

Eurooppa: koditon alue vai utooppinen paikka?

Eurooppa on tässä kirjoituksessa *erisnimi*, joka viittaa maantieteelliseen ja historialliseen tosiasiaan, siihen ”Aasian mantereen niemennokkaan”, josta kirjailija-filosofi Paul Valéry puhui¹. Eurooppa ei siis ole pelkkä filosofinen idea, ideaali tai käsite, ei myöskään universaalihistorian alku ja loppu, vaan monien ristiriitaisten kehityskulkujen risteyspaikka. Eurooppa on myös poliittinen tosiasia, jota Euroopan unioni osittain edustaa. Hyvässä ja pahassa Eurooppa on *kotimme*.

Eurooppa on muodostunut filosofialle haasteeksi siitä syystä, että se on äärellinen paikka, jossa on syntynyt universaali filosofis-tieteellinen projekti². Uskoisin, että monet Euroopan haasteista johtuvat siitä, että eurooppalaiset eivät vielä onnistu hahmottamaan tätä ristiriitaa. Usein sitä yritetään analysoida universaalien periaatteiden ja partikulaaristen kansallisten perinteiden välisenä ristiriitana. Tässä artikkelissa lähestyn sitä ”mannermaisesta” näkökulmasta faktuaalisen äärellisyyden ja rajattoman tehtävän³ välisenä konfliktina, joka tiivistyy kysymykseksi *rajoista*. Esitän ensin kaksi tulkintaa Euroopan ydinongelmasta ja syvennän sitten tulkintojani G. W. F. Hegelin ja Helmuth Plessnerin avulla.

Ensimmäiseksi käsittelem Eurooppaan usein liitettyä affektiivista ilmapiiriä: Eurooppa on *unheimlich*, se on oudolla tavalla epäkotoisa, siellä on vaikea olla kotonaan⁴. Spekulaatiivista ja tunnetusti kääntymätöntä *Unheimlichkeit*-sanaa käytetään paljon filosofisessa saksassa. Se tarkoittaa kummallisuutta ja outoutta, mutta kirjaimellisesti se kuvaa epäkotoisaa tilannetta. Haluaisin väittää, että Euroopan *Unheimlichkeit* ei ole mikään satunnainen häiriö, joka vaivaa mannertamme ja joka meidän pitäisi parantaa. Päinvastoin se on Euroopalle ominainen eksistentiaalinen tunnelma, johon eurooppalaisten kannattaisi vihdoin tutustua.

Toiseksi yritän näyttää, minkä takia raja ei voi olla Euroopan kontekstissa pelkkä työkalu, jolla universaalisuus pilkkotaan partikulaarisuuksiksi. Raja on pikemminkin määräytyminen, joka saa muotonsa, kun yritetään hahmottaa, mistä Euroopan *Unheimlichkeit* johtuu. Rajaa tutkitaan esimerkiksi silloin, kun yritetään ymmärtää Euroopan suhtautumista globalisaatioon, joka sekä on että ei ole eurooppalainen keksintö. Eurooppa on outo missään sijaitsematon paikka, joka ei sulkeudu rajojensa sisälle vaan ymmärtää itsensä miettimällä tapaa, jolla se koko ajan ylittää rajansa.

Kun eurooppalainen nykyään ajattelee rajoja ja niillä vallitsevaa kummallisen kodittomuuden tilaa, hänellä

on mielessään koko joukko Euroopan rajoja koskevia vaikeita konflikteja. Onneksi Euroopan rajoja ei tällä hetkellä uhkaa sota – paitsi Ukrainassa, joka kuuluu eurooppalaiseen maailmaan vaikei se kuulukaan Euroopan unioniin. Euroopan rajat ovat nykyään ongelma päinvastaisesta syystä: kaukaisempien (yleensä Afrikassa tai Lähi-idässä käytävien) sotien ja muiden katastrofien pakolaiset tulevat sen rannoille. Vaikka nämä henkilöt ovat hyvin suojattomia ja vaikka heidän määränsä ei ole mitenkään kohtuuton, ”Eurooppa” käyttäytyy heidän edessään ikään kuin he olisivat vaarallisten villi-ihmisten lauma, joka tunkeutuu sen alueelle ja polkee sen tavat ja tottumukset jalkoihinsa. Laitan nyt sanan ”Eurooppa” lainausmerkkeihin, sillä ei ole helppo sanoa, ovatko pakolaiset ongelma Euroopan kansalaisille vai sen medialle, EU:n jäsenmaille vai sen instituutioille: tulokkaat torjuu jonkinlainen *das Man* vailla kasvoja ja nimeä.

Vaikka Eurooppa kuvittelisikin olevansa linnoitus, jonka muureja vastaan hyökätään, tosiasiaa sen rajoilla on haavoittuvaisia ja *a priori* viattomia ihmisiä, jotka aivan liian usein *kuolevat* sen rajoille – samalla kun vauraat valtiot hyvinvoivien kansalaistensa toivomuksesta kieltäytyvät auttamisvelvollisuudestaan. Silloinkin kun pakolaiset pelastetaan välittömästä hengenvaarasta, he jäävät usein vaille tervetulotoivotusta ja lohtua. Heidät ohjataan sen sijaan vastaanottokeskuksiin, joita ei kutsuta vankiloiksi, tai jätetään kodittomina synkille joutomaille, joista kuuluisin on Calais’n viidakko Ranskan ja Englannin rajalla⁵.

Kaikki eurooppalaiset vaalit heijastavat nykyään tätä todellisuutta. Joidenkuiden mielestä Euroopan rajoja ei vartioida kunnolla, kun nämä ihmiset kerran pystyvät pujahtamaan niiden yli (Välimeren poikki ei voi rakentaa muuria). Toisten mielestä Euroopan valikoivat rajat ovat häpeällinen muistutus siitä, kuinka heikosti EU kykenee puolustamaan ihmisoikeuksia, joita sekä unioni että sen jäsenvaltiot ovat vannoneet kunnioittavansa. Useimmiten jäsenvaltiot haluaisivat huolehtia vain kansalaistensa oikeuksista ja jättää abstraktit ihmisoikeudet EU:lle. Mutta

”Oletko kyllin vanha muistaaksesi rajatarkastukset, valuutanvaihdon, siirtolaisten nöyryyttävät lääkärintarkastukset? Brexitistä päätellen monet ihmiset vielä kaipaavat niitä.”

koska on mahdotonta olla EU:ssa olematta samalla myös jossakin sen jäsenvaltiossa, unioni toivoisi jäsenvaltioiden kuitenkin huolehtivan ihmisoikeuksista käytännössä. Näin kumpikin taho sysää vieraanvaraisuuden velvoitteen toiselleen kehässä, jossa lopullisena päämääränä on välttää vastuuta tosiasioista.

Jos Euroopan ulkorajalla on nykyään mereen haudattuja ihmisiä, Euroopan sisäraajat ovat olleet loputtomien sotien uhrien hautausmaita. Tällä hetkellä nämä sodat ovat tauonneet, mutta toisenlaiset rajat kulkevat maanosan läpi. Oletko kyllin vanha muistaaksesi rajatarkastukset, valuutanvaihdon, siirtolaisten nöyryyttävät lääkärintarkastukset? Brexitistä päätellen monet ihmiset vielä *kaipaavat* niitä. Toiset rajat, esimerkiksi ideologiaan, uskontoon, tapoihin ja taloudelliseen eriarvoisuuteen liittyvät, ovat salakavalampia eivätkä noudata maantieteellisiä rajoja mutta kulkevat kuitenkin maanosan läpi.

Tällaisten tilanteiden takia en nyt ajattele rajaa ulko-reunana vaan välialueena, josta käydään kiistaa. Useimmiten raja ei kulje jonkin maailman ympäri, vaan se on sisäinen repeämä, joka määrittää maailman avoimena konfliktina.

Kauhea koditon Eurooppa

Palaan nyt ensimmäiseen yllä mainitsemaani ajatukseen, jonka mukaan Eurooppaa luonnehtii *Unheimlichkeit*.

Sanasta *Unheimlichkeit* tuli filosofinen termi ensin saksalaisessa romantiikassa ja sen jälkeen freudilaisessa psykoanalyysissä sekä Heideggerin fenomenologiassa⁶. Tässä yhteydessä en selitä sen filosofista merkitystä, vaan käytän sanoja *Heim* (koti) ja *Unheimlichkeit* (”kauheus”, ”outous”, ”epäkotoisuus”) lähinnä metaforina, joiden avulla voi esittää tiiviisti erään poliittisen filosofian ongelman. Selitän tämän ongelman Hegelin välityksellä.

Jos sanon, että Eurooppa on luonteeltaan *unheimlich*, tarkoitukseni on tietysti vähän ivata Eurooppaa poliittisena yhteisönä, jota ei juuri haittaa se, että monet sen kansalaiset kokevat, etteivät ole Euroopassa kotonaan

(oli itse sitten ”kotimaassa” tai ”ulkomailla”, ”Eurooppa” näyttää heistä muukalaisten kansoittamalta oudolta paikalta). Tarkoitukseni ei ole kuitenkaan sanoa, että Euroopasta pitäisi tehdä *kotoisampi* paikka. Päinvastoin: siellä pitäisi voida elää helpommin juurettomana muukalaisena.

Ilmaisun *unheimlich* tarkoitus on kiinnittää huomio siihen, kuinka hankala Eurooppaa on analysoida poliittisen filosofian perinteisillä termeillä, vaikkapa Hegelin valtiofilosofian käsitteillä. Kun Hegel teoretisoi valtion, hän oletti automaattisesti valtion olevan asukkaalleen ”kotoisa” siinä mielessä, että se heijastaa kansansa ja aikakautensa erityisluonnetta. Hegeliläistyypissä poliittisessä filosofiassa ajatellaan, että valtion asukkaat muodostavat kansan – ja vastaavasti kansa pyrkii tekemään valtiosta näköisensä, ”kotoisan”. Valtio siis vastaa ideaalisesti kansansa ominaislaatuja. Juuri tästä syystä hegeliläisellä valtiofilosofialla ei voi analysoida Eurooppaa. Euroopan asukkaita ei ole koskaan pidetty yhtenä kansana: Eurooppa on epäkodikas (*unheimlich*) siinä mielessä, että se ei ole minkään kansan koti (*Heim*). Se ei ole koskaan kuulunut yhdelle yhteisölle, joka tunnistaa itsensä jonkin yhteisen asian avulla, oli se sitten myyttisesti yhteinen biologinen, kulttuurinen tai ideologinen perusta tai historiallisesti yksi kuningaskunta, keisarikunta tai tasavalta.

Nykyään Euroopan asukkaat ovat jonkin valtion kansalaisia tai asukkaita, ja tämä valtio voi puolestaan kuulua tai olla kuulumatta Euroopan unioniin. Kun asukkaat ajattelevat olevansa ”kotonaan”, he samastavat tämän ”kodin” omaan maahansa. Viimeaikaisissa vaaleissa on usein nähty, kuinka monien ihmisten mielestä tätä maata pitäisi suojella eurooppalaisten teknokraattien internationaliselta ja liberaliselta kauheudelta, *unheimlichkeit*ä.

Euroopan unioni ei ole syntynyt kansallisena projektina vaan rauhanprojektina eri kansakuntien välillä. Sen perustana ovat valistuksenajan ideaalit, joiden toteuttaminen vaikutti tarpeelliselta kahden maailmansodan jälkeen. Euroopan unionin peruskirjat heijastavat

”Euroopan unionissa jokainen ihminen kuuluu kielivähemmistöön ja kaikki ovat riippuvaisia käännöksistä.”

kantilaista kosmopolitismia, joka ei perustu kansalaisuuteen⁷. Habermas ajatteli, että kantilaisen kosmopolitismien luontaisena johtopäätöksenä on maailmankansalaisuus, joka näkyisi ennen kaikkea ihmisoikeuksien universaalina kunnioittamisena – mutta tämä ihanne ei ole koskaan vielä toteutunut⁸. Sitä vastoin Derrida on huomauttanut, että kantilainen kosmopolitismi sisältää oikeastaan vain yhden ainoan lain, nimittäin universaalin vieraanvaraisuuden. Se ei edellytä universaalia kansalaisuutta vaan pelkästään jokaisen ihmisen oikeuden vierailta muissa maissa tulematta kohdelluksi vihollisena⁹. Tällainen vieraanvaraisuus lienee ensin, mihin eurooppalainen humanismi tässä vaiheessaan kykenee.

Perinteinen hegeliläistyypinen poliittinen filosofia perustuu yleensä historianfilosofiaan, jossa jokaisella kansalla on paikkansa ja aikansa, nimittäin yhteinen alkuperä ja kohtalo. Hegelillä kansakunta asuu siis ennen kaikkea historiassaan. Vähän vastavirtaan kulkien haluaisin väittää, että Eurooppaa ei voi ajatella tällaisen historiallisen kertomuksen avulla. Euroopalla ei ole myyttistä alkuperää, ellei nyt sitten myytti valkoisen härän hahmon ottaneen Zeuksen ryöstämästä Europe-neidosta, joka on siis kodistaan ryöstetty, juureton, pahoinpidelty ja todennäköisesti raiskattu nuori ulkomaalainen nainen. Jos Euroopan perustana olisi tämä myytti, se kertoisi Euroopan tarinana poislähtemisistä, merenlylyksistä, saapumisista tuntemattomille rannoille, sopeutumisista asumaan muukalaisena muukalaisten joukossa. Tämä tarina muuten heijastaa Hegelin selitystä ”Kreikan ihmeestä”. Hän nimittäin esittää, että antiikin Kreikan kukoistuksen syynä oli nimenomaan tuon merikansan avoimuus vieraille vaikutteille¹⁰. Mutta myytti Euroopasta ei yleensä herätä muita kuin akateemisia intohimoja.

Löytyisikö Euroopalle sitten laajempi yhteinen kulttuuriperintö? Ei vallitse yksimielisyyttä siitä, olisiko Euroopan henkinen perintö eniten kreikkalais-roomalainen, kristillinen vai rationalistinen – kaikista näkökulmista se näyttää ennen kaikkea syvästi jakaantuneelta ja kiistanalaiselta. Tosiaan, olisiko Eurooppa kristitty vai pa-

kanallinen? Eikö se ole myös juutalainen ja muslimi? Tai miksei kelttiläinen, germaaninen ja slaavilainen? Ja koloniaalinen: afrikkalainen, aasialainen, arktinen? Siinä missä kansakunnat rakentavat itselleen kunniaan historian jonkun perustavanlaatuisen henkilön tai tapahtuman varaan (kuningas Arthur, Ranskan suuri vallankumous), Euroopalla ei ole tuollaista yhtä perustaa. Sen alkuperänä näyttää päin vastoin aina olevan jakautuminen ja sota, esimerkiksi sota roomalaisten ja germaanien, ortodoksien ja katolilaisten, ja paljon myöhemmin kommunistien ja fasistien välillä. Modernin Euroopan todellinen alku on kahden maailmansodan katkerissa juoksuhaudoissa. Eurooppa muotoutuu rajoilla, jotka jakavat sen monin tavoin vihollisiksi.

Eurooppa on siis monessa mielessä erilainen kuin valtiot ja valtakunnat, jotka ovat antiikista alkaen olleet politiikan mallina. Se ei ole yhtenäinen kokonaisuus vaan moneus ja jakaantuminen, ja Euroopan ajattelemiseksi on osattava ajatella juuri tätä. Euroopan perustavanlaatuisella jakautumisella on kolme keskeistä seurausta:

1. Euroopalla ei ole omaa maa-aluetta. Valtiot vartioivat kukin omaa aluettaan, mutta Eurooppa on joko rajoiltaan epäselvä maa-alue, jossa sijaitsee useita valtioita, tai sitten idea, joka tuo kansallisvaltioiden edustajat yhteen erilaisiin neuvostoihin. Helmuth Plessneria seuraten voisi sanoa, että Eurooppa on ”utooppinen paikka”, sillä se on kulttuurinen, sosiaalinen ja tekninen rakennelma, joka ei perustu mihinkään niin sanottuun luonnolliseen perustaan (alue, väestö)¹¹. Koska se on utooppinen paikka, sitä syytetään epärealistisuudesta – vaikka sen toki pitääkin pysyä yhteydessä luonnolliseen tilaan ja aikaan, joita ilman sitä ei voisi olla olemassa. Mutta jos reaalisuus onkin yksi utopian ehdoista, se ei ole sen oikeutus. Sen takia keinotekoinen utopia ei voi perustua luonnollisiin tekijöihin kuten vereen tai syntyperään, vaan se kutsuu ankkuroimaan poliittiset ja sosiaaliset oikeudet mieluummin asumisoikeuteen kuin perinteiseen kansalaisuuteen.

2. Euroopalla ei ole yhteistä kieltä. Perinteinen poliit-

tinen filosofia olettaa, tosin sitä ääneen sanomatta, että jokaisella valtiolla on kielensä, joka mahdollistaa julkisen (poliittisen) järjestyksen tässä yhteisössä. Tämä periaate säilyy silloinkin, kun valtiolla on enemmän kuin yksi virallinen kieli, tai kun sillä on yksi virallinen kieli ja useita kansankieliä. Mutta Euroopassa tämä periaate ei enää toimi. Jo Euroopan unionilla on 24 virallista kieltä ja 60 alueellista tai vähemmistökieltä. Kukaan ei puhu näin montaa kieltä. Siksi on tunnustettava, että Euroopan unionissa jokainen ihminen kuuluu kielivähemmistöön ja kaikki ovat riippuvaisia käännöksistä. Klassisen poliittisen filosofian näkökulmasta Euroopan unionin asukkaat eivät siis voi osallistua omaan poliittiseen yhteisönsä kompetentteina kielenkäyttäjinä.

Asian voi nähdä toisinkin: vähemmistökielisyys ja monikielisyys ovat voimavaroja. Mutta jos kielivähemmistöjen merkitys otetaan vakavasti, koko politiikan kielen roolia on muutettava. Yksikielisyys sopii komentamiseen. Se sopii myös dialogiin ja debattiin siinä tapauksessa, että dialogin osanottajat jakavat jo etukäteen ajatuksen siitä, mitä dialogi koskee. Sitä vastoin kääntäminen on paljon vaativamman dialogin paradigma. Käännettäessä keskustelijat eivät etukäteen tiedä, ovatko he yhtä mieltä edes dialogin aiheesta. Silloin kun jokin jyrkkä raja jakaa yhteisön kahtia, on turvaututtava käännöksiin, puhuttiinpa sitten kielentvälisistä käännöksistä tai käännöksistä yhden ainoan kielen sisällä. Käännös alkaa sieltä, missä ei jaeta yhteistä kotia (*Heim*). Se tuo keskustelijoiden pluraliteetin esille. Se alkaa siitä, että on vaikea ymmärtää toista, ja se etenee yrittämällä selvittää, *kuka* puhuu ja *mitä* hänellä on sanottavana. Sen takia käännöksen kieli on kuuntelemisen ja ilmaisemisen kieli, ei komentamisen ja tottelemisen kieli.

3. Eurooppa ei ole tavallinen poliittinen yhteisö, jossa suvereenilla olisi yksi selkeä edustaja (kuningas, kansa, kansaa edustavat instituutiot). Totta kai Euroopan unionilla ja muilla eurooppalaisen yhteistyön järjestöillä on instituutionsa, mutta ne ovat liian kaukaisia ja liian epädemokraattisia, jotta ihmiset samastuisivat niihin välittömästi. Euroopalla ei ole perinteistä hallitusmuotoa (demokratia, aristokratia, tyrannia), vaan se pikemminkin muistuttaa pahimmillaan teknokratiaa ja parhaimmillaan diplomatiaa. Sen takia eurooppalaista vallankäyttöä kuvataan joskus vallananastamiseksi. Mutta voisi myös ajatella, että Euroopan hankala rakenne on myös etu: ainakin se tuo näkyville sen teknokraattisen ja diplomaattisen *farmakomin* (tekijän, joka on samanaikaisesti lääke ja myrky), jota ilman yksikään poliittinen yhteisö ei voi toimia.

Helmuth Plessnerin ratkaisu rajakriisiin

Eurooppa vaikuttaa siis epäkotoisalta paikalta (*Unheimlich*), jonka asukkaat eivät ole siellä kotonaan (*zu Hause*) vaan kuin yksityksissä, maanpaossa, *ek-sentrisinä* eli kirjaimellisesti poissa keskuksesta. Väitän, että näin onkin – ja se on hyvä asia. Eurooppa konkretisoi sen *eksentrisyyden*, joka on tosiasiaa ihmisen perustavanlaa-

tuisen tärkeä metafyyminen tilanne, vaikkei klassinen filosofia mielellään näekään asiaa näin.

Termin 'eksentrisyys' on tuonut filosofiaan saksalainen filosofi Helmuth Plessner¹². Tässä yhteydessä kiinnostavia ovat hänen pohdintansa rajasta (*Grenze*).

Päteeoksessaan *Stufen des Organischen und der Mensch* Plessner kehittää filosofisen antropologian, joka perustuu elävän luonnon eri tasoihin. Niiden varassa määritellään myös ihminen. Plessnerin mukaan filosofinen elämän käsite on perustavanlaatuisella tavalla eri asia kuin fyysikaalisen materian tai biologisen elämän käsite. Filosofisen määrittelynsä mukaisesti elämä on *positionaalisuutta*. Tämä termi ei ole biologinen eikä historiallinen vaan filosofinen ja looginen. Positionaalisuus on orgaanisen elämän olemisen tapa: kasvi, eläin ja ihminen ovat sen eri muunnelmia.

Elämä on aktiviteetti, jonka päämääränä on pysyä elossa ja kukoistaa. Plessnerin määritelmän mukaan kaikki elävät olennot ovat ympäristönsä rajoittamia, ja sen takia ne ovat keskittyneitä itseensä, asetettuja tai ”*positioitujia*”. Elävä olento ei vain sijaitse jossakin paikassa, vaan se elää ympäristöstään, joka antaa sille suojaa ja ravintoa. Sen kokema puute tai uhka paljastaa, miten ympäristö sitä vastustaa. Siksi sen raja (*Grenze*) ei ole sen pelkkä ulkoreuna (*Rand*) vaan voima, joka rajoittaa elävää olentoa aktiivisesti, ja jonka olento itse jatkuvasti ylittää tai kiistää. Ympäristö on oliolle ehdoton raja, ja elävä olento osoittaa elinvoimansa ylittämällä tämän rajan kerran toisensa jälkeen. Tässä mielessä elämä on Plessnerille ristiriita: vain olento, joka sietää ristiriitaa, on elossa. Positionaalinen olento ilmaisee oman keskukseensa ulottuvuutena, joka on samanaikaisesti pysyvä ja epävakaa, siis plastisena ulottuvuutena, jolla on jo joku muoto, mutta joka on samalla aina jo muotoutumassa toisenlaiseksi ympäristön paineessa.

Kasvit ovat poikkeuksellisella tavalla positionaalisia, sillä niillä ei ole varsinaista keskusta vaan ne ovat rajattomasti avoimia ulkomaailmalle, siis *ekstaattisia*. Ne esimerkiksi käyttävät hyväkseen valoa ja vettä, mutta jos valo ja vesi puuttuvat, kasvit eivät voi muuta kuin muautua annettuun tilanteeseen. Sitä vastoin eläinten positionaalisuus on keskittyntä. Eläimen muoto on suljettu siinä mielessä, että toisin kuin kasvi, se ei ole ekstaattisesti avoin ulkomaailmalle, vaan se vastustaa ympäristön painetta aktiivisesti. Vastaavasti ulkomaailma vastustaa sen haluja, ja näin syntyy sen muoto. Tämä jännitteinen aktiivisuus muodostaa eläimen itseyden, joka ei siis ole itsetietoisuus, mutta kuitenkin jo praktinen suhde itseen.

Vasta ihmisen positionaalisuus on eksentristä. Niin kuin muutkin eläimet, ihminen on positionaalinen ja elää keskustastaan. Mutta ihmisen tapauksessa vuorovaikeus ympäristön kanssa murtuu. Ihminen on myös refleksiivinen olento, joka kykenee näkemään oman tilanteensa ikään kuin ulkoapäin, *ek-sentrisestä* näkökulmasta. Ihminen ei ole juurtunut yhteen ainoaan asemaan, sen paremmin fyysiseen aika-tilaan kuin kulttuuriseen elämäntapaan. Hän on perin juurin eksentrisen: ihminen on koditon, paikaton, ajaton, tyhjän päällä. Ihmisen

eksentrisyys saa aikaan sen, että hänellä ei ole omaa muotoa, vaan hänen täytyy aina antaa itselleen muoto. Tämä tapahtuu etenkin tekniikan ja kulttuurin välityksellä, ja voikin sanoa, että ihmisen keinotekoisuus on ihmisen olemus. Ihminen on alkuperäisesti eksentrisen, sillä hän ei voi jäädä omaan keskukseensa. Hän etäännyttää aina siitä, mikä hän jo on, ja keksii itsensä uudelleen.

Plessner selittää tämän yksityiskohtaisesti kuvaamalla ”kolme antropologista lakia”. Ensimmäinen on luonnollinen keinotekoisuus (*natürliche Künstlichkeit*), joka ilmaisee juuri sen, että ihmisen olemus on nimenomaan hänen teknisyytensä ja keinotekoisuutensa. Koska ihminen on perustaton, hän voi suhtautua sekä ympäröivään maailmaan että itseensä samanaikaisesti toisiasioina, joihin hänen on mukauduttava, ja materiaalina, jota hän voi hallita. Tämän takia hän voi myös luoda yhteisen kulttuurisen ja historiallisen maailman. Toinen antropologinen peruslaki on välitetty välittömyys (*vermittelte Unmittelbarkeit*). Se mukaan ihminen on suorassa suhteessa ympäristöönsä, mutta maailma ilmenee hänelle aina jo välitettynä (kulttuurin välittämänä). Maailma ilmenee hänelle aina jo kuvina, ilmaisuina, ideoina, kulttuurituotteina ja instituutioina. Kolmas antropologinen laki on utooppinen olinpaikka (*utopische Standort*). Ihminen on väkisin jakautunut kahtia: hän on sekä positionaalinen elämellisytyensä että eksentrisen ihmisytyensä. Koska hän on eksentrisen, hän on aina jo siellä missä hän ei ole, ja hän ei ole siellä missä hän on. Hänellä ei ole lopullista muotoa, sillä hän vapautuu aina annetuista muodoista. Sen takia ihminen luo maailmansa jatkuvasti uudestaan sekä teknisen kykynsä että sosiaalisen todellisuuden luomisen kykynsä ansiosta. Tässä mielessä ihmisen paikka ei ole hänen luonnollinen paikkansa vaan utooppinen olinpaikka, jonka hän rakentaa. Samalla lailla kuin ihminen on aina sekä positionaalinen että eksentrisen, hänen maailmansa on aina sekä luonnollinen että utooppinen, ja nämä kaksi tasoa sekoittuvat jatkuvasti.

Toisin sanoen koska ihmisen oleminen on ”eksentristä positionaalisuutta”, se on myös ”luonnollisesti keinotekoisista” ja sijaitsee ”utooppisessa olinpaikassa”. Ihmisolento rakentaa maailmansa teknisesti, kulttuurisesti ja sosiaalisesti. Sen takia Plessner vastustaa ajatusta, että ihmisyhteisö olisi *Gemeinschaft*, joka perustuu jollekin luonnolliselle ominaisuudelle, oli se sitten veri tai jokin rationaalinen periaate¹³. Hänen mielestään ihmisyhteisö on *Gesellschaft*, joka perustuu huomaavaisuuteen. Toisin sanoen se ei edellytä yhteyttä vaan pikemminkin kohteliaasta pidättyväisyyttä suhteessa toisiin ja omaan itseensä. Sellainen yhteisö, joka haluaisi olla jäsentensä koti, *Heim*, näkee helposti tällaisessa kohteliaassa pidättyvyydessä kolkkoa ja epäkodikasta (*unheimlich*) kylmyyttä ja vieraantuneisuutta. Plessner kuitenkin näkee siinä päinvastoin tilaa keveydelle, naamiolleikeille ja diplomatialle. Koska ihminen on eksentrisen olento, hän on luonnostaan maanpaossa luonnosta ja karkotettuna synnyinyhteisöstään: hän on synnynnäinen diplomaatti. On syytä korostaa, että Hegelin tavoin Plessner haluaa ennen

kaikkea tehdä tilaa ihmisyhteisön monimutkaisuudelle. Yhteisöä ei pidä palauttaa tukahduttavaan kotoisuuteen, mutta tarkoituksena ei myöskään ole antautua pelkälle sosiaaliselle pelille. Jokaiselle pitää jättää tilaa toteuttaa hänelle sopivaa roolia. Yhteisön pitää voida kritisoida yhteiskuntaa ja päinvastoin, niin tasapainoisesti kuin mahdollista.

Eurooppa utooppisena paikkana?

Voiko Plessnerin filosofia auttaa hahmottamaan paremmin nyky-Euroopan tilannetta? Ainakin se kehottaa miettimään, voisiko Eurooppa olla ”utooppinen olinpaikka”, joka toki sijoittuu johonkin luonnolliseen tilaan ja aikaan, mutta joka on silti ennen kaikkea teknisesti tuotettu, keinotekoinen ja sosiaalinen kokonaisuus. Minkälainen olisi tällaisen utooppisen paikan rakenne?

Euroopan ei pitäisi olla yhteisöllinen koti. Mutta ei se myöskään ole globalisaation rajaton tila, koska sillä on kuitenkin oma identiteettinsä, joka eroaa muista identiteeteistä, esimerkiksi Amerikasta, Aasiasta tai Afrikasta. Tämä ei ole *a priori* positiivinen eikä negatiivinen toteamus vaan pelkästään toteamus siitä, että kullakin näistä paikoista on oma erityinen historiansa ja nykytilanteensa. Miten eroavaisuuksiin voisi suhtautua tasapainoisesti, liuottamatta niitä latteaksi identiteetydeksi ja sulkematta niitä umpinaisiksi identiteeteiksi? Eiväthän eksentristen identiteettien väliset rajat määrittävät luonnollisia alueita, joihin voisi sulkea väestöjä.

Plessner opettaa ajattelemaan rajoja jatkuvana aktiivisena rajankäyntinä. Raja on ennen kaikkea kosketuspinta jollekin uudelle ja erilaiselle, joka voidaan omaksua tai jota voidaan torjua. Raja on aina jonkinasteinen kriisi, sillä se kyseenalaistaa identiteetit rajan molemmin puolin. Mutta ilman tällaisia kriisejä ihmiset näivettyvät. He tukehtuvat, jos heidän täytyy pitäytyä yhdessä ainoassa ennalta määrättyssä muodossa, joka ei voi avautua ympäröivään maailmaan. He kuihtuvat, jos uudet ja oudot asiat eivät ruoki heidän mielikuvitustaan. Vain kriisin ansiosta itse kukin voi löytää oman identiteettinsä, ja vain kriisit voivat näyttää, keitä me olemme, mikä on maailmamme ja mikä on se avara maailma, joka jatkuvasti kutsuu meitä kauemmas. Juuri tästä syystä nuoruus on kriisi, jossa tulevaisuus syntyy.

Rajakriisi on perustavanlaatuisen tärkeä poliittinen kysymys. Myös Eurooppa identifioituu omilla ja toisten silmissä sen mukaan, miten se huolehtii rajoistaan. Miten pidämme huolta rajoistamme, kertoo, keitä olemme: ihmisiä, joiden mielestä raja on pelkkä puolustuslinja, vai ihmisiä, joille raja on tilaisuus kohtaamiin ja vieraanvaraisuuteen tai myös kiistoihin ja erimielisyyteen, joissa itse kunkin identiteetit ovat koetteilla.

Euroopan rajat eivät ole vain ulkorajat, jotka erottavat sen Amerikasta, Aasiasta tai Afrikasta. Ne risteilevät Euroopan sisällä ja erottavat toisistaan erilaisia tapoja asua maailmassa. Rajat määrittyvät esimerkiksi uskonnon, sukupuolen, kielen, varallisuuden, hyväntahtoisuuden, herkkyden ja rakkauden mukaan. Mietitäänpä esimer-

kiksi Euroopan suhdetta Afrikkaan. Eurooppa ei voi vetää yksiselitteistä rajaa itsensä ja Afrikan välille, ikään kuin puhuttaisiin vain kahdesta toisistaan erillisestä mantereesta. Eurooppa ja Afrika ovat nimittäin eksentristen olentojen utooppisia olinpaikkoja. Niiden välinen raja on huokoinen ja läpäisevä, se on läpikulkualue ja vaihtovyöhyke. Afrika on Euroopassa, ja päinvastoin; Afrika on tullut Eurooppaan ikimuistoisista ajoista alkaen, ja vastaavasti Eurooppa on aina mennyt Afrikkaan. Eikä kyse ole vain henkilöistä, jotka ovat aina matkustaneet ja muuttaneet maanosien välillä, vaan myös kasveista, eläimistä, tavaroista, ajatuksista, sodista, valloituksista, kaupasta, riistosta, lahjoista ja vääryyksistä. Kysymys ei ole siitä, pitäisikö tätä edestakaista liikettä olla vai ei – sitä on aina ollut ja tulee aina olemaan – vaan siitä, miten siirtymisliikkeen perintöön ja tulevaisuuteen pitäisi suh-

tautua. Ehkäpä aivan ensimmäiseksi Euroopan ja Afrikan välinen vaikea ja kiistelty raja pitäisi muuttaa utooppiseksi olinpaikaksi sen sijaan, että sitä ylläpidetään kuin heitteille jätettyä dystopiaa (Calais'n viidakko, Lesbos, Lampedusa).

Kaiken kaikkeaan Euroopan rajat ovat ratkeamaton ongelma niin kauan kuin ne ymmärretään universalismin ja partikularismin käsittein. Sen sijaan jos rajoja ajatellaan äärellisen ajattelun näkökulmasta niin, että niitä väkisinkin reflektoidaan äärettömästi, ne voivatkin osoittautua hedelmällisiksi kriiseiksi. Raja tekee näkyviksi ne, jotka raja erottaa; se näyttää nämä ihmiset itselleen ja toisilleen; se houkuttelee heitä muuttamaan ja uudistumaan toisten vaikutuksesta; ja lopulta se voi myös näyttää, missä mielessä nämäkin rajat ovat merkityksellisiä.

Viitteet

- 1 Valéry 1957; Derrida 1991.
 - 2 Tämän ristiriidan tai kriisin perustavanlaatuisen muotoilu on Husserlin *Eurooppalaisen tieteen kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia* (2012), ks. Miettinen 2013.
 - 3 Gasché 2008.
 - 4 Lindberg 2014.
 - 5 Euroopan nykykriiseistä ks. Balibar 2016; 2009.
 - 6 Freud 2005. Martin Heidegger antaa termille keskeisen roolin analyysissaan Sofokleen *Antigonesta*, ks. Heidegger 2010.
 - 7 Kant 2000; 2009.
 - 8 Habermas 2005.
 - 9 Derrida 1997. Ks myös Derrida 1997; 2000; 2003; Borradori 2004, 187–189.
 - 10 Guénoun 2013.
 - 11 Plessner 1975.
 - 12 Sommer 2019; *Philosophische Anthropologie nach 1945; Plessner's Philosophical Anthropology*.
 - 13 Dirakis 2016.
- Derrida, Jacques, *Voyous*. Galilée, Paris 2003.
- Derrida, Jacques & Dufourmantelle, Anne, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité*. Callman-Levy, Paris 1997.
- Dirakis, Alexis, *Une anthropologie politique de la frontière*. *Le débat*. No. 188, 2016, 132–144.
- Freud, Sigmund, *Epämukavuuden elämyksestä (Das Unheimliche, 1919)*. Teoksessa *Murbe ja melankolia sekä muita kirjoituksia*. Suom. Markus Lång. Vastapaino, Tampere 2005, 25–56.
- Gasché, Rodolphe, *Europe, or the Infinite Task. A Study of a Philosophical Concept*. Stanford University Press, Stanford 2008.
- Guénoun, Denis, *About Europe. Philosophical Hypotheses (Hypothèses sur l'Europe, 2000)*. Käänt. Christine Irizarry. Stanford University Press, Stanford 2013.
- Habermas, Jürgen, *Kant's Idea of Perpetual Peace: At Two Hundred Years' Historical Remove*. Teoksessa *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*. Toim. Ciaran Cronin & Pablo De Greiff. Polity Press, Cambridge 2005, 165–201.
- Heidegger, Martin, *Johdatus metafysiikkaan (Einführung in die Metaphysik, 1935/1953)*. Suom. Jussi Backman. Tutkijaliitto, Helsinki 2010.
- Husserl, Edmund, *Eurooppalaisen tieteen kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 1936)*. Suom. Markku Lehtinen. Gaudeamus, Helsinki 2012.
- Kant, Immanuel, *Ikuisen rauhaan. Valtio-oikeudellinen tutkielma (Zum ewigen Frieden, 1795)*. Suom. Jaakko Tuomikoski. Karisto, Hämeenlinna 2000.
- Kant, Immanuel, *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784)*. Käänt. Robert B. Louden. Teoksessa *Kant's 'Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim'*. *A Critical Guide*. Toim. James Schmidt & Amélie Oksenberg Rorty. Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Lindberg, Susanna, *Unhomely Europe*. Teoksessa *Europe Beyond Universalism and Particularism*. Toim. Susanna Lindberg, Sergei Prozorov & Mika Ojakangas. Palgrave Macmillan, New York 2014, 103–119.
- Miettinen, Timo, *The Idea of Europe in Husserl's Phenomenology. A Study in Generativity and Historicity*. Väit. Helsingin yliopisto, Helsinki 2012. Verkossa: helda.helsinki.fi/handle/10138/37963
- Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*. Toim. Jos de Mul. Amsterdam University Press, Amsterdam 2014.
- Philosophische Anthropologie nach 1945. Rezeption und Fortwirkung*. Toim. Guillaume Plas & Gérard Raulot. Traugott Bautz, Nordhansen 2014.
- Plessner, Helmuth, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Gruyter, Berlin 1975. (Engl. *Levels of Organic Life and the Human. An Introduction to Philosophical Anthropology*. Käänt. Millay Hyatt. Fordham University Press, New York 2019.)
- Sommer, Christian, *Approches du vivant entre anthropologie et phénoménologie*. Teoksessa *Généalogies franco-allemandes entre anthropologie et anti-humanisme*. Toim. Thomas Ebke & Caterina Zanfi. Universitätsverlag Potsdam, Potsdam 2016, 59–76. Verkossa: publshup.uni-potsdam.de/opus4-ubp/frontdoor/deliver/index/docId/39590/file/ebke_S59-76.pdf
- Valéry, Paul, *Note (ou L'Européen)*. *Œuvres*, Tome I. Gallimard, Paris 1957, 1412–1415.

Kirjallisuus

- Balibar, Étienne, *Europe, crise et fin? Le bord de l'eau*, Paris 2016.
- Balibar, Étienne, *Europe as Borderland. Environment and Planning D: Society and Space*. Vol. 27, No. 2, 2009, 190–215.
- Borradori, Giovanna; Derrida, Jacques & Habermas, Jürgen, *Le "Concept" du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*. Galilée, Paris 2004.
- Derrida, Jacques, *L'autre cap*. Minuit, Paris 1991.
- Derrida, Jacques, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort*. Galilée, Paris 1997.
- Derrida, Jacques, *Le siècle et le pardon*. Teoksessa *Foi et savoir*. Seuil, Paris 2000.