Habermasin (1996, 97) mukaan tarve normien oikeuttamiselle, minkä hän itse ajatteli tapahtuvan ensisijassa moraalidiskurssin avulla. Toisin kuin eettiset pohdinnat, moraalidiskurssi vaatii egokeskeisyydestä ja etnosentrisyydestä vapaan näkökulman omaksumista, jossa kaikkia henkilöitä kunnioitetaan yhtä lailla ja kaikkien intressejä tarkastellaan samalla tavalla. (Habermas 1996, 97.) Kolmantena kehitysvaiheena näenkin rationaalisen moraalien muuttuminen diskursiivisesti tuotetuksi.

Habermas väittää, että porvarillisen ajattelutavan ja liberalismien nousun myötä perinteisten elämänmuotojen perusta heikkeni, jolloin pätevyysväittämiä voitiin käsitellä ainoastaan diskursiivisesti (Habermas 1976, 72). Porvarillinen etiikka teki arvoista irrationaalisia (Habermas 1986, 72) erottamalla ne universaaleista oikeudenmukaisuutta koskevista arvostelmista, ja samalla siinä nostettiin keskeisiksi universaalit arvojärjestelmät, sillä Habermasin mukaan taloudellista vaihtoa täytyi säädellä kaikkia yleisesti koskevin säännöin (Habermas 1976, 87). Myös Habermas korostaa omassa ajattelussaan oikeudenmukaisuuteen liittyvien kysymysten ensisijaisuutta verrattuna hyvän elämän kysymyksiin.

Habermasin käsitteellinen ero etiikan ja moraalien välillä on verrattavissa Kantin eroon universaalien moraalien ja sen substantiaalisen ulottuvuuden välillä. Habermas väittää moraalien tarkoittavan sellaisia arvostelmia, joiden voidaan olettaa olevan yleispäteviä eli universaaleja. Tällä hän tarkoittaa, että niiden pätevyys ei rajoitu ainoastaan tiettyyn yhteisöön tai yksilön hyvän elämän kysymyksiin, vaan ne ylittävät ”partikulaarisen kontekstin” ja sitovat kaikkia tasapuolisesti. Habermasilla moraalit koskee hänen itsensä

mielestä ”antropologista universalismia”¹ eli sen määrittämistä, mitä me ihmislajina olemme ja miten käsitämme itsemme (Habermas 2003b, 39).

Eettiset arvot voivat tämän näkemyksen mukaan myös olla yleisiä, mutta niiden pätevyys rajoittuu koskemaan jonkin tietyn yhteisön yhteistä hyvää, joten ne eivät voi lunastaa universaalisuutta samalla tavalla kuin moraaliarvostelmat. Toisaalta siis Habermas ei tunnu viittaavan etiikalla yksilöiden käsityksiin ja mieltymyksiin, joista ei ole mahdollista muodostaa minkäänlaista yhteistä käsitystä, ja jotka muodostavat perustan yksilöiden erityisyydelle ja erilaisuudelle suhteessa muihin yksilöihin. Enemmän hän tarkoittaa eettisillä kysymyksillä sellaisia yhteisesti tulkittuja elämänsisältöjä, jotka on yleisesti hyväksytyjä tietyn yhteisön sisällä. Siksi en pidä oikeana ajatusta, että Habermasin tapauksessa automaattisesti rinnastettaisiin tai asetettaisiin vastakkain muodollinen moraalitapa ja yksilöstä toiseen vaihtelevat pluralistiset elämänsisällöt. Habermasilla etiikka tuntuu vastaavan pitkälti sitä, mitä Hegel tarkoitti eettisellä elämällä.

Vaikka yleiset moraaliperiaatteet eivät Habermasilla ole suoraan toimintaa ohjaavia normeja, näkyy ero partikulaarisen etiikan ja universaalien moraalien välillä myös toiminnan tasolla. Habermasin (1996, 255) mukaan pätevät toimintanormit pakottavat niiden kohteita tasaveroisesti ja ilman poikkeusta, kun taas eettiset arvot pitää ymmärtää intersubjektiivisesti jaettuina preferensseinä, joiden sitovuus vaihtelee tilanteen tulkinnan mukaan. Moraalinormit ovat tietoa siinä mielessä, että niihin voidaan vastata kyllä tai ei. Arvot sen sijaan kertovat, että tietyt hyveet ovat houkuttelevampia kuin toiset, ja siten niihin sitoutuminen voi olla asteittaista. Habermasin (1996, 255) mukaan sitovan normin velvoittavuudella on ”absoluuttinen ehdottoman ja universaalien velvollisuuden mieli”: se väittää olevansa yhtä hyvä kaikille, joten ihanteellisessa tilanteessa se myös sitoo kaikki toimimaan normin mukaisella tavalla ilman poikkeuksia. Normien tulee muodostaa kokonaisuus, eivätkä ne saa olla ristiriitaisia keskenään. Sen sijaan arvot voivat olla keskenään kilpailevia ja ristiriitaisiakin. (Habermas 1996, 255.)

Siten Habermasin mukaan moraalietiikka –jaottelu edellyttää, että moraalitapa luetaan deontologisenä ja etiikka teleologisenä, mikä tarkoittaa sitä, että moraalitapa ymmärretään

¹ Vrt. Kantin ”eettinen antropologia”, joka viittaa erityisesti eettisiin elämänsisältöihin.

päämääräksi itsessään, kun taas eettiset arvot nähdään välineiksi jonkin päämäärän saavuttamiseksi (Habermas 1996, 153). Toki moraalinormitkin ilmentävät arvoja ja intressejä, mutta Habermasin mielestä ainoastaan sellaisia, jotka voidaan universalisoida yksittäisestä tapauksesta. Tällainen moraalin luenta poistaa sen teleologisen luennan mahdollisuuden. (mts., 153.) Väitänkin, että diskurssietiikassa eettiset arvot ja intressit ovat diskurssin lähtökohta, josta käsin normien yleistettävyyttä tulee tarkastella ja testata. Tällöin lähestytään Hegelin käsitystä, jonka mukaan tieto on aina kiinni eettisissä sisällöissä, ja vaikka se voi olla universaalialia, sitä ei voida koskaan täysin irrottaa kontekstistaan.

Habermas (2009, 21) väittää, että käytännöllinen filosofia ei tule toimeen kokonaan ilman (sisällöllisiä) normatiivisia mietteitä, mutta se siitä huolimatta rajoittaa itsensä suurelta osin oikeudenmukaisuuden kysymyksiin. Normeja ja toimintaa tarkastellaan ”moraalisesta näkökulmasta”, kun on kyse sen päättämisestä, mikä on tasavertaisesti jokaisen yksilön intresseissä ja mikä on tasavertaisesti hyvää kaikille. Moraaliteoria ja etiikka näyttävätkin ensisilmäykseltä kysyvän samoja kysymyksiä, eli kysymyksiä siitä, mitä minun tai meidän pitäisi tehdä. Erona niiden välillä on se, että *täytyä* [*Sollen*] saa eri merkityksen, kun se ei ole enää oikeuksien ja velvollisuuksien kysymys, vaan kysymys siitä, mikä on parasta minulle tai meille pitkällä aikavälillä, yksittäisen ihmisen omasta elämästä käsin tarkasteluna. Habermasin mukaan sellaiset eettiset kysymykset, jotka koskevat jonkun hyvinvointia, nousevat partikulaarisen elämänhistorian kontekstista. Ne ovat läheisessä yhteydessä identiteetin kysymyksiin eli siihen, kuinka pitäisi ymmärtää itsemme, keitä me olemme ja keitä haluamme olla. (Habermas 2009, 21.)

3.1.2. Moraaliuniversalismi

Diskurssietiikka rakentuu suurelta osin universalisoimisperiaatteen ympärille, eikä teoriaa voida mielestäni kunnolla ymmärtää ilman kyseistä käsitettä. Ilman universaalisuuden mahdollisuutta yhteisymmärrys muuttuisi pelkäksi kompromissiksi, mikä tarkoittaisi käytännössä sitä, että täytyisi hylätä usko ihmisten kykyyn saavuttaa rationaalinen yhteisymmärrys. Tämä ei ollut Habermasin tarkoitus. Hän tosin myönsi kompromissin tarpeen tietyissä ratkaisemattomissa kysymyksissä, mutta siihen tulisi tulkintani mukaan turvautua ainoastaan silloin, kun intressiristiriidat ovat niin perustavanlaatuisia, ettei niistä

ole mahdollista saavuttaa yhteisymmärrystä. Vaikka yleispätevien arvostelmien muodostaminen käytännössä saattaa usein olla mahdotonta, tulkitseen Habermasin tarkoittavan, että tätä tavoitetta kohti tulisi silti aina pyrkiä, eikä universaalisuutta periaatteena tulisi siksi hylätä.

Universalisoimisperiaatteen merkityksen selitti Habermasin (1982, 256) mukaan jo George Herbert Mead Kantin moraalifilosofian tulkinnassaan teoksessa *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (1934). “Universaalidiskurssin” idea esiintyy hänen mukaansa myös Kohlbergilla “ideaalin roolin ottamisena”, ja Habermas onkin saanut hyvin paljon vaikutteita hänen psykologisesta moraaliteoriastaan.

Universalisoiminen on käsitykseni mukaan eräänlainen diskursiivinen testi tai menetelmä, jolla moraaliset kysymykset voidaan erottaa eettisistä hyvää elämää koskevista kysymyksistä. Näiden erottaminen toisistaan tapahtuu universalisoimisperiaatteen (U) avulla, joka on argumentaatiota määrittelevä formaalipragmaattinen periaate. Sen mukaan ainoastaan sellaiset normit voivat olla päteviä, joista voidaan saavuttaa kaikkien asianosaisten yksimielisyys. Universaali normi on siten sellainen, jonka noudattamisesta koituvat seuraukset ja sivuvaikutukset voivat olla jokaisen hyväksyttävissä. (Habermas 1990, 197.)

Mielestäni on tärkeää huomioida, että deontologisena periaatteena universalisoimisperiaate ei normaalisti ota kantaa itse normin sisältöön tai sen käyttöönottoon liittyviin seikkoihin. Se on proseduraalinen¹ käsite, joka keskittyy enemmän niihin keinoihin, joilla arvostelmia käsitellään kuin siihen, mikä niiden varsinainen sisältö tai lopputulos on. Vaikka Habermas väittää eettisen ja moraalisen olevan yhteydessä toisiinsa, on selkeästi havaittava tällaisen oikeudenmukaisen menetelmän ensisijaisuus suhteessa saavutettuihin päämääriin. Täytyy myös huomata, että universaalit normit ovat tiukkojen muodollis-menetelmällisten ehtojen vuoksi usein hyvin yleisiä, eli ne jäävät usein periaatteiden tai metanormien tasolle, jotka

¹ Proseduraalisesta oikeudesta ja moraalista, ks. Fuller 1964. Sillä viitataan oikeusjärjestelmän muodollis-menetelmällisiin ominaisuuksiin, ja siten se eroaa sisällöllisestä luonnonoikeudesta. Ajatuksena on, että lain säätämistä edeltävät tietyt muodolliset periaatteet (esim. moraaliset vaatimukset), joiden noudattaminen ratkaisee lain oikeudenmukaisuuden. Fuller myöntää ainoastaan yhden sisällöllisen luonnonlain, ja se on *kommunikaatio*. (Fuller 1964, 185-6) Habermasilla proseduraalisuus moraalin ja oikeuden aluilla vastaa pitkälti tätä käsitystä.

eivät ole varsinaisia toimintaa ohjaavia normeja. Moraalin käyttöönoton alue on asia erikseen, ja siitä kerron myöhemmin tämän työn neljännessä osassa.

Habermas väittääkin, että yleisesti ottaen etiikka on universalistista silloin, kun moraaliperiaatteet eivät kuvasta jonkin tietyn kulttuurin tai aikakauden tapoja. Tämän osoittaminen on Habermasin mukaan kaikkein vaikein osa moraaliteoriaa. (Habermas 1990, 197.) Esimerkiksi ratkaisu ongelmaan, millä tavalla jokin niukka resurssi tulisi jakaa, ei välttämättä täytyä universaalien normien vaatimuksia. Universaalinen normi tällaisessa tilanteessa sen sijaan saattaisi olla reilun kompromissin vaatimus päätöstä ohjaavana periaatteena, jonka jokainen asianosainen voi todennäköisesti hyväksyä. Vaikka lopputulos ei tällöin olisikaan välttämättä oikeudenmukainen, on päätös siitä huolimatta saavutettu oikeudenmukaisella tavalla.

Julkinen keskustelu on Habermasin ajattelussa se media, jossa universalisoimisperiaate tulee käytäntöön. Julkisuuden rakennemuutoksen jälkisanoina Habermas arvostelee Rousseau'n käsitystä yleistahdosta, jonka hän tulkitsee tarkoittavan yksimielisyyttä ”pikemmin sydänten kuin argumenttien tasolla” (Habermas 2004, 385). Habermasin mielestä moraalit on ankkuroitava julkisen keskustelun prosessiin, ja tässä prosessissa pitää olla mahdollista löytää yhteinen käsitys hyvästä, joka ei palaudu yksilöiden haluihin. Tässä hän kiteyttää B. Maninin (1987, 351-2) sanoman, jonka mukaan oikeutettu ratkaisu ei edusta jokaisen erillisen tahdon yhdistymistä vaan kaikkien yhteisestä harkinnasta syntyvää tahtoa. Tällöin oikeutettu laki ei ole yleistahdon ilmaus, vaan tulos yhteisestä harkinnasta, väittää Habermas (2004, 385).

Hänellä rationaalisuus ilmenee käsittääkseni jonkinlaisena sosiaalisena prosessina, jossa oikein toteutettuna syntyy sellainen yleistahdo, joka ei perustu kompromissiin vaan aitoon konsensukseen, ja joka voidaan saavuttaa kommunikaatioprosessissa muiden näkökulmien omaksumisen avulla. Tahdonmuodostusprosessi siis synnyttää yhden yhteisen tahdon, jota ei voida jakaa osiin ja palauttaa yksilöiden erityisiin intresseihin.

3.1.3 Käytännöllinen järki ja rationaalisuus

Vaikka Habermas on omaksunut käytännöllisen järjen käsitteen Kantilta, hänen määritelmänsä poikkeaa edeltäjästään merkittäväällä tavalla. Kielellisen käänteen jälkeen käytännöllisen järjen käsite ei ole entisellään, sillä painopiste on siirtynyt yksilön kyvystä ajatella rationaalisesti kohti kommunikatiivisesti tuotettua rationaalisuutta. Se ei voi enää, kuten Kantin käytännöllinen järki, olla transsendentaalista ja kaiken kritiikin tuolla puolen. Kommunikaation tullessa keskeiseksi maailmaa jäsentäväksi välittäjäksi, käytännöllinen järki ei voi enää piiloutua yksittäisen subjektin tietoisuuteen. Habermas määrittää moraalilain olevan tässä kolmannessa vaiheessa ”postmetafyysistä” (Habermas 1996, xiii), sillä se ei enää voi oikeuttaa itseään *a priori*siin periaatteisiin nojaten.

Hän ajattelee moraaliperiaatteiden kuuluvan immanenttiin sosiaaliseen maailmaan, jossa ne määritellään yhdessä muiden toimivien subjektien kanssa. Hänellä käytännöllinen järki muuttuukin muotoon kommunikatiivinen järki, (Habermas 1996, 3) mikä tarkoittaa kielellisen yhteisymmärryksen päämäärän omaksumista (Habermas 1996, 4). Habermas (1994a, 57) siis väittää, että tietämisen subjektin korvaa ajatus kielellisesti välittyneestä ja toimintaan kytkeytyneestä tiedosta, jolloin keskeiseen asemaan nousee arkikommunikaation ja käytännön välinen yhteys, ja tätä maailmaa hän nimittää elämismaailmaksi. Tämä tarkoittaa sitä, että kommunikaatioon osallistuja tuo keskusteluun mukanaan näkökulman, eikä voi koskaan olla täysin objektiivinen tarkkailija.

Tällaisessa mallissa kielipelit luovat sen taustan, jota vasten maailmaa tulkitaan. Kommunikaatio edellyttää osallistumista kielipeleihin eli kielelliseen kanssakäymiseen voidaan osallistua ainoastaan omaksumalla tietyt säännöt ja osallistumalla yhteisöön toimijana, ei ainoastaan sivustakatsojana. (Habermas 1987b, 192.)

Habermasilla käytännölliset kysymykset jakautuvat eettisiin, moraalisiin ja pragmaattisiin kysymyksiin ja niitä vastaaviin diskursseihin. Näistä viimeksi mainitut eivät ole varsinaisesti moraalisen tarkastelun kohteena, vaan ne ovat usein sellaisia arjen toimivuuden kannalta merkittäviä kysymyksiä, jotka vaativat välitöntä ratkaisua (Habermas 1993, 2). Esimerkiksi jos polkupyörästäni puhkeaa rengas kesken työmatkan, sen paikkaaminen ei vaadi sen suurempaa moraalista pohdintaa, vaan tilanteen ratkaisemiseksi

on vastattava sellaisiin kysymyksiin kuin miten jatkan matkaa, mistä saan uuden renkaan tai miten ylipäänsä tämänkaltaisessa tilanteessa tulisi toimia.

Käytännölliset kysymykset liittyvät Habermasin (1976, 111) väitteen mukaan totuuteen. Hän viittaa totuudella tässä yhteydessä siihen, kuinka hyvin nämä kysymykset pystytään ratkaisemaan diskurssin pätevyysvaatimuksia noudattaen. Edellä mainitussa esimerkissä universaalien oikeudenmukaisuuden pätevyysvaatimuksen korvaa käsitykseni mukaan normin asianmukaisuuden vaatimus (ks. esim. Habermas 1993, 37), jonka mukaan sellainen toimintanormi on pätevä, joka ratkaisee edellä mainitun ongelman parhaalla mahdollisella tavalla tässä kontekstissa.

Myös eettisillä ja moraalisisilla kysymyksillä on omanlaisensa vaatimukset. Kappaleessa 3.1 kerroin Habermasin esittämistä eroista moraalisten ja eettisten arvostelmien välillä. Hän väittää, että siinä missä moraalinormit voivat osoittaa, mikä toiminta on pakollista, voidaan arvojen valossa osoittaa ainoastaan, mitä käyttäytymistä suositellaan. Toiseksi kerroin niiden eroavan hänen mielestään binaarisessa ja asteittaisessa pätevyysväittämien hyväksynnässä. (Habermas 1996, 225.) Tällä Habermas tarkoittaa, että moraaliväittämät ovat joko oikeita tai vääriä kaikille yhtäläillä, eivät mitään siltä väliltä. Kolmantena mainitsin niiden eroavan absoluuttisen ja suhteellisen sitovuuden suhteen. Moraalinormit ovat ehdottomia, kun taas eettiset arvot ohjaavat toimintaa kontekstista riippuen. Neljäntenä erona Habermas on esittänyt koherenssikriteerin, jonka normijärjestelmät ja arvojärjestelmät täyttävät (mts.). Tämä tarkoittaa, että moraalinormeilla on oltava vastaavuus muihin normeihin nähden. Ne eivät voi olla ristiriidassa keskenään, mutta jos näin kuitenkin on, ongelma täytyy ratkaista universalisoimisperiaatteen avulla.

Toisin kuin klassinen käytännöllinen järki, väittää Habermas, kommunikatiivinen järki ei ole välitön määräysten lähde. Se on normatiivista siinä mielessä, että kommunikaatioon osallistujat ovat kommunikaation ”heikkojen transsendentaalisten välttämättömyyksien” alaisia, eli he esimerkiksi antavat tietyille ilmauksille samoja merkityksiä ja olettavat muiden autonomisuuden¹ ja kommunikaation vilpittömyyden (Habermas 1996, 4). Toisaalta kommunikaatioon perustuva käytännöllinen järki on kuitenkin immanenttia, sillä

¹ Autonomia on kommunikaatioteoriassa kyky omaksua universalistinen katsantokanta ja toimia siitä käsin (Benhabib 1986, 246).

kaikki arvostelmat on ainakin periaatteessa mahdollista ottaa uudelleen tarkasteluun ja kumota. Habermas seuraa Putnamin määrittelyä: “Reason is, in this sense, both immanent (not to be found outside of concrete language games and institutions) and transcendent (a regulative idea that we use to criticize the conduct of all activities and institutions)” (Habermas 1992, 139; Putnam 1983, 234). Habermasin keskeinen väite siis on, että vaikka moraaliperiaatteet eivät voi olla transsendentaalisia, niiden on silti oltava universaaleja.

Siten Habermasin ajattelussa universaalisuuden täytyy saada metafysiikasta irrottautuva määritelmä: sen on oltava immanenttia ja rationaaliseen kommunikaatioon perustuvaa. Tällaisessa yhteisymmärrykseen pyrkivässä tilanteessa *pätevyys*¹ on tiedon riittävä edellytys, ja voimansa pätevyysväittämät saavat niiden kyvystä viitata yksittäisen tilanteen yli (Habermas 1994a, 64). Pätevyysväittämien tehtävä onkin Habermasin mukaan osoittaa perusteita koskevan tiedon tarpeettomuus (mts., 57).

Kommunikatiivinen rationaalisuus ottaa kantaa pätevyysväittämiin, muttei pysty sanomaan juuri mitään käytännön toiminnasta. Se ei ole Habermasin (1996, 5) mukaan varsinaisesti informatiivista muttei myöskään käytännöllistä, vaan kohdistaa huomionsa pätevyysväittämien koko kirjoon, ja siten ylittää moraaliskäytännöllisten kysymysten alueen. Tällä Habermas tarkoittaa käsitykseni mukaan sitä, että diskurssissa yhdistyvät objektiivisen, sosiaalisen tai normatiivisen ja subjektiivisen maailman elementtejä. Toisaalta se pitäytyy lähinnä sellaisissa näkemyksissä, jotka ovat jatkuvan kritiikin mahdollisuuden alaisia (Habermas 1996, 5). Ongelmalliset väitteet täytyy ratkaista diskurssissa, mutta niiden totuutta tai pätevyyttä ei voida siinäkään päättää lopullisesti. Habermas väittääkin, että normien pätevyys transsendoituu, mutta toisaalta, että jokaisessa

¹ Habermasilla pätevyyttä vastaa kaksi eri termiä, *Gültigkeit* ja *Geltung*, joista edellinen viittaa kaksipaikkaiseen ja jälkimmäinen kolmipaikkaiseen pätevyYTEEN. *Gültigkeit* toisin sanoen tarkoittasi väitteen objektiivista pätevyyttä ja *Geltung* sen sosiaalista tai normatiivista hyväksyntää. *Geltung* esiintyy Habermasilla monessa yhteydessä. Käsite on perintöä Weberiltä, jolta hän lainaa myös jaon ideaaliin ja empiiriseen pätevyYTEEN, joista hän johtaa ”konsensuaalisen pätevyYDEN” [*Einverständningsgeltung*] käsitteen. (Habermas 1984, 190) Diskurssietiikassa Habermasin painopiste on erityisesti normatiivisessa pätevyYDESSÄ [*Sollgeltung*]. (Habermas 1984, 190; 2003, xxi, 36.) Habermas ei johdonmukaisesti erottele näitä teksteissään. Myös suomen kieli on hankala, sillä se ei tee eroa näiden kahden pätevyYDEN välille. Käsitän kuitenkin niin, että *Gültig* viittaa siihen, että normi on oikeutettu, kun taas *Geltung* siihen, että sillä on myös sosiaalista voimaa, eli se sitoo toimintaan. Siinä mielessä *Geltung* onnistuu kuvaamaan paremmin sitä, mitä Habermas tarkoittaa puhuessaan pätevyYDESTÄ moraalisen yhteydessä, sillä normatiiviset arvostelmat ovat päteviä varsinaisesti vasta silloin, kun ne sitovat toimimaan normin mukaisesti. (ks. myös Habermas 1984, 88)

aktuaalisessa tilanteessa väittämä on esitettävä uudestaan ja hyväksyttävä tai hylättävä, ja tästä koituvat seuraukset ovat todellisia sosiaaliselle kanssakäymiselle (Habermas 1995, 139). Merkittävä muutos tälle käytännöllisen järjen määritelmälle edeltäjänsä verrattuna on Habermasin mielestä se, että siinä voidaan kommunikatiivisesti kyseenalaistaa pätevyysväittämiä, eli se voi kääntyä kritisoimaan omia tuloksiaan ja siten ”transsendoida” itse itsensä (Habermas 1996, 4).

Moraalin universaalisuuden vaatimus on siten samalla episteeminen vaatimus. Moraalitieto on tietoa siinä mielessä, että kuten tietoarvostelma, moraaliarvostelma vaatii yleispätevyyttä. Toisaalta Habermas määrittelee moraaliarvostelmien olevan ainoastaan *analogisia* tietoarvostelmiin nähden, eli ne eivät ole tietoa täsmälleen samassa mielessä kuin esimerkiksi empiiristä maailmaa koskevat arvostelmat (Habermas 1992, 76). Ne eivät voi olla tosia tai epätosia samalla tavalla kuin empiirinen tieto, vaan niiden oikeellisuus perustuu normatiiviseen pätevyyteen. Tämä tarkoittaa sitä, että normin pätevyys osoittamiseksi riittää, että kaikki voivat hyväksyä sen. Assertoristen lauseiden ehto on totuus, ja samalla tavalla pätevyys on universaalien moraaliarvostelmien ehto (Habermas 1996, 153).

Totuuslauseet viittaavat Habermasin mielestä olemassa oleviin asiantiloihin, kun taas olemassa olevia normeja kuvataan yleisillä pätevyysväittämillä ja käskyillä, ja niiden täytyy olla diskursiivisesti oikeutettuja (Habermas 1984, 88). Ne eroavat toisistaan Habermasin mukaan myös siten, että todet asiantilat liittyvät objektiiviseen maailmaan, ja normatiiviset kysymykset puolestaan viittaavat sosiaaliseen maailmaan (mts., 88, 90). Keskeistä tässä on Habermasin erottelu näiden kahden olemassaolon tapojen välillä: objektiivista maailmaa kuvataan termillä *Existieren*, sosiaalista taas termillä *Bestehen*¹ (mts., 88).

Habermas väittää, että toimintanormi on oikeudenmukainen ainoastaan, jos kaikki voivat tahtoa sen noudattamista kaikissa tilanteissa, eli kun se täyttää universalisoimisperiaatteen vaatimukset. Moraalihavainnoilla on siten hänen mielestään ”semanttinen kategorisen tai ehdottoman imperatiivin muoto”. (Habermas 1996, 161.) Tällaiset velvollisuudet voidaan

¹ Suomen kielessä vastaavaa eroa ei ole, joten on syytä tehdä se puhumalla *objektiivisesta* ja *sosiaalisesta* olemassaolosta.

Habermasin (1996, 162) mielestä oikeuttaa ainoastaan rationaalisesti moraalidiskursseissa, joten moraalit ja käytännöllinen järki on hänen teoriassaan käsitettävä pohjimmiltaan yhteisölliseksi. Jotta voitaisiin tarkastella asioita moraalinäkökulmasta, täytyy omaksua ”ensimmäisen persoonan monikko” (Habermas 1993, 49). Tällä hän tarkoittaa, että moraaliarvostelmia voidaan muodostaa ainoastaan kommunikaatioyhteisön jäsenenä omaksumalla yhteinen näkökanta käsiteltävään asiaan. Täytyy myös olettaa tiettyjä ennakkoehtoja diskursiiviselle kanssakäymiselle, kuten esimerkiksi se, että ymmärryksen saavuttamisen käytäntö on julkinen, universaalisti hyväksytty, vapaa väkivallasta ja sallii rationaalisesti motivoivan paremman argumentin voiman. (Habermas 1996, 182.) Siten yksittäisiä intressejäkin koskevan ja sisältävän keskustelun on perustuttava tiettyihin moraalisiin perusperiaatteisiin.

Kuitenkin kommunikatiivinen järki kohtelee lähes kaikkia väittämiä kontingenteina, jopa sen omaa oikeutusta, mutta Habermasin mukaan kaikki kielellisesti välitetyt pätevyysväittämät on sidottu edellä mainittuihin yhteisymmärrystä kielen avulla tavoitteleviin rakenteisiin (Habermas 1996, 139-40). Ne ovat a priorisia siinä mielessä, että jokaisen diskurssissa olevan on oletettava ne ennalta.

Siten voidaan päätellä, että Habermas kehittää Kantin perinnöstä ponnistaen uudenlaisen muotoilun käytännölliselle järjelle. Habermasin moraaliteoriaa onkin kutsuttu ”kantilaiseksi pragmatismiksi”. Siinä missä kantilaisessa perinteessä aikaisemmin käytännöllisen järjen totuudet olivat transsendentaalisia, Habermas siirtää ne eräänlaisen ”heikon transsendenssin”¹ alaiseksi (Habermas 1996, 4). Moraaliarvostelmat saavat kyllä universaalien ja pätevän tiedon aseman, mutta ne muodostetaan immanentisti moraalialueargumentaation avulla, ja ne ovat myös kritiikin ja uudelleenmuotoilujen saavutettavissa. Tämä on yksi diskurssietiikan keskeinen ja samalla mielenkiintoisin väite.

¹ Tässä Habermas seuraa Strawsonin argumenttia, jonka mukaan objektiivinen kokemus ei tarvitse a priorista perustaa, vaan meidän kykymme muodostaa episteemisiä arvostelmia nojaa objektiivisen maailman tunnistamiselle (Schulking 2008, 83).

3.2. DISKURSSIETIIKKA

Olen tähän mennessä esitellyt ne käsitteet ja perusajatukset, joiden varaan Habermasin varsinainen moraaliteoria rakentuu, ja seuraavaksi esittelen kyseisen teorian. Keskeisin diskurssietiikkaa määrittävä käsite on universalisoimisperiaate, jonka avulla eettiset ja moraaliset kysymykset voidaan erottaa toisistaan. Tämän kantilaista perintöä olevan periaatteen Habermas siirsi mielen sisältä ulkoiseen sosiaaliseen maailmaan, mikä tarkoittaa sitä, että diskurssietiikassa normit saavat rationaalisen oikeutuksen yhteisen harkinnan ja hyväksynnän perusteella.

Etiikan ja moraalien suhde ei edellisen tarkastelun perusteella ole mutkaton, sillä Habermas väittää eettisten ja moraalisten kysymysten olevan toisistaan riippuvaisia siten, että ei ainoastaan moraalikysymykset määritä eettisen elämän aluetta, vaan myös toisinpäin. Diskurssietiikka edellyttää, että eettiset elämänsisällöt tulevat mukaan moraalitarkasteluun osallistujien itsensä välittämänä, sillä kuten totesin jo aikaisemmin, diskurssiin ei voi osallistua täysin puolueettomasta näkökulmasta käsin.

Steven Lukesin (1982, 134-5) mukaan diskurssietiikkaa voidaan tarkastella vastalauseena weberiläiselle arvopluralismille, mutta toisaalta se pyrkii myös pääsemään eroon kantilaisten teorioiden ongelmista. *Wahrheitstheoriessa* [1973] Habermas itse väittää, että filosofisessa perinteessä on kaksi vastakkaista näkemystä. Yksi niistä kehitettiin klassisessa luonnonoikeuden teoriassa ja siinä väitetään, että normatiiviset väitteet ovat samalla tavalla totuudellisia kuin deskriptiiviset väitteet. Toinen on nominalismin ja empirismin myötä tullut vallitsevaksi käsitykseksi nykyään, ja sen mukaan normatiiviset näkemykset eivät ole lainkaan totuudellisia. Habermasin mielestä nämä molemmat väitteet ovat vääriä. (Habermas 1973b, 226-7; McCarthy 1978, 311.) Sama ajatus esiintyy myös tiedon intressejä tarkastelevassa teoksessa *Knowledge and Human Interests* [*Erkenntnis und Interesse*, 1968]. Siinä hän väittää, että tieto ei ole ainoastaan väline, jonka avulla mukaudutaan muuttuviin olosuhteisiin, eikä myöskään elämäntilanteistaan irrotetun puhtaasti rationaalisen olennon toimintaa (Habermas 1987b, 197).

Habermas siis väittää, että moraaliteorian on ylitettävä sekä Kantin että Hegelin ajattelu ja päästävä eroon tiukasta jaosta muodollisten väitteiden ja konkreettisten elämänsisältöjen välillä. Yksi hänen tavoitteistaan onkin 70-luvulta asti ollut oman kriittisen teorian

luominen ja sen osoittaminen, että rationaalinen moraaliargumentointi on mahdollista myös arvoiltaan hajautuneessa yhteiskunnassa. Tämä päämäärä mielessään hän on muotoillut diskurssieettisen teorian moraalista.

Koska Habermasin teorialla on myös yhteiskunnallinen ulottuvuus, on teleologisen ja deontologisen normatiivisen teorian ylittämisen tapahduttava myös yhteiskunta- ja poliittisen filosofian kentällä. Habermasin mielestä nykyisessä poliittisessä kentässä deontologiset ja teleologiset kysymykset tulevat esiin liberalismiin ja kommunitarismiin muodossa, mutta hän itse uskoo diskurssietiikan pääsevän eroon tästä kahtiajaosta. Se nimittäin jakaa liberalismiin deontologisen ajatuksen vapaudesta, moraalista ja laista, joka käy yksiin kantilaisen perinteen kanssa. Kommunitaristeilta se taas lainaa yksilöllistymisprosessin intersubjektiivisen luonteen, joka hänen mukaansa kumpuaa Hegeliläisestä perinteestä. (Habermas 1993, 91.) Tähän teemaan palaan kappaleessa 4.4.

Diskurssietiikan perusidean Habermas on muotoillut yhdessä Karl-Otto Apelin kanssa. Heidän tarkoituksenaan on ollut muokata Kantin etiikka sellaiseksi, että siinä moraalinormit perustuvat kommunikaatioon eivätkä yksilön monologiseen järjenkäyttöön¹. Kantin ja Habermasin teorioissa yhteistä on etiikan ja moraalin käsitteellinen erottaminen toisistaan, mutta Habermas pyrkii tämän tehtyään osoittamaan niiden kuitenkin olevan käytännön tasolla yhteydessä toisiinsa diskurssin välityksellä (Habermas 1990, 195). Diskurssietiikassa hän vaatii Hegelin tavoin sisäistä yhteyttä oikeudenmukaisuuden ja solidaarisuuden välille, minkä hän väittää onnistuvan julkisen keskustelun avulla, jossa kaikilla on tasapuolinen mahdollisuus tuoda esiin omia intressejään. Siten diskurssietiikka Habermasin mukaan pääsee irti kantinlaisen teorian heikkouksista, vaikka sijoittuukin hänen mielestään edelleen kantilaiseen perinteeseen. (Habermas 1993, 1.)

Diskurssieettinen tulkinta kategorisesta imperatiivista pyrkii Habermasin mielestä näyttämään, miten yksipuolinen Kantin muotoilu oli keskittyessään ainoastaan oikeuttamisen kysymyksiin (Habermas 1993, 13). Toisaalta väitän, että diskurssietiikka joutuu toisenlaisen todistamisen taakan alle, sillä sen täytyy pystyä selvittämään, miten

¹ Habermas tosin väittää, että Apelin teoria pitää yhä kiinni transsendentaalis-pragmaattisesta väitteestä, joka tarjoaa tiedolle fundamentaalisen perustan. (Ks. esim. Habermas 1993, 78-9; Apel 1980, 136-79)

todellisuudessa intressit pystytään ottamaan huomioon ja samalla säilyttämään universaalisuuden vaatimus.

Teoriaa ohjaava korkein periaate on luonnollisesti diskurssiperiaate (D), joka on johdettu universalisoimisperiaatteesta. Sen mukaan ainoastaan sellaiset toimintanormit voivat olla päteviä, jotka kaikki asianosaiset henkilöt voivat omaksua rationaalisessa diskurssissa (Habermas 1996, 107). Diskurssiperiaatteessa ei vielä Habermasin mukaan tehdä eroa moraalisten ja lakia koskevien kysymysten välille, vaan se on yleinen normatiivista pätevyyttä koskeva periaate (mts., 107). Se on menetelmä, jolla selvitetään, onko mikä tahansa normi universaali, eli täyttääkö se universalisoimisperiaatteen (U) asettamat vaatimukset.

Habermas esittää käytännöllisellä järjellä olevan diskurssietiikassa kolme eri ulottuvuutta, jotka ovat pragmaattinen, eettinen ja moraalinen, ja näitä vastaavat pätevyysvaatimukset ovat tarkoituksenmukaisuus, hyvyys ja oikeudenmukaisuus (Habermas 1993, 1-2). Näistä ensimmäisenä mainittu käsittelee käytännön ongelmia, jotka vaativat välitöntä ratkaisemista, jotta elämä olisi siedettävää. Ne eivät vaadi varsinaisesti moraalista tarkastelua, kuten osoitin kappaleessa 3.1.3, joten en lähde sen enempää erittelemään tätä aluetta. Sen sijaan kiinnostukseni kohteena tässä työssä ovat eettinen ja moraalinen ulottuvuus.

Kuten jo aikaisemmin totesin, Habermas jatkaa Kantin hengessä näiden kahden alueen erottelua ja määrittää niiden diskursiivisiksi vastineiksi *eettis-eksistentiaalisen* ja *moraalis-käytännöllisen* diskurssin (Habermas 1993, 12). Toisessa yhteydessä Habermas on puhunut myös *esteettis-ekspressiivisestä* diskurssista. Käsitykseni mukaan tämä kuitenkin viittaa enemmän siihen, mikä Kantilla esiintyi nimellä ”arvostelukyky”, eikä siten kuulu suoranaisesti käytännöllisen järjen alueeseen¹. Vaikka Habermas itse välillä käyttääkin tätä

¹ Habermas on erottanut diskursiivisen järjen kategoriat samalla tavalla kuin Kant järjen muodot. Nämä ovat *kognitiivis-instrumentaalinen*, *moraalis-käytännöllinen* ja *esteettis-ekspressiivinen* kommunikaation muoto. Luonnollisesti diskurssietiikka keskittyy näistä lähinnä moraaliskäytännölliseen. Kyseisen erottelun Habermas on tehnyt jo tiedonintressiteoriassaan 70-luvulla. (Ks. esim. Habermas 1991, 225-6)

muotoa puhuessaan eettisistä kysymyksistä, aion selvyuden vuoksi viitata tästä eteenpäin eettiseen termillä *eettis-eksistentiaalinen diskurssi* tai lyhyesti *eettinen diskurssi*.

Habermas (1993, 23) mainitsee myös *eettis-poliittisen* diskurssin, ja väitän, että itse asiassa tämä kuvaa paremmin sitä, mitä hän oikeastaan tarkoittaa eettisen alueen pitävän sisällään, sillä siinä tulee paremmin huomioiduksi diskurssietiikan yhteiskunnallis-poliittinen ulottuvuus. Tämä on hyvin keskeinen osa Habermasin moraaliteoriaa, ja siitä syystä palaan aiheeseen myöhemmin kappaleessa 4.4.

Eettinen ja moraalinen diskurssi eivät ole hierarkkisessa suhteessa keskenään, mutta toimivat eri tasoilla, sillä niiden pätevyysvaatimukset ovat erilaiset. Näiden diskurssien määrittelemisessä nojaan kappaleessa edellä käsittelemääni jakoon etiikan ja moraalin välillä. Eettisellä diskurssilla Habermas tarkoittaa sellaista, jossa käsiteltävät asiat liittyvät jonkin yhteisön arvomaailman ja identiteetin määrittelemiseen. Tällaiset kysymykset voivat olla yleisiä tietyssä kontekstissa, mutta eivät universaaleja siinä mielessä, että ne pätisivät kaikissa olosuhteissa. Ne eivät siitä huolimatta ole täysin subjektiivisiakaan, sillä tällaisessa diskurssissa on kyse sen määrittelemisestä, mikä on kullekin yhteisölle hyvää. Normin velvoittavuus ei ole absoluuttinen mutta koskee sitä, mikä on hyvää minulle tai meille pitkällä tähtäimellä (Habermas 1993, 5). Tällaiset kysymykset ovat käsitykseni mukaan oleellinen osa yhteisön yhteiskunnallis-poliittista itsemäärittelyä, ja ne ovat tiiviissä yhteydessä moraalikysymyksiin.

Eettisen diskurssin muodon Habermas (1993, 23) väittää siis tähtäävän kollektiivisen identiteetin muodostamiseen, ja se on luonteeltaan sellainen, että sen sisällä erilaisten elämänprojektien tavoittelemisen täytyy olla mahdollista. Tämä yhdistyy ymmärtääkseni kysymyksiin laista, politiikasta ja hallintovallasta, jossa kierrätettävien kysymysten on tarkoitus sekä tuoda esiin yhteisön arvoja että mahdollistaa yksilöllisten elämänvalintojen tekeminen. Habermas väittää, että jo modernissa luonnonoikeudessa ymmärrettiin ihmisten vapaus valita päämääränsä, mutta siinä unohdettiin kollektiivisen tahdonmuodostuksen merkitys niiden jäsentämisessä. Diskurssiteoriassa Habermasin mukaan erilaisten tahtojen ja intressien sovittelu mahdollistetaan kommunikaatiota ohjaavien ennakko-oletusten lisäksi institutionaalisilla toiminnoilla, jotka takaavat sen, että kaikkien intressit tulevat kuulluiksi. (Habermas 1993, 16.)

Edellä mainittu eettinen diskurssi muuttuu Habermasin mukaan moraaliseksi silloin, kun yksilön tai yhteisön toiminta vaikuttaa muiden vastaavien intresseihin ja johtaa siten konflikteihin, jotka tulee ratkaista puolueettomasti ”moraalinäkökulmasta”¹ käsin. Tällaisessa tilanteessa pätevät arvostelmat muuttuvat ”fundamentaalisesti ongelmallisiksi väittämissä”, eli niiden pätevyys kyseenalaistetaan syystä tai toisesta. (Habermas 2003a, 39.) Tällöin tarvitaan Habermasin mukaan erilaista diskursiivista modaliteettia, sillä diskurssietiikka kohtelee eri tavoilla moraalisia, eettisiä ja pragmaattisia kysymyksiä (Habermas 1993, 2). Väitteitä koskevat erilaiset pätevyysvaatimukset, sillä arvioinnin perustana ovat pragmaattisessa diskurssissa soveltuvuus, eettisessä diskurssissa hyvyys ja moraalissa diskurssissa oikeudenmukaisuus.

Tämän perusteella rationaalisuuteen perustuvassa universaalissa moraalidiskurssissa tulee kysyä, voivatko kaikki olla samaa mieltä siitä, että kyseinen normi on oikeudenmukainen ja kaikkien toimintaa yhtä lailla sitova kontekstista riippumatta. Tältä osin Habermas jatkaa käsitykseni mukaan kategorista imperatiivia. Erona siihen on se, että toisin kuin Kantin universalisoimisperiaate, rationaalinen diskurssi vaatii, että yhteisymmärrys saavutetaan kommunikatiivisesti julkisessa tilassa, jossa erilaisten aiheiden ja syiden esittämistä ei ole rajoitettu (Habermas 1996, 107-8).

”Oikeudenmukaisuus” on Habermasin ajattelussa mielestäni epäselvä käsite, sillä hän käsittää sen olevan yhtäältä muodollinen periaate ja toisaalta kiinnittyvän elämänkonteksteihin. Habermas väittää, että moraalidiskurssissa kontingentit asetelmat, elämänhistoriat ja identiteetit eivät saa asettaa rajoitteita käytännölliselle järjelle, sillä tahto voi olla autonominen² vain silloin, kun se on täysin rationaalinen eli pelkän moraalinäkökulman ohjaama (Habermas 1993, 10). Käsittääkseni tämä hankala kohta Habermasin ajattelussa tulee ymmärtää siten, että vaikka arvomme ja asenteemme määräävätkin sen näkökulman, josta asioita tarkastelemme, on meidän rationaalisina olentoina pystyttävä näkemään myös muiden vastaavat näkökulmat ja arvioimaan tilanteita

¹ Moraalinäkökulma on Habermasin mukaan sellainen, joka sallii oikeudenmukaisuutta käsittelevien kysymysten puolueettoman tarkastelun. Tämä liittyy oleellisesti ”ideaalin puhetilanteen” käsitteeseen (Habermas 1993, 24).

² Autonomia Kantilla tarkoitti kykyä toimia ja valita rationaalisesti, kun taas Habermasilla se viittaa diskursiivisen asenteen omaksumiseen eli kommunikatiiviseen järkeilyyn sitoutumiseen.

ikään kuin kaikkien kannalta. Meidän on tiedostettava se, että olemme kiinni kontekstissa, jotta voimme huomioida sen ottaessamme kantaa asioihin. Habermas tuntuu ajattelevan, että se, että olemme kiinni omissa päämäärissämme ja intresseissämme, ei voi automaattisesti tarkoittaa sitä, että olemme kykenemättömiä toimimaan ja ajattelemaan rationaalisesti.

Koska moraalinäkökulma otetaan käyttöön silloin, kun tarkastelemme omien eettisten ohjenuoriemme sopivuutta muiden vastaaviin nähden, niin tiettyssä mielessä silloin on kyse sen osoittamisesta, että moraalimaksiimit eivät ole ristiriidassa keskenään. Universaalisuusperiaate ei ole kuitenkaan pelkkä sisäisen ristiriidattomuuden testi, vaan sen on pystyttävä tuottamaan sellaisia yleispäteviä arvostelmia, jotka ottavat kantaa oikeisiin asiantiloihin. Sen tehtävä on tuottaa oikeudenmukaisia, kaikkia yhtä lailla sitovia arvostelmia, jotka perustuvat yhteisymmärrykseen siitä, mikä on yleisesti hyvää, ei pelkkään loogiseen ristiriidattomuuteen. Moraaliarvostelmien on siis pystyttävä ainakin jollain tavalla ottamaan kantaa elämänsisältöihin. Palaan tähän teemaan myöhemmin, kun esitän Habermasin vastauksen abstraktin universalismin ongelmaan.

Habermasin ajattelussa diskurssi on normaalitilassa rajoittamaton, millä hän tarkoittaa sitä, että siinä pystytään ottamaan huomioon kaikenlaiset kysymykset, ja ne voivat siirtyä diskurssista toiseen tilanteen mukaan. Tästä tulee käsittääkseni sen joustavuus verrattuna ei-diskursiivisiin moraaliteorioihin. Esimerkiksi puhuttaessa maksimeista¹ tai toimintanormeista moraalista ja etiikka Habermasin (1993, 7) mukaan kietoutuvat toisiinsa, sillä maksimeja voidaan tarkastella molemmista näkökulmista käsin. Habermasin mukaan eettisestä näkökulmasta kysytään, onko maksimi hyvä minulle / meille ja sovelias tilanteeseen, moraaliosuudesta taas, että voidaanko siitä tehdä yleinen laki. Toisin sanoen edellisessä kysytään ”keitä me olemme?” ja jälkimmäisessä ”mitä meidän pitäisi tehdä?”. (Habermas 1993, 7.)

Moraalidiskurssi on siten hänen mielestään tarkoitus irrottautua egosentrisestä ja etnosentrisestä näkökulmasta, ja siinä ongelmat tulevat ratkaistua siitä näkökulmasta, jossa kysytään, mitä kaikki voisivat haluta (Habermas 1993, 24). Eettinen ja moraalinen diskurssi käsitykseni mukaan kysyvät samansuuntaisia kysymyksiä, mutta eri näkökulmasta. Niiden

¹ Habermas käyttää käsitettä maksimi samalla tavalla kuin Kant kuvaamaan sellaisia sääntöjä, joiden tarkoitus on säädellä ja helpottaa jokapäiväistä toimintaa.

välinen ero on tällöin lähinnä niiden kattavuuteen ja yleisyyteen liittyvä. Tästä huolimatta ainoastaan moraalidiskurssin läpikäyneet arvostelmat voivat olla varsinaisesti rationaalisia tai ainakin universaalisti sitovia. Mielestäni Habermasin teoriasta onkin luettavissa, että eettisessä diskurssissa muodostettavat arvostelmat voivat kyllä vaatia yleispätevyyttä, mutta mikäli ne eivät läpäise universalisoimisdiskurssia, ne eivät voi vaatia yleisyyttä yli tietyn yhteisön. Moraalidiskurssin tehtäväksi jää tällöin selvittää, mitkä maksiimit voidaan ymmärtää oikeudenmukaisiksi koko ihmiskunnan näkökulmasta.

Habermas väittää, että vaikka moraaliskäytännöllinen diskurssi ylittää yksittäisen osallistujan subjektiivisuuden, se ei kuitenkaan tarkoita performatiivisen asenteen menettämistä, sillä olemme aina kiinni meitä määrittelevissä subjektiivisissa ja yhteisöllisissä tekijöissä. Tarkkailijan asemaan heittäytyminen aiheuttaisi liikaa objektiivisuutta, joka taas estäisi pääsyn elämismaailmassa sijaitsevaan intuitiiviseen tietoon. (Habermas 1993, 13.) Itse asiassa uskon Habermasin kannattavan näkemystä, jonka mukaan emme edes pystyisi, vaikka haluaisimme, pääsemään eroon tietyistä elämismaailman taustaoletuksista.

Osallistujan näkökulma on mielestäni vielä tärkeämpi osa normien käyttöönoton kuin niiden muodostamisen kannalta; mikäli tarkastelen tilanteita ulkopuolelta, ei ole helppoa perustella, miksi normi koskisi juuri minua ja miksi minun tulisi toimia sen mukaisesti. Sosialisatio on käsittääkseni yksi keskeinen tekijä moraalisisessa toiminnassa. Motivaation ongelma ei välttämättä ratkea täysin silloinkaan, kun omaksutaan osallistujan perspektiivi, mutta ainakin se siinä tapauksessa edellyttää kuulumista yhteisöön ja sen sääntöjen alaisuuteen.

Yksi mahdollinen toiminnan motivaation selitys onkin, että Habermasilla yksilö on jo yksilöllistymisprosessin myötä omaksunut yhteisön säännöt ja arvot. Siten se, mikä Kantilla oli yksilön sisäistä moraalista kamppailua, muuttuisi Habermasilla yhteisössä kuulumisen ja tunnistetuksi tulemisen kamppailuksi. Käsittääkseni tällöin kysymys siitä, miksi sitoutua moraaliseen toimintaan, muuttuisi kysymykseksi siitä, miten tulla tunnistetuksi yhteisön jäseneksi. Habermas (2003a, 123) väittääkin, että sääntöjä ei voi seurata ”solipsistisesti”, vaan että ne edellyttävät kykyä osallistua sosiaaliseen käytäntöön. Tähän käytäntöön toimijat ovat sitoutuneet jo normien muodostamisen vaiheessa, joten

Habermasin väitteen mukaan universalisoimisperiaate (tai diskurssiperiaate) itse asiassa pitää jo sisällään toimintaan sitoutumisen aspektin (mts. 123).

Edellisestä tarkastelusta voidaan huomata, että se, miten universaali pätevyys ja diskurssin rationaalisuus tulisi ymmärtää, on epäilemättä yksi Habermasin diskurssiteorian epäselvimmistä kohdista. Hän ei ole mielestäni itsekään lukuisista yrityksistään huolimatta pystynyt aukottomasti selittämään, millä tavalla eettinen ja moraalinen diskurssi ovat yhteydessä toisiinsa siten, että samalla voidaan muodostaa kaikenkattavia moraaliperiaatteita. Uskon, että vastaamalla tähän kysymykseen saadaan selvennettyä myös motivaatioon liittyviä ongelmia.

Yksi tapa tulkita eettisen ja moraalisen välinen yhteys on väittää, että toisin kuin Kantilla, tämä ”eettisen heteronomian” alue ei Habermasilla ole täysin ”järjetön”, vaan sillä on yhteys moraalidiskurssiin juuri rationaalisen elementin avulla. ”Diskurssi” Habermasilla tuntuukin pitävän sisällään jo tietyn rationaalisen elementin, mikäli rationaalisuus ymmärretään kommunikatiiviseksi prosessiksi, jossa tarkoitus on löytää yhteisymmärrys käsiteltävästä asiasta. Eettisessä diskurssissa järki ja tahto toimivatkin Habermasin mukaan vastavuoroisesti, eli siinä rationaaliset pyrkimykset ohjaavat erilaisten intressien määrittelyä ja yhteen sovittelua. Moraalinen diskurssi sen sijaan pyrkii kokonaan eroon elämäntilanteista siinä määrin kuin se on ylipäänsä mahdollista. Jälkimmäistä Habermas sanoo ”korkeamman tason intersubjektiivisuudeksi”¹. (Habermas 1993, 12.)

Tulkintani mukaan Habermas olettaa, että myös ”elämismaailman intuitiivinen tieto” on rationaalista ainakin siltä osin kuin se on diskursiivisen tarkastelun tavoitettavissa ja siten myös jaettava. Tällainen elämismaailman rationalisoituminen (Habermas 1987a, 145-6) tarkoittaa sitä, että periaatteessa kaikki arvostelmat, jotka voidaan rationaalisesti tunnustaa, ovat diskursiivisesti muotoiltavissa. Hyvän elämän kysymykset, arvot ja intressit voitaisiinkin ymmärtää elämismaailmassa vallitseviksi yleispäteviksi ja yhteisiksi taustaoletuksiksi, joiden ”oikeellisuus” voidaan koska tahansa kyseenalaistaa tai asettaa

¹ En usko Habermasin kuitenkaan kannattaneen hierarkkista käsitystä moraalidiskursseista, jossa moraaliset kysymykset olisivat tärkeämmässä asemassa kuin eettiset kysymykset. Yhteiskunta koostuu monenlaisista tekijöistä, joista kaikki eivät edellytä moraalista harkintaa mutta ovat silti keskeisiä sen olemassaolon kannalta.

universaaliin moraalidiskurssiin. Tällöin myös subjektiivisista tulkinnoista tulisi julkisia ja kritisoitavia.

Esittämiäni väitteitä tukee se, että Habermas on omaksunut Meadilta ajatuksen, jonka mukaan ihminen on aina ensin yhteisöllinen ja vasta sen myötä hänelle kehittyy yksilöidentiteetti¹. Habermas väittääkin, että ”minuus” ei ole ensisijainen ilmiö, vaan se tulee nähdä sosialisatioprosessin tuloksena (Habermas 1993, 45). Yksilöidentiteettiä määritellään yhteisöllisesti, jolloin yksilön halut ja tarpeet ovat julkisia siinä mielessä, että niihin voidaan ottaa kantaa kommunikatiivisessa kanssakäymisessä.

Vaikka moraalitietoisuus Habermasilla yhteisöllisesti rakentunutta eikä yksilön tietoisuuden tuotosta, hän ei silti täysin ohita yksilöä. Moraalitietoisuuden ja yksilöidentiteetin välillä on sisäinen yhteys, sillä ”postkonventionaalinen” moraalitietoisuus tarvitsee täydennystä ”valistuneesta eksistentiaalisesta itseymmärryksestä”, sillä yksilö voi saavuttaa itsekunnioituksensa ainoastaan toimimalla moraalisesti oikein. (Habermas 1993, 80.) Tämä seikka on kuitenkin enemmän yksilön psykologiseen rakenteeseen kuin varsinaisesti moraalitietoisuuteen liittyvä.

3.3 YHTEENVETO

Tässä luvussa väitin, että Habermasilla käytännöllisen järjen alue jakautuu Kantin teorian tavoin varsinaisiin moraalikysymyksiin ja käytännöllisen antropologian tai eettisen elämän alueeseen. Habermasilla näitä vastaavat *moraalis-käytännöllinen* ja *eettis-poliittinen* diskurssi. Tästä on mielestäni parhaiten nähtävissä, kuinka voimakas vaikutus Kantilla on Habermasin ajatteluun. Kyseiset diskurssin muodot näyttävät käyvän yksiin myös Kantin *a priorisen* muodollisen moraalitietoisuuden ja *sen a posteriorisen* soveltamisen kanssa. Tämä tarkoittaisi yksinkertaistaen sitä, että Habermas jatkaisi Kantin erottelua yksityiseen ja julkiseen moraalitietoisuuteen. Väitän kuitenkin, että näin ei tosiasiallisesti ole, sillä hänen tarkoituksenaan on ollut yhdistää nämä kaksi aluetta siten, ettei ainoastaan moraalitietoisuus vaikuta eettiseen, vaan myös eettisillä sisällöillä on vaikutusta moraalidiskurssiin. Toisin

¹ Koska yksilö muodostuu ainoastaan kommunikaatiossa toisten kanssa, niin minuus ei voi edeltää ”sosiaalista organismia” (Habermas 1987a, 43).

sanoen moraaliperiaatteita ei voitaisi täysin irrottaa eettisen elämän sisällöistä. Habermas väittää muun muassa, että normaalitilassa kaikkien kommunikaation muotojen pitäisi olla vapaassa kanssakäymisessä keskenään, jolloin niistä jokainen olisi avoin kognitiivisille tulkinnoille, moraalille odotuksille sekä erilaisille arvostuksille. Tämä mahdollistaa myös rationaalisten näkökulmien vaihtamisen. (Habermas 1991, 225-6.)

Tähän tavoitteeseen Habermas uskoo pääsevänsä kieltämällä moraalien metafyyssisen ja *a priorisen* perustan ja määrittelemällä käytännöllisen järjen kommunikatiiviseksi järjeksi. Tämä tarkoittaa sitä, että kaikki moraalinormit tulee oikeuttaa diskursiivisessa kanssakäymisessä. Tällainen käsitys johtaa siihen, että kaikkien moraaliperiaatteiden on myös oltava diskursiivisesti kyseenalaistettavissa. Diskurssilla ymmärrän hänen tarkoittavan eräänlaista idealisoitua kommunikaatiotilannetta, jossa vaikuttavat ainoastaan rationaaliset syyt, ja jonka päämäärä on sen vuoksi rationaalinen konsensus. Ongelmaksi tällaisessa läpikotaisin rationaalisessa diskurssissa muodostuu se, että siinä ei pystytä huomioimaan elämismailman ei-rationaalisia elementtejä, joilla on tärkeä asema toiminnan motivoimisen kannalta.

4. KANT-HEGEL –KIISTA HABERMASILLA

4.1 DISKURSSIETIIKAN KRITIIKKIÄ HEGELILÄISITTÄIN

Monet kriitikot ovat väittäneet, että diskurssietiikka syyllistyy samoihin virheisiin kuin Kantin moraaliteoria, ja teen seuraavaksi lyhyen katsauksen joihinkin näistä väitteistä. Habermasin kommunikaatioteoriaa ja diskurssietiikkaa kohtaan esitetty kritiikki seuraa pitkälti Hegelin Kantia kohtaan esittämän kritiikin linjaa. Erityisesti sen kohteeksi on joutunut universalistinen näkemys moraalista ja sen myötä teorian deontologisuus, kognitiivisuus ja formaalisuus. Työssäni keskityn Charles Taylorin, James Gordon Finlaysonin ja Matthew Millerin esittämiin väitteisiin, ja otan lisäksi esiin joitakin feministisessä teoriassa esitettyjä huomioita, joita ovat esittäneet muun muassa Nancy Fraser ja Carol Gilligan. Käytyäni lyhyesti läpi, mistä näissä väitteissä on kyse, siirryn tarkastelemaan Habermasin vastausta.

Taylor myöntää kommunikaatioteorialla olevan monia etuja aiempiin yhteiskuntateorioihin verrattuna, mutta väittää, ettei se pysty hyödyntämään koko potentiaaliaan, mikäli se on formalistinen ja proseduraalinen. Finlaysonin ja Millerin hyvin samansuuntainen kritiikki pohjautuu Habermasin artikkeliin ”Morality and Ethical Life: Does Hegel’s Critique on Kant Apply to Discourse Ethics”. Jo artikkelin nimestä käy ilmi, että Habermas ottaa siinä kantaa Hegelin esittämien väitteiden pätevyyteen suhteessa diskurssietiikkaan. Ja kuten arvata saattaa, hän väittää, ettei se päde hänen teoriaansa. Siinä missä Finlayson pureutuu eettisen ja moraalisen alueen välisen jännitteen ongelmaan, Miller väittää, että Habermas ei pysty selkeästi argumentoimaan, miten hänen teoriansa pääsee irti Kantin teorian heikkouksista. Molemmat tuntuvat päätyvän siihen tulokseen, että diskurssietiikka ei pysty välttämään Hegelin esittämiä syytöksiä.

Taylorin (1991, 29-30) mukaan Habermasin kommunikaatioteorian keskeinen heikkous on se, että siinä rationaalisen ymmärtämisen käsite perustuu formalistiseen etiikkaan, jonka vastakohtaksi hän näkee ”substantiaalisen” aristoteelisen etiikan. Formalismilla moraaliteoriassa tarkoitetaan yleisesti ottaen sitä, että siinä painotetaan Kantin tavoin tietämisen puhtaita muotoja, eikä oteta riittävässä määrin huomioon sitä, että tieto on aina tietoa eletystä maailmasta. Siksi formalistisessa teoriassa tieto ja tietäminen jäävät hyvin abstraktille tasolle. Kuten Kant, myös Habermas on Taylorin mukaan proseduralisti, sillä hänen teoriassaan sisältöä tärkeämpiä ovat ne rationaaliset ja muodolliset menetelmät, joiden avulla hyvän elämän kysymyksiä tarkastellaan (mts., 30).

Taylor antaa arvoa Habermasin saavutuksille ja sanoo, että muodollisia periaatteita painottavalla moraaliteorialla on myös etunsa. Se pystyy nimittäin ottamaan etäisyyttä kontekstiin ja tarkastelemaan asioiden ja ilmiöiden yleisiä piirteitä. Taylor ei silti pidä ajatusta puhtaasti proseduraalisesta etiikasta hyvänä vaihtoehtona, sillä silloin on vaikeaa löytää syytä rationaalille toiminnalle ylipäänsä. Hänen mielestään esimerkiksi Kantin etiikassakin täytyy olla substantiaalinen ulottuvuus, sillä kunnioitus lakia kohtaan on yksilön arvovalinta; toisinkin voisi tehdä. (mts., 30.) Habermasin teoriansa kohdalla tulee hänen mielestään kysyä, miksi valita juuri rationaalisuus yli muiden tekijöiden, kuten vaikkapa omien päämäärien ajamisen (mts., 31).

Substantiaalisuus ilmenee moraalissa myös toisella tavalla, väittää Taylor. Esimerkiksi ekologiset kysymykset ovat arvolatautuneita, joten niitä ei voida ratkaista pelkästään

nojaamalla muodolliseen menetelmään. Tällaisissa kysymyksissä tarvitaan hyvän elämän määrittämistä. (Taylor 1991, 31-2.) Taylor siis väittää, että tämäntyyppiset kysymykset eivät voi Habermasin teoriassa olla aidosti moraalisia ongelmia, mikä johtuu siitä, että formalismin vuoksi Habermas joutuu tekemään jyrkän eron eettisten ja moraalisten kysymysten välille. Tästä seuraa, että yritys vetää raja oikeudenmukaisuuden ja hyvän elämän kysymysten välille on hänen mielestään väärin asetettu, mikäli ne eivät tavoita toisiaan (mts., 32). Taylor toteaa, että jos tämä kritiikki pitää paikkansa, niin joko rationaalisuuden periaate tarvitsee (sisällöllistä) täydennystä tai sitten on laajennettava rationaalisuuden käsitettä siten, että se pitää sisällään substantiaalisia tunnusmerkkejä (mts., 34).

Myös Finlaysonin huolenaiheena on, miten formalistisessa teoriassa eettinen elämä ja muodolliset moraal säännöt voivat olla yhteydessä toisiinsa. Hän tarkastelee kysymystä pohtimalla yksittäisten ja universalisoitavien intressien välistä eroa, jonka hän uskoo olevan etiikka-moraali -ongelman ydin (Finlayson 1999, 13). Hän esittää, että mikäli intresseillä tarkoitetaan jokaisen yksilön erityisiä päämääriä, niin silloin moraalinormin voisi perustella päteväksi monella eri tavalla. Tämä ei kuitenkaan ole hyvä ratkaisu, vaan Finlayson (1999, 14) tähdentää, että Habermasin teoriassa kaikkien tulee hyväksyä normi täsmälleen samasta syystä. Tämän vuoksi universalisoitava tai yleistettävä intressi tarkoittaisikin sellaista, jonka perustelu on yleisesti jaettu ja hyväksytty jo moraalidiskurssiin tullessaan. Mikäli diskurssiteoriassa edelleen halutaan huomioida yksilöiden partikulaariset halut ja tarpeet, niidenkin täytyisi olla julkisia ja avoimia kritiikille (Finlayson 1999, 14; Habermas 1990, 67).

Habermasin teorian heikkous tällöin käsitykseni mukaan olisi se, että siinä ei voitaisi myöntää yksittäisten halujen ja tarpeiden arvoa, mikäli ne eivät ole rationaalisia. Diskursiivisesti tuotetut eettiset elämänsisällötkin olisivat tällaisessa tulkinnassa pohjiaan myöten rationaalista. Nämä sisällöt eivät ole varsinaisesti universaaleja, mutta niiden on oltava yleispäteviä tietyssä kontekstissa. Hegelin esittämä abstraktiuden kritiikki ainakin osittain osuisi silloin myös diskurssietiikkaan, sillä rationaaliset tarkastelut ovat ainoastaan yksi osa eettistä elämää, eivät ”koko totuus”. Tarkastelun ulkopuolelle jäisivät kokonaan sellaiset sisällöt, jotka ovat ei-rationaalisia.

Yksi myöhäiskapitalistisen yhteiskunnan ongelma onkin Benhabibin (1986, 350) mielestä se, että se näkee julkisen elämän lähinnä juridisena kysymyksenä ja sivuuttaa kokonaan yhteisön tarpeisiin ja solidaarisuuteen viittaavat tekijät määriteltäessä oikeudenmukaisuutta, koska ne eivät ole rationaalisia. Palaan tähän ongelmaan kappaleessa 4.3, jossa pyrin määrittelemään Habermasin käsityksen yleistettävistä intresseistä.

Finlaysonin väitteen mukaan Habermas ei onnistu tuomaan mitään uutta moraaliteoriaan vaan ennemmin hänen diskurssietiikkansa tarkastelee uudella tavalla Kantin moraaliteoriaa asettaen sen puheaktiteorian kontekstiin (Finlayson 1999, 1). Tällä hän tarkoittaa sitä, että diskursiivinen rationaalisuus ei pysty väistämään universaalille moraalille asetettuja ongelmia sen enempää kuin Kantin käytännöllinen järkikään. Erot kategorisen imperatiivin ja diskurssietiikan periaatteiden välillä ovat siksi ainoastaan aste-eroja, ellei eettisen elämän sisältöjen ja moraalien välistä yhteyttä voida osoittaa.

Myös Miller (2001, 64) tuo esille, että Kantin ja Habermasin teorioiden välillä on enemmän yhtäläisyyksiä kuin eroja. Molemmat teorit ovat nimittäin Taylorin esittämien väitteiden lisäksi deontologisia, kognitivistisia ja universalistisia. Deontologisia ne ovat siksi, että niissä kiinnitetään huomiota niihin menetelmiin, joilla moraalit tuotetaan, eikä niinkään saavutettuihin päämääriin. Samaa väitti Taylor puhuessaan proseduralismista. Kognitivismilla Miller viittaa yksinkertaisesti siihen, että kumpikin teoria ottaa moraalitarkastelussa huomioon ainoastaan rationaaliset syyt. Universalismi taas seuraa siitä, että ne nojaavat sellaisiin periaatteisiin, jotka vaativat normien yleispätevyyttä kontekstista riippumatta

Miller tuo esille, että ainoa ero, jonka Habermas pystyy tekemään suhteessa Kantiin, on metafyyssisen ulottuvuuden poistaminen ja asetelman muuttaminen diskursiiviseksi. Jos hän toistaa diskurssissa etiikan ja moraalien alueiden tiukan erottamisen toisistaan, se tarkoittaa sitä, että hän asettaa kommunikatiivisille toimijoille mahdottoman vaatimuksen abstrahoitua elämismaailman kontekstista objektiivisiksi tarkkailijoiksi. Tällainen abstrahoituminen ei mielestäni merkittävällä tavalla eroaisi Kantin moraalitietoisuudesta. En kuitenkaan lähde pohtimaan tätä sen pidemmälle, vaan tarkastelen seuraavaksi edellä esitettyjä Millerin väitteitä, joiden mukaan diskurssietiikka on samankaltainen Kantin moraalien kanssa.

Se, että normien oikeuttamisen prosessi toteutetaan ennalta asetettujen käytäntöjen mukaisesti, tekee sekä Kantin että Habermasin näkemyksistä formalistisia (Finlayson 1999, 4). Miller toteaa, että tällainen moraaliteoria ei ole edes varsinaisesti normatiivinen, vaan formalistinen näkemys moraalista on pikemminkin ”meta-normatiivinen”, sillä moraalinormien tarkastelu koskee niiden muotoa eikä sisällöllisiä tekijöitä (Miller 2001, 75). Habermas itsekin kertoo kaikkein tärkeimpien moraalikysymysten siirtyvän meta-tasolle, jossa niiden tehtävä on selvittää kommunikaatioprosessien muodollisia rakenteita ottamatta kantaa siihen, mitä ne pitävät sisällään (Habermas 2009, 21). Siten Habermas ja Kant itse asiassa puhuvat jännitteestä meta-prinsiipin ja normin välillä, eivät normin ja itse toiminnan välillä. (Miller 2001, 75.) Tämä johtaa siihen, että muodollisiin periaatteisiin nojaava moraaliteoria ei pysty selittämään sitä, mikä saa ihmiset toimimaan moraalisesti, eli se ei pysty ohittamaan moraalin motivaation ongelmaa.

Millerin mukaan Kantin kategorista imperatiivia seuraavat moraalimaksiimit, ja vasta sen jälkeen varsinainen toiminta. Habermasilla taas kategorista imperatiivia vastaa universalisoimisperiaate (U), jonka avulla universaalit moraalinormit muodostetaan. Teoriat ovat universalistisia siksi, että kun normi on rationaalisesti perusteltu, se pätee jokaiselle ilman poikkeuksia. Tästä voidaan johtaa, että ne ovat myös rationaalisia, koska molemmissa moraalinormit ovat perusteltavissa ainoastaan järjen avulla. (Miller 2001, 64.) Tärkeintä on, että moraaliarvostelmien tarkastelemisen ja valikoimisen prosessi on rationaalinen, eli siihen eivät vaikuta sellaiset syyt, jotka eivät perustu järkeen, oli se sitten tietoisuuden sisäinen tai intersubjektiivinen. Tämä prosessi perustuu molemmilla ylimpään moraaliperiaatteeseen, jonka noudattaminen on ensiarvoisen tärkeää lopputulosten kannalta. Siksi molemmat teoriat ovat deontologisia.

Diskurssietiikkaa on kritisoitu laajasti myös feministisen teorian piirissä. Muun muassa Nancy Fraser on Hegelin kontekstualisoidun järjen hengessä pohtinut uudelleenmuotoiluja liberalistiselle perinteelle ja julkisen tilan käsitteelle. Fraser ei ole hylännyt Habermasin julkisen argumentaation käsitettä kokonaan, vaan hän päinvastoin toteaa sen olevan tärkeä nykyiselle demokraattiselle teorialle. Hän kuitenkin väittää, että muodollinen moraalit ei sellaisenaan ole tasapuolinen vaan edustaa tietyn ryhmän etuja, jotka on naamioitu yleiseksi eduksi (Fraser 1990, 57). Tämä näkemys on läheistä sukua Marxin ideologikritiikille.

Universalisoimisperiaatteen seuraaminen edellyttää, että kaikkien normin vaikutuksen alaisten osapuolten intressejä on kuultava samanlaisella painoarvolla. Myös Finlayson (1999, 9) huomioi, että tällainen oletus itse asiassa peittää alleen sellaisten ryhmien varsinaiset intressit, jotka eivät syystä tai toisesta voi edustaa itseään diskurssissa. Feministit ja rotuteoreetikot ovat ottaneet kantaa tähän kohtaan väittämällä, että julkinen mielipide edustaa lähinnä valkoisen keskiluokkaisen miehen intressejä. Tähän ryhmään kuulumattomien intressit tuskin tulevat esille diskursiivisessa tahdonmuodostuksessa (Honneth 1995, 176-9).

Fraser huomauttaa, että koska julkinen keskustelu ei voi koskaan olla täysin intressitöntä, niin näennäisen intressittömyyden sijasta, joka takaa etuoikeutetun pääsyn tietyille intresseille, pitäisi sallia kaikkien intressien pääsy keskusteluun. Tällöin heikomman äänen omaavat ehkä löytäisivät keinon huomata, että ”me” ei sisällä heitä itseään (Fraser 1995, 293). Fraser puolustaa tätä näkemystä väittämällä, että jos yhteisen hyvän olemassaolon ei voida olettaa olevan *a priorisest*i ennalta määrättyä, ei myöskään voida tietää, mitkä teemat johtavat yhteiseen hyvään ja mitkä erimielisyyteen. Jos yhteistä hyvää ei oleteta ennalta, ei ole mitään syytä myöskään laittaa rajoituksia aiheille, intresseille ja näkemyksille, joita harkitaan. (Fraser 1995, 293-4.)

Diskurssietiikka ei tämän tulkinnan mukaan pystyisi ylittämään kategorisen imperatiivin ”totalitarisoivaa” moraalikäsitystä. Fraser oikeastaan väittää Habermasin syyllistyvän dogmatismiin, sillä käsiteltävien kysymysten rajaaminen ennen varsinaista diskurssia tarkoittaa sitä, että tietyt kysymykset on otettava annettuina kun taas toisilla eettisillä kysymyksillä ei ole lainkaan pääsyä moraalikeskusteluun.

Transsendentaalisen idealismin hylkääminen moraaliarvostelmissa ei edellisten argumenttien perusteella pääse toivottuihin tuloksiin, eli postmetafyysisen käsityksen puitteissakaan ei onnistuta kriitikoiden mielestä luomaan sellaista moraaliteoriaa, joka pystyisi yhdistämään hyve- ja deontologisen etiikan parhaat puolet. Se johtaisi parhaimmillaankin vain siihen, että siinä itse asiassa transsendenttiuden ja abstraktiuden vaatimus siirtyisi yksilön kyvyksi intersubjektiivisuuteen, eli kyvyksi omaksua kaikkien näkökanta yhtä aikaa. Herääkin kysymys, että mikäli yksilö ei Habermasin mukaan pysty ylittämään edes omia halujaan ja tarpeitaan, mitä Kant edellytti, mikä sitten takaa sen, että hän pystyisi samaan diskursiivisessa tilanteessa.

Habermas on selittänyt jokaisen näkökantaan suuntautuvaa asennetta G. H. Meadin käsitteellä ”generalized other”¹, joka edellyttää yhteisöllistetyn yksilön kykyä irrottautua kontekstista. Carol Gilligan sen sijaan on ehdottanut käsitettä ”concrete other”, joka tarkoittaa sitä, että minuudella on konkreettinen suhde toiseen, ja tämä suhde ilmenee vastuullisuutena. Ihmisten väliset erot Gilliganin ajattelussa enemmän täydentävät toisiaan kuin sulkevat toisensa ulos. (Benhabib 1986, 340-1.) Siinä kanssakäymisen normit on ymmärrettävä yksityisiksi mieluummin kuin muodollisiksi ja institutionaalisiksi, ja tällaisia ovat muun muassa solidaarisuus, ystävyys, rakkaus, ja välittäminen (Benhabib 1986, 341). Tällöin onnistuttaisiin pelkän ihmisyyden lisäksi ottamaan huomioon myös yksilöllisyys. Tällaisessa ”hoivaetiikassa” [*ethics of care*] ihmisten väliset suhteet perustuvat keskinäiseen riippuvuuteen ja muiden tarpeiden tunnistamiseen (Gilligan 1982, 74).

Gilliganin etiikalla on siten partikulaarinen ulottuvuus, joka vetää maton rationaalisen ja aineettoman, universaaleja moraaliperiaatteita ajattelevan, moraalisubjektin alta (Geerts, 8). Toinen pitää tässä näkemyksessä ottaa huomioon konkreettisen olion, jolla on tarpeita, haluja ja tunteita, ja nämä seikat pitää ottaa huomioon myös puhuttaessa oikeudenmukaisuudesta. Vaikka toimijoilla Gilliganin näkemyksessä myönnetään olevan erilaisia tarpeita ja intressejä, niin heitä yhdistää toisiinsa samankaltainen moraalinen ajattelutapa (Benhabib 1986, 340). Jos kaikki ovat tällä tavalla suuntautuneet moraaliseen ajatteluun, välttyttäisiin myös ”postmodernilta moniäänisyydeltä” ja arvorelativismilta. Benhabib väittää, että eettis-ekspressiivinen diskurssi ei yksin pysty vastaamaan Gilliganin esittämiin periaatteisiin, sillä ne ovat pohjimmiltaan moraalisia (Benhabib 1986, 342). Koska ne ovat oikeudenmukaisuuteen liittyviä kysymyksiä, ne vaativat moraalidiskursiivista tarkastelua.

¹ Kuten Hegelille, myös Meadille ”minuus” on pohjimmiltaan sosiaalinen ja kognitiivinen. Se tulee erottaa persoonallisuuden käsitteestä, joka pitää sisällään ei-kognitiivisia elementtejä, kuten luonteenpiirteitä tai haluja. ”Generalized otherin” asenne on koko yhteisön asenne; se tarkoittaa yhteisöä, joka tekee yksilön ”minuudesta” yhtenäisen”. (Mitchell 2012.)

Suuri osa diskurssietiikan kritiikistä tuntuu edellisen tarkastelun perusteella tavalla tai toisella kohdistuvan universalisoimisperiaatteeseen ja siihen, kuinka voidaan artikuloida intressejä, haluja ja tarpeita silloin, kun kyseistä periaatetta noudatetaan. Tämä ei ole ihme, sillä se on epäilemättä diskurssiteorian eniten perusteluja vaativa väite. Voidaan kysyä, miksi ylipäänsä haluamme, että jokin normi on pätevä kaikille kontekstista riippumatta. Konsensus on mahdollista saavuttaa, vaikka universaalisuuden ja rationaalisuuden vaatimuksesta luovuttaisiin, ja rohkenisin jopa väittää, että vielä helpommin. Habermas ei tätä kiistänyt, sillä myös eettinen diskurssi perustuu hänellä yhteisymmärrykseen, mutta ilman raskasta universaalien hyväksynnän vaatimusta.

Vähintäänkin rationaalisuuden vaatimusta tulisi laajentaa, kuten Taylor esitti, sillä vaatimus, että jokaisen tulisi hyväksyä moraalinormi täsmälleen samasta järkeen perustuvasta syystä, ikään kuin kollektiivisena tahtona, tuntuu lähes mahdottomalta. Rationaalisuuden vaatimuksen laajentaminen siten, että jokainen yksilö tai ryhmä pystyisi selittämään normin järkevyyden itselleen tai oman yhteisönsä sisällä kaikkien mahdollisten asianosaisten sijasta, on sekin riittävän haastavaa. Se myös mahdollistaisi normin hyväksymisen monista erilaisista näkökulmista. Kuten Finlayson (1999, 15) tuo esille, normin oikeuttamisen ei tarvitse väistämättä olla rationaalista ja yhteisiä, vaan on monia muitakin syitä, jotka saattavat johtaa sen hyväksymiseen. Tällöin esimerkiksi normi ”ei saa syödä lihaa” voi olla pätevä vaikkapa uskonnollisista, eettisistä tai terveydellisistä syistä.

Universalisoimisperiaate on kuitenkin väite, jota ilman moraaliteoria ei tulisi toimeen. Habermas uskoo, että niin kauan kuin on olemassa käsite ”oikeudenmukaisuus” tai ”tasavertaisuus”, on myös olemassa moraalit. On myös aina olemassa eettinen keskustelu siitä, miten oikeudenmukaisuus toteutetaan monimutkaisessa maailmassa. Siten vähintäänkin korkeampien normien periaatteilla, joiden avulla muut normit saavat oikeutuksensa, on oltava deontologinen mieli. (Habermas 1996, 255.) Habermas väittää, että ainoastaan jos pystyttäisiin osoittamaan, että moraalidiskurssit eivät tuota tulosta, voitaisiin sanoa deontologisen moraaliteorian epäonnistuneen (Habermas 1993, 92). Niin kauan kuin on olemassa edes joitakin asioita, joista voidaan sopia universaalisti, on olemassa moraalidiskurssi. Seuraavassa kappaleessa tarkastelen lähemmin, miten Habermas pyrkii puolustautumaan edellisenkaltaisilta väitteiltä.

4.2 HABERMASIN VASTAUS

Habermas ei suinkaan ole jäänyt sanattomaksi kriitikoiden edessä, vaan on ollut varsin aktiivisesti mukana diskurssietiikasta käytävässä keskustelussa. Hän ei ole säästellyt sanojaan myöskään kritisoidessaan Kantin käytännöllisen järjen käsitettä. Tuntuukin, että hän on pyrkinyt tekemään pesäeron kantilaiseen perinteeseen kritisoimalla voimakkaasti sen heikkouksia. Seuraavaksi tuon esille niitä seikkoja, joiden avulla Habermas on puolustanut diskurssiettä projektiaan ja pyrkinyt osoittamaan sillä olevan potentiaalia modernin järjen elvyttämiseksi.

Kuten olen jo todennut, hän uskoi päässeensä eroon Kantin ja Hegelin välisestä jännitteestä, ja hänen mielestään se johtui sellaisen järjen käsitteen omaksumisesta, joka perustuu yhteisymmärrykseen tähtääviin taustaoletuksiin (Habermas 1992, 142). Habermas (1994a, 58) väittää, että pragmaattisella näkemyksellä on se etu, että siinä huomio kiinnittyy tietoisuuden ilmentymien sijasta toiminnan ja puheen ilmentymiin, jolloin kysymys moraalien perustasta ei ole enää oleellinen. Tietoisuuden tietämisfunktion ja kielen esittämisfunktion tilalle tulee oikeutetun mielipiteen käsite, joka saa tietoteoreettisen auktoriteetin (mts., 58).

Hän uskoi kommunikatiivisen järjen käsitteen avulla päässeensä ulos myös objektivismista ja relativismista (Habermas 1992, 135). Hän väittää, että metafysiikassa painotetaan ykseyden kysymyksiä moninaisuuden kustannuksella, ja kontekstiin sidotussa tietämisessä moninaisuutta ykseyden kustannuksella, ja näiden hän väittää olevan ”salaisia rikoskumppaneita”. Hän itse on nimittäin taipuvainen ajattelemaan, että järjen ykseys on havaittavissa ainoastaan sen äänten moninaisuudessa, eli mahdollisuudessa periaatteen tasolla astua yhdestä kielestä toiseen. (Habermas 1992, 116-7.) Tällä hän tarkoittaa sitä, että yhteinen näkemys asioista on löydettävissä ainoastaan tekemällä kaikki näkökulmat kuulluiksi ja muodostamalla niiden perusteella sellainen yhteisymmärrys, jonka hyväksyntä ylittää kaikki ihmisiä erottavat rajat, kuten kansallisuuden, etnisyyden, sukupuolen jne. Habermas ei uskonut Kantin ja Hegelin teorioilla olevan riittävästi puhtia tällaisen tavoitteet saavuttamiseksi, vaikka ne molemmat omalla tavallaan pyrkivät kohti universaaleja moraalitotuuksia.

Habermas myöntää Hegelin esittämää kritiikkiä seuraten, että Kantin moraalifilosofia on deontologista, kognitivistista, formalistista ja universalistista (Habermas 1990, 196). Habermasin mielestä ilmiö, jonka Kantin moraalifilosofia pystyy selittämään, on toimintaa ohjaavien normien ja sääntöjen yleinen normatiivinen pätevyys [*Sollgeltung*], ja sen vuoksi se on universalistista. Koska siinä keskitytään sisältöjen sijasta moraalialia ohjaaviin muodollisiin periaatteisiin, se on myös formalistinen teoria. Tällaista moraalifilosofiaa, joka painottaa periaatteiden ensisijaisuutta päämäärien ohi, kutsutaan Habermasin (1990, 196) mukaan deontologiseksi. Kognitivistista tällainen moraalio on siitä syystä, että se perustuu järjnkäyttöön, eli siinä otetaan huomioon ainoastaan rationaaliset syyt.

Kun Habermas on myöntänyt edellisten väitteiden paikkansapitävyyden, hän toteaa Kantin moraalisuuden konseptin olevan liian kapea, koska se rajoittuu käsittelemään oikeudenmukaisuuden kysymyksiä ja jättää kokonaan sivuun empiiriset hyvän elämän kysymykset (Habermas 1990, 196). Tähän asti Habermas on samaa mieltä Kant-kriitikoiden kanssa. Hän itsekin omaksuu nämä neljä piirrettä diskurssietiikkaan, mutta yrittää muuttaa koko asetelman siten, että ne eivät johda sokeuteen eettisten sisältöjen suhteen. Juuri siitä syystä Habermas ajattelee, että vaikka Hegelin kritiikki tuntuu osuvan Kantiin, ei se täysin päde diskurssietiikkaan (Habermas 1990, 203).

Eroja Kantin teorian ja diskurssietiikan välillä ei ole montaa, mutta ne ovat sitäkin merkittävämpiä. Ensinnäkin, diskurssietiikka luopuu Kantin dikotomiasta järjen ja ilmiöiden maailmaan. Toisin kuin Kantin moraaliteoriassa, diskurssietiikassa moraalio on ”postmetafyysistä”. Se ei edellytä metafyysistä noumenaalista maailmaa, vaan pyrkii luomaan materialistisen teorian yhteiskunnasta. Tätä Habermas perustelee sillä, että toisin kuin kategorisessa imperatiivissa, diskurssietiikassa rationaalisuus on kieleen ja kommunikaatioon sidottua, jolloin se on aina yhteydessä toimijoiden elämismaailmaan.

Kantin teorian suurin ongelma habermasilaisesta näkökulmasta tuntuu olevan monologinen käsitys järjestä, ja intersubjektiivisen teorian etu suhteessa edelliseen vaikuttaa olevan se, että kommunikaation avulla pystytään paremmin ottamaan huomioon erilaiset elämänsisällöt ja intressit, jotka tulevat artikuloituiksi rajoittamattomassa diskurssissa. Diskurssi takaa sen, että kaikki intressit ainakin periaatteessa voivat tulla kuulluiksi, eikä se perustu ainoastaan maailmasta eristäytyneen tietoisuuden yksilöintresseihin. Ehdotankin, että intersubjektiivisuuteen vedoten Habermas uskoo pystyvänsä ylittämään kantilaisen

moraalifilosofian liian abstraktiuden ja sen aiheuttamat ongelmat, mutta siitä huolimatta säilyttämään moraalin universaalisuuden ehdon. Habermasin tarkoituksena olikin, että moraaliargumentaatioon perustuva diskurssietiikka korvaisi kantilaisen etiikan ja pyyhkisi kertaheitolla aristoteelisen hyve-etiikan pois kartalta (Habermas 1990, 206). Seuraavaksi tarkastelen kohta kohdalta keskeisimpiä eroja, joiden avulla Habermas uskoo päivittäneensä kantilaisen teorian nykypäivään sopivaksi.

4.2.1 Monologisesta moraalista kommunikatiiviseen

Tulkintani mukaan Habermas uskoi diskurssiteorian tekevän merkittävän eron kantilaiseen käytännölliseen filosofiaan, sillä se pääsi hänen mielestään eroon Kantin moraalin monologisuudesta eli käsityksestä, jonka mukaan yleispäteviä moraaliperiaatteita on mahdollista muodostaa yksittäisen subjektin tietoisuudessa ilman kommunikaatiota muiden subjektien kanssa. Se nimittäin johtaisi hänen mielestään siihen, että yksittäisen subjektin olisi kyettävä abstrahoitumaan elämäntilanteestaan siinä määrin, että pystyisi havainnoimaan asioita ikään kuin objektiivisena tarkkailijana. Subjektin tietoisuudella täytyy silloin olla kyky ajatella jokaisen puolesta ja luoda sen perusteella yleispäteviä periaatteita. Tämä ei hänen mielestään ole mahdollista, sillä ei ole mahdollista ottaa huomioon kaikkien kantaa ilman mahdollisimman laajaa ja avointa kommunikointia kaikkien asianosaisten kanssa.

Kommunikatiivisessa mallissa päteviä voivatkin olla ainoastaan sellaiset normit, jotka hyväksytään julkisessa keskustelussa, joka ei sisällä minkäänlaisia *a priorisia* ennakkooletuksia. Habermasin moraaliteorian voidaan tämän perusteella tulkita olevan läpikotaisin intersubjektiivinen, ja siinä rationaalisuuskin tuntuu olevan enemmän yhteisöllinen kuin yksilöllinen ominaisuus. Järki esiintyy puhtaimmillaan yhteisessä harkinnassa, jossa otetaan huomioon erilaisia näkökantoja ja muodostetaan yhteinen näkemys käsiteltävästä asiasta. Siten hänellä painopiste siirtyy siitä, mitä jokainen erikseen voisi tahtoa yleiseksi laiksi, siihen, mitä kaikki yhdessä voisivat tahtoa yleiseksi laiksi (McCarthy 1978, 326).

Habermas tarkoittaa käsittääkseni, että monologisessa moraalissa yksilö voisi parhaimmillaan vain arvailla muiden näkökantoja, ja pahimmillaan hänellä ei olisi niihin minkäänlaista kosketusta. Habermas näkee monologisesti tuotetussa moraalissa

uhkakuvana myös solipsismin (ks. esim. Habermas 1993, 51). Tällä hän tarkoittaa sitä, että mielen sisältöihin keskittyvä ja ainoastaan itsensä kanssa keskusteleva tietoisuus ei itse asiassa voi olla varma muiden tietoisuuksien olemassaolosta, olivat ne rationaalisia tai eivät. Se voi tietää varmasti ainoastaan oman olemassaolonsa.

Theory and Practice –teoksessa [*Theorie und Praxis*, 1971] Habermas esittää Kantin tekemän virheellisen oletuksen, että mikäli subjekti ajattelee moraalilakien olevan universaaleja itselleen, hänen täytyy ajatella niiden olevan universaaleja kaikille rationaalisille olennoille (Habermas 1973a, 150-1). Aidon kanssakäymisen sijasta, väittää Habermas, siinä esiintyy ainoastaan yksittäisten subjektien toimintaa, jotka toimivat ikään kuin olisivat ainoita olemassa olevia tietoisuuksia. Samaan aikaan heidän on kuitenkin oletettava, että heidän norminsa ovat harmoniassa kaikkien muiden toimijoiden normien kanssa (Habermas 1973a, 150-1). Jotta tällainen näkemys toimisi, Kantin on Habermasin (1993, 64) mukaan oletettava, että kaikki subjektit jakavat saman käsityksen itsestään ja maailmasta. Habermasia mietityttää erityisesti se, miten yhteisistä kaikkia ohjaavista moraalilaeista voidaan olla yhtä mieltä ilman kommunikaatiota muiden subjektien kanssa.

Tämän tarkastelun päätteeksi Habermas tuo esille väitteen, jonka mukaan Kantilla moraalinen toiminta ei olisi mitään muuta kuin strategista¹ toimintaa (Habermas 1973a, 150-1). Väite perustuu siihen, että koska subjektit eivät ole yhteydessä toisiinsa, ne eivät voi muodostaa käsitystä siitä, mikä on hyvää kaikille tai kaikkien etu, koska tämä edellyttää kommunikaatiota. Subjektit päätyvät silloin tarkastelemaan asioita siitä näkökulmasta, minkä he uskovat tai kuvittelevat olevan yleinen hyvä, mutta mikään ei todellisuudessa takaa, että he pystyvät huomioimaan enempää kuin omat erityiset, yleisiksi naamioituneet intressinsä. Jos subjektit eivät voi tavoittaa toisiaan, ja jos etiikan ja moraalin alueet ovat tiukasti erilliset, se johtaa Habermasin mielestä käsittääkseni siihen, että jokainen yksittäinen toimija päätyy tavoittelemaan omia päämääriään. Mikäli yksilö on sulkeutunut omaan tietoisuuteensa ja hän pystyy ottamaan huomioon vain sen, mitä hän itse pitää

¹ Habermasilla on erottelu strategiseen, normatiiviseen, dramaturgiseen ja kommunikatiiviseen toimintaan. Näistä kaikki ovat tavalla tai toisella kommunikatiivisia. Strategisessa toiminnassa tämä tarkoittaa menestykseen tähtäävän toiminnan sääntöjen selittämistä, ei niinkään yhteisymmärrykseen tähtäävää kommunikaatiota. Normatiivisessa toiminnassa edellytetään arvoja koskevaa yksimielisyyttä ja dramaturgisessa toiminnassa esiintyjän ja yleisön välistä yhteisymmärrystä. Jos toiminta on pelkästään strategista, silloin yhteiskunnassa vallitsee välineellinen järjestys. (Habermas 1994, 72-3.)

hyvänä, voidaan kysyä, miten tällainen näkemys voidaan hyvällä tahdollakaan tulkita universaaleja periaatteita ja arvostelmia tuottavaksi.

Ennen paneutumista abstraktin universalismin ongelmaan esittelen vielä lyhyesti Habermasin analyysin siitä, millä tavalla intersubjektiivinen käsitys moraalista muuttaa subjektin ja objektin välistä suhdetta. Yleisesti jaetun käsityksen mukaan subjektien on oltava vuorovaikutuksessa toistensa sekä objektiivisen maailman kanssa, sillä vasta silloin ne voivat ottaa kantaa asioihin. Habermasin tulkinnan mukaan Kantilla ensimmäisen persoonan tieto ja tarkkailijan kolmannen persoonan tieto olivat toisilleen vastakkaiset, jolloin näiden kahden tietämisen muodon välillä oli kuilu. Siksi järjen maailman tietoa ei ollut mahdollista korjata empiirisellä tiedolla. (Habermas 2003a, 97.) Kommunikatiivisessa mallissa sen sijaan Habermas väittää toimijoiden ottavan ensimmäisen ja toisen persoonan roolit, jolloin he muodostavat keskinäisen vuorovaikutussuhteen. Ymmärtäminen tarkoittaa tällöin kommunikatiivisten kokemusten jakamista, jonka taustana on riittävässä määrin samankaltainen elämismaailma. (Habermas 2003a, 97-8.) Näin saadaan myös kurottua Habermasin mielestä umpeen mielensisäisen ja fyysikaalisen maailman välinen kuilu, joka erotti Kantin Hegelistä (Habermas 2003a, 176).

4.2.2 Abstrakti universalismi

On selvää, että diskurssietiikka on universalistinen teoria, sillä siinä keskeistä on yleispätevien ja kaikkia yhtä lailla sitovien moraaliperiaatteiden muodostaminen. Itse asiassa Habermas itsekkin väitti universalisoimisperiaatteen olevan keskeisin osa kyseistä teoriaa. Siksi ne lukuisat kriitikot, jotka ovat halunneet pelastaa diskurssietiikan luopumalla universaalisuuden vaatimuksesta, eivät mielestäni ole ymmärtäneet oikein Habermasin intentioita. Ilman universalisoimisperiaatetta diskurssietiikka ei merkittäväällä tavalla eroaisi relativistisesta käsityksestä, jossa mikään normi ei voi vaatia pätevyyttä ylitse muiden normien. Tällöin olisi myös luovuttava rationaalisuuden vaatimuksesta, sillä moninaiset arvot ja arvojärjestelmät olisi mahdollista perustella mitä erilaisimmin syin. Kompromissista tulisi käsitykseni mukaan yhteisymmärrystä tärkeämpi sopimisen keino.

Habermas ei väitä, että universaalisuus olisi ongelmaton vaatimus. Vaikka se on oleellinen, niin samalla se on nimittäin Habermasin mielestä myös hankalin osa diskurssietiikkaa, sillä

on vaikeaa osoittaa, ettei universaali arvostelma viittaa ainoastaan ”valkoisten, hyvin koulutettujen länsimaisten miesten” arvomaailmaan (Habermas 1990, 197). Käsittääkseni Hegel ajoi takaa juuri tätä väittäessään Kantin syyllistyvän dogmatismiin.

Universaalisuuden käsitteen hankaluudesta kielii sekin, että Habermas esittää kaksi ristiriitaiselta vaikuttavaa väitettä koskien arvostelmien oikeuttamisen prosessia. Yhtäältä hän väittää moraalinormin olevan universaali, kun se ei kuvasta tietyn aikakauden tai kulttuurin intuitioita (Habermas 1990, 197). Säännön tulee toisin sanoen olla niin yleisluontoinen, että se on ymmärrettävä myös toisesta kulttuurista ja aikakaudesta käsin. Toisaalta hän on monessa yhteydessä väittänyt moraalin olevan historiallista ja muuttuvaa, jolloin universalisoimisperiaatteen täytyy olla avoin uusille tulkinnoille ja muuttuville olosuhteille. Sen puitteissa on otettava huomioon toimijoiden erilaiset lähtökohdat ja intressit, ja myönnettävä niiden vaikutus moraalipohdinnassa. (ks. esim. Habermas 1976, 108; 1992, 142-3.) Näiden väitteiden perusteella voisi helposti päätellä, että teoria ajautuu samaan abstraktin universalismin ansaan kuin Kantin teoria, tai vaihtoehtoisesti, että se on pelkkää ideologiaa marxilaisessa mielessä. Näin ei kuitenkaan ole, väittää Habermas.

Nämä kaksi edellä esitettyä väitettä eivät hänen ajattelussaan välttämättä ole ristiriidassa keskenään, vaikka ovatkin vaikeasti ymmärrettävässä suhteessa toisiinsa. Hyväntahtoinen lukija voi ymmärtää jälkimmäisen väitteen nimittäin viittaavan universalisoimisperiaatteen mukaisen moraalidiskurssin sisällöllisiin väittämiin, ja ensimmäisen puolestaan niihin yleisiin pragmaattisiin oletuksiin, jotka toimijat väistämättä omaksuvat tullessaan mukaan diskurssiin; nämä ovat Habermasin mielestä edellä esitellyt deontologisuuden, kognitiivisuuden, muodollisuuden ja universaalisuuden oletukset, jotka ovat hänen mukaansa yhteisiä kaikille kantilaisille teorioille. Näistä oletuksista voidaan johtaa varsinainen universalisoimisperiaate, sanoo Habermas. (1990, 198.)

Tällainen ”ylin moraaliperiaate” on muodollinen eikä kuvasta mitään tiettyä kulttuuria, ja sen tehtävä on ohjata muiden moraaliarvostelmien muodostamista. Jos tämän periaatteen väitetään olevan sisällöllinen eli sellainen, että se ottaa normatiivisesti kantaa vallitseviin olosuhteisiin, päädytään siihen, että se on oletettava *a prioriseksi* taustaoletukseksi, joka kertoo jotain sosiaalisesta maailmasta mutta on samaan aikaan historiallisesti välttämätön. Tällöin Habermas ei mielestäni pystyisi aidosti ylittämään Kantin moraalin metafysiikkaa.

Tämä johtaisi myös siihen, että Hegelin syyte dogmatismista osuisi diskurssietiikkaan, sillä tällainen moraaliperiaate on otettava valmiiksi annettuna, kyseenalaistamatta, ja se luultavimmin päätyisi kuvaamaan enemmän tietyn aikakauden käsityksiä kuin universaalia ja ajatonta periaatetta. Universalisoimisperiaate ei siksi voi olla samaan aikaan sekä sisällöllinen että välttämätön väite, vaan sille on annettava toisenlainen tulkinta.

Jos ei haluta syyllistyä dogmatismiin, olisi universalisoimisperiaate ymmärrettävä sellaiseksi, että se on saatu aikaan diskursiivisessa tahdonmuodostuksessa kuten kaikki muutkin moraaliarvostelmat. Tällöin se olisi yksi normi muiden joukossa, joka olisi koska tahansa diskursiivisesti kyseenalaistettavissa. Tämä tarkoittaisi myös, että universalisoimisperiaate ei olisi välttämätön moraalista harkintaa ohjaava periaate, vaan moraalit voisivat rakentua tyystin erilaiselle pohjalle. Habermas ei mielestäni täysin kannata näkemystä, jonka mukaan universalisuus diskursiivista kanssakäymistä ohjaavana periaatteena voitaisiin kyseenalaistaa. Hänellä esiintyy ajatus, että kriitikko itsekin aina osallistuu diskurssiin ja astuu silloin väistämättä sen ehtojen alaisuuteen: hän haluaa vakuuttaa muut toimijat ja saada aikaan yhteisymmärryksen. Universalisoimisperiaatteen kyseenalaistaja tulee siis itsekin hyödyntäneeksi kyseistä periaatetta.

Uskon Habermasin tarkoittavan, että vaikka universalisoimisen periaatteita ja perusteita olisikin mahdollista muuttaa, se säilyisi silti tavalla tai toisella diskursiivista moraalista ohjaavana normatiivisena periaatteena, sillä ilman sitä diskursiivinen käsitys moraalista ei olisi ylipäänsä mielekäs. Moraalidiskurssi, joka ei pyri yhteisymmärrykseen, jäisi monien keskenään kilpailevien näkemysten yhteen sovittamattomaksi kilpailuksi. Universalisoimisperiaatteen vaatimuksesta voitaisiin toki päästä eroon luopumalla kokonaan diskursiivisesta moraalista, eikä Habermas käsittäkseni täysin sulje pois tällaista mahdollisuutta. Koska tällä hetkellä diskursiivinen käsitys moraalista on paras mahdollinen vaihtoehto, ei sen periaatteita kuitenkaan ole mielekästä kritisoida.

Käsitykseni mukaan Habermasin on edellisen perusteella jaettava universalisuus kahteen eri tasoon, jotta hän voi välttyä ajautumasta abstraktin universalismin ansaan. Ensimmäinen näistä käsittää diskurssin muodolliset rakenteet tai taustaoletukset ja toinen taas sosiaalista maailmaa koskevien väitteiden yleispätevyyden, jossa on pystyttävä ottamaan huomioon erilaiset elämänsisällöt. Habermas itsekin tuntuu mielestäni olevan taipuvainen ajattelemaan tällä tavalla. Moraalidiskurssia määrittävät taustaoletukset, jotka Kantilla

kuuluivat järjen maailmaan, ovat Habermasilla siirtyneet eräänlaisen heikon transsendenssin alaisuuteen. Tällä hän tarkoittaa sitä, että ne ohjaavat kaikkea kommunikatiivista toimintaa, eikä niihin sitoutumista voida välttää. (Habermas 2003a, 85.)

Ylemmän tason periaatteeksi ymmärrettävän universalisoimisperiaatteen on ajateltava olevan eräänlainen diskurssin välttämätön rakenteellinen tekijä ja sitä edeltävä ehto (Habermas 1996, 4). Sillä ei tällöin olisi lainkaan yhteyttä sisällöllisiin tekijöihin, eikä se viittaisi tietyn kulttuurin intuitioihin. Se ei olisi edes rationaalisen harkinnan tulosta, vaan kaikkea rationaalista harkintaa ohjaava lainalaisuus. Hegel väitti käsitykseni mukaan juuri tällaisten väitteiden olevan tautologisia, sillä ne eivät voi sanoa yhtään mitään väitteiden totuudesta, koska niillä ei ole minkäänlaista yhteyttä sosiaaliseen todellisuuteen (ks. kappale 2.3.1 tässä työssä).

Hegelin abstraktin universalismin (ja erityisesti tautologian) kritiikki osuikin edellisen tarkastelun perusteella ylimpiin moraalia ohjaaviin periaatteisiin, joista keskeisin on (U). Vaikka väite osuu, se ei kuitenkaan upota diskurssietiikkaa. Tämä johtuu siitä, että Habermasilla tällaisten periaatteiden ei ole tarkoituskaan sanoa yhtään mitään sisällöistä, eikä hän siksi kiistä niiden abstraktia luonnetta. Kun Habermas puhuu universaaleista arvostelmista tai maksimien universalisoimisesta, hän ei mielestäni edes tarkoita näitä toisen tason periaatteita. Otaksun, että Habermasin teoriassa (U) ei edes ole varsinaisesti universaali, sillä se ei täytä universaalien arvostelman ehtoja. Arvostelmat ovat universaaleja silloin, kun ne on omaksuttu rationaalisisessa diskurssissa ja kun ne ovat poikkeuksetta sitovia. Universalisoimisperiaatetta ei ole diskursiivisesti todettu, ja se on pätevä ainoastaan diskurssin sisällä, eli se ei päde lainkaan ei-kommunikatiiviseen toimintaan. Varsinaisten moraalinormien sen sijaan on tarkoitus ohjata kaikkea toimintaa. Se ei ole edes puhtaasti moraali-periaate, sillä sen pätevyyden ala ei rajoitu moraalikäytännölliseen diskurssiin, vaan käsittääkseni jokaisessa diskurssin muodossa on oletettava ennakkoehdoksi rationaalisen yhteisymmärryksen saavuttaminen. Se ei myöskään ole rationaalinen, sillä Habermasilla rationaalisuus viittaa intersubjektiiviseen harkintaan ja sen perusteella tuotettuun konsensukseen.

Kannatan edellisen perusteella sellaista tulkintaa ylemmän tason periaatteista, jonka mukaan ne eivät ole sisällöllisiä väitteitä vaan ennemmin loogisia rakenteita tai välttämättömiä ennakkoehtoja. Ne eivät ole elämismaailmassa tuotettua tietoa, vaan

kommunikatiivista toimintaa ohjaava lainalaisuus. Oletan tämän tarkoittavan, että periaatteen ei tarvitsekaan tällöin ottaa kantaa väitteiden totuuteen vaan ainoastaan taata ne olosuhteet, joissa väitteitä voidaan muodostaa ja tarkastella rationaalisesti. Siksi Hegelin syytös tautologiasta kyllä osuu näihin periaatteisiin, mutta sillä ei ole suurtakaan merkitystä teorian toimimisen kannalta, mikäli tämän lisäksi oletetaan varsinaisten moraalinormien toimivan eri tasolla kuin universalisoimisperiaate.

Tähän mennessä olen selittänyt, että vaikka Hegelin kritiikki osittain osuu diskurssietiikkaan, se osuu siihen ainoastaan ylimpien moraaliperiaatteiden osalta. Tärkeämpi kysymys työni kannalta onkin, osuuko Hegelin kritiikki myös varsinaisiin moraaliarvostelmiin, jotka ovat luonteeltaan sellaisia, että ne ottavat kantaa eettisen elämän sisältöihin. Lähdän tarkastelemaan tätä kysymystä pohtimalla lyhyesti sitä, miten nämä syytökset osuvat Kantin moraaliteoriaan.

Tapojen metafysiikan perustuksen alkusanoissa Kant teki eron logiikan ja metafysiikan välille. Erona niiden välillä on hänen mielestään se, että logiikka keskittyy tarkastelemaan puhtaita muotoja, kun taas metafysiikassa kohteena ovat ”ymmärryksen objektit” eli tietoisuuden sisällöt. Tämän voisi ensisilmäyksellä väittää vastaavan Habermasin eroa ensimmäisen ja toisen tason universaalisuuden välillä. Kant ei kuitenkaan halunnut sekoittaa logiikkaa käytännöllisen järjen alueelle, jonka hänellä piti olla puhtaasti moraalin *a priorisia* ehtoja tarkastelevaa. Kantilla, toisin kuin Hegel väittää, moraaliperiaatteet olivat kiinni sisällöissä, mutta nämä sisällöt eivät olleet empiirisessä maailmassa vaan tietoisuudessa. Tämän perusteella olisi mielestäni yksinkertaistavaa ajatella, että moraaliperiaatteet olisivat Kantilla tautologisia ja täysin vailla sisältöä olevia väitteitä.

Moraali, joka olisi tyhjä sisällöistä, ei voisi sanoa mistään mitään, vaan olisi logiikkaa edellä esittämässäni mielessä. Kantin teoria pystyy ainakin ottamaan kantaa subjektin mielen sisältöihin. Hegel ei tätä kieltänyt, vaan esitti *Hengen fenomenologiassa*, että vaikka moraalilla olisi sisältö, se ei voisi olla peräisin empiirisen todellisuuden erityisyydestä. Siksi arvostelmat ovat välttämättä dogmatistisia, sillä ne on oletettava olemassa oleviksi ennen havaintoa, jolloin niiden perusteleminen ja kyseenalaistaminen olisi mahdotonta (kappale 2.3.1 tässä työssä).

Dogmatismien väite tuntuu osuvan Kantiin varsin hyvin. Hänen teoriansa puitteissa on vaikeaa selittää, mistä tietoisuuden sisällöt ovat alun perin tulleet, mikäli niillä ei saa olla yhteyttä empiiriseen ulottuvuuteen. Kant nimittäin väitti, että moraalikäsitteiden alkuperä on täydellisesti *a priorisessa* järjessä, eikä niitä voida hänen mielestään johtaa abstrahoidulla kokemuksesta (Kant 1996, 28). Sisällön ja muodon välinen yhteys hänellä jää siten tietoisuuden suhteeksi muodollisiin periaatteisiin, joten hänellä järki kuuluu noumenaaliseen ulottuvuuteen. Siten tuntuu uskottavalta, että Hegelin esittämä abstraktin universalismin kritiikki osuu Kantiin paremmin dogmatismien kuin tautologian osalta.

Habermasin tehtävä on yrittää päästä eroon tästä Kantin teorian heikkoudesta. Tällä kohtaa hän arvioni mukaan lähenee eniten hegeliläistä käsitystä, sillä hän siirtää järjen materiaaliseen ilmiöiden maailmaan pois järjen maailman yksinäisyydestä. Diskurssiteoria nimittäin luopuu kokonaan kokemuksesta edeltävistä mentaalisista väittämistä. Habermas (1993, 51) väittääkin, että yksi Kantin ongelma on nimenomaan se, että hänen moraaliteoriansa sijoittuu kahteen erilliseen todellisuuden alueeseen, egokeskeiseen ja yhteisölliseen. Nämä alueet ovat tiukasti toisistaan erilliset, jolloin edellä mainittu ei pysty tavoittamaan jälkimmäisessä olevaa yhteiskunnan empiiristä ja materiaalista puolta. Diskurssietiikka hänen mukaansa hylkää tällaisen jaottelun yksityiseen ja julkiseen moraalisiin, jolloin julkista keskustelua eivät enää ohjaa ennalta määrätty yksityisessä moraalissa muodostetut ”totuudet”. Tällöin itse keskustelussa on (immanentisti) löydettävä yhteisymmärrys (Habermas 1993, 51) sekä moraalien yksityisen että julkisen alueen kysymyksille.

Koska Habermasin moraalilla ei ole *a priorista* perustaa, moraaliperiaatteet, -maksimit ja -konfliktit on ratkaistava jokapäiväisessä kommunikaatiossa, jossa myös empiiriset seikat saavat vaikuttavuutta (Finlayson 1999, 12), vaikka eivät kuitenkaan ratkaisevaa asemaa. Miller (2001, 68) esittääkin, että Habermas kuroo umpeen Kantin noumenaalisen ja fenomenaalisen välisen kuilun, ja se muuttuu arkikommunikaatiossa olevaksi jännitteeksi pätevien arvostelmien ja elämänsisältöjen välillä; eettisestä elämästä kumpuavat väitteet voivat koska tahansa haastaa vallitsevat normit. Habermas on siis sitä mieltä, että koska hän luopuu käytännöllisen filosofian metafysisistä oletuksista, hän pääsee samalla eroon abstraktin universalismin ongelmasta. Ja koska diskurssissa otetaan huomioon kaikki (yleistettävät) intressit, se pääsee ainakin periaatteessa pakenemaan myös ideologiasyytöksiä.

Jokainen universalistinen moraalit on Habermasin mielest4 riippuvainen rakenteellisesti samankaltaisista el4m4nsis4ll4ist4¹, eik4 diskurssietiikka siin4 mieless4 ole mitenk44n poikkeava. H4n puhuu *yhteiskunnallisista patologioista*² [*Pathologien des Sozialen*] selityksen4 v44ristyneelle kommunikaatiolle, jossa eri diskurssin muotojen vapaa kanssak4yminen on estynyt. Normaalitilassa kyky rationaalisten perspektiivien vaihtamiseen on mahdollista, jolloin moraaliset odotukset, kognitiiviset tulkinnat ja erilaiset arvot ovat toisiaan t4ydent4vi4. Esimerkiksi Kantin moraalisen toiminnan h4n ymm4rsi strategiseksi juuri siksi, ett4 etiikan ja moraalin alueet eiv4t ole vuorovaikutuksessa kesken44n.

Habermas viittaakin mielest4ni universaaleilla moraaliarvostelmilla yleisesti ottaen sellaisiin, jotka tavalla tai toisella ovat kiinni sis4ll4iss4, ja n4m4 sis4ll4t ovat per4isin kommunikatiivisesti jaetusta el4m4ismaailmasta, eiv4tk4 ne ole pelkki4 mentaalisia objekteja. Toimijat ovat aina kiinni el4m4ismaailmansa kontekstissa (ks. esim. Habermas 1995, 20), joten yksil4 ei voi abstrahoitua partikulaarisesta el4m4nmuodosta tullessaan mukaan diskurssiin. Siten mielest4ni moraalilla, joka on intersubjektiivinen, on jo l4ht4kohtaisesti yhteys hyv4n el4m4n kysymyksiin. Monologisuuden hylk44minen tuntuu johtavan diskurssietiikan siihen, ett4 siin4 etiikka ja moraalit ovat v4ltt4m4tt4 vuorovaikutuksessa, sill4 intressien universalisuus perustuu jaettuun ymm4rt4miseen oikeasti olemassa olevien ihmisten v4lill4, joilla on muitakin motiiveja kuin rationaalinen totuudenetsint4 (Finlayson 1999, 9).

Mielest4ni diskurssissa toimijat eiv4t olekaan (pelkki4) rationaalisia tietoisuuksia, vaan ennemmin rationaalisia *toimijoita*. Rationaalisuus ilmenee kommunikatiivisessa toiminnassa, ja siin4 tulevat esille toimijoiden erilaiset l4ht4kohdat. Kuten Taylor esitti (1991, 34), Habermasin t4ytyy laajentaa rationaalisuuden k4sitett44n, jos h4n aikoo p44st4 eroon universalistisesta etiikasta pelkk4n4 formalismina. Sen sitominen kommunikatiiviseen toimintaan on mielest4ni t4llainen laajennus. Se, ilmeneek4 j4rki

¹ Kysymys siit4, millaisissa olosuhteissa t4m4 on mahdollista, ei h4nen mielest44n ole kuitenkaan filosofian vaan yhteiskuntateorian kysymys (Habermas 1991, 220-1).

² Ks. esim. Habermas 1987a, 143, jossa h4n mainitsee merkityksen katoamisen, anomian ja psykopatologiat.

Habermasilla ainoastaan intersubjektiivisesti, on mielenkiintoinen kysymys, jota en kuitenkaan voi tässä yhteydessä pohtia.

Hegelin abstraktin universalismin kritiikin väistöliike perustuu Habermasilla siis väitteeseen moraalien sisällöllisyydestä. Eettisen elämän ja muodollisen moraalien yhdistämisen lähtökohta on Habermasilla moraalien ”detranssendentalisoiminen” (2003a, 87). Kuten jo totesin, diskurssietiikassa kaikki arvostelmat siirtyvät immanenttiin ja materiaaliseen maailmaan. Habermas toteaa vaatimattomasti, että vastakkainasettelu transsendentin ja immanentin välillä muuttuu epäoleelliseksi, kun koko todellisuuden rakenteellinen käsittäminen muutetaan (Habermas 2003a, 87). Hän huomauttaa, että formaalipragmatiikan tarkoitus on transsendentaalisen idealismin korvaaminen sisäisellä realismilla, jolloin kaikki se on totta, mikä voidaan osoittaa tosissa lauseissa, vaikka tosiasioiden tulkinta onkin aina riippuvainen omasta elämismaailmastamme. (Habermas 2003a, 90.)

Kommunikatiivinen järjen konsepti poistaa Habermasin (1992, 142) mukaan sen, että moraalifilosofian täytyy seurata joko Kantin tai Hegelin viitoittamaa tietä. Tällä hän tarkoittaa sitä, että transsendentaalista kuilua empirisen ja järjen maailmojen välillä ei tarvitse enää käsitteellistää luonnonfilosofian ja historianfilosofian avulla, vaan se on muuttunut elämismaailman sisäiseksi jännitteeksi transsendentaalisten pätevyysväittämien ja sosiaalisia faktoja muodostavien kyllä ja ei –vastausten välille. (Habermas 1992, 142.) Kommunikatiivisen järjen avulla moraalii-ilmioista voidaan löytää yleisiä piirteitä tai lainalaisuuksia, joiden avulla voidaan päätellä, mikä on hyvää kaikille. Tästä huolimatta diskurssietiikka painottaa moraalien muodollista ja proseduraalista luonnetta, sillä normien sisältöä tärkeämpää on se, millaisin menetelmin ne on saatu aikaan. Mikäli universalisoimisperiaatetta pystytään noudattamaan, lopputulos on nimittäin väistämättä hyvä kaikille.

Hylkäämällä kokonaan *a priorisen* ulottuvuuden teoreettiset arvostelmat tulevat ulos staattisesta ”järjen maailmasta” elämismaailmaan (Habermas 2003a, 92), ja koska meillä ei ole pääsyä kontekstista riippumattomaan maailmaan, ne täytyy ”transsendoida” elämismaailman sisältä käsin (Habermas 2003a, 93). On syytä huomioda, että vaikka Habermas hylkää maailman sinänsä ja ottaa tilalle maailman, joka on kielen kautta välittynyt, hän ei silti hyväksy relativismia tietoteoriassa eikä moraaliteoriassa (Habermas

2003a, xii). Habermas siirtyy empiirisestä ja transsendentaalista rekonstruktiviseen analyysiin, joka keskittyy kielen universaaleihin ehtoihin ja sääntöihin (Bernstein 1983, 185).

Moraali on mielestäni Habermasilla ymmärrettävä enemmän jatkuvasti käynnissä olevana määrittämisen *prosessina*. Arvostelmat ovat jatkuvan muutoksen ja kritiikin alaisia, ja niiden yleisyyttä testataan joka suunnalta erilaisia intressejä artikuloimalla. Tämä tarkoittaa sitä, että universaalit arvostelmat ovat historiallisia ja kontingenteja: toisinkin voisi olla, mikäli uudenlaiset kokemukset ja informaatio näin vaativat (Habermas 1994b, 102). Moraali on aina tiettyjen eettisten, elämismaailmasta kumpuavien käsitysten saavutettavissa. Habermas on viime aikoina pohtinut muun muassa sitä, miten geeniteknologia saattaa muuttaa koko käsitystämme ihmisyydestä ja siten myös moraalista itseymmärrystämme (Habermas 2003b, 39-40, 42). Diskurssietiikkakin on Habermasin käsityksen mukaan saanut alkunsa erityisissä historiallisissa olosuhteissa yhdessä demokratian idean kanssa (Habermas 1982, 262).

Yhteenvedona voidaan sanoa, että diskurssietiikka on universalistinen, kognitivistinen, deontologinen (proseduraalinen) ja formalistinen teoria moraalista. Siinä huomio kiinnittyy ensisijaisesti muotoihin sisällön kustannuksella. Toisaalta asia ei ole hän teoriassaan näin yksinkertainen, sillä elämismaailman sisällöt vaikuttavat väistämättä siihen, mikä on käsityksemme oikeudenmukaisuudesta, jolloin diskurssietiikka ei ole mitään edellä mainituista aivan samassa mielessä kuin Kantin moraaliteoria. Siksi siihen ei päde Hegelin esittämä abstraktiuden kritiikki, eikä väite, että moraaliperiaatteet ovat tautologisia tai dogmatistisia. Väitän kuitenkin sen olevan Hegeliä seuraten enemmän universaalisuutta *testaava* kuin universaaleja periaatteita *luova* diskurssi. Hegel väitti, että mikäli universalisoiminen ymmärretään pelkkänä testinä, se syyllistyy hyväksymään dogmatistisia väitteitä. Väitän kuitenkin myös, että Habermasin tapauksessa näin ei käynyt, vaan hänellä moraalilla voi saada täydennystä eettisistä sisällöistä, mikä tarkoittaa sitä, että hän ainakin periaatteessa pystyy pääsemään yli niistä vaikeuksista, jotka Hegel osoitti kantilaisella universalisuuden käsitteellä olevan.

Oikeastaan monet Hegelin esittämistä kritiikeistä koskevat enemmän normien käyttöönoton aluetta kuin varsinaisia muodollisia moraaliperiaatteita. Habermasin moraaliteorian, yhtä vähän kuin kategorisen imperatiivin, ei ole tarkoitus luoda konkreettisten velvollisuuksien

ohjekirjaa, vaan sen tehtävä on selittää ne diskurssin periaatteet, joiden puitteissa on mahdollista muodostaa moraalinormeja. Siten moraalidiskurssi on enemmän menetelmä normien yleisyyden arvioimiselle kuin itse arvostelmien lähde.

Normien käyttöönoton alue ei ole tietenkään Habermasilla täysin erillinen moraalista, eikä myöskään Kant väittänyt tällaista, vaan hänellä moraalin *a posteriorinen* soveltaminen kuului julkisen moraalien alueelle eli yhteiskunnalliseen toimintaan liittyviin kysymyksiin. Tätä teemaa hän on käsitellyt erityisesti *Moraalin metafysiikassa*, jota monet universalistisen moraaliteorian kriitikot syystä tai toisesta eivät ole huomioineet, jossain määrin myös Hegel. Onkin ihmeellistä, että Habermasin tarkasteluissa nämä moraalien soveltamista koskevat piirteet Kantin teoriassa ovat jääneet vähälle huomiolle, vaikka juuri se on alue, johon Habermasin poliittinen moraalit oikeastaan paremmin sijoittuu. Seuraavaksi siirryn tarkastelemaan sitä osaa Hegelin kritiikistä, joka koskee varsinaisesti normien käyttöönoton ongelmaa, eli sitä, miten abstraktista moraaliarvostelmasta voi seurata toimintaa, ja miksi ylipäänsä haluaisimme suuntautua moraaliseen toimintaan.

4.2.3 Moraalipsykologian ja motivaation ongelma

Moraalien motivaation ongelma on perinteisesti yritetty ratkaista kahdella tavalla, eli joko ulkoistamalla motivaatio lain noudattamiseksi tai ajattelemalla sen perustuvan yksilön velvollisuudentunteeseen. Ensimmäisessä tapauksessa päädytään siihen, että toiminta perustuu sanktioiden pelkoon, toinen taas johtaa takaisin moraalisolipsismiin, jossa moraalinen harkinta jää viimekädessä subjektin harteille. Kumpikaan ratkaisu ei ole tässä tapauksessa tyydyttävä. Ensimmäinen siksi, että se ei edellytä aitoa moraalista sitoutumista, koska moraalista toimintaa ohjaavat ulkoiset syyt. Tällöin jouduttaisiin hylkäämään modernismin ajatus siitä, että moraaliarvostelmat perustuvat rationaaliseen harkintaan. Puhtaasti mielensisäiseksi mielletty motivaatio on myös huono ratkaisu, koska kuten esitin edellä, silloin ei Habermasin mielestä ole mitään keinoa taata, että harkinta voisi olla täysin intressitöntä, ja että subjekti pystyisi näkemään asiat ikään kuin kaikkien kannalta. Toisin sanoen olisi vaikeaa taata, että subjektin toiminta on ylipäänsä rationaalisiin periaatteisiin nojaavaa.

Habermas tuntuu yhtyvän Hegelin käsitykseen Kantin teorian kyvyttömyydestä ratkaista motivaation ongelma. Hegel toteaa *Oikeusfilosofian* pykälässä 124, että koska kategorinen imperatiivi ei pysty huomioimaan subjektin oikeutta hyvinvointiin ja onnellisuuteen, se irrottaa moraaliarvostelmat niiden motivaatiosta. Habermasin (1987b, 199) tulkinnan mukaan Kantin teoriassa (moraali)lain noudattaminen ei voi olla moraalista toimintaa, jos sen motiivi on aisteihin perustuvaa. Hän väittääkin Kantin ongelman olleen juuri se, miten näin abstrakti moraalikäsitys voi johtaa moraalin noudattamiseen, ja pohtii Kantin esittämää kysymystä ”miten puhdas järki voi olla käytännöllinen?” (Habermas 1987b, 200).

Vallitsevan tulkinnan mukaan Kant ei pystynyt tyhjentävästi selittämään sitä, miksi moraalilain ylipäänsä kiinnostaa meitä, eikä toisaalta sitäkään, miten abstraktit moraaliperiaatteet käännetään käytännössä toimintaa ohjaaviksi normeiksi. Hän pystyi tarjoamaan moraalin motivaation ongelman ratkaisuksi ainoastaan sen perustumista velvollisuudentunteeseen tai kunnioitukseen lakia kohtaan. Kantin mielestä meidät ohjaa moraalin pariin *puhdas intressi*, jonka avulla järjestä tulee käytännöllistä (Kant 2002, 76). Tästä kerron lisää myöhemmin tässä työssä.

Habermas pyrkii luonnollisesti osoittamaan, että diskurssietiikka pystyy antamaan paremman selityksen motivaation ongelmalle kuin Kantin moraaliteoria. Habermas (2009, 21-2) tunnustaa, että moraalinäkemykset sitovat tahdon tehokkaasti vain silloin kun ne ovat yhteydessä eettiseen itseymmärrykseen, sillä huoli omasta hyvinvoinnista on uskottavampi selitys motivaatiolle kuin kiinnostus oikeudenmukaisuuden kysymyksiä kohtaan. Kuinka hyvin tahansa deontologiset teoriat voivat selittää miten moraalinormit pitäisi oikeuttaa tai ottaa käyttöön, ne eivät voi tyhjentävästi vastata kysymykseen siitä, miksi pitäisi ensinkään käyttäytyä moraalisesti. Eivätkä hänen mielestään poliittiset teoriat onnistu selittämään yhtään sen paremmin, miksi demokraattisten kansalaisten tulisi suuntautua yhteiseen hyvään sen sijaan että omaksuisivat utilitaristisen asenteen. Parasta mitä etiikasta irrotettu oikeudenmukaisuusteoria voi toivoa, on Habermasin mukaan se, että sosialisatioprosessit ja poliittiset elämänmuodot ”tapaavat puolivälissä”. (Habermas 2009, 21-2.)

Benhabibin tulkinnan mukaan Hegel kritisoi Kantia dualismista, joka jakoi kognition ja emotion tiukasti erillisiksi alueiksi (Benhabib 1986, 316). Hän väittää, että diskurssietiikka ei kuitenkaan edellytä järjen ja emotion radikaalia vastakkaisuutta, joten se ei ajaudu samanlaiseen vaikeuteen motivaation selittämisen suhteen (Benhabib 1986,

316-7). Toisin kuin Kantilla, Habermasin käsityksen mukaan moraalit ei ole pelkkää rationaalista argumentointia, vaan se sisältää myös solidaarisuuden vaatimuksen, johon liittyy empatian ja lähimmäisestä huolehtimisen idea (Habermas 1990, 200). Siinä missä oikeus (modernissa mielessä) viittaa yksilön vapauteen, solidaarisuus viittaa Habermasilla yhteisön jäsenten hyvinvointiin. Näillä molemmilla on hänen teoriassaan yhteinen juuri, joten moraalisuus suojelee yksilön oikeuksien lisäksi yhteisön hyvinvointia (Habermas 1990, 200). Moraalidiskurssi koostuu siten kahdesta osasta: yksilön luovuttamattomasta oikeudesta sanoa kyllä tai ei kritisoitavaan väittämään ja empaattisesta herkkyydestä toisia kohtaan (Habermas 1990, 202). Tällä tavalla Habermas uskoo pystyvänsä ottamaan huomioon Gilliganin aikaisemmin esittämät väitteet hoivan ja vastuullisuuden huomioimisesta oikeudenmukaisuuden kysymyksissä.

Diskurssietiikka pyrkii siten menemään Kantin tuolle puolen liittämällä deontologiseen oikeudenmukaisuuteen sellaiset rakenteelliset hyvän elämän tekijät, jotka voidaan erottaa tiettyjen elämänmuotojen konkreettisesta kokonaisuudesta (Habermas 1990, 203; kpl 4.3.3 tässä työssä). Habermas väittää, että viime kädessä myös moraalitunteilla on tärkeä rooli moraalitilmiöiden selittämisessä, sillä ne tarjoavat sellaisen ensikäden intuition, joiden ansiosta ylipäänsä suuntaudumme moraalidiskurssiin (Habermas 1986, 269). Mielestäni tämä ei ole ristiriidassa Habermasin teorian rationalistisen ytimen kanssa, sillä vaikka tunteet (esim. syyllisyydentunne, loukkaantuminen, suuttumus) suuntaavat meidät kohti moraalikysymyksiä, voidaan ajatella rationaalisen diskurssin karsivan pois sellaiset emotionaaliset sisällöt, joita ei voida yhteisesti tulkita ja tunnistaa.

Koska diskurssietiikka edellisen tarkastelun perusteella pystyy (tai ainakin pyrkii) ottamaan huomioon elämänsisällöt, Habermas väittää sen pääsevän eroon moraalifaktojen ja itse toimintaa ohjaavien normien välisestä kuilusta (Habermas 1990, 203). Käytännössä tämä tarkoittaa, että muodollisten periaatteiden ja varsinaisten toimintaa motivoivien normien välillä on hänen ajattelussaan sisäinen yhteys. Ongelman ratkaisu piilee Habermasin mielestä universalisoimisperiaatteessa, sillä sen käyttäminen argumentaation ehtona nimittäin vaatii herkkyyttä normin tulosten ja seurausten suhteen jokaiselle yksilölle¹. (Habermas 1990, 203-206.)

¹ Habermas ei sulje pois empatian vaikutusta moraalikysymyksiä perustelemisessa, joka hänellä on yksi ideaalin roolin ottamisen emotionaalinen ehto (Habermas 1986, 269).

Universaalisuuden käsite pitää jo siten sisällään sekä normin rationaalisen hyväksynnän että myös sen noudattamiseen sitoutumisen näkökulman. Normi, joka läpäisee universalisoimistestin ansaitsee yleistä tunnustusta vain siinä tapauksessa, että kaikki myös noudattavat sitä (Habermas 1986, 134). Solidaarisuuden ja oikeudenmukaisuuden hän näkee olevan saman kolikon eri puolet, ja siksi edellinen ei kiistele jälkimmäisen kanssa, vaan ennemmin vapauttaa sen tietoisuuteen perustuvan eettisen teorian jäykkyydestä (Habermas 1993, 134).

Benhabibin mielestä Habermas on joutunut tästä huolimatta myöntämään, ettei moraalikäänny ongelmattomasti tai suoraan kyvyksi muodostaa toimivia arvostelmia oikeassa elämänkontekstissa (Benhabib 1986, 322). Yhdyn tähän näkemykseen, sillä myös Habermas (ks. esim. 1993 ja 1996) on ottanut huomioon vaikeuden osoittaa, miten ylemmän tason periaatteet ovat muutettavissa toimintanormeiksi. Benhabib (1986, 322) väittää, että moraaliperiaatteiden oikeuttaminen erotetaan diskurssietiikassa niiden kontekstualisoinnista eli muuttamisesta toimintanormeiksi.

Habermasilla universalisoimisperiaate on käsitykseni mukaan jossakin mielessä yhteydessä normien kontekstualisoimiseen, sillä universalisoimistestiin tulevat maksiimit ovat jo toimintaa tietyssä kontekstissa ohjaavia normeja, jotka ovat jaettuja ja käytännössä toimivia mutta ristiriitaisia toisten vastaavien normien kanssa. Ne edustavat tietyn yhteisön yhteistä ja jaettua käsitystä siitä, mikä on kaikille hyvää pitkällä aikavälillä. Universaalisuusperiaatteen tehtävä ei siis ole antaa motivaatiota normille, vaan osoittaa jonkin toimintanormin pätevyyden alue. Tällaisessa tulkinnassa moraalidiskurssi on kuitenkin ennemmin metadiskursiivinen tai metanormatiivinen universalisoimistesti kuin aito, uusia arvostelmia tuottava diskurssi.

4.3 KOLME TULKINTAA INTRESSEISTÄ

Olen jo useaan otteeseen sivunnut käsitettä ”yleistettävä intressi”. Käsitykseni mukaan kun Habermas puhuu hyvän elämän kysymyksistä, eettisen elämän kysymyksistä tai partikulaarisista elämänsisällöistä diskurssietiikan yhteydessä, hän tarkoittaa niillä jokseenkin samaa kuin intresseillä. Tähän mennessä olen osoittanut, että jos

diskurssietiikka pystyy huomioimaan intressit moraalidiskurssissa, se ei syyllisty kantilaisen teorian abstraktiin universalismiin. Habermas väittää monessa yhteydessä, että diskurssiteoria pystyy huomioimaan intressit moraalidiskurssissa, mutta ainoastaan sellaiset, jotka ovat yleistettäviä (Ks. esim. Habermas 1976, 108-11, 1996, 153). Epäselväksi kuitenkin jää, mitä hän tällä tarkalleen ottaen tarkoittaa. Kysymys on keskeinen teema diskurssietiikan kannalta, sillä se, mitä käsitämme näiden hyvän elämän kysymysten tarkoittavan, vaikuttaa suoraan siihen, miten universaalisuus tulee ymmärtää.

Käsite *intressi* [*Interesse*] esiintyy Habermasin ajattelussa aina 70-luvulta tiedonintressiteorian ajoista tähän päivään asti. Se on vuosien varrella saanut monenlaisia merkityksiä, ja onkin mielestäni vaikeaa erottaa, mitä sillä tarkoitetaan missäkin tilanteessa. Seuraavaksi tarkastelen kolmea mahdollista tulkintaa näille ja pohdin, mikä niistä parhaiten kuvaa diskurssietiikan tarkoitusta.

4.3.1 Tiedon intressit

Edellä mainitsin, että Kant jakoi intressit kahteen luokkaan: sellaisiin, joita tarpeet [*Bedürfnis*] edeltävät, ja sellaisiin, jotka tuottavat tarpeita. Näistä edellä mainitut ovat empiirisiä ja jälkimmäiset puhtaita intressejä (Habermas 1987b, 198; Kant 2002, 76). Puhdas intressi on Kantilla Habermasin mukaan sellainen, joka on kiinnostunut hyvästä, mutta ei toimi sen ohjaamana. Puhtaan intressin mukaisessa toiminnassa tahtoa ohjaa pelkästään kunnioitus lakia kohtaan. (Habermas 1987b, 198.) Empiirinen intressi puolestaan on sellainen, jonka saa aikaan jonkin päämäärän haluaminen, ja tämä päämäärä motivoi toimimaan tietyllä tavalla.

Tiedonintressiteoriassa Habermas vielä esittää tulkintani mukaan muunnelman kantilaisesta puhtaasta intressistä, tosin kommunikaatioteoreettisessa kehyksessä¹. Habermas erottaa kolme tiedon intressiä, jotka ovat *tekninen* (tai instrumentaalinen), *käytännöllinen* ja *emansipatorinen*. Näistä ensimmäinen viittaa tieteelliseen tai empiiriseen tietämiseen suuntautumista, toinen kommunikatiiviseen käytännölliseen järkeen tai

¹ Habermasin kommunikatiivisen toiminnan ilmestyi vasta 80-luvun alussa, mutta jo tiedonintressiteoriassa on havaittavissa suuntautuminen kieleen ja kommunikaatioon.

yhteisymmärrykseen suuntautumista, ja kolmas käsitykseni mukaan suuntautuu kulttuurin kriittiseen itsereflektioon. Yleisesti ottaen Habermas tarkoittaa näillä intresseillä sitä ihmislajin uusintamiseen ja rakentumiseen suuntautumista, joka tapahtuu työn ja interaktion välittämänä, ja joka pitää sisällään myös oppimisen ja yhteisymmärryksen elementit. Tämä suuntautuminen ei tähtää varsinaisesti empiiristen tarpeiden tyydyttämiseen vaan systeemisten ongelmien ratkaisemiseen. (Habermas 1987b, 196.) Tässä työssä näistä kolmesta oleellinen on kommunikaatioon perustuva käytännöllinen tiedon intressi. Se on Habermasin mukaan sellainen, joka ei suuntaudu objektiiviseen todellisuuteen vaan intersubjektiivisen ymmärtämisen ylläpitämiseen. (mts., 196).

Bernsteinin (1983, 184) mukaan Habermasin tekninen, käytännöllinen ja emansipatorinen tiedon intressi ovat transsendentaalisia oletuksia aivan kuten Kantilla. Käsittääkseni Habermas ei ole tiedon intressien avulla onnistunut selittämään Kantia paremmin sitä, mikä saa meidät ylipäänsä suuntautumaan universalistiseen ja rationalistiseen moraaliin, kun voisimme yhtä hyvin omaksua esimerkiksi utilitaristisen katsantokannan. Sittemmin Habermas on tehnyt irtioton näihin ongelmallisiin diskursiivisen tietämisen muotoihin ja pyrkinyt osoittamaan kommunikaatioteorian olevan vapaa metafyyysisistä taustaoletuksista. (Bernstein 1983, 185.)

Väitän kuitenkin, että vaikka Habermas on hylännyt ajatuksen tiedon intresseistä, siitä huolimatta tämä kolminaisuus heijastuu hänen ajatteluunsa edelleen. Esimerkiksi kommunikatiivisen toiminnan teoria ja diskurssietiikka perustuvat jaolle objektiiviseen, sosiaaliseen ja subjektiiviseen maailmaan, ja niitä vastaavat kullekin tyypilliset kommunikatiivisen toiminnan muodot. Tiedon intressit eivät kuitenkaan mielestäni täysin vastaa niitä intressejä, joihin Habermasin diskursiivisessa etiikassa viitataan. Ne voivat korkeintaan yrittää selittää, miksi ihmislaji on luontaisesti suuntautunut normatiiviseen toimintaan, mutta käsittääkseni ne ovat liian abstrakteja kuvaamaan varsinaisia eettisiä sisältöjä.

4.3.2 Partikulaariset intressit

Habermas puhuu yleistettävistä intresseistä usein moraalidiskurssin yhteydessä, mutta ei käytä juuri aikaa sen selittämiseen, mitä hän tarkoittaa ei-yleistettävillä tai yksittäisillä

intresseillä. Uskon hänen tarkoittavan näillä sellaisia yksittäisten yksilöiden tai ryhmien tavoitteita, jotka liittyvät lähinnä kontekstisidonnaisiin yksityisiin elämänprojekteihin, ja jotka eivät voi vaatia kaikkien hyväksyntää. Tällaiset päämäärät eivät usein ole diskursiivisesti muotoiltuja, vaan ne perustuvat tarpeisiin, joita ei ole yhteisesti määritelty. Koska ne eivät ole Habermasilla diskursiivisesti jaettuja, ne eivät myöskään voi olla täysin rationaalisia.

Mielestäni paras luonnehdinta tällaisille intresseille esiintyy jo *Kommunikatiivisen toiminnan teorian* ensimmäisessä osassa. Siinä hän tekee eron objektiivisen, normatiivisen ja subjektiivisen maailman välille (Habermas 1984, 90), ja ymmärrän yksittäisten intressien viittaavan näistä nimenomaan subjektin sisäiseen maailmaan. Jotta asioista voitaisiin muodostaa yhteinen tulkinta, kommunikatiivisessa toiminnassa puhujien olisi Habermasin mukaan viitattava samaan aikaan kaikkiin kolmeen maailmaan (Habermas 1984, 95). Subjektiivinen maailma jää siten yhteisen tulkintahorisontin ulkopuolelle. Subjektiivinen kokemus ei voi olla moraalisesti mielekäs, mikäli muut toimijat eivät pysty tunnistamaan sitä ja antamaan sille yleisesti hyväksyttyä merkitystä.

Subjektiivisen maailman Habermas määrittelee toimijan subjektiivisten kokemusten kokonaisuudeksi, johon hänellä itsellään on etuoikeutettu pääsy (mts., 91). Subjektiivisia kokemuksia ei pitäisi ymmärtää mentaaliseksi tiloiksi eikä sisäisiksi episodeiksi, koska silloin ne rinnastettaisiin objektiivisen maailman elementteihin (mts., 91). Vaikka myös kognitiot ja uskomukset kuuluvat tähän maailmaan, niin keskeinen rooli siellä on haluilla ja tunteilla. (mt.) Omien intressien esiintuominen ei ole tällöin varsinaisesti diskursiivista eli se ei ole järjen ja intersubjektiivisen tulkinnan aluetta. Se tapahtuu maailmassa, jossa subjekti voi ilmaista itseään (mts., 91), ja siten yksittäiset tarpeet esiintyvät lähinnä itseilmaisun tasolla. Habermas käyttää tällaisesta toiminnasta nimitystä *dramaturginen toiminta* [*dramaturgisches Handeln*] (mts., 90).

Habermas (1984, 92) väittääkin tunteiden ja halujen yleisesti ottaen voivan tulla esitetyksi ainoastaan jonain subjektiivisena, eivätkä ne pääsääntöisesti voi asettua suhteeseen ulkoisen tai sosiaalisen maailman kanssa. Ne eivät silloin ole luonteeltaan faktuaalisia tai normatiivisia kysymyksiä. Tarpeet, jotka jakautuvat tahdonalaisiin haluihin ja taipumuksiin sekä intuitiivisiin tunteisiin ja mielialoihin, ovat hänen mielestään yksilöllisyytemme ydin (mts., 92) Ne määrittelevät subjektiiviset asenteemme ulkoiseen maailmaan. Tältä osin

yksilöllisyys ei Habermasin ajattelussa ole rationaalisesti rakentunut, sillä ainoastaan irrationaaliset tarpeet ja halut tuntuvat olevan sellaisia tekijöitä, jotka muodostavat erityisyytemme suhteessa muihin subjekteihin.

Habermas ei kuitenkaan täysin hylkää ajatusta yksittäisten intressien huomioimisesta diskurssiteoriassa, toisin sanoen niiden mahdollisuutta tulla rationaalisen tarkastelun kohteeksi. Jossakin tapauksessa nimittäin tunteet, halut ja tarpeet voivat olla intersubjektiiivisesti oikeutettavia (Habermas 1984, 92). Esimerkiksi pelko saattaa olla tällainen tunne, joka voi saada yhteisen tulkinnan. Se saattaa joissakin tapauksissa muodostua myös poliittiseksi kysymykseksi, esimerkiksi silloin, kun naiset vaativat mahdollisuutta liikkua turvallisesti öisessä kaupungissa. Väittäessäni omasta subjektiivisesta kokemuksestani käsin öistä kaupunkia turvattomaksi, ilmaisen itse asiassa paljon enemmän kuin vain oman pelon kokemukseni.

Sisäinen maailma on dramaturgisessa toiminnassa yhteisöllinen siinä mielessä, että toimija esittää tarpeitaan yleisölle. Varsinaisesti yhteisöllisen muodon se saa silloin, kun näitä tarpeita tulkitaan yhdessä. Tämä tarkoittaa käsittäökseni sitä, että yksilöiden tarpeet ovat julkisia ja niitä voidaan kritisoida ja tulkita intersubjektiiivisesti uudelleen. Kun tarpeita artikuloidaan, niin silloin käydään eettis-ekspressiivistä diskurssia. Benhabibin mukaan tällaisessa diskurssissa käsitellään asioita, jotka ovat ”puolijulkisia” ja kulttuurisesti erityisiä, siis sellaisia, jotka eivät ole universalisoitavissa (Benhabib 1986, 339). Modernille onkin hänen mielestään tyypillistä, että moraalisten ja poliittisten kysymysten lisäksi institutionalisoidaan myös esteettinen ja ekspressiivinen subjekti (mts. 338). Benhabibin väittää, että tällainen erottelu diskurssien välillä ei tee oikeutta tarpeille ja niiden tulkinnan tärkeydelle moraalien alueella. Väitän kuitenkin Benhabibin olevan osittain väärässä, sillä vaikka Habermas ei anna arvoa yksittäisille haluille ja tunteille, hän ei kokonaan sulje intressejä ulos moraalidiskurssista.

Yksittäiset elämänsisällöt eivät ole eettisiä siinä mielessä, missä Habermas puhuu etiikasta, sillä hänellä eettinen diskurssi edellyttää sitä, että asioita voidaan tarkastella myös rationaalisesta näkökulmasta. Yksittäiset intressit saattavat olla mielekkäitä yksilön elämän kannalta, mutta niille ei siitä huolimatta voida välttämättä antaa yhteistä rationaaliseen harkintaan perustuvaa tulkintaa. Tällaiset tarpeet eivät siis ole yleisesti ottaen eettisiä, rationaalisia eivätkä diskursiivisia. Mielestäni diskurssietiikan kriitikoiden yleisin

väärintulkinta on ymmärtää intressit yksilöintresseiksi. Tällöin teoria avautuu abstraktiuden kritiikille, koska se ei pysty huomioimaan tätä tarpeiden ulottuvuutta. Toisaalta se saattaa myös näyttäytyä teoriana, joka on ottanut mahdottomaksi tehtäväkseen muodostaa yhteisymmärrys lukemattomien yksilöintressien perusteella.

Osa intresseistä on kuitenkin sellaisia, jotka voidaan tunnistaa yhteisesti. Ne tulevat siksi artikuloiduiksi eettisessä diskurssissa, jossa määritellään yhteisön itseymmärrystä ja suuntaa. Tähän mennessä olen esitellyt intresseistä kaksi ääripäätä, joista ensimmäinen on liian abstrakti ja jälkimmäinen liian konkreettinen ja pluralistinen sopiakseen diskurssietiikkaan. Seuraavaksi otan käsittelyyn kolmannen ja mielestäni parhaiten diskurssietiikkaan sopivan tulkinnan.

4.3.3 Yleistettävät intressit

En usko Habermasin tarkoituksena olleen väittää, että diskurssietiikassa pystytään huomioimaan ainoastaan tiedonintressiteorian tarjoama käsitys intresseistä. Siinä intressit kuvaavat sitä, miksi ylipäänsä suuntaudumme tietämiseen, eikä diskurssietiikka silloin pystyisi ottamaan elämänsisältöjä huomioon yhtään sen paremmin kuin Kantin teoria. Toisaalta tulkinta intresseistä pelkkinä yksilön tarpeina, haluina ja tunteina ei mielestäni myös tavoita diskurssietiikan ydintä, vaan asettaa sille lähes mahdottoman vaatimuksen. Rationaalisen keskustelun kannalta ei ole mielekäästä, mikäli siinä käsiteltävät asiat perustuisivat yksilöiden erityiseen kokemukseen, jota muut diskurssiin osallistujat eivät voi tavoittaa.

Habermas onkin väittänyt, että jos pitää vakuuttaa muut rationaalisen ymmärtämisen kautta ilman väkivaltaa tai muita alistamisen mekanismeja, silloin on keskityttävä ainoastaan sellaisiin kysymyksiin, jotka voivat tulla käsitellyksi yhteisestä näkökulmasta (Habermas 1986, 248). Ei voida nimittäin olettaa yleispäteviä vastauksia kun kysytään, mikä on hyvää minulle tai meille, vaan täytyy kysyä, mikä on yhtä hyvää kaikille. Tällaiset kysymykset voidaan hänen mielestään erotella niiden yleistettävyyden perusteella. (Habermas 1986, 248-9.)

Vaikka Habermas välillä puhuu intressien sulkemisesta pois ja välillä taas niiden huomioimisesta moraalidiskurssissa, en tulkitse sen johtuvan epäjohdonmukaisuudesta vaan ennemmin epätarkasta ilmaisusta; pitäisikin puhua *yksittäisistä* ja *yleistettävistä* intresseistä, joista edellä mainitut eivät voi tulla moraalidiskurssiin, mutta jälkimmäiset taas ovat oleellinen osa sitä. Seuraavaksi kerron, mitä uskon Habermasin oikeastaan tarkoittavan näistä jälkimmäisillä.

Vaikkei Habermas myönnä *a prioristen* periaatteiden olemassaoloa, hän antaa silti yleistettäville intresseille määritelmän, joka eroaa toimijan omista päämääristä. Tämä tarkoittaa Finlaysonin mukaan sitä, että ne on erotettava epistemologisesti muista argumenteista. (Finlayson 2000, 465.) Tähän mennessä on selvää, että yleistettävät intressit eivät palaudu sellaisiin tarpeisiin, jotka on irrotettu sosiaalisista suhteista. McCarthy'n tulkinnan mukaan yksilöllä, joka on aina ensisijaisesti yhteisöllinen, on pääsy tarpeisiin ainoastaan kulttuurisesti jaettujen tulkintojen avulla (McCarthy 1978, 53). Niillä siis viitataan kollektiivisesti tunnistettuihin päämääriin. Myös Benhabib (1986, 310) tukee tulkintaa, jonka mukaan intressit tulevat diskurssiin jaetusta ja yhteisestä elämismailmasta.

Habermas on paneutunut yleistettävien intressien teemaan jo *Legitimation Crisis* –teoksessa [*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, 1973], ja on käsittääkseen sen jälkeen pitäytynyt siinä antamassaan määritelmässä. Hän väittää, että diskursiivisesti muodostettua tahtoa voidaan sanoa rationaaliseksi ainoastaan, jos siinä syntynyt konsensus on muodostunut oikein tulkittujen yleistettävien intressien avulla. Tällaisilla intresseillä hän tarkoittaa tässä yhteydessä sellaisia tarpeita, jotka voidaan jakaa kommunikatiivisesti eli jotka voivat saada intersubjektiiivisen tulkinnan. (Habermas 1976, 108.) Moraaliargumentaation on määrä testata näiden intressien yleisyyttä, ei niinkään moninaisia arvoja ja tarpeita (mts.).

Kun normit ilmaisevat yleistettäviä intressejä, ne perustuvat rationaaliseen konsensukseen¹ (Habermas 1976, 111). Tällä hän tarkoittaa, että vaikka yleistettävät intressit eivät ole vielä universaaleja, niiden täytyy olla sellaisia, että niistä voidaan päästä rationaalisesti yhteisymmärrykseen. Muussa tapauksessa intressiristiriidat johtavat kompromissiin eivätkä

¹ Tai perustuisivat, mikäli rationaalinen diskurssi olisi käyty.

konsensusukseen. Yleistettäviin intresseihin nojaavan rationaalisen diskurssin lopputuloksena pitäisi syntyä tulkinta siitä, mikä on oikeudenmukaista.

Tämänkaltaisia yleistettäviä intressejä voidaan mielestäni tulkita olevan kahdenlaisia. Ensinnäkin, ne voidaan nähdä niiksi elämismailman taustaoletuksiksi, joihin jokainen toimija on sitoutunut, halusi tai ei. Tämä elämismailman intuitiivinen tieto vaikuttaa siihen, miten ymmärrämme ja tulkitsemme maailmaa ja itseämme silloinkin, kun pyrkimyksenämme on objektiivisuus. Habermas (1992, 142-3) tähdentää, että kommunikatiiviset toimijat ovat aina jo valmiiksi elämismailman kontekstissa, joka tekee kommunikatiivisen toiminnan ylipäänsä mahdolliseksi. Toisaalta elämismailmaa myös ylläpidetään näiden kommunikaatioprosessien välityksellä. Elämismailma on ikään kuin ennalta oletettu ja alitajuinen tausta, jota vasten subjektit väistämättä toimivat. Tietoisiksi se muuttuu vasta silloin, kun se tematisoidaan. (Habermas 1992, 142-3.)

Toiseksi yleistettävät intressit voidaan tulkita näistä elämismailmojen taustaoletuksista peräisin oleviksi erilaisiksi käsityksiksi, jotka tulevat moraalidiskurssiin ainoastaan siitä syystä, että ne eivät muodosta yhteistä käsitystä asiasta, toisin sanoen kun ne ovat ristiriidassa keskenään. Käsittäakseni nämä elämismailman oletukset osallistuvat sen muovaamiseen, miten yhteisö ymmärtää ulkoisen maailman sekä oman identiteettinsä ja tehtävänsä. Ne ovat kysymyksiä, jotka liittyvät oleellisesti yhteisöjen arvomaailmoihin. Ainoastaan mikäli nämä arvot ajautuvat kilpailuun keskenään tai kun olosuhteet muuttuvat radikaalisti, ne problematisoituvat ja vaativat diskursiivista käsittelyä.

Tällaiset kiistat ovat tulkintani mukaan yhtä usein poliittisia kuin eettisiä; ne koskevat tietyn yhteisön olemassaoloa ja päämäärää eli käsitystä siitä, keitä olemme, minne olemme menossa ja mitä meidän pitäisi tehdä. Tulkinnessani vasta tällaisen konfliktin syntyessä varsinainen moraalidiskurssi on tarpeellinen, sillä sen tehtävä on selvittää kilpailevien intressien yleistettävyys, eli se, voidaanko niistä saavuttaa rationaalinen yhteisymmärrys. Tämä yhteinen käsitys on se, jonka pohjalta muodostetaan varsinainen oikeudenmukaisuutta koskeva moraaliarvostelma.

Yleistettävät intressit voidaan siten tulkita sellaisiksi kyseenalaistamattomiksi taustaoletuksiksi, jotka vaikuttavat tiedostamatta jokaisen päätöksen taustalla. Toisaalta ne taas voidaan nähdä näistä taustaoletuksista ja elämismailmojen erilaisuudesta aiheutuviksi

ristiriidoiksi, jotka usein muotoutuvat eettis-poliittisiksi kiistoiksi ja vaativat yhteisön tai yhteisöjen arvojen uudelleentarkastelua moraalinäkökulmasta. Moraalinäkökulma omaksutaan silloin, kun on aihetta tarkastella asiaa ikään kuin kaikkien näkökulmasta rationaalisen yhteisymmärryksen saavuttamiseksi.

Molemmat tulkinnat ovat epäilemättä Habermasin teoriaan sopivia, mutta mielestäni näistä jälkimmäinen on teorian kannalta mielenkiintoisempi. Jos intressit ymmärretään vain jonain, mikä vaikuttaa tiedostamattomana taustaoletuksena, niitä tuskin voidaan kutsua aidoiksi intressiksi. Jos emme itsekään kykene havaitsemaan näitä taustaoletuksia, on kohtuuton vaatimus, että voisimme tarkastella asioita ottaen huomioon kaikkien osapuolten mahdolliset taustaoletukset. Ne kyllä vaikuttavat arvioihimme, mutta emme pysty selkeästi määrittelemään, millä tavalla.

En usko, että Habermasin ainoa tarkoitus intresseistä puhuttaessa oli osoittaa, että emme pysty olemaan täysin objektiivisiä vaikka haluaisimme, ja että emme koskaan pääse täysin eroon tietyistä taustaoletuksista. Hän itekin sanoo, että vaikka olemme sidottuja elämismaailman ”välttämättömyyksiin”, emme ole täysin sen armoilla. Tällä hän tarkoittaa, että koska elämismaailma perustuu intersubjektiiviseen ymmärtämiseen, sitä voidaan myös muuttaa kommunikatiivisesti. (Habermas 1996, 324.) Mielestäni teorian merkityksen kannalta onkin tärkeää osoittaa hänen tarkoittavan intresseillä sellaisia, jotka on mahdollista artikuloida kommunikaatiossa. Muuten kadotetaan se etu, joka diskurssietiikalla on suhteessa Kantin monologiseen moraalikäsitukseen. Yksittäinen toimija päätyisi jälleen arvailemaan muiden intressejä, koska ne eivät tule näkyviksi kommunikaatiossa.

En väitä, että näillä taustaoletuksilla ei olisi mitään merkitystä moraalidiskurssissa. Väitän kuitenkin, että niiden asema moraalinäkökulmasta on merkittävä ainoastaan silloin, kun olosuhteet muuttuvat ja tarvitaan uusi käsitys siitä, mikä on hyvää tietyssä kontekstissa. Kun maailma muuttuu radikaalisti, on elämismaailman muututtava mukana. Toinen syy suosia tulkintaa, jossa intressit ovat elämismaailman konflikteja eivätkä pelkkiä tiedostamattomia taustaoletuksia, on se, että jos taustaoletukset ovat huomaamattomia, niistä todennäköisesti vallitsee jo ennalta yhteisymmärrys. Kysymys kuuluu tällöin, että mikäli kaikki ovat jo samaa mieltä asioista, mikä on moraalidiskurssin merkitys.

Edellisen tarkastelun perusteella kannatankin enemmän sellaista näkemystä intresseistä, jonka mukaan ne ovat selkeästi artikuloitavia, aktiivisesti yhteisön arvoja muotoilevia ja rationaalisen tarkastelun ulottuvissa. Siksi intressien tulkinta elämismailmoista kumpuaviksi jaetuiksi eettis-poliittisiksi päämääriksi sopii mielestäni paremmin diskurssiin. Habermas on omaksunut republikaanisesta perinteestä näkemyksen, jonka mukaan kansalaisten julkinen tahdonmuodostus on se välittäjä, jolla yhteiskunta rakentuu poliittiseksi kokonaisuudeksi. Siksi hän näkee yhteiskunnan olevan alusta asti poliittinen, *societas civilis*, jossa yhteiskunta tulee tietoiseksi itsestään kansalaisten poliittisen itsemäärityksen myötä. (Habermas 1996, 297.) Koska moraalit on diskursiivista, se liittyy välttämättä myös poliittisiin kysymyksiin eli sellaisiin, joiden avulla määritellään yhteistä identiteettiä ja päämääriä, toisin sanoen muodostetaan yleistettäviä intressejä.

Haluan myös pitää ajatuksessa, että tällaiset intressit vaativat moraalidiskurssia ainoastaan siinä tapauksessa, kun ne ovat keskenään kilpailevia muiden elämismailmojen ja intressien kanssa. Moraalidiskurssin tehtävä on testata tällaisten arvostelmien universalisoitavuutta. Tällainen tulkinta intresseistä takaa, että moraalidiskurssi käy vilkkaana. Pluralistisessa yhteiskunnassa erilaisia päämääriä on yhä enemmän, joten törmäyksiäkin tulee väistämättä. Siksi yhä tärkeämmässä asemassa on moraalidiskurssi, ja sen tehtävä on mahdollistaa yhteistoiminta ja yhteiskunnan riittävä integraatio. Sellaisia kysymyksiä, joista voidaan saavuttaa konsensus, on yhä vähemmän ja ne ovat yhä abstraktimmalla tasolla, mutta Habermas (1993, 90-1) väittää niiden olevan sitäkin tärkeämpiä yhteisön olemassaolon kannalta. Toisin kuin usein kuvitellaan, universaalien moraalien tarve ei siten ole vähenemässä vaan päinvastoin, juuri nyt se on tärkeämpää kuin koskaan, toteaa Habermas (1990, 90-1).

Tämä sopii myös yksiin sen käsityksen kanssa, jonka mukaan universaalit moraalidiskurssi on lähinnä moraalinormeja testaava eikä niitä aidosti luova. Universalisoimisperiaate on menetelmä, jossa tarkastellaan maksimeja rationaalisesti erilaisten intressien näkökulmasta. Habermas tuntuu väittävän, että itse asiassa rationaalisuuden aste kasvaa eikä vähene, kun diskurssissa otetaan huomioon mitä erilaisimpia intressejä. Mikäli näistä intresseistä saavutetaan yhteinen tulkinta, voidaan hyväksyä käsitys kyseisen maksimin yleispätevyydestä.

Myös Habermas väittää, että elämismaailman näkökulmasta propositioiden totuudesta tulee keskustelunaihe ainoastaan silloin, kun esiintyy ristiriitoja, jolloin se, mitä on ennen pidetty itsestäänselvyytenä muuttuu fundamentaalisesti ongelmalliseksi totuusväittämäksi (Habermas 2003a, 39). Konsensusteoriaa paremmin Habermasin kommunikatiivista moraaliteoriaa kuvaakin mielestäni käsite ”konfliktiteoria”, sillä se tuo ilmi sen, että konsensus syntyy tuloksena aitojen intressikonfliktien rationaalisesta ratkaisemisesta, ei niinkään enemmistön tyranniasta tai näennäisestä yksimielisyydestä. Pakotetun tai näennäisen yksimielisyyden sijasta keskiöön nousevat konfliktit, joiden vuoksi aikaisemmin kyseenalaistamattomat väitteet asetetaan suurennuslasin alle. Moraalidiskurssin tehtävä on siten lähinnä näiden häiriötilojen korjaaminen.

Aito konsensus siten perustuu siihen, että kaikki voivat hyväksyä normin yhden ja saman intressin perusteella (Finlayson 2000, 457). Hyvä esimerkki on lihan syömisen kieltävä normi, jota käytin esimerkkinä jo aikaisemmin. Jos lihan syömisen kieltävän normin hyväksymisestä ollaan yhtä mieltä vaikkapa uskontoon, terveyteen ja eettisiin arvoihin viittaavista syistä, eivät nämä intressit täytä yleistettävän intressin vaatimusta. Normista voidaan kyllä olla samaa mieltä, mutta se ei edellytä rationaalista yleisen näkökulman omaksumista. Sen sijaan jos kaikki ovat kyseisen normin hyväksymisestä samaa mieltä esimerkiksi sen vuoksi, että jokaisen olennon elämää pitäisi kunnioittaa, voidaan puhua yleistettävästä intressistä. Tällainen intressi on todennäköisesti muotoutunut, kun on pohdittu rationaalisesti kaikki vaihtoehdot, ja kun on omaksuttu oppimisen avulla uusi näkökulma asiaan.

Habermasin mukaan yleistettävien intressien oikeuttaminen toimii rationaalisena motiivina asenteiden muuttamiselle (Habermas 1993, 11). Väitänkin oppimisen olevan yksi keskeinen elementti Habermasin teoriassa. Tässä mielessä se on parannus Kantin moraaliteoriaan nähden, ainakin mikäli Hegelin kritiikkiin on uskomisen. Hegel nimittäin kritisoi Benhabibin (1986, 82) mukaan Kantin järjen filosofiaa kyvyttömyydestä muuttaa kognitiivisia sisältöjä. Yleistettävien intressien ja oppimisen teemat saavat väistämättä ajattelemaan, että Habermasilla yhteisymmärrys syntyy jonkinlaisen rationaalisen kollektiivisen toimijan tuotteena, jonka aikaansaama lopputulos on jotain enemmän kuin vain osiensa summa. Hänellä kaikkien tahtojen yhteenliittyminen yhteisen päämäärän saavuttamiseksi ei ole riittävä universaalisuuden ehto, vaan jokaisen tulee hyväksyä

arvioitava asia samasta syystä eli samanlaisen intressin motivoimana (Habermas 2004, 385).

Intressien huomioiminen takaa Habermasin mielestä sen, että moraalilla on joustavuutta reagoida historiallisesti muuttuviin tilanteisiin; toisin sanoen, moraalinormit eivät ole ikuisia ja erehtymättömiä (Habermas 1994b, 102). Toisaalta universaalisuuden vaatimus poistaa relativismin ja skeptisismien mahdollisuuden, sillä normien täytyy olla - ja ennen kaikkea ne voivat olla - yksimielisiä ja yleispäteviä. Sosiaalinen maailma, johon moraalit ja etiikka kuuluvat, on Habermasin (1993, 39) mielestä ontologisesti eri tavalla rakentunut kuin objektiivinen maailma. Hän väittää, että objektiivinen asenne edellyttää objektiivisen maailman olemassa olevien asiointilojen kokonaisuutena, kun taas sosiaalisella maailmalla on historiallinen luonne. Historia luo ne ennalta arvaamattomat tilanteet, joiden vuoksi meidän on luotava uusia tulkintoja kaikista pätevistä normeista. Siksi hänen käsityksensä deontologisesta etiikasta on sellainen, ettei se vaadi moraaliarvostelmien ja periaatteiden olevan muuttumattomia, vaan ainoastaan, että moraalinäkökulma tulee säilyttää muuttuvissakin olosuhteissa (Habermas 1993, 39).

Habermas väittääkin, että kantilainen etiikka tai erityisemmin diskurssi etiikka ei väistämättä johda olemassa olevien olosuhteiden ja intressien huomiotta jättämiseen pluralistisessa yhteiskunnassa. Toisessa yhteydessä hän tosin myöntää, että kun intresseistä tulee yhä erilaistuneempia, myös moraalisesti oikeutettujen normien täytyy muuttua yhä yleisemmiksi ja abstraktimmiksi. (Habermas 1990, 205.)

4.4 DISKURSSIETIIKAN YHTEISKUNNALLIS-POLIITTINEN ULOTTUVUUS

Diskurssi etiikka on käsitykseni mukaan yhtä lailla poliittinen kuin eettinen teoria, joten sen ajattelemisen pelkäksi moraaliteoriaksi antaa siitä yksipuolisen kuvan. Diskurssi etiikka on poliittinen jo siinä mielessä, että se perustuu julkiseen tahdonmuodostukseen, joka on saanut alkunsa demokratian kehittymisen myötä. Se on poliittinen myös siksi, että monesti elämiskaiklojen avulla tulkittujen intressien ristiriidat ovat poliittisia kysymyksiä. Habermasin teorian omalaatuisuus perustuu siihen, että diskurssissa yksityisen ja julkisen rajat katoavat. Moraali on julkista siinä mielessä, että se muodostetaan kommunikaatiossa, johon periaatteessa jokaisella rationaalilla olennolla on mahdollisuus osallistua.

Seuraavaksi tarkastelen sitä, millä tavalla Habermas on huomionnut poliittisen elementin teoriassaan, ja minkälaisia seurauksia sillä on.

Tämän kappaleen tarkoitus on osoittaa, että koska Habermas ei tee Kantin tavoin eroa yksityisen ja julkisen moraalin välille, on moraalissa väistämättä mukana poliittinen elementti. Ehdotan myös, että jotta diskurssietiikka voidaan tulkita oikein, täytyy poliittinen elementti huomioida myös rationaalisissa diskursseissa, jonka muodot ovat moraalikäytännöllinen, eettis-eksistentiaalinen ja pragmaattinen diskurssi (kappale 3.2 tässä työssä). Haluan myös tuoda esille Habermasin evolutiivisen käsityksen moraalin kehittymisestä, jonka mukaan diskurssietiikka on seurausta tietyistä yhteiskunnallisista edistysaskelista. Väitän, että diskurssietiikkaa ei olisi olemassa ilman liberaalin demokratian käsitystä julkisesta tahdonmuodostuksesta.

Habermasin poliittisen filosofian alueen esittelen lähinnä hänen omiin näkemyksiinsä perustuen. En lähde ruotimaan syvällisesti poliittisen filosofian loputtomia kiistoja, sillä ne eivät ole oleellisia tässä työssä. Tyydyn toteamaan lyhyesti, mihin Habermasin diskurssiteoreettinen käsitys moraalista ja politiikasta sijoittuu nykyaikaisessa poliittisessä kentässä.

Kuten totesin kappaleessa 2.1, Kant jakaa moraalin alueen yksityiseen ja julkiseen¹. Nämä alueet ovat hänellä jossain määrin erilliset, vaikkakin julkisen moraalin alue heijastelee yksityisen moraalin periaatteita. Millerin mukaan Kantilla moraalin ja politiikan välillä oli jatkumo, sillä hänellä muodollinen moraalivaikutti sen käyttöönottoon politiikan ja lain alueilla (Miller 2001, 60). Kategorista imperatiivia vastasi Kantin poliittisessä etiikassa rationaalisen oikeuden periaate, jonka mukaan lainsäätäjän tulee säätää lakia ikään kuin se olisi saanut alkunsa universaalista yleistahdosta (Kersting 1992, 355). Käsitykseni mukaan Kant ymmärsikin lain olevan moraalin tavoin muodollinen ja negatiivinen. Hän ei kuitenkaan mielestäni pystynyt antamaan poliittiselle tahdonmuodostukselle moraalista arvoa, eli se jäi Habermasin termin normien käyttöönottoa koskeväksi diskurssiksi². Siten

¹ Tämä jako ei vastaa hänen jakoaan yksityiseen ja julkiseen lakiin, vaan laki kokonaisuudessaan on hänellä julkisen moraalin aluetta.

² Normin käyttöönottamisen ongelmiin liittyvästä diskurssista, ks. esim. Habermas 1993, 37. Keskeistä tällaisessa diskurssissa ei ole normin pätevyyden osoittaminen, vaan sen sopivuus tiettyyn tilanteeseen.

voidaan ajatella, että julkisella poliittisella tahdonmuodostuksella ei ollut Kantilla sen enempää vaikutusta lakiin kuin moraalikaan.

Jotta diskurssietiikka voi ylittää Kantin abstraktin universalistisen moraalijä yhteiskuntateorian heikkoudet, on oletettava, että moraalintäytyy olla vuorovaikutuksessa sitä vastaavan yhteiskunnallisen tai eettisen ulottuvuuden kanssa, toisin sanoen myös elämänsisältöjen täytyy vaikuttaa moraalintä. Eettiset elämänsisällöt tulkitse sellaisiksi intresseiksi, jotka voidaan abstrahoida yksilön kokemuksesta intersubjektiiisestiymmärretyiksi. Tämä on mahdollista, kun annetaan materialistinen tulkinta moraalintä, jolloin moraalintä, etiikan ja politiikan alueet ovat samalla "diskursiiivisella tasolla". Nämä alueet voivat olla vuorovaikutuksessa keskenään, sillä Habermasin (1996, 155-6) mukaan diskurssi ei tee eroa näiden kysymysten välille. Niitä kaikkia voidaan käsitellä yhtä hyvin pragmaattisina, poliittisina, eettisina kuin moraalisinakin kysymyksinä.

Edellisestä voidaan johtaa, että Kant-Hegel -jakoa seuraten Habermas tekee pesäeron perinteiseen liberalismiin, jossa demokraattisen prosessin tehtävä on hänen mielestään saada aikaan kompromissejä moninaisten intressien välille. Toisaalta hän tekee eron myös republikaaniseen käsitykseen, joka perustuu yhteisön eettis-poliittiseen itseymmärrykseen, ja jossa harkinta nojaa pääsääntöisesti kansalaisten kulttuurisesti muodostettuun taustakonsensusukseen. (Habermas 1996, 296.) Kumpikaan näistä ei ole hänen mielestään oikea vaihtoehto, vaan diskurssiteorian on otettava elementtejä molemmista ja yhdistettävä ne. Republikaaneilta diskurssietiikka lainaa poliittisen tahdonmuodostuksen keskeisen aseman, mutta samalla se kuitenkin kunnioittaa liberalismintä tavoit valtion ja kansalaisyhteiskunnan erottelua. (Habermas 1996, 298-9.) Habermas muuttaa tilanteen sellaiseksi, että käytännöllinen järki ei enää nojaa universaaleihin ihmisoikeuksiin tai tietyn yhteisön eettiseen substanssiin, vaan diskurssintä sääntöihin (Habermas 1996, 296-7).

Deontologinen erottelu oikeudenmukaisuuden ja hyvän elämäntä kysymysten välille ei sinänsä ole hänen mielestään väärä, vaan se, että erottelun lähtökohdaksi otetaan individualistinen käsitys subjektista (Habermas 1993, 60). Tämä tarkoittaa käsitykseni mukaan sitä, että muodolliset moraalintärostelmat eivät voi perustua mielen sisältöihin kuten Kant ajatteli, vaan niiden on saatava sisältönsä yhteiskunnallisesta kanssakäymisestä. Intressit voidaan tällöin ymmärtää eettis-poliittisiksi positiivisiksi oikeuksiksi.

Sekä Kantilla että Habermasilla poliittinen oikeus on proseduraalista, eli niissä molemmissa painotetaan muodollis-menetelmällisiä periaatteita. Kantilla oikeudenmukaisuus toteutuu silloin, kun normit on tuotettu oikeudenmukaisella menetelmällä, materiaalisiin sisältöihin tuijottamatta. Tällainen näkemys tekee Kerstingin (1992, 35) mukaan demokratiaperiaatteesta normien oikeudenmukaisuuden testaamisen säännön.

Vaikka Habermaskin vannoo demokratiaperiaatteen nimeen, Kersting kuitenkin näkee tärkeän eron Kantin poliittisen filosofian ja Habermasin poliittis-eettisen diskurssietiikan välillä. Kantilaisessa teoriassa tämä prosessi voidaan nimittäin Kerstingin mukaan korvata universalisoitavuuden "ajatuskokeella". Tällä hän tarkoittaa, että Kantin poliittisessä teoriassa on mahdollista, että ei-demokraattiset vallanpitäjät voivat saada aikaan oikeudenmukaisia lakeja ilman, että heidän täytyy luovuttaa valta demokraattiselle päätöksentekoprosessille. (Kersting 1992, 355.)

Habermas (1993, 60) uskookin tehneensä parannuksen kantilaiseen moraalifilosofiaan, joka oli muotoiltu yksilön yksityispiirissä ja irrotettu yhteisöllisesti organisoidusta elämästä. Habermas ajattelee yksilön olevan pohjimmiltaan yhteisöllinen, ja sanoo moraalinäkökulman kuuluvan implisiittisenä tähän kommunikatiivisten subjektien keskinäiseen kanssakäymiseen. Silloin ei enää periaatteessa ole eroa yksityisen moraalin ja julkisen oikeuden välillä muuten kuin institutionaalisessa mielessä. (Habermas 1993, 60.)

Koska kommunikatiiviset toimijat osallistuvat diskurssiin aina jaetusta elämismaailmasta käsin, oikeudenmukaisuuden lisäksi moraalisuus Habermasin katsannossa käsittää myös solidaarisuuden näkökulman, eli esimerkiksi hyvinvoinnin ja hoivan kysymykset. Habermas tarkoittaa oikeudella yksilön subjektiivisia vapauksia, ja solidaarisuudella yhteisön jäsenten hyvinvointiin liittyviä kysymyksiä. (Habermas 1990, 200.) Tällä tavalla ajateltuna deontologisia normatiivisia pätevyysväittämiä ei voi selittää pelkillä negatiivisilla oikeuksilla, vaan diskurssissa täytyy huomioida myös positiiviset oikeudet. Habermas väittääkin, että yhteisöllisten yksilöiden tapauksessa nämä kaksi puolta ovat samanaikaiset, eikä niitä voida irrottaa toisistaan (Habermas 1993, 68). Olemme aina kiinni elämismaailmamme tulkintahorisontissa.

Hegel syytti Kantin teoriaa siitä, että instituutiot ovat liian abstrakteja pystyäkseen ottamaan huomioon yhteisön elämäkäytännöt, mikä johtaa käsitykseni mukaan siihen, ettei niillä voi olla riittävästi vaikutusta oikeudenmukaisuuden toteutumiseen. Habermas taas tuntuu uskovan pystyvänsä ratkaisemaan tämänkin ongelman. Monimutkaisissa yhteiskunnissa positiiviset oikeudet, kuten niukkojen resurssien jakaminen, voidaan taata ainoastaan instituutioiden kautta, jolloin yksilöiden oikeudet ja velvollisuudet muuttuvat institutionaalisiksi oikeuksiksi ja velvollisuuksiksi. (Habermas 1993, 68.)

Siinä missä Kantilla laki oli muodollinen, Habermas taas väittää *Between Facts and Normsissa* [*Faktizität und Geltung*, 1992] sen olevan sellainen instituutio, joka yhdistää historian ja moraalin ja on riippuvainen sekä käytännön että oikeudenmukaisuuden kysymyksistä, toisin sanoen eettisen elämän ja oikeudenmukaisuuden kysymyksistä (Habermas 1996, 199). Lain rooli on tärkeä, sillä ”todellisen maailman” olosuhteet ovat epätäydelliset, jolloin ilman lainsäädäntöä ei voida olla varmoja, että rationaalisen diskurssin ehdot täyttyvät ja että kaikki osallistujat noudattavat moraalinormeja. Näistä ”detranssendentalisoimisen” ongelmista päästään Habermasin mielestä täydentämällä moraalialueen oikeusvaltion avulla (Habermas 2003a, 45).

Koska diskurssietiikan on oltava käytännössä toimiva eikä pelkkä ideaali työkalu, on diskursiivisten periaatteiden institutionalisoiminen välttämätöntä sen toimimisen kannalta. Poliitikalla on Habermasin mukaan sisäinen suhde lakiin, joten se on vastuussa siitä, että kommunikatiivisen toiminnan periaatteet otetaan laissa huomioon (Habermas 1996, 385). Habermas (2003a, 46) väittääkin, että liberalistinen demokraattinen valtio tarjoaa laillis-poliittisen taustan rationaalille moraalille, joka hänen mielestään täytyy institutionalisoida.

Diskurssietiikan yhdessä positiivisen lain kanssa voidaankin nähdä kehittyneen modernin negatiivisen lain perintönä, joten demokratiaperiaate itse asiassa tässä mielessä edeltää diskurssiperiaatetta. Habermas väittääkin, että yhteiskunnan evoluution myötä modernista muodollisesta laista on siirrytty poliittiseen universalistiseen moraalisiin (Habermas 1976, 88). Poliittisella universalistisella moraalilla hän tarkoittaa käsittääkseni nimenomaan sen diskursiivista muotoa.

Modernissa luonnonoikeudessa hyväksyttiin vain yleiset normit, ja niiden oikeudenmukaisuus taattiin niiden muodollisuudella, jolloin lait olivat negatiivisia (Habermas 1976, 88). Habermas taas siirsi lain elämismailmaan. Hänen mukaansa positiivinen laki ja postkonventionaalinen moraalit ovatkin alun perin lähtöisin elämismailmasta, ja siten ne ovat samansuuntaisia (Habermas 1996, 84). Ne ovat diskurssieettisestä näkökulmasta toisiaan täydentävässä suhteessa, eivätkä ne voi olla ristiriidassa keskenään (Habermas 1996, 106). Erona niiden välillä on lähinnä se, että moraalit on ainoastaan kulttuurisen tietämisen muoto, kun taas lailla on tämän lisäksi institutionaalista sitovuutta (Habermas 1996, 107). Lisäksi myös konkreettiset asiat ja teleologiset näkökulmat kulkeutuvat lakiin, joten antaa siis ilmauksen myös partikulaariselle tietyn lakiyhteisön jäsenten tahdolle. (Habermas 1996, 151-2.)

Esitänkin, että kun otetaan huomioon universaalit kommunikatiivisen etiikan yhteiskunnallis-poliittinen luonne, ja kun ymmärretään politiikan ja lain alueet elämismailmaan kuuluviksi, tulee diskurssietiikkaa tarkastella moraalit-poliittisena teoriana, jossa nämä kaksi aluetta ovat erottamattomassa suhteessa toisiinsa. Tällöin voidaan ymmärtää paremmin se, mitä Habermas tarkoittaa väitteellä, että eettiset elämänsisällöt eivät ole eristyksissä moraalikysymyksistä. Uskon myös Habermasin tarkoittaneen hänen teoriallaan olevan sekä moraalit että yhteiskunnallinen ulottuvuus, ja toisin kuin Kantilla, nämä alueet eivät ole toisistaan erilliset. Vaikka niiden välillä on käsitteellinen ero, pragmaattisessa filosofiassa tämä ero katoaa toiminnan tasolla. Tällöin politiikan ja lain ulottuvuuksista tulee keskeinen osa yhteisön identiteetin ja intressien määrittelemistä.

Ehdotan, että eettis-ekspressiivinen diskurssi muutetaan muotoon *eettis-poliittinen*, jolloin nimestä käy paremmin ilmi kyseisen diskurssin tehtävä ja sisältö. Habermasia eettisen ja poliittisen alueen yhteys on mietityttänyt 90-luvun alusta asti, ja erityisesti se on esillä teoksissa *Justification and Application* ja *Between Facts and Norms*. Eettis-poliittisella diskurssilla Habermas (1993, 23) tarkoittaa sellaista, jossa käsiteltävät asiat liittyvät jonkun yhteisön arvomaailman ja identiteetin määrittelemiseen, eli ne ovat kysymyksiä yleistettävistä intresseistä. Nämä kysymykset ovat yleisiä tietyssä kontekstissa ja elämismailmoissa, mutta eivät ole varsinaisesti universaalit päteviä.

Eettis-poliittinen diskurssi käsittelee lain, oikeudenmukaisuuden ja solidaarisuuden teemoja elämänkontekstit huomioiden. Niitä ei voida siten tulkita täysin subjektiivisiksi asenteiksi, sillä diskurssiin osallistujat voivat määrittää sen puitteissa ketä he ovat ja haluavat olla, oli kyse sitten perheestä, yhteisöstä tai valtiosta. Kyse on sen määrittelemisestä, mikä on kullekin yhteisölle hyvää pitkällä aikavälillä (Habermas 1993, 23). Tällaisessa diskurssissa yksittäiset elämänhistoriat ja intersubjektiivisesti jaetut elämänmuodot ovat se horisontti, josta jokainen osallistuja tarkastelee asioita (mts.). Tämän diskurssin muodon Habermas (mts.) väittää tähtäävän kollektiivisen identiteetin muodostamiseen, jonka sisällä erilaisten elämänprojektien tavoittelemisen täytyy olla mahdollista.

Vaikka diskursiivinen käsitys moraalista vaatii toimiakseen tiettyjä yhteiskunnallisia järjestelyjä, eettis-poliittista diskurssia ei Habermasin mielestä pidä kuitenkaan sekoittaa demokraattiseen tahdonmuodostukseen (Habermas 1986, 255-6). Vaikka se onkin samansuuntaista ja kysyy samoja kysymyksiä, se käsittelee niitä eri näkökulmasta. Mielestäni demokraattisen tahdonmuodostuksen on tarkoitus ratkaista kysymyksiä, jotka liittyvät siihen, miten tietyissä yhteisössä tulisi käytännössä ratkaista niukkojen resurssien jakautuminen. Siinä keskeistä on se, että esitetyt vaatimukset johtavat niitä vastaaviin toimiin, jolloin se koskee normien käyttöönoton aluetta. Eettis-poliittisen diskurssin taas on tarkoitus määrittää yhteisön arvoja ja käsitystä olemassaolostaan kokonaisuutena. Siinä tarkoituksena on osoittaa, mitkä arvot ovat sellaisia, joilta voidaan vaatia pätevyyttä kyseisessä kontekstissa. Siten eettis-poliittinen diskurssi näyttäytyy enemmän idealisoituna puhetilanteena kuin sellaisenaan toteutettavissa olevana diskurssina. Se ei esiinny puhtaassa muodossaan vaan on ideaali tyyppi, jonka on tarkoitus korostaa sellaista puhetta, joka on oleellista tälle kommunikatiivisen rationaalisuuden muodolle (Bernstein 1983, 186).

Habermasin (1986, 255-6) mukaan myös parlamentaarisessa päätöksenteossa on olemassa rationaalinen elementti, mutta se ei silti ole varsinaisesti diskurssia. Rationaalinen se on vain siksi, että se voi olla diskursiivisesti välittynyttä, ja koska siinä voidaan pohtia kysymyksiä empiirisestä, pragmaattisesta, eettisestä ja moraalista näkökulmasta käsin (Habermas 1996, 155-6). Kuitenkin demokraattisia enemmistöpäätöksiä tehtäessä on sellaisia rajoittavia tekijöitä kuin ajan puute, jotka saattavat estää rationaalisen lopputuloksen tekemistä. Siksi ei hänen mielestään pitäisi sekoittaa idealisoitua ja

rajoittamatonta diskurssia, jonka tarkoitus on muodostaa moraalisia tai eettisiä arvostelmia, poliittisen tahdonmuodostuksen prosessiin (Habermas 1986, 256).

Eettis-poliittinen diskurssi on edellisen tarkastelun perusteella ideaali työkalu, joka poimii arkikommunikaatiosta rationaalisen tahdonmuodostuksen kannalta oleelliset piirteet. Se ei kuitenkaan ole pelkkä ideaali, vaan liberaali demokratia institutionalisoi poliittisen tahdonmuodostuksen julkisuusperiaatteen avulla, jolloin sillä on myös vastine todellisessa keskustelussa. Habermasin käsitys politiikasta diskurssina tulee parhaiten esille jo *Julkisuuden rakennemuutoksessa*. Siinä hän esittää epävirallisen tulkinnan Kantin poliittisesta filosofiasta, jossa hän yhdistää ”luonnon välttämättömyyden” ja ”moraalisen politiikan”. (Habermas 2004, 176-7.) Tässä näkemyksessä hän painottaa julkisuuden roolia politiikan ja moraalin välittäjänä, jolloin on mahdollista yhdistää rationaalisesti kaikkien henkilöiden empiiriset päämäärät (mts.). Tuntuukin, että kun Habermas puhuu poliittisesta diskurssista, että hän ei tarkoita sillä pelkkää parlamentaarista päätöksentekoa, vaan hän viittaa sillä ennen kaikkea siihen epäviralliseen tasoon, jossa yhteisö muodostaa tulkintoja tarpeistaan. Habermasin mukaan virallisen ja institutionalisoidun poliittisen tahdonmuodostusprosessin täytyy myös olla avoin epäviralliselle poliittiselle kommunikaatiolle. Jos näin ei olisi, poliittinen julkinen tila menettäisi rationaalisen perustansa, koska se ei pystyisi ottamaan huomioon erilaisia spontaanisti esiin tulevia näkemyksiä. (Habermas 1996, 183.)

5. PÄÄTELMÄT

Aloitin työni esittelemällä Kantin ja Hegelin käsitykset moraalista sekä yksityisellä että yhteiskunnallisen toiminnan tasolla. Keskeiseksi eroksi heidän välillään osoittautui se, miten he määrittelevät rationaalisuuden. Kant uskoi järjen maailman olemassaoloon, ja hänellä rationaalisuus sijoittui tähän maailmaan ja suuntautui tietoisuuden objekteihin. Hegel sen sijaan toi järjen kontekstiin ja väitti, että jotta moraalilla voisi olla vaikuttavuutta, sen on oltava riippuvainen eettisen elämän sisällöistä. Hegel kritisoi Kantia siitä, että hän ei pystynyt ottamaan moraaliteoriassaan huomioon eettisen elämän ulottuvuutta, jolloin se ei Hegelin väitteen mukaan voinut sanoa mitään olemassa olevasta maailmasta. Mikäli näin on, päätteli Hegel, Kantilainen moraalitiede on joko tautologista tai dogmatistista.

Esittelin tämän vastakkainasettelun tarkoitukseni osoittaa, miten tämä kritiikki pätee Habermasin diskurssiteoriaan. Myös Habermas on kriittisen teorian edustajana joutunut kohtaamaan tämän ongelman, ja hänen universalistiseen moraaliteoriaansa onkin kohdistettu paljon samankaltaista kritiikkiä. Universalistinen moraaliteoria voidaan Habermasin mukaan pelastaa, kun muutetaan koko käytännöllisen järjen käsite vastaamaan muuttunutta kontekstia: pluralistisessa ja moniäänisessä yhteiskunnassa transsendentaaliset moraaliarvostelmat korvataan diskursiivisesti tuotetuilla arvostelmilla, jotka universaalisuudestaan huolimatta eivät ole ikuisia ja muuttumattomia. Hän toi moraaliteorian materiaaliseen maailmaan, jolloin valinta immanentin ja transsendentin ulottuvuuden välillä ei enää näyttänyt oleelliselta. *A Prioristen* totuuksien sijasta käytännöllisessä järjessä keskitytään tarkastelemaan kommunikaation yleisiä sääntöjä (Habermas 1996, 296-7). Siten järki siirtyy yksilön tietoisuudesta intersubjektiiviseen kanssakäymiseen.

Väitin, että Habermas on kuitenkin perusidealtaan kantilainen, sillä hän pitäytyy rationaalisuuden, universaalisuuden ja muodollisuuden vaatimuksissa, ja hänen teoriansa on luettavissa deontologiseksi. Hän kuitenkin luopuu Kantin transsendentaalisesta universalismista ja siirtää rationaalisuuden immanenttiin ulottuvuuteen. Hänen teoriansa edustaakin käsitykseni mukaan ”immanenttia universalismia”, jossa arvostelmat pyritään oikeuttamaan ilman ennalta määrättyjä ja muuttumattomia ehtoja. Esitin, että ainoa muuttumaton ehto diskurssietiikassa on yhteisymmärrykseen suuntautuminen, jonka totesin olevan kaiken kommunikaation perusedellytys.

Seuraavaksi osoitin, että Habermasin käsitys rationaalisuudesta on laajempi kuin Kantilla. Diskurssietiikassa, kuten Hegelillä, järki on nimittäin kontekstualisoitu. Tällä tarkoitin sitä, että vaikka Habermas painottaa moraaliarvostelmien muodollista luonnetta, silti universaalissa moraalissakin ilmenevät aina väistämättä diskursiivisten toimijoiden elämismaailmasta kumpuavat taustaoletukset. Tätä voidaan verrata Hegelin *henkeen*. Väitin myös, että näiden tiedostamattomasti vaikuttavien taustaoletusten lisäksi on olemassa myös sellaisia yhteisöllisesti tulkittuja intressejä, jotka on otettava huomioon moraalidiskurssissa. Näistä Habermas käyttää nimeä yleistettävät tai universalisoitavat intressit.

Habermasin perusidea intresseistä on syntynyt jo 70-luvun aikana. Lähdin määrittelemään yleistettäviä intressejä kolmen erilaisen tulkinnan avulla. Niistä ensimmäisen ja merkittävimmän Habermas esitti tiedonintressiteoriassaan. Hylkäsin tämän tulkinnan, koska se muistutti liiaksi Kantin puhdasta intressiä. Toinen tulkinta eli yksittäiset intressit eivät esiinny Habermasilla erityisenä teemana, vaan ainoastaan yleistettävien intressien yhteydessä. Annoin niille tulkinnan, joka perustui kommunikatiiviseen toimintaan ja toimijan subjektiiviseen maailmaan. Otaksuin, että niiden ottaminen mukaan moraalikeskusteluun olisi johtanut postmoderniin kakofoniaan, ja hylkäsin tämänkin vaihtoehdon.

Yleistettävät intressit Habermas tematisoi ensimmäisen kerran jo legitimaatiokriisistä puhuessaan 70-luvulla, mutta ei tulkintani mukaan viitannut niillä kumpaankaan edellä mainituista. Väitin hänen tarkoittavan niillä sellaisia, joita voidaan käsitellä rationaalisessa diskurssissa. Voidaankin väittää, että Habermas tarkoittaa niillä rationaalisia intressejä, eli sellaisia, jotka voidaan oikeuttaa tietyssä kontekstissa. Väitin, että tällaiset intressit eivät palaudu yksilöiden haluihin ja tarpeisiin, vaan ne ovat eräänlaisen kollektiivisen tietoisuuden aikaansaannosta, joka muodostaa yhteisen käsityksen uusien asenteiden oppimisen ja omaksumisen avulla. Ne muodostuvat eettisten elämänsisältöjen konflikteista ja saavat usein poliittisen tulkinnan. Näiden kysymysten tulkitsin olevan keskeinen osa moraaliskäytännöllistä diskurssia, jonka tehtäväksi jää testata tällaisten väitteiden universaalisuutta.

Tämän tarkastelun perusteella voidaan todeta, että diskurssietiikassa universalisoimisperiaate voidaan Hegeliä seuraten ymmärtää ennemmin moraalilakeja testaavana kuin niitä luovana. Moraalidiskurssin tehtävä on selvittää, täyttävätkö kiistanalaiset väitteet universalisuuden ja rationalisuuden ehdot, eli se määrittelee, ovatko arvostelmat oikeudenmukaisia. Eettis-poliittisilla intresseillä on tässä keskeinen asema, sillä tällaisessa diskurssissa muodostetut toimintanormit ovat moraalidiskurssin varsinainen sisältö. Tällöin vältytään ajautumasta abstraktiin universalismiin. Osoitin, että vaikka diskurssietiikka on kantilainen teoria, se pystyy ainakin osittain välttämään edellisen ongelman.

Osoitin myös oppimisella olevan keskeinen osa Habermasin moraaliteoriassa, sillä jos jokaisen on hyväksyttävä väite täsmälleen samojen intressien perusteella, tarkoittaa se sitä,

että toimijoiden on pystyttävä aidosti muuttamaan käsityksiään intresseistään. Tämä ajatus esiintyi myös Hegelillä, kun taas Kantin teoriassa oppimisen näkökulmaa on huomattavasti vaikeampi selittää. Kantilla käytännöllinen järki ja tahto kuuluivat Habermasin mukaan noumenaaliseen ulottuvuuteen, jolloin niitä motivoivana voimana oli ainoastaan puhdas intressi. Moraalitietoisuus ei tämän näkemyksen mukaan voisi omaksua uusia käsityksiä esimerkiksi julkisen keskustelun avulla. Habermas sen sijaan toi sekä järjen että tahdon immanenssiin. (Habermas 1993, 12.) Myös Habermasilla on havaittavissa kantilainen ajatus, jonka mukaan järki ohjaa tahtoa, mutta koska järki on sidottu elettyyn kontekstiin, voidaan rationaalisen argumentaation myötä omaksua uudenlaisia näkökulmia. Eettis-poliittinen ja moraalikäytännöllinen diskurssi ovat niitä kanavia, joiden avulla on mahdollista omaksua uusia yhteisiä moraaliskollektiivisia näkökulmia. Mikäli yhteisö ei pysty muodostamaan tällaista kollektiivista identiteettiä, on kyse oppimispatologioista, jolloin ryhmä rajoittaa kykyään moraaliseen oppimiseen (Anttonen 1998).

Lopuksi väitin, että diskurssietiikka on pohjimmiltaan yhteiskunnallis-poliittinen moraaliteoria, sillä se pyrkii luomaan yhteyden niiden ulottuvuuksien välille, jotka Kantilla esiintyivät moraalina *a priorisena* ja yksityisenä puolena ja toisaalta sen *a posteriorisena* yhteiskunnallisena soveltamisena. Diskurssietiikassa julkisuusperiaate yhdistää nämä kaksi aluetta toisiinsa. Koska siinä moraaliperustuu julkiseen rationaaliseen diskurssiin, se ei tee eroa yksityisen ja julkisen moraalien välille. Tämän perusteella väitin, että diskurssi, joka on alun perin tyydyttänyt demokraattisen tahdonmuodostuksen ja oikeudenmukaisuuden toteutumisen tarpeet modernissa liberaalissa valtiossa, on omaksuttu politiikasta kommunikatiivisen universalistisen moraaliteorian käyttöön. Demokratiaperiaate edeltää moraaliteorian diskurssiperiaatetta, ja sen tehtävä on taata oikeudenmukaisuuden toteutuminen (Habermas 1996, 110-11). Vasta kun kommunikatiivinen poliittinen ja rationaalinen tahdonmuodostus on institutionalisoitu, on ylipäänsä ollut mahdollista muodostaa moraaliteoria, joka painottaa avointa ja rajoittamatonta kommunikaatiota.

Diskurssiteoria ei kuitenkaan, kuten moderni laki, keskity ainoastaan negatiivisten vapauksien argumentointiin, vaan se ottaa huomioon myös positiivisten oikeuksien ulottuvuuden. ”Eettinen elämä” ja ”intressit” voidaan Habermasin teoriassa tulkita tällaisten oikeuksien alueeksi, ja se ne ovat sisäisessä yhteydessä muodolliseen moraalisiin. Kommunikatiivisen moraalien voidaankin Habermasin katsannossa ymmärtää kehittyneen

samaan aikaan positiivisen lain kanssa. Ne kysyvät samansuuntaisia kysymyksiä erilaisesta diskursiivisesta näkökulmasta

5.1 KANT, HEGEL JA HABERMAS

Habermas on tunnettu tavastaan muokata mitä erilaisimpia teorioita omiin tarkoituksiinsa sopiviksi. Hän kritisoi varsin hanakasti Kantin ja Hegeliä, mutta pyrkii samalla osoittamaan näiden teorioiden mahdollisuudet. Hänen kritiikkinsä päällimmäisenä tarkoituksena tuntuu usein olevan hänen oman teoriansa ylivertaisuuden osoittamisen suhteessa edellä mainittuihin. Habermas eikä sen paremmin Hegelkään anna juuri arvoa Kantin julkiselle moraalille, vaan molemmat keskittyvät kritisoimaan lähinnä yksityisen moraalin muodollisia periaatteita. Vaikka Kant ei antanut eettiselle monimuotoisuudelle moraalista arvoa, on osittain väärin väittää hänen ohittaneen sen täysin moraalijä ja yhteiskuntafilosofiassaan.

Neljännessä jaksossa käsittelin sitä, minkälainen suhde Habermasin teorialla on kantilaiseen perinteeseen. Osoittautui, että Habermasilla ja Kantilla on paljon yhtäläisyyksiä, mutta että pienet erot teorioiden välillä ovat varsin merkityksellisiä. Vaikka Habermas on kriittinen Kantin teoriaa kohtaan, hän säilyttää silti kantilaisen perusajatuksen tuoden sen pragmaattisen filosofian pariin. Hänen teoreettista suuntautumistaan onkin usein kutsuttu ”kantilaiseksi pragmatismiksi” tai ”postmetafyysiseksi kantilaisuudeksi” (Habermas 2003a, xii; Finlayson 1999, 8). Keskeisenä erona näiden kahden välillä pidän sitä, että Habermas siirtää moraalin yhteisölliseen ulottuvuuteen; hänelle yksilö on ensisijaisesti yhteisöllinen, ja vasta sen jälkeen rationaalinen. Yksilön kyky rationaaliseen harkintaan jää kokonaan varjoon Habermasin teoriassa – teema, jolle Kant antoi merkittävän aseman. Habermasin katsannossa yksilöllisyyden alue muuttuu lähinnä itseilmaisun alueeksi, kun järjen maailma muuttuu subjektiiviseksi maailmaksi.

Seuraus järjen muuttamisesta diskursiiviseksi on käsittääkseni se, että Habermasin teoriassa moraalin yksityinen ja julkinen alue eivät ole toisistaan erilliset. Se, mikä Kantilla oli julkista keskustelua normien käyttöönoton alueella, muuttui Habermasilla osaksi yleistä moraalialuetta. Kantillakin oli Habermasin (2004, 164-5) mukaan julkisen järjenkäytön ajatus, mutta se oli hänellä pääasiassa oppineiden ja filosofien aluetta, ja julkisuus oli enemmän

esittävää kuin kaikille avointa. Diskurssi on joustava rationaalisuuden muoto, joka pystyy käsittelemään asioita niin moraalista kuin poliittisesta näkökulmasta. Mielestäni Habermasin teoriassa ei olekaan kyse politiikan moralisoitumisesta, vaan moraalin politisoitumisesta.

Myös Hegelin ja Kantin välinen vastakkainasettelu on osittain näennäinen. Väitän, että Kantin ja Hegelin teorioiden välillä on enemmän yhtäläisyyksiä kuin eroja. Kuten totesin Hegelin esittämän kritiikin päätteeksi, Hegel itsekään ei luopunut universaalista rationaalista moraalista ideasta, vaikkakin väitti sen kantilaisessa muodossaan olevan vailla sisältöä (Benhabib 1986, 71-2). Kantia ja Hegeliä erottaa enimmäkseen ajatus moraalista abstraktiudesta, sillä Hegel ei hyväksy moraaliperiaatteiden irrottamista kontekstista. Hän eroaa Finlaysonin (1999, 10) mukaan Kantista sillä tavalla, että hänellä normin hyväksyminen ei perustu ainoastaan kunnioitukseen lakia kohtaan vaan myös niihin intresseihin, joita maksimissaan avulla edistetään. Vaikka Hegelin kritiikki tuntui monelta osin osuvan hyvin Kantin yhteiskunta- ja moraalifilosofiaan, on se osittain vanhentunutta päteäkseen diskurssiettiin. Toisaalta Habermas myöntää joillakin väitteillä olevan yhä merkittävyyttä, mutta ne ovat useimmiten sellaisia, jotka liittyvät normien käyttöönoton ongelmiin. Yksi tällainen on kysymys siitä, miten normeja sovelletaan konkreettisiin tapauksiin. (Habermas 2003a, 206-7.)

Myös Habermas osoittautuu olevan osittain hegeliläinen ajattelussaan. Hän, kuten Hegel, satoi moraalitoimijan tiettyyn elämäntilanteeseen. Tämän lisäksi myös Hegeliltä löytyy varhaisista Jena -luennoista ajatus intersubjektiivisuudesta, josta hän kuitenkin myöhemmin luopuu, ja joka *Hengen Fenomenologiassa* esiintyy enää keskinäisen tunnistamisen ajatuksena (Habermas 2003a, 182). Tämä tarkoittaa sitä, että Hegelillä subjekti on aina sidottu ympäristöönsä sen toimivana osana. Subjekti ei voi olla täysin kehittynyt¹ ennen kuin hän on toisten kanssa, sillä itsetietoisuus kehittyy muiden subjektien kohtaamisesta ja tunnistamisesta. Tällä tavalla Hegel tasoitti tietä ajatukselle yhteisöllisestä subjektista. Tarkastellessani Habermasin käsitystä etiikasta, se vastaa pitkälti Hegelin eettisen elämän käsitettä. Niitä kuitenkin mielestäni jossain määrin erottaa kommunikatiivinen järki, joka Habermasilla on keskeinen eettisen elämän ja elämismailman komponentti.

¹ Hegel käyttää termiä *für sich* viitattaessaan tällaiseen subjektiiin.

Habermas pitää Hegelin ansiona myös järjen siirtämistä mentaaliseen kontekstuaaliseen ulottuvuuteen. Habermas väitti Fultnerin (Habermas 2003a, xii) mukaan, että Hegel oli oikeassa historiallistaessaan järjen, mutta toisaalta, että hän meni liian pitkälle objektiivisen idealismin suuntaan. Jos *hengelle*, jonka Habermas rinnastaa elämismaailmaan, annetaan liikaa auktoriteettia, päädytään kielelliseen determinismiin ja kulttuuriseen ja epistemologiseen relativismiin. (Habermas 2003a, xii) Jos se, mitä tiedämme, riippuu pelkästä kielen käsitteellisestä artikuloimisesta, joka antaa meille todellisuuden, olisi yhtä monta tapaa tietää kuin on kieliä. Fultnerin mukaan Habermas väittää, että meillä ei ole mitään ”tulkitsematonta” suoraa pääsyä todellisuuteen, vaan olemme siihen suhteessa kielen kautta. Tästä huolimatta Habermas hylkää relativismin sekä epistemologiassa että moraaliteoriassa. (mts., xii.)

Yhteenvedona voidaan todeta, että Habermasin moraaliteorian tarkoitus oli yhtäältä yhdistää Kantin ja Hegelin teorioiden parhaat puolet ja toisaalta ylittää välttyä valitsemasta Heidän välillään. Habermas halusi päästä eroon sekä Kantin subjektiivisesta idealismista että Hegelin objektiivisesta idealismista siirtämällä koko asetelman materiaaliseen postmetafyysiseen maailmaan. Diskursiiviseen rationaalisuuteen perustuva materialistinen moraaliteoria pystyy ainakin periaatteessa kuroma umpeen eron eettisen elämän ja muodollisen moraalin välillä. Siinä tällainen jako ei näytä merkityksellistä, sillä diskurssissa näiden kahden puolen erotteleminen toisistaan ei ole koskaan täysin mahdollista.

5.2 TEORIAN MERKITYKSESTÄ

Koska annoin tällaisen ”rikkaan” tulkinnan eettiselle diskurssille, tarkoittaa se käytännössä sitä, että moraalidiskurssille ei jää muuta tehtävää kuin lukuisten intressikonfliktien ratkaiseminen. Moraalidiskurssi on tällöin se media, jossa testataan normien pätevyyttä yleistettävien intressien avulla. Se on eräänlainen meta-tason diskurssi, jossa ei luoda aitoja moraalilakeja, vaan moraalidiskurssia käydään ainoastaan silloin, kun eettiset kysymykset ovat ristiriidassa keskenään. Benhabibin (1986, 311) tulkinnan mukaan universaalisuusperiaate (U) olisikin nähtävä kriittisenä maksiimeja testaavana periaatteena. Hän myös väittää, että Habermas itsekin oli taipuvainen ajattelemaan näin.

Habermas on itse suhtautunut kaksijakoisesti metadiskursseihin. Hän väittää, että niitä ei ole ylipäänsä olemassa, sillä jokainen diskurssi on ”yhtä lähellä jumalaa” (Habermas 1991, 226). Tällä hän tarkoittaa, että jokainen diskurssi on yhtä tärkeä, eikä yhtä niistä voi oikeuttaa toisen avulla. Niissä käsiteltäviä kysymyksiä ei voi erotella niiden tärkeysasteen mukaan, vaan ainoastaan niiden pätevyyden perusteella. Metadiskurssien ja diskurssien välillä ei ole Habermasin (1993, 83) mukaan hierarkkista suhdetta. Tämä tarkoittaa sitä, että moraalifilosofialla ei ole etuoikeutettua asemaa suhteessa muihin kysymyksiin, eikä se pysty tarjoamaan perimmäistä metafyyssistä perustaa moraalille, vaan ainoastaan koherenssia.

Normatiivisten arvostelmien oikeellisuutta ei hänen mielestään voi selittää totuuden korrespondenssiteorian avulla, sillä oikeudet ovat sosiaalisesti rakennettuja, eikä niitä voida pitää suoranaisesti faktoina (Habermas 1996, 226). Moraalifilosofia nojaa hänellä siten ”heikkoon transsendentaalisuuteen”, eikä voi tarjota muuttumattomia järjen totuuksia. Metadiskursseja ei siksi voi olla olemassa ”korkeampina diskursseina”, jotka tarjoaisivat valmiita sääntöjä alemman tason diskursseille (Habermas 1991, 231). Diskurssit ovat itseään sääteleviä, eikä ole mitään mahdollisuutta ennustaa niiden lopputulosta. Diskurssietiikka kuvastaa hänen mielestään laajemmin filosofian aseman muutosta. Filosofian ei tarvitse enää toimia tiedon perustan takaajana, vaan sen tulkitsijana (Habermas 1993, 82).

Keskustelu muodollisista moraaliperiaatteista ei hänen mielestään silti ole tarpeetonta. Hän uskoo, että moraalit on olemassa niin kauan kuin käsitteellistämme olemista oikeudenmukaisuuden avulla. Yhtä lailla on olemassa keskustelu siitä, miten oikeudenmukaisuus toteutetaan yhteiskunnassa, joten vähintään edellä mainituilla korkeamman tason periaatteilla, joista muut normit saavat oikeutuksensa, on oltava deontologinen mieli. (Habermas 1996, 255.) Hän tosin väittää toisessa yhteydessä, että on paljon esimerkkejä siitä, että yksilöllisten ratkaisujen mahdollisuuden kasvu ei oikeastaan millään tavalla vähennä yhteisistä intresseistä saavutettavan konsensuksen mahdollisuutta, joten universaali moraalit on yhä relevanttia (1982, 257). Ymmärrän tämän Habermasin ajatuksen niin, että kun moraalidiskurssin ajatellaan saavan alkunsa ainoastaan keskenään kilpailevien arvojen ristiriidasta, se tarkoittaa sitä, että itse asiassa vasta pluralistisessa yhteiskunnassa on tarve diskursiiviselle rationalistiselle moraalille. Maailmassa, jossa

eettiset arvot ovat suurelta osin samansuuntaisia, ei ole tarvetta perustella jonkin normin paremmuutta ja yleisyyttä muihin normeihin nähden. Jos kaikkien intressit olisivat jo ennalta harmoniassa keskenään, eettisistä arvoista tuskin edes keskusteltaisiin. Habermas väittääkin, että yksilöiden ja ryhmien arvojen eriytyminen itse asiassa tukee diskurssietiikan universalistista näkemystä (Habermas 1993, 90). Hän toteaa, että mitä moninaisempia arvot ovat, sitä abstraktimpia täytyy olla niiden sääntöjen, jotka takaavat toistensa elämismaailmoista vieraantuneiden subjektien kyvyn elää rauhanomaisesti rinnakkain. Vaikka ne kysymykset, joista voidaan saavuttaa rationaalinen konsensus, ovat vähenemässä, ne muodostuvat sitäkin elintärkeämmiksi yhteiselon kannalta. (Habermas 1993, 90-1.)

Siten Habermasilla ei käsitykseni mukaan ole aikomustakaan hylätä universalistista moraalialia, vaan päinvastoin, hän väittää sen olevan keskeisessä asemassa. Kuten Kantilla, hänelläkin voidaan käytännöllisen järjen käsittää olevan ensisijainen muihin tietämisen muotoihin nähden. Habermasin ensisijaisena kiinnostuksen kohteena onkin ollut koko ajan diskurssiteoreettinen käsitys moraalista, laista ja demokratiasta, ja hän toteaa muiden teoriaprojektien ja erityisesti kommunikatiivisen toiminnan teorian tasoittaneen tietä kohti hänen moraaliteoriaansa (Habermas 2003a, 1).

Diskurssi ei kuitenkaan ole ihmelääke, joka ratkaisisi kaikki sitä varhaisemman moraalifilosofian ongelmat. Diskurssi on hänen teoriassaan ymmärrettävä idealisoituna keskustelun muotona, eikä se voi taata sellaisia olosuhteita, joissa kaikilla on aktuaalisesti oikeus osallistua asioiden määrittelemiseen (Habermas 1990, 209). Usein puutteena ovat institutionaaliset järjestelyt, joita parantamalla mahdollistettaisiin kaikkien osallistuminen ja helpottaisi päätöksentekoa. Kaikki kysymykset eivät ikinä tavoita diskurssietiikkaa, sillä on sellaisia esimerkiksi sosioekonomisia aiheita, jotka vaativat välitöntä toimintaa. Tällaiset kysymykset ratkaistaan pragmaattisessa diskurssissa, ja siinä moraalikysymykset muuttuvat poliittiseksi etiikaksi. (Habermas 1990, 209.)

Habermasin teorian voidaan nähdä olevan viimeinen yritys pelastaa moderni järki, ja hänelle sen pelastus löytyy käytännöllisen järjen ehtojen muuttamisesta. Hänellä esiintyy voimakkaana ajatus yhteiskunnan evoluutiosta, mikä tarkoittaa sitä, että myös käsityksemme moraalista on muututtava yhteiskunnan mukana. Moninaistuneiden elämänvalintojen mukanaan tuoma moniäänisyys edellyttää sitä, että puhuttaessa

oikeudenmukaisuudesta kaikkien intressejä kuullaan tasapuolisesti. Kun yhteiskunta hajaantuu ja toisaalta valtioiden rajat avautuvat, on sopiminen yhä tärkeämpää, jotta eri yhteisöjen arvot eivät olisi törmäyskurssilla. Globaalin maailman aiheuttamiin haasteisiin ja eurooppalaiseen julkiseen keskusteluun hän on perehtynyt erityisesti 2000-luvulla (ks. esim. Habermas 2009). Hän on myös palannut takaisin julkisuuden rakennemuutoksen teemoihin, ja pyrkii tuomaan esiin uusien medioiden mahdollisuudet aidon osallistavan julkisuuden rakentajana.

Habermasin teorian yhteiskunnallinen merkitys on ollut osoittaa poliittisessa kentässä kolmas vaihtoehto republikanismin ja liberalismiin lisäksi. Tämä on hänen mielestään osallistava tai deliberatiivinen moraalinen ja demokratiateoria (Habermas 2009, 143). Vaikka Habermasin mukaan kyseisellä suuntauksella ei ole ollut yhtä suurta vaikutusta politiikan historiassa kuin kahdella edellä mainitulla, sen merkitys on kasvanut tietoyhteiskunnan nousun myötä (Habermas 2009, 143). Mitä enemmän erilaiset näkökulmat tulevat kuulluiksi ja yhdistyneiksi uusien viestintämuotojen välityksellä, sen suurempi on paine lisätä poliittisten päätösten rationaalisuuden astetta.

Habermasin teorian merkityksestä kertoo sitä kohtaan esitetyn kritiikin määrä ja jatkuva keskustelu, mikä epäilemättä on sen paras aikaansaannos. Vaikka teoria onkin edistysaskel ulos kantilaisen teorian ongelmakohdista, ei sekään pysty täydellisesti vastaamaan alati muuttuvan maailman haasteisiin. Sen hyvä puoli on se, että Habermas jättää auki takaoven väittämällä diskursiivisen moraalin olevan historian tuote ja siten muutettavissa ja aina avoin uusille tulkinnoille. Vaikka teoria ei ole ongelmaton, kuten on huomattu, sillä on monia hyviä puolia. Se ei esimerkiksi luovu ajatuksesta, että ihmiskunta kykenee sopimaan asioista järjellä ja oppimaan ja ottamaan huomioon toisten näkökulmia. Siten Habermasin ihmiskäsitys on varsin positiivinen. Vaikka puhtaasti rationaalisten ja universaalien moraalinormien löytäminen olisi käytännössä mahdotonta, se antaa kuitenkin suunnan, jota kohti tulee pyrkiä.

LÄHTEET:

- Apel, Karl-Otto 1980. "The *a priori* of the Communication Community and the Foundations of Ethics: the Problem of a Rational Foundation of Ethics in the Scientific Age" teoksessa *Towards a Transformation of Philosophy* [*Transformation der Philosophie*, 1972]. Käänt. Adey, G ja Frisby, D. London, Routledge & Kegan Paul. s. 225-300.
- Arato, Andrew & Gebhardt, Eike (toim.) 1978. *The Essential Frankfurt School Reader*. Oxford, Blackwell.
- Benhabib, Sheyla 1986. *Critique, Norm and Utopia*. New York, Columbia University Press.
- Bernstein, Richard J. 1983. *Beyond Objectivism and Relativism*. Oxford, Blackwell.
- Bird, Graham (toim.) 2006. *A Companion to Kant*. Oxford, Blackwell.
- Bird, Graham 2006. "Introduction" teoksessa Bird, Graham (toim.). *A Companion to Kant*. London, Blackwell. s. 251-258.
- Calhoun, Graig (toim.) 1992. *Habermas and the Public Sphere*. Massachusetts, MIT press.
- Christman, John 2002. *Social and Political Philosophy: A contemporary introduction*. London, Routledge.
- Finlayson, James 2000. "What are 'Universalizable Interests?'" *The Journal of Political Philosophy* Vol. 8(4), 2000. s. 456-69.
- Fraser, Nancy 1990. "Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy". *Social Text*, No 25/26, 1990. s. 56-80.
- Fraser, Nancy 1995. "Politics, Culture, and the Public Sphere: Toward a Postmodern Conception" teoksessa Nicholson, Linda & Seidman, Steven (toim.). *Social Postmodernism. Beyond Identity Politics*. Cambridge, Cambridge University Press. s. 287-314.
- Fuller, Lon Luvois 1964. *Morality of Law*. New Haven, Yale University Press.
- Gardner, Sebastian 2006. "The Primacy of Practical Reason" teoksessa Bird, Graham (toim.). *A Companion to Kant*. Oxford, Blackwell. s. 259-274.
- Gilligan, Carol 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Guyer, Paul (toim.) 1992. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen 1973a. *Theory and Practice* [*Theorie und Praxis*, 1971]. Käänt. Viertel, J. Cambridge, Polity Press.

- Habermas, Jürgen 1973b. "Wahrheitstheorien" teoksessa Fahrenbach H. (toim.), *Wirklichkeit und Reflexion*. Pfullingen, Neske. s. 211–265.
- Habermas, Jürgen 1976. *Legitimation Crisis [Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 1973]*. Käänt. McCarthy, T. Cambridge, Polity Press.
- Habermas, Jürgen 1979. *Communication and the Evolution of Society* [ilmestynyt saksaksi kahdessa osassa: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, 1976* ja "Was heißt Universalpragmatik?" Teoksessa K.-O. Apel (toim.) 1976, *Sprachpragmatik und Philosophie*.]. Käänt. McCarthy, T. London, Heinemann.
- Habermas, Jürgen 1982. "A Reply to my Critics" teoksessa Thompson, John & Held, David (toim.). *Habermas. Critical Debates*. London, Macmillan. s. 219-283.
- Habermas, Jürgen 1984. *The theory of Communicative Action Vol. 1. Reason and the Rationalization of Society [Theorie des kommunikativen Handelns. Vol. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, 1981]*. Käänt. McCarthy, T. Cambridge, Polity Press.
- Habermas, Jürgen 1986. *Autonomy and Solidarity*. Revised Edition [Saks. ilmestynyt teoksissa *Interviews* 1986, 1992 ja *New Left Review* 1986]. Toim. Peter Dews. London, Verso.
- Habermas, Jürgen 1987a. *The theory of Communicative Action Vol. 2. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason [Theorie des Kommunikativen Handelns Vol. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, 1981]*. Käänt. McCarthy, T. Cambridge, Polity Press.
- Habermas, Jürgen 1987b (1968). *Knowledge & Human Interests [Erkenntnis und Interesse, 1968]*. Käänt. Shapiro, J. J. Oxford, Polity Press.
- Habermas, Jürgen 1990. *Moral Consciousness and Communicative Action [Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 1983]*. Käänt. Lenhardt, C. & Nicholsen S. W. Cambridge, Polity Press.
- Habermas, Jürgen 1991. "A Reply" teoksessa Honneth, Axel & Joas, Hans (toim.). *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press. s. 214-264.
- Habermas, Jürgen 1992. *Postmetaphysical Thinking [Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze, 1988]*. Käänt. Hohengarten, W. M. Cambridge, Polity Press.
- Habermas, Jürgen 1993. *Justification and Application* [ilmestynyt saksaksi teoksissa *Erläuterungen zur Diskursethik, 1991* ja *Kleine Politische Schriften, 1990*]. Käänt. Cronin, C. Cambridge, Polity Press.
- Habermas, Jürgen 1994a. "Kommunikatiivisen toiminnan käsitteen tarkastelua" teoksessa *Järki ja kommunikaatio. Tekstejä 1981-1989*. Toim. Kotkavirta, J. Tampere, Gaudeamus.

Habermas, Jürgen 1994b. *The Past as Future. Interviewed by Michael Haller* [*Vergangenheit als Zukunft: Das alte Deutschland in neuen Europa?*, 1991]. Käänt. ja toim. Pensky, M. Cambridge, Polity Press.

Habermas, Jürgen 1996. *Between Facts and Norms. [Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtsstaats, 1992].* Käänt. Rehg, W. Cambridge, Polity Press.

Habermas, Jürgen 2003a. *Truth and Justification [Wahrheit und Rechtfertigung, 1999].* Käänt. ja toim. Barbara Fultner. Massachusetts, MIT Press.

Habermas, Jürgen 2003b. *The Future of Human Nature* [ilmestynyt saksaksi teoksissa *Die Zukunft des menschlichen Natur, auf dem Weg zu einer liberalen Eugenig?*, 2001 ja *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, 2001*]. Käänt. Rehg, W. ja Pensky, M. Cambridge, Polity Press.

Habermas, Jürgen 2004. *Julkisuuden rakennemuutos. Tutkimus yhdestä kansalaisyhteiskunnan kategoriasta* [*Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, 1961*]. Suom. Pietilä, V. Tampere, Vastapaino.

Habermas, Jürgen 2009. *Europe, the Faltering Project [Ach, Europa, 2008].* Käänt. Cronin, C. Cambridge, Polity Press.

Hegel, G. W. F. 1977. *Phenomenology of Spirit [Phänomenologie des Geistes, 1807].* Käänt. Miller, A. V. Oxford University Press.

Hegel, G. W. F. 1980. *Gesammelte Werke 9. Phänomenologie des Geistes.* Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Hegel, G. W. F. 1994. *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet* [*Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1820*]. Suom. Wahlberg, M. Oulu, Kustannus Pohjoinen.

Honneth, Axel & Joas, Hans (toim.) 1991. *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action.* Cambridge, Massachusetts, MIT Press.

Honneth, Axel 1995. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts.* Cambridge, MIT Press.

Kant, Immanuel 1990. *Siveysopilliset pääteokset [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785 ja Kritik der praktischen Vernunft, 1788].* Suom. Salomaa, J. E. Juva, WSOY.

Kant, Immanuel 1996. *The Metaphysics of Morals [Metaphysik der Sitten, 1797].* Käänt. ja toim. Gregor, M. Cambridge, Cambridge University Press.

Kant, Immanuel 2002. *Groundwork for the Metaphysics of Morals [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785].* Käänt. Allen W. Wood. New Haven, Yale University Press.

- Kant, Immanuel 2007. *Perpetual Peace [Zum ewigen Frieden, 1795]*. Filiquarian Publishing.
- Keane, John (toim.) 1988. *Civil Society and the State*. London, Verso.
- Kerstein, Samuel J. 2006. "Deriving the Formula of Universal Law" teoksessa Bird, Graham (toim.). *A Companion to Kant*. London, Blackwell. s. 308-321.
- Kersting, Wolfgang 1992. "Politics, Freedom, and Order: Kant's Political Philosophy" teoksessa Guyer, Paul (toim.). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge, Cambridge University Press. s. 342-366.
- Lukes, Steven 1982. "Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason" teoksessa Thompson, J. B. & Held, D. (toim.). *Habermas. Critical Debates*. London, Macmillan. s. 134-48.
- Manin, Bernard. 1987. *On Legitimacy and Political Deliberation*. Political theory vol. 15, 1987. Käänt. Stein, E. ja Mansbridge, J. s. 338-68.
- McCarthy, Thomas 1978. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Massachusetts, MIT Press.
- Mead, George H. 1934. *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago, University of Chicago Press.
- Miller, Matthew 2001. "Kant, Hegel and Habermas: Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discourse Ethics?". *Auslegung. A Journal of Philosophy*, volume 25, number 1, summer/fall 2001.
- Putnam, Hilary 1983. "Why Reason Can't Be Naturalized" teoksessa *Realism and Reason. Philosophical Papers Vol. 3*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rawls, John 1999. *A Theory of Justice [1971]*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques 1984. *Social Contract or Principles of Political Right [Du Contrat Social ou Principes du droit politique, 1762]*. Käänt. Granston, M. Harmondsworth, Penguin.
- Schneewind, J. B. 1992. "Autonomy, Obligation, and Virtue: an Overview of Kant's moral Philosophy" teoksessa: Guyer, Paul (toim.). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge, Cambridge University Press. s. 309-341.
- Schulking, D. 2008. "On Strawson on Kantian Apperception", *South African Journal of Philosophy* vol. 27 (3), 2008. s. 80-94.
- Sedgwick, Sally 2006. "Hegel's Critique on Kant: an Overview" teoksessa: Bird, Graham (toim.). *A Companion to Kant*. London, Blackwell. s. 473-485.

Stratton-Lake, Philip 2006. "Moral Motivation in Kant" teoksessa Bird, Graham (toim.). *A Companion to Kant*. London, Blackwell. s. 322-334.

Taylor, Charles 1991. "Language and Society" teoksessa Honneth, Axel & Joas, Hans (toim.). *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press. s. 23-35.

Thompson, John B. & Held, David (toim.) 1982. *Habermas: Critical Debates*. London, Macmillan.

INTERNET-LÄHTEET

Anttonen, Saira 1998. *Valta, moraalit ja yhteiskunnallis-historiallinen oppiminen: sivistyshistoriallinen tie kansallissosialistisesta totuuden politiikasta demokratisoiviin uudelleenkasvatustehelmiin*. Väitöskirja. Oulu. Tampereen yliopisto, Tampere. Viitattu 4/2013.

<http://herkules oulu.fi/isbn9514251105/html/index.html>

Finlayson, James Gordon 1999. "Hegel's Critique of Kant's Moral Theory and Habermas' Discourse Ethics". Viitattu 1/2013.

www.sussex.ac.uk/Users/jgf21/research/PDFin.rtf

Geerts, Evelien (n. d.). "The feminist turns in moral psychology: the reworking of Carol Gilligan's ethics of care into a postmodern care ethics by Joan Tronto". Viitattu 4/2013.

http://www.academia.edu/403081/The_feminist_turns_in_moral_psychology_the_reworking_of_Carol_Gilligans_ethics_of_care_into_a_postmodern_care_ethics_by_Joan_Tronto

Mitchell, Aboulaia. "George Herbert Mead", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2012 Ed. Viitattu 3/2013.

<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/mead/>.

Redding, Paul 2012. "Georg Wilhelm Friedrich Hegel", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2012 Ed. Viitattu 3/2013.

<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/hegel/>.

