

Sattumuslikkus, hegemoonia ning õiglus: John Rawls ja radikaalne demokraatia

Peeter Selg

Tallinna Ülikool, Riigiteaduste Instituut
Tallinna Tehnikaülikool, Avaliku Halduse Instituut

Artikkel käsitleb kriitiliselt üht viimaste kümnendite vastandust poliitilises filosoofias — ‘poliitilise liberalismi’ (Rawls) ja ‘radikaalse demokraatia’ (Laclau ja Mouffe) vahel. Artikkel püüab käivitada potentsiaalset dialoogi nende kahe näiliselt lahkneva lähenemise vahel. Kokkuvõttes näitab artikkel, et vastandus on möödarääkimine vähemalt ühes fundamentaalses mõttes: mõlemad lähenemised jagavad ühiskonnast mõtlemisel sama aluseetost. Artiklis nimetatakse seda ‘sattumuslikkuse eetoseks’ ning väidetakse, et see on kõige fundamentaalsem alusveendumus nii Laclau ja Mouffe’i ‘radikaalse demokraatia’ kui ka Rawlsi ‘õigluse kui ausameelsuse’ idee jaoks. Artikkel osutab ka ühele kesksele kitsaskohale Laclau ja Mouffe’i lähenemises: nende suutmatusele kontseptualiseerida institutsioonilisi korraldusi tulenevalt nende ülemäärasest rõhuasetust demokraatia dekonstruktiivsele potentsiaalile. Selles suhtes osutatakse ka Rawlsi käsitluse ilmselgetele eelistele, kuna see pakub juhiseid organiseerimaks demokraatlikke institutsioone.

Märksõnad: Rawls, Laclau ja Mouffe, radikaalne demokraatia, õiglus kui ausameelsus, sattumuslikkus

1. Sissejuhatus

Artikkel käsitleb kriitiliselt üht üpriski kinnistunud vastandust viimaste kümnendite poliitilises filosoofias: nimelt opositsiooni John Rawlsi ‘poliitilise liberalismi’ ja nn ‘radikaalse demokraatia’ vahel. Viimast koolkonda esindab siinses käsitluses peamiselt Ernesto Laclau ja Chantal Mouffe’i looming. Eri-nevalt ühest mõjukast, ent praeguseks juba vaibumismärke ilmutavast konfrontatsioonist Rawlsi ja nn ‘kommunitaaride’ (jt) vahel,¹ on kõnealune vas-

Autori aadress: Peeter Selg, Tallinna Tehnikaülikool, Avaliku Halduse Instituut, Akadeemia tee 3, 12618 Tallinn, Eesti. E-post: pselg@tlu.ee.

¹ Korrektsuse mõttes olgu osutatud, et ‘kommunitaarid’ on pigem kriitiline silt, mis omistatakse enamasti filosoofidele nagu Michael Sandel, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre ja Charles Taylor, kes ühel või teisel viisil on seadnud küsitavaks liberaalse poliitilise filosoofia

tandus olnud üsna ühesuunaline ning leidnud vaid juhuslikku puudutamist rawlsilike liberaalide leerist. Sellal on aga 'radikaalsete demokraatide' jaoks rawlsilik (eriti aga habermaslik) käsitlus või nn 'arutleva demokraatia' kontseptsioon [deliberative democracy] üldiselt kujunenud üheks keskseks kriitikaobjektiks, millele vastandudes enda positsiooni määratletakse. Pöörates erilist tähelepanu Rawlsi loomingule radikaaldemokraatlikule potentsiaalile ning edendades selle kaudu kriitilist dialoogi nende esmapilgul lahknevate lähenemiste vahel, annab artikkel panuse ühte üpriski tärgamisjärjuses arengusse kaasaegses poliitilises filosoofias — nimelt katsesse näha 'arutlevat' ja 'radikaalset' demokraatia mudelit üksteist täiendavana, mitte niivõrd teineteist välistavana. Nende suundumuste vahelise konstruktiivse dialoogi algatamise katsed on siiani keskendunud 'arutleva demokraatia' habermaslikule versioonile (vt nt Knops 2007; Norval 2004). Rawlsilikust leerist pole isegi mitte püütud sisuliselt vastata radikaalsete demokraatide häälekale kriitikale (ehkki möödaminnes poetatud märkusi selle kaheldava väärtuse kohta võib siit-sealt leida: vt Laden 2003, 384, n 41; Laden 2001, 136) rääkimata dialoogi astumisest. Just seda viimast lünka püüab käesoleva artikkel täita.

Radikaal-demokraatlikku välistavat hoiakut antud küsimuses võib karkeeritud kujul illustreerida järgmiste väidetega Laclau ja Mouffe'ilt. Esiteks: "ei saa olla radikaalset ja pluraalset demokraatiat ütlemata lahti universaali diskursusest [discourse of the universal] ja selle vaikimisi eeldusest, et leidub privileeeritud juurdepääsupunkt 'tõele'" (Laclau ja Mouffe 1985, 191–192). Teiseks:

'hegemoonia' on minu jaoks poliitilise analüüsi keskne kategooria. Ma mõistan seda kui universaali ja partikulaari liigendamise erilist viisi, mis väldib kaht äärmust, fundatsionalistlikku universalismi — Rawls, Habermas — ja partikularismi, mis eitab igasuguse vahendava loogika võimalikkust ühitamatute keelemängude vahel. (Laclau 2001, 5)

Vaatluse alla ei tule siinkohal selle vastanduse teine äärmus, mida Laclau jaoks kehastavad erinevad postmodernismi vormid (eriti Lyotard'i tööd) (Laclau 1999, 104). Keskendutakse vaid esimesele diagnoositud äärmusele. Ka siin jäetakse kõrvale arutlused seoses ühe vaieldava momendi, nimelt Rawlsi ja Habermasi mõtlemise samastamisega (säärase ühitamise probleemilisuse kohta vt nt Rawls 2005c ja Habermas 1995). Keskendudes an-

fia aluseeldused seoses toimija (mina, "self") primaarsuse ja autonoomsusega kogukonna suhtes. Keegi neist ei identifitseeri end selle sildiga ning nende kriitika Rawlsi suhtes ei moodusta homogeenset tervikut. Nimetatutest on vast Sandel kõige põhjalikumalt tegele- nud konkreetset Rawlsi poliitilise filosoofia kriitikaga (vt Sandel 1982), sellal kui nt Taylori (1985, 7 ptk), Walzeri (1983, ptk 1), MacIntyre'i (1981, ptk 17; 1988, ptk 17) kriitika on paika- pidavam pigem äärmusliku nozickliku (Nozick 1974) liberalism puhul.

tud küsimuses põhiliselt Rawlsi filosoofiale, kavatsen näidata, et tema 'õigluse kui ausameelsuse' [justice as fairness] kontseptsioonis pole kunagi olnud ega saanudki olla Laclau diagnoositud "universalistlikku fundatsionalismi".² Enamgi veel: lõppkokkuvõtteks näitan, et kogu vastandus on eksitav ühes põhjanevas mõttes: mõlemad lähenemised eeldavad sama fundamentaalset eetost oma *normatiivsetes* ühiskonna ideaalides (vastavalt õigluse kui ausameelsuse ja radikaalse demokraatia ideaalid). Eetost võiks vältida järgmiselt: iga ühiskondlikus korras osaleja mõistab nii seda korda tervikuna kui ka tema ning kõigi ülejäänute positsioone selles korras mitte *loomulike*, vaid *sattumuslikena*. Ma nimetan seda 'sattumuslikkuse eetoseks' ning väidan, et see on kõige fundamentaalsem alushoiak, mis kujundab nii Laclau ja Mouffe'i 'radikaalse demokraatia' ideed ja seda toetavat hegemoniateooriat, kui ka Rawlsi 'õiglust kui ausameelsust' koos selle keskmes asuvate vastastikkuse [reciprocity], avaliku õigustamise [public justification] ja reflektiivse tasakaalu [reflective equilibrium] ideedega. Sellal kui Rawls ja tema järgijad ei aruta nimetatud eetost eraldi, on sel eksplitsiitselt keskne tähtsus 'radikaalsete demokraatide' jaoks, kelle käsitlustes see esineb sageli ühes *konstruktivistliku* poliitilise ontoloogiaga. Nagu selgitab Laclau õpilane Jason Glynos: "selline eetos ei too kaasa ainult kirjeldavat väidet, et poliitilised identiteedid ja huvid *on* konstrueeritud ning et konstrueerimise protsess on määrav [constitutive], vaid ka normatiivse väite, et nad *peaksid* olema sellisena mõistetud" (Glynos 2003, 195). Eetose võtab kokku Laclau käsitlus vabast ühiskonnast: "Vaba ühiskond ei ole see, kus on sisse seatud inimloomusega paremini kohandunud ühiskondlik korraldus [social order],³ vaid see, mis on enam teadlik mis tahes korralduse sattumuslikkusest ja ajaloolisusest" (Laclau 1990, 211). Näitan, et Rawlsi lähenemise aluseks olev vastastikkuse nõue ei ole mõistetav ilma, et eeldaksime samalaadset eetost kõigile sotsiaalse koostöö osalistele.

Järgnevalt olgu ära toodud mõningad märkused enne põhjaruteluni jõudmist. Esiteks, millelegi sarnasele allpool visandatavale sattumuslikkuse eeto-

² Termin 'fundatsionalism' on eestikeelses filosoofilises keelekasutuses kinnistunud vähemalt epistemoloogias, tähistamaks vaateviisi, et tunnetus on rajatud tõsikindlale alusele (vt nt vastavat märksõna Simon Blackburni *Oxfordi filosoofialeksikonist* Blackburn 2002, 135). Ka moraali- ja poliitikafilosoofias on mõiste tarvitusel analoogselt, ent vastavas kontekstis ei ole jutt mitte tunnetusest, vaid (ühiskondlikest) normidest ja väärtustest.

³ Artiklis ettetulevates tõlgetes kasutan sõnale 'social' järjepidevalt vastet 'ühiskondlik', mitte 'sotsiaalne', vältimaks eestikeelse sõna 'sotsiaalne' kahetähenduslikkust. Erandiks on Rawlsi väljendid 'social cooperation' ja 'social system', mis on tõlgitud 'sotsiaalseks koostööks' ja 'sotsiaalseks süsteemiks', kuna vastasel korral oleks tema määratluste eestindustel mõnevõrra tautoloogilisem kõla, kui on vastaval originaalil: vrd "ühiskonna kui ausameelse ühiskondliku [vs 'sotsiaalse'] koostöö idee" ("the idea of society as fair system of social cooperation").

sega on vihjanud Richard Rorty mitmes oma töös (Rorty 1999, 107; 1991), mis kujutavad Rawlsi kui mõtlejat, kelle jaoks demokraatia on esmasem kui filosoofiline teoretiseerimine. Siiski arvan, et Rorty ei ole selgitanud Rawlsi loominguga sisemist loogikat, mis asetab sattumuslikkuse eetose õigluse kui ausameelsuse *keskmesse*. Tähtis erinevus meie lähenemiste haarde osas on see, et Rorty lähtub põhiliselt Rawlsi *Õiglusteooriast* (1971) ning mõnest tema järgnevast artiklist 1970datel ja 1980datel, sellal, kui mina püüan tuvastada sattumuslikkuse eetost Rawlsi esimestest artiklitest 1950datel ja vaadelda selle rolli ka tema kõige viimastes töödes. Ja loomulikult ei püüa Rorty valmistada pinnast võimalikuks dialoogiks Rawlsi ning radikaalsete demokraatide vahel.

Teine kommentaar puudutab viimati mainitud koolkonda ennast. Seda seostatakse erinevate mõtlejatega nagu James Tully, William Connolly, Bonnie Honig, David Owen, Jacques Ranciere, Alain Badiou jt, kes ühel või teisel viisil seavad sattumuslikkuse eetose demokraatia südamesse (vrd Glynos 2003, 193–194).⁴ Siiski keskendun ma siin peaaegu täielikult ainult Laclau ja Mouffe'i töödele eelkõige kahel põhjusel. Esiteks pean nende teost *Hegemoonia ja sotsialistlik strateegia: radikaalse demokraatliku poliitika poole* (Laclau ja Mouffe 1985) alustrajavaimaks teoseks nende seas, mis püüavad radikaalse demokraatia ideaali visandada nn postmodernsel ajastul. Teiseks, Laclau ja Mouffe'i *normatiivne* käsitlus radikaalsest demokraatiast on olemuslikult seotud nende 'hegemoonia' ja 'diskursuse' mõistetega ning neil on omakorda tähtsaid järelemeid mitte ainult poliitilise filosoofia, vaid ka *empüürilise* poliitikaanalüüsi jaoks (vrd Laclau 1994b; Howarth et al. 2000; Jørgensen ja Phillips 2002, ptk 2). Kui selgitame nende lähenemise loogikat ning näitame, et midagi sarnast toimib Rawlsi *õiglusteooria* alustes, siis võime põhimõtteliselt edendada koguni *empüürilist* arusaama poliitika korraldusest rawlsilikus ühiskonnas, 'mida käsitatakse ausameelse koostöö süsteemina vabade ja võrdsete kodanike vahel ühest põlvkonnast teise' (Rawls 2001, 77). Siiski jääb siinne arutlus 'filosoofiliseks' ning konkreetsed poliitikaettepanekud jäetakse tulevaste uurimuste jaoks. Sellegipoolest viitan ühele keskele kitsaskohale Laclau ja Mouffe'i käsitluses — suutmatusele pakkuda juhatust institutsiooniliste korralduste osas. Viimane tuleneb nende liigest rõhuasetusest demokraatia dekonstruktiivsele ja innovatsioonilisele potentsiaalile, mitte niivõrd stabiliseerivaile ja konsensuslikele aspektidele. Sellega seoses osutan ilmselgetele voorustele Rawlsi kontseptsioonis, mis pakub ettepanekuid korraldamaks sattumuslikkuse eetosega kooskõlalisi demokraatlikke insti-

⁴ Vahel seostatakse 'radikaalsete demokraatidega' ka Jürgen Habermasi, ehkki eelkõige seoses K. Marxi, J. S. Milli ja J. Dewey'ni tagasi viiva arusaamaga, et demokraatlikul osalusel on oluline roll indiviidi eneseteostusel (vt Warren 1995). Siinses käsitluses, nagu allpool selgub, kasutatakse seda terminit siiski teises tähenduses.

tutsioone. Ennetamaks aga mitmeid väärnimõistmisi olgu kohe alguses öeldud, et artikli taotlus ei ole näidata, et Rawls on “tegelikult” radikaalne demokraat. Tema teooria eesmärgid on erinevad ning seonduvad just õigluse mõiste analüüsiga ausameelsuse ja vastastikkuse terminites. Tema radikaal-demokraatlik potentsiaal on implitsiitne ning artikli eesmärk on muuta see eksplitsiitseks, keskendudes sattumuslikkuse eetose rollile tema õigluskontseptsiooni kõige algupärasemates momentides. Just viimase rolli selgitamine Rawlsi käsitluses alles avab võimaluse sisuliseks dialoogiks radikaalse demokraatia esindajatega, kelle jaoks ühiskondlike suhete sattumuslikkuse rõhutamine (nii normatiivselt kui deskriptiivselt) on olnud algusest peale esiplaanil. Laclau ja Mouffe'i radikaalse demokraatia kontseptsioon pakub sobiva tõlgendusraamistiku muutmaks nähtavaks ning arendamaks edasi seda, mida Rawls on eeldanud mõnevõrra vaikimisi. Ja ka vastupidine kehtib: radikaalsete demokraatide loomingus on õigluse küsimuse püstitus äärmiselt üldsõnaline — ‘õiglus’ (nagu ‘heaolu’, ‘ausus’ jne) on üks tühi tähistaja [empty signifier] teiste seas, mis võib saada poliitilises võitluses määravaks (vt nt Laclau 2004, 286–287) — ning Rawlsi ausameelsuse ja vastastikkuse ideel põhinevast käsitlusest oleks selle koolkonna esindajatel palju õppida. Ent üks teiselt õppimise võimalikkuse tingimuseks on mõlema osapoole fundamentaalse ühislähtekoha selgitamine. Viimast mõistetaksegi antud artiklis sattumuslikkuse eetose terminites.

Kolmas märkus puudutab kitsamalt Laclau ja Mouffe'i teooriate retseptisiooni. Nende loomingut ei saa käsitleda kui homogeenset tervikut igast aspektist, ent on tavapärase vaadelda nende töid teineteist täiendavana ‘radikaalse demokraatia’ mõistega seoses (vt nt Smith 1998; Torfing 1999; Glynos 2003). Korrektsuse mõttes olgu osutatud, et ka selles kitsamas küsimuses leidub alternatiivseid seisukohti (vt nt Wenman 2003; Thomassen 2005). Näiteks Wenman (2003) koguni vastandab Laclau ja Mouffe'i teoreetilisi orientatsioone pärast nende *Hegemoonia ja sotsialistliku strateegia* ilmumist: postmarksistlikumas Laclau käsitluses on vähem kohta liberaalsele väärtuspluralismile, kuna radikaalne demokraatlik poliitika eeldab alati mingis mõttes *antagonistlikul* vastandumisel põhineva kollektiivse identiteedi (nt “rahva tahte”) konstrueerimist, millele üksikute identiteetide paljusus allutatakse; rohkem vabariiklikust traditsioonist ammutava Mouffe'i käsitluses on aga radikaalse demokraatia jaoks just keskne antagonismi vältimine ning väärtuste ja identiteetide paljususe alalhoidmine. Vastukaaluks rõhutab sinne käsitlus siiski Laclau ja Mouffe'i lähenemiste fundamentaalset ühtsust, mis seisneb arusaamas, et radikaalse demokraatia ideaali ja sellest tuleneva poliitika eesmärgiks on just sattumuslikkuse eetose võimalikult ulatuslik kultiveerimine ühiskondlikes suhetes. Põhjus, miks lisaks Laclau ja Mouffe'i teedrajavale ühistööle (1985), tsiteeritakse järgnevas käsitluses valdavalt Mouffe'i

loomingut, tuleneb tõigast, et just tema on neist kahest see, kes on järjepidevalt tegelenud radikaalse demokraatia ideaaliga seonduvate *normatiivsete* vaidlustega (sh liberaalide ja kommunitaaride kritiseerimisega), sellal kui Laclau tähelepanu on põhiosas seotud hegemoonia mõistega seonduvate *ontoloogiliste* täpsustustega. Ometigi, nagu allpool näeme, pole need kaks küsimuseasetust teineteisest lõpuni sõltumatud, kuna nii hegemoonial põhineva poliitika kui radikaalse demokraatia ideaali aluseelduseks on just ühiskondlike suhete sattumuslikkuse ja ajaloolisuse tunnistamine.

Artikkel kulgeb järgmiselt. Kõigepealt selgitatakse, milles seisneb liberaalne strateegia poliitilises filosoofias ja kuidas suhestub sellega üldisemalt Rawls ning talle vastanduvad radikaalsed demokraadid (alapunkt 2). Seejärel keskendutakse detailsemalt Mouffe'i 'agonistliku pluralismi' võtmes mõistetud arusaamale radikaalsest demokraatiast ning sellest tulenevale Rawlsi kriitikale (alapunkt 3). Järgneb sattumuslikkuse eetose sügavam selgitamine 'hegemoonia' ning 'demokraatliku revolutsiooni' mõiste kaudu Laclau ja Mouffe'i teoorias (alapunkt 4) ning 'ausameelsuse' ja 'vastastikkuse' mõiste kaudu Rawlsi teoorias (alapunkt 5). Kahes järgmises alapunktis püütakse visandada kriitiline dialoog Rawlsi ja radikaalsete demokraatide vahel keskendudes 'mõistlike isikute' (Rawls) ja 'agonistlike vastaste' (Mouffe) ideede ühisosale (alapunkt 6) ning Rawlsi 'avaliku õigustamise' ideesse kätketud sattumuslikkuse eetosele (alapunkt 7). Kokkuvõttes (alapunkt 8) jõutakse järeldusele, et ehkki nii Rawlsi kui radikaalsete demokraatide ühiskonnateooriates on oluline fundamentaalne ühisosa, on just nende erinevused sobivaks lähtekohaks viljakale dialoogile nende lähenemiste vahel.

2. Poliitilise mõtlemise liberaalne strateegia ja radikaalsed demokraadid

Rawlsi jaoks on mis tahes liberaalsesse traditsiooni kuuluv õigluskontseptsioon "antud kolme peamise tunnuse kaudu: esmalt teatud põhiõiguste, -vabaduste ja võimaluste määratlus... teiseks nendele õigustele, vabadustele ja võimalustele erilise prioriteetsuse omistamine... kolmandaks, meetmed kindlustamiseks kõigile kodanikele üldised vahendid nende õiguste ja võimaluste tõhusaks kasutamiseks" (Rawls 2005b, 6). See asetab tema vaate liberaalses traditsioonis nn 'liberaalse võrdsuse' [liberal equality] koolkonda Kymlicka (2002, x) mõttes ning eristab seda traditsiooni kahest teisest kesksest kontseptsioonitüübist: 'utilitaristlikust liberalismist' ja 'libertarismist'. Nimetatud koolkond on lahutatamatult seotud ühiskondliku lepingu ideega, mis viib tagasi vähemalt Hobbes'i ja Locke'i töödeni. Viimane omakorda on nii ajalooliselt kui kontseptuaalselt seotud käsitlemisega "inimese õigustest" [the rights of man] (Bobbio 2005, ptk 2). Kui püüaksime avada neid ühendava seose veelgi fundamentaalsemal tasandil, sobiks lähtepunktis hästi üks

iseloomustus Norberto Bobbio krestomaatilisest teosest:

Ühendav lüli inimese õiguste doktriini ja lepinguteooria vahel on nende jaoks ühine individualistlik ühiskonnakontseptsioon: kontseptsioon, mille kohasel üksikisik oma huvide ja vajadustega, mis tänu hüpoteetilise loomuseaduse [law of nature] aktsepteerimisele võtavad õiguste vormi, on esmane [comes first] ning eelneb ühiskonna rajamisele. (Bobbio 2005, 8)

Niisiis, indiviid oma õigustega on *esmane*, ühiskond oma normidega on *teisene*. Ühendav lüli nende vahel on aga nii või teisiti *aktsepteerimine*: toimiva ühiskonna eelduseks on, et tema tingimustes tegutsevad inividid aktsepteerivad selle ühiskonna norme. Ent milline on sellise aktsepteerimise sobiv *vorm*? Millel peaks see aktsepteerimine põhinema? Üldiselt nõustatakse vähemalt 'liberaalse võrdsuse' traditsioonis, et selleks sobivaks vormiks on *avalik õigustamine*. Liberalism seab igale legitiimsele poliitilisele korrale nõude, et vähemalt põhimõtteliselt peab see olema avalikult õigustatav kõigi tema piirangute tingimustes elavate indiviidide jaoks. Selle kaudu mõtestab liberalism juba valgustusajastuni välja viivat üldfilosoofilist ideed, et mistahes ühiskondlik organisatsioon peaks olema "läbipaistev korraldus selles mõttes, et tema toimingud ja põhimõtted peaksid olema hästi teada ning kättesaadavad avalikuks mõtestamiseks ja uurimiseks kõigi kodanike jaoks" (Waldron 1987, 146). Sestap keerleb liberaalse mõtte kõige põhilisem küsimus ühel või teisel viisil avaliku õigustamise ümber: riigid, institutsioonid ja poliitikaskaemid vajavad avalikku õigustamist. Rawls ei ole siin erand: "Arvestades demokraatliku kultuuri mõistliku pluralismi [reasonable pluralism] tõsiasja, on poliitilise liberalismi eesmärk tuua esile fundamentaalsete poliitiliste küsimuste mõistliku avaliku õigustamise aluse võimalikkuse tingimused" (Rawls 2005b, xix). Nii või teisiti on *poliitika* tema jaoks seotud avaliku õigustamisega ja *poliitiline filosoofia* sellise õigustamise võimalikkuse tingimuste analüüsiga. See asetab Rawlsi liberaalse strateegia raamesse, mis püstitab poliitilisi küsimusi *ratsionaalsuse* ja *mõistlikkuse* terminites. Strateegia on *normatiivne*: see ei eelda, et inimesed on alati ratsionaalsed ja mõistlikud, vaid et me *peaksime* neist mõtlema *just nagu* nad seda oleksid. Oleks vähe mõttekas — ja mitte ainult liberaalse võrdsuse liberaalide, vaid ka utilitaristide ja libertaaride jaoks — õigustada midagi täiesti irratsionaalsete ja ebamõistlike toimijate, või nagu Rawls seda tihti sõnastab, "ebamõistlike doktriinide" pooldajate jaoks. Viimased peaksid olema välistatud "poliitilisuse valdkonnast", mida iseloomustab "kattuv konsensus" [overlapping consensus] (vt Rawls 1999c). Järelikult nende doktriinidega lihtsalt ei tegeleta *poliitiliselt*.

Just siit algab fundamentaalne poleemika radikaalsete demokraatide jaoks, kes rõhutavad, et sellises käsitluses pole 'poliitilisuse' loomust üldse ta-

batud. 'Poliitilisus' on antagonismi ja vaidlustamise valdkond, mitte konsensusse või arutlemise ala. Valades õli tulle nendele kriitikatele võiksime öelda, et 'mõistlikkus' on Rawlsi jaoks eelkõige *eetiline* dispositsioon. Mõistlikud inimesed "soovivad iseenesest [for its own sake] ühiskondlikku maailma, milles nemad vabade ja võrdsetena saaksid teha koostööd teistega tingimustel, mida nad kõik võiksid aktsepteerida. Nad nõuavad, et selles maailmas kehtiks vastastikkus nõnda, et kõik saaksid tulu ühes teistega" (Rawls 2005b, 50). Lisagem siia, et Rawlsi kontseptsioonis ei ole 'mõistlikud' toimijad mõeldavad ilma, et nad oleksid teatud ulatuses *ratsionaalsed* (Rawls 2005b, 52) ning osutagem, et viimane aspekt on defineeritud suhteliselt traditsioonilistes *majanduslikes* terminites (Rawls 2005b, 50). Juhtum on selge ja lõpetatud. Juba 1932. aastal diagnoosis Carl Schmitt liberalismi fundamentaalse häda: viimane ei ole isegi mitte üritanud välja töötada teooriat riigi ja poliitilisuse kohta, vaid "ainult püüdnud naelutada poliitilisust *eetilise* külge ja muuta ta *majanduse* alamaks" (Schmitt 1996, 61, kaldkiri lisatud). Just poliitilisuse taandamine eetiliseks läbirääkimiseks või majanduslikuks konkurentsiks on põhjus, miks liberalism ei ole võimeline haarama mistahes entiteedi *poliitilise* eksistentsi spetsiifikat, nimelt võimelisust või tahet "määratleda ise sõbra ja vaenlase eristust" (Schmitt 1996, 46). Teisisõnu: poliitiline eksistents tähendab antagonismi loomist, mitte 'eetilist läbirääkimist' või 'majanduslikku konkurentsist'.

See on ühtlasi stardipauk kaasaegsete radikaalsete demokraatide jaoks, kes seavad sihiks "Carl Schmitti väljakutsele" vastamise "post-poliitilisel ajastul" (Mouffe 1999, 1), milles domineerib liberaal-demokraatlik "*para-poliitika*: katse depolitiseerida poliitikat" hoiak, mille "viimaseks filosoofiliseks igandiks on vahest habermaslik ja rawlsilik eetika" oma "katsetega de-antagoniseerida poliitikat sõnastades selged reeglid, mida järgida nõnda, et agonistlik menetlus [agonistic procedure of litigation] ei plahvataks pärispoliitiks [politics proper]" (Žižek 1999, 28). 'Poliitika depolitiseerimises' süüdistavad Rawlsi paljud, kelle meelest ta asendab poliitika teooriaga või kõrvaldab avalikust sfäärist "tõelised" vastandused (vt Honig 1993; Barber 1988, 54–90; Wolin 2004, 524–556; Walzer 2005). Nagu seda võtab kokku Marchart, kes esindab "post-fundatsionalistlikku poliitilist mõtlemist", millest "radikaalne demokraatia" on üks võimalik projekt: "Ei ole mingisugust kahtlust, et traditsiooniliselt on poliitiline teooria olnud üsna vaenulik oma põhiobjekti, poliitika, suhtes. Väga sageli on poliitiline mõtlemine — Platonist Rawlsi ja Habermasini — huvitatud sellise "hea korra" maksmapanekust ja legitimeerimisest, mis lõppkokkuvõttes muudaks üleliigseks mistahes vormis vaidlustamise ja konflikti" (Marchart 2007, 160).

Ent peatugem korraks ja küsigem, mida peetakse silmas sellises mitte-traditsioonilises ja 'avalikul õigustamisel' põhinevale vaatele vastanduvast po-

liitlikakäsitluses. Keskised märksõnad nagu 'vaidlustamine', 'konflikt' ja 'antagonism' on juba kõlanud. Ja kui me eeldame, et Rawlsi katse fikseerida poliitika *reegleid* kuidagi poliitika*eelselt*, on vale tee, võiksime arvata, et poliitilised suhted on äärmiselt kontrollimatud ja "saavad oma tõelise tähenduse just nimelt seetõttu, et nad osutavad füüsilise tapmise reaalsele võimalikkusele" (Schmitt 1996, 33). Kas see on vaade poliitikale, mille teostamist radikaalsed demokraadid sooviksid meie ühiskonnas? Kindlasti mitte.⁵ Üks võti selle selgitamiseks on Chantal Mouffé'i arusaam radikaalsest demokraatiast, mida ta mõtestab 'agonistliku pluralismi' kaudu.⁶

Ta rõhutab, et kui me vastame kaasaegse demokraatia väljakutsetele, siis me "ei peaks lootma erimeelsuse kõrvaldamisele, vaid selle ohjeldamisele [containment] nendes vormides, mis tunnustavad liberaaldemokraatlike institutsioonide olemasolu" (Mouffé 1993, 50). Pangem tähele, et ta räägib siin "erimeelsusest", mitte antagonismist 'vaenlaste' vahel. Õigupoolest on *demokraatliku* poliitika võimalikkuse jaoks määrava tähtsusega just viimaste muutmine 'vastasteks' [adversaries], keda iseloomustab *agonistlik* suhe: "Vastupidiselt 'vaenlastele', kel puuduvad igasugused ühised printsiibid ning kelle vastandumine on antagonistliku loomuga, on 'vastastel' erinevad tõlgendused ühistest printsiipidest ning nad võitlevad selle nimel, et nende tõlgendus muutuks hegemoonseks" (Mouffé 2005a, 228). 'Vastaste' "ühised printsiibid" on "liberaaldemokraatliku režiimi 'eetilis-poliitilised' printsiibid, see tähendab, vabadus ja võrdsus kõigile" (Mouffé 2005a, 228). Mouffé võtab kokku: "võitlus vastaste vahel... on see, mida demokraatlik poliitika endast tõeliselt kujutab ja keegi ei peaks püüdma lõpetada agonistlikku vastandumist" (Mouffé 2005a, 228). Mis aga järgneb, on väide, et "just seda üritab teha Rawls" ning üldisem diagnoos: "Õigupoolest on just 'vastase' asupaiga kaotamine see, mida tema [Rawlsi] lähenemine sihiks seab. Just see on põhjus, miks tema ideaalne demokraatlik ühiskond, kui see kunagi realiseeritaks, oleks selline, milles agonistlik võitlus oleks lõpetatud" (Mouffé 2005a, 228). Miks Mouffé nõnda arvab? Vastusel on kaks teineteisest sõltuvat tahku: tema sattumuslikkuse eetosel põhinev 'agonismi' mõiste ning tema Rawlsi käsitlus, mis kujutab viimast kui selle eetose hülgajat. Alustan teisest punktist.

⁵ Ranges mõttes poleks see muidugi ka Schmitti valik. Rawlsi ja Schmitti 'poliitilisuse' käsitluste ühendatavuse kohta vt (Vatter 2008).

⁶ Sõnale "agonistlik" on loobutud eestikeelse omavaste leiutamiseks, kuna sel on võõrsõnaline kõla ka inglise keeles ning, nagu tekstist selgub, sellele terminile vastaval mõistel on omakorda tihe seos mõistega, mille tähistamiseks eesti keeles on juba ammu kinnistunud võõrsõnaline termin "antagonism". Eestikeelne ligikaudne sünonüüm terminile "agonistlik" võiks olla "võistluslik", kuna vanakreeka keelne sõna "Ἀγών", millest see on tuletatud, viitas nii spordivõistlusele kui ka näiteks teatud tüüpi vaidlusele kahe vanakreeka draama tegelaskuju vahel.

3. Rawls Mouffe'i tõlgenduses

Määrava tähtsusega on Mouffe jaoks probleem, et rawlsilik “ratsionaalne poliitiline konsensus... mis ei põhineks ühelgi välistamise vormil” (Mouffe 2005a, 227) on õigupoolest “demokraatiavaenulik. Mis sellisest vaatest järel-
dub, on, et niipea, kui säärane konsensus on saavutatud, ei saa seda legitiimselt vaidlustada” (Mouffe 2005a, 227). Seega, tõeline võimalus “legitiimselt vaidlustada” olemasolevat konsensust on Mouffe'i jaoks demokraatiale ise-loomulik. See on *normatiivne* väide. Ent tal on selle toetuseks ka *ontoloogilisi* eeldusi: “Ükski riik või poliitiline korraldus, isegi mitte liberaalne, ei saa eksisteerida ilma mingisuguses vormis välistamiseta” (Mouffe 2005a, 227). Taolise poliitilise ontoloogia valguses on loomulik mõelda, et iga poliitiline kord on ühel või teisel viisil välistanud teatud eluvormid, et ennast korrana moodustada. Hoolimata Rawlsi osutustest, et “õiglus kui ausameelsus” on “poliitiline, mitte metafüüsiline” (vrd Rawls 1999d), nõustub ta kindlasti sellise minimalistliku ontoloogilise väitega: “ei ole olemas ühiskondlikku maailma ilma kadudeta: see tähendab, ei ole ühiskondlikku maailma, mis ei välista mõnesid eluviise, mis realiseerivad mingil erilisel viisil teatud väärtusi” (Rawls 2001, 154). Teisisõnu: “[õ]iglates liberaalses ühiskonnas võib olla palju rohkem ruumi kui teistes ühiskondlikes maailmades, ent see ei saa kunagi olla ilma kadudeta” (Rawls 2001, 155). Sestap ei paista erimeelsus Mouffe'i ja Rawlsi vahel olevat *ontoloogiline*.

Kuid millised oleksid *normatiivsed* järeloomid sellisest arusaamast ühiskondliku maailma kohta? Kas jõuaksime totaalsesse pluralismi mistahes väärtustesüsteemi lõputu vaidlustatavuse vormis? See ei oleks Mouffe'i lahendus: “demokraatlik ühiskond ei saa kohelda legitiimsete vastastena neid, kes seavad tema alusinstituutsioonid küsitavaks” (Mouffe 2005b, 120). Pluralismile *on* olemas piirid. Siiski on tähtis, et “pluralismi piiridega seonduvaid välistamisi võetaks sellena, mis nad on (see tähendab, välistamistena, mis eeldavad teatud vormis rõhumist), selmet varjata neid ratsionaalsuse loori taha” (Mouffe 2005a, 227). Ja loomulikult on selline “varjamine” üks peamisi etteheiteid Rawlsile. Mouffe'i lahendus oleks tunnistamine, et “pluralistliku demokraatia spetsiifika ei seisne domineerimise või vägivaldla puudumises, vaid sellise instituutsioonide kogumi rajamises, mille kaudu neid saab piirata ja vaidlustada” (Mouffe 2005a, 227).

Nagu hästi teada, on Rawls erinevalt Mouffe'ist ulatuslikult visandanud instituutsioonilist raamistikku “õigluse kui ausameelsuse” jaoks oma kolmes kõige põhilisemas monograafias (vt Rawls 1971, 195–391; 2005b, 255–288; 2001, 135–179) ning koguni katsetanud kontseptsiooni avardamist rahvusvahelisele ühiskonnale (vt Rawls 2002b, 1–128). Nii et probleem ei saa Mouffe'i jaoks olla selle *normatiivse* aspekti eiramises Rawlsi poolt, vaid selles, *kuidas* ta antud küsimusega tegeleb. Mouffe'i jaoks on määrav, et “välistamisi vaadel-

daks *poliitilistes*, mitte *moraalsetes* terminites” (Mouffe 2005b, 121, kaldkiri lisatud). Seega: “[m]õned nõudmised välistatakse mitte sellepärast, et need kuulutatakse ‘kurjuseks’, vaid kuna nad seavad kahtluse alla demokraatlikku poliitilist ühendust määratlevad institutsioonid” (Mouffe 2005b, 120–121). Ta lisab siia täpsustuse: “nende institutsioonide loomus ise on samuti osa agonistlikust debatist, kuid et säärane debatt aset leiaks, on tarvilik ühise sümboolse ruumi olemasolu” (Mouffe 2005b, 121). Üldine järeldus on, et “demokraatia vajab ‘konfliktset konsensust’ [conflictual consensus]: konsensust vabaduse ja võrdsuse eetilis-poliitiliste väärtuste osas, lahknevust nende tõlgenduses” (Mouffe 2005b, 121). Seega: “[t]uleb tõmmata eraldusjoon nende vahel, kes otsekohe lükkavad need väärtused tagasi ja nende vahel, kes neid aktsepteerides võitlevad konfliktse tõlgenduse nimel” (Mouffe 2005b, 121).

Mouffe osutab seejärel, et hoolimata tema positsiooni näilisest sarnasusest “liberaalsele teoreetikule nagu John Rawls”, seisneb määratu erinevus nende vahel järgnevas: Rawlsi jaoks põhineb selline eraldusjoone tõmbamine “ratsionaalsusel ja moraalsusel, sellal kui mina väidan, et piiri tõmbamine legitiimse ja mittelegitiimse vahele on *alati poliitiline otsus ja peaks seetõttu jääma alati avatuks vaidlustamisele*” (Mouffe 2005b, 121, kaldkiri lisatud). Süüdistus on siin selge: Rawlsi süsteem on suletud ning alustrajav konsensus tema visandatud ühiskonnas on teispool poliitilist vaidlustamist, kuna see väljendab universaalset ratsionaalsust ja moraalsust:

Vastupidiselt Rawlsile ja Habermasile, ei püüa ma esitada liberaalset demokraatiat kui mudelit, mille valiks iga ratsionaalne indiviid ideali-seeritud tingimustes. Sel viisil mõistan ma poliitilistesse institutsioonidesse kätkevad normatiivse dimensiooni loomust ‘eetilis-poliitilise’na, osutamaks, et see viitab alati spetsiifilistele praktikatele sõltudes konkreetsest kontekstist, ning et see ei ole universaalse ratsionaalsuse väljendus. (Mouffe 2005b, 121)

Jättes taas kõrvale Rawlsi ja Habermasi ühele pulgale asetamise, peaksi-me märkima, et Mouffe’i Rawlsi käsitlemise võiks kindlasti hõlmata “standard-maketti” [standard blueprint], nagu seda nimetab Anthony Simon Laden, Rawlsi õpilane ja üks mõjukaimaid tema tööde alaseid eksperte nooremast põlvkonnast. Laden võtab fenomeni kokku järgmiselt:

Rawlsi loomingu struktuuri standardmakett koosneb neljast omavahel seotud elemendist: (1) Rawls tegeleb suurfilosoofilise projektiga; (2) konkreetsemalt, ta arendab välja teooria selle sõna traditsioonilises mõttes; (3) see teooria on hobbesilik selles mõttes, et ta algab pih-ta inimratsionaalsuse käsitlesest; ja (4) see seab sihiks näidata õigluse ratsionaalsust oma keskse osa kaudu, milleks on argument algpositsioonist kahe õiglusprintsipi valiku kasuks. (Laden 2003, 371)

Võib öelda, et selline makett on ühel või teisel viisil kujundanud Rawlsi-alast kirjandust kogu selle ulatuses alates poolehoidvatest eksegeesidest (vt

Kukathas ja Pettit 1990) kuni poolehoidvate kriitikateni (vt Habermas 1995; Dworkin 1978, 150–183; Nozick 1974, 183–231), mittepoolehoidvatest kriitikatest (vt Sandel 1982) mittepoolehoidvate kõrvaleheitmisteni (vt Laclau 1999, 104–105; 2000, 82; 2005, 163–164). Kui mõistame rawlsilikku ettevõtmist nii viisi, on tema tõsiseltvõetavus radikaalsete demokraatide jaoks vägagi problemaatiline. Rawls ei esita isegi asjakohaseid küsimusi, rääkimata rahuldavate vastuste pakkumisest. Demokraatia põhiprobleem ei seonu Laclau ja Mouffé'i jaoks ühiskondlike institutsioonide *ratsionaalse* õigustamisega. Asjakohane on pigem demokraatiaga sobivate võimuhete ettekujutamine, kuna “mistahes ühiskondlik objektiivsus moodustatakse läbi võimuaktide” (Mouffé 1996b, 247) ning ratsionaalsus pole kunagi objektiivne või lõpuni läbipaistev.

Niisugune on lühidalt Mouffé'i Rawlsi käsitlus. Toomaks esile siia kuuluvaid veelgi fundamentaalsemaid erimeelsusi, analüüsin järgnevalt üht keskseimat kategooriat, millel rajaneb ‘radikaal-demokraatlik’ visioon poliitikast ja võimust. Jutt on ‘hegemoonia’ mõistest ning see viib meid veelgi otsesemalt Mouffé'i Rawlsi kriitika aluste juurde ning tema normatiivse järelemini, millele viitasime juba ülal, et demokraatlikus ühiskonnas peab mistahes poliitiline otsus “jääma alati avatuks vaidlustamisele”.

4. Hegemoonia, demokraatia ning sattumuslikkuse eetos Laclau ja Mouffé'i töödes

Nagu selgitab Mouffé, on lisaks antagonismi kategooriale just hegemoonia mõiste kõige kessem idee selgitamiseks poliitilisuse probleemi (Mouffé 2005b, 17).

‘Hegemoonia’ kategooria on aluseks sellele, mida võiks nimetada ‘sattumuslikkuse eetoseks’ Laclau ja Mouffé'i töödes. Nende raamistikus on ‘hegemoonne’ ja ‘sattumuslik’ omadused, mis vastastikku teineteist eeldavad. Hegemoonia on võimu vorm: “[s]elle võimaldavaks tingimuseks on, et mingi *partikulaarne* ühiskondlik jõud võtab enese peale temaga radikaalselt ühismõõdotu *totaalsuse* esindamise” (Laclau ja Mouffé 2001, x). Seega, kui mingi *partikulaarne* jõud (ütleme *Führer* või *Solidarność*) esindab temaga ühismõõdotut totaalsust (nt *Saksa rahva tahet* või *Poola rahva tahet*), siis on meil tegemist hegemoonse suhtega. Ja see partikulaar funktsioneerib “hegemoonse universaalsusena” (Laclau ja Mouffé 2001, x). Sellisest definitsioonist on selge, et mistahes ühiskondlike jõudude identiteeti peab mõistma *sattumuslikuna*, mitte ‘fikseerituna’, vastasel korral poleks selline ümberkorraldamine (‘liigendus’ [articulation] Laclau ja Mouffé'i terminites) mõeldav: “Hegemoonia jaoks on tarvilik nõue, et elemendid, mille loomus ei määra neid ette astuma pigem üht tüüpi korraldusse kui teise, sellegipoolest liituvad mingi välise või liigendava praktika tulemusena” (Laclau ja Mouffé 2001,

xii). Seega, hegemoonia eeldab kõikide ühiskondlike suhete *sattumuslikkust*. See on aga *ontoloogiline* hoiak, olgugi, et põhjalikult esitatud poststruktuurismi, analüütilise filosoofia ja psühhoanalüüsi kaudu (vt Laclau ja Mouffe 1985, ptk 3). Iseenesest ei ole see abiks *normatiivsete* vaidluste korral, mis on kesksed vastandumises liberalismile. Ent viimaseid silmas pidades võib kõigepealt ütelda, et sellise ontoloogia taga ei ole midagi muud kui 'demokraatia' enda idee (ning viimasel on selged *normatiivsed* kaastähendused).

Laclau ja Mouffe osutavad, et ühiskondlike suhete *sattumuslikkuse* üha kasvav nähtavus kui hegemoonia tingimus ei ole *universaalne*, vaid *demokraatlik* areng: "Ma mõistan demokraatiat kui režiimi, mis teeb täielikult nähtavaks hegemoonse sideme sattumusliku iseloomu" (Laclau 2001, 5). Tasub meeles pidada, et Laclau ja Mouffe'i algupärane hegemoonia mõiste otsing marksismi traditsioonist käib käsikäes sellelele traditsioonile omaste 'totalitaarsete' või 'antidemokraatlike' tendentside vältimisega, eriti mis puudutab sama mõiste kasutust bolševistlikus keelepruugis (Lenin, Trotski). Viimases olid 'hegemoonial' selgelt 'sulgevad' konnotatsioonid ning praktikas tähendas see Partei ontoloogilist ankurdamist avangardi rolli. Partei kehas tas töölisklassi "tõelisi huvisid". Niisuguse hegemoonia mõistmisega kaasnes ka marxismi kui objektiivse ja Ajaloo "tõelist olemust" tabava teaduse epistemoloogiline eelisseisund (Laclau ja Mouffe 1985, 57). Laclau ja Mouffe vastandavad Antonio Gramscist lähtuvat 'demokraatlikku' käsitlust "hegemooniast kui liigendusest" (Laclau ja Mouffe 1985, 65) sellistele *totalitaarsetele* hegemoonia ideedele, mis kalduvad *varjama* hegemoonsete sidemete *sattumuslikkust* ning esitama olemasolevaid võimusuhteid kui "loomulikke". Ent nad rõhutavad, et isegi Gramsci käsitlusel hegemooniast kui "moraalsest ja intellektuaalsest juhtimisest" (Laclau ja Mouffe 1985, 67) olid piirid "demokraatliku hegemoonia praktika" seisukohast (Laclau ja Mouffe 1985, 69). Hoolimata Gramsci kaldumisest kõikide ühiskondlike suhete *sattumuslikkuse* tunnistamise suunas, tugineb ta siiski essentsialistlikule "fundamentaalse klassi" mõistele (Laclau ja Mouffe 1985, 69) ning *sattumuslikkuse* rollil olid tema käsitluses seega piirangud hegemoonia mõiste jaoks, mis oleks täielikult sobilik "demokraatliku ajastu" jaoks. Hegemoonia kui *sattumusliku* liigendamise vormi on poliitika üha enam võtnud selles ühiskondliku reaalsuse raamistikus, mida Laclau ja Mouffe nimetavad "demokraatlikuks revolutsiooniks". Viimase põhiiseloostuse laenavad nad Claude Leforti töödest. Raamatus, mis avaldati paar aastat pärast Laclau ja Mouffe'i vastavat teost, võtab Lefort oma positsiooni selles küsimuses kõige selgemalt kokku järgmiselt:

demokraatiat kehtestatakse ja hoitakse alal *kindlusmarkerite lagunemise* [*dissolution of the markers of certainty*] kaudu. See juhatab sisse

ajaloo, milles inimesed kogeavad fundamentaalset määramatust seoses võimu, õiguse ja teadmiste alustega ning sestap ka mina ja teise vaheliste suhete alusega kõigil ühiskondliku elu tasemetel. (Lefort 1988, 19)

“Demokraatlik revolutsioon” on Laclau ja Mouffe’i jaoks ühiskondlike suhete moodustumise märkimisväärne teisenemine, mis viib tagasi Prantsuse Revolutsioonini: “See lahkulöömine *ancien régime*’ist... pakkus diskursiivseid tingimusi, mis võimaldasid esitada erinevaid ebavõrdsuse vorme mittelegitiumsete ja mitte-loomulikena ning muuta nad nõnda samaväärseks kui rõhumise vormid” (Laclau ja Mouffe 1985, 155). Teisisõnu: ‘demokraatlik revolutsioon’ on üldnimetus nendele ühiskondlikele protsessidele, mis on järk-järgult viinud Lääne tsivilisatsiooni hierarhilisest ja ebavõrdsusi “loomulikena” esitavast ühiskonnast sellise ühiskonna vormini, mis üha enam mõistab ebavõrdsusi “mitte-loomulike” ja *sattumuslikena*. Üldiselt: Laclau ja Mouffe näevad seda revolutsiooni kui ‘võrdsuse’ idee avardamist üha uutesse ühiskonna sfääridesse: “Tööliste ja antikapitalistlike võitluste kujunemine üheksateistkümnendal sajandil oli otsustav moment selles protsessis, ent see polnud ainuke ega viimane: nn “uute ühiskondlike liikumiste” võitlused viimastel kümnenditel on järgmine etapp demokraatliku revolutsiooni süvendamises” (Laclau ja Mouffe 1987, 104–105).

Seega, tuginemine ‘kindlusmarkerite lagunemisele’ ja *sattumuslikkuse* rõhutamine ühiskondlike suhete liigendamisel ei ole Laclau ja Mouffe’i jaoks pelgalt *ontoloogiline* hoiak, mis nende jaoks kujuneb “radikaalseks konstruktivismiks” (Laclau 1994a, 2). See on eetos, mis käib käsikäes nende normatiivpoliitiliste ettepanekutega. Viimased kehastuvad nende jaoks “radikaalse demokraatia projektis”, mida mõistetakse “poliitika sellise vormina, mis ei põhine mitte ‘ühiskondlikkuse olemuse’ [essence of the social] dogmaatilisel postuleerimisel, vaid, vastupidi, mistahes ‘olemuse’ sattumuslikkuse ja mitmetähenduslikkuse jaatamisel” (Laclau ja Mouffe 1985, 193). Oleme näinud, et praktilis-poliitilised ettepanekud Mouffe’ilt, kes mõtestab sama projekti ‘agonistliku pluralismi’ terminites, seisnevad eetilise-poliitilise konsensusse sisseseadmises vabaduse ja võrdsuse fundamentaalsete väärtuste osas nõnda, et nende tõlgendus jääks täielikult avatuks ja vaidlustatavaks: “Konsensus liberaal-demokraatlikus ühiskonnas on — ja alati saab olema — hegemoonia väljendus ja võimusuhete kristalliseerumine” (Mouffe 2000, 49). Teisisõnu: iga konsensus on *sattumuslik* ning selle eitamine oleks antidemokraatlik. Me näeme nüüd, milles seisneb erinevus ‘vaenlaste’ ja ‘vastaste’ vahel: viimased tunnustavad iseenda ühiskondliku positsiooni *sattumuslikkust*. Õigupoolest peavad ‘vastased’ tunnustama *kõigi* ühiskondlike positsioonide *sattumuslikkust*. See tähendab, et nad peavad mõnna, et kõigi ühiskondlike positsioonide muutumine, ümberjaotumine, ümberpööratavus ja vaidlustatavus on

‘reaalsed võimalikkused’ nende ühiskonnas. ‘Vastased’ jagavad sattumuslikkuse eetost, ‘vaenlased’ mitte.

Siin tuleks aga tõstatada oluline alternatiivse tõlgenduse võimalus. Kas poleks adekvaatne ütelda, et see, mis eristab ‘vaenlasi’ ‘vastastest’, on tõik, et viimased on *mõistlikud* rawlsilikus mõttes ning seega on nende võitlus hegemoonia nimel *agonistlik*, mitte *antagonistlik* lahing võimu nimel ühes selle schmittliku võimaliku äärmusega ‘füüsilise tapmise reaalsusest’? Ma näitan, et vastus sellele pikale küsimusele on jaatav ning sattumuslikkuse eetos on aluseks Rawlsi ‘mõistlikkuse’ mõistele ning tema õigluse teooriale fundamentaalselt. Et seda teha, peame oma vaated Rawlsiga seoses ümber orienteerima ning hülgame tema loominguga käsitluste “standardmaketi”.

5. Õiglus, demokraatia ning sattumuslikkuse eetos Rawlsil

Laden pakub välja, et peaksime edendama Rawlsi käsitluse “alternatiivset maketti” [alternative blueprint], võttes selle kokku järgnevalt:

(1) Rawlsi projektid on fokuseeritumad ja kitsamad kui üldiselt arvatakse; (2) ta tegeleb pigem filosoofia kui kaitsega, mitte filosoofilise teooriaga; (3) tema argumendid on mõeldud pigem toimima avalike õigustustena, mitte deduktsioonidena inimloomuse või ratsionaalsuse kohta käivatest eeldustest; (4) tema saavutuse keskne idee ja kõrgpunkt on avaliku mõistuse [public reason] idee ja sellega kaasnev pilt poliitilisest arutlusest [deliberation], ning alpositsiooni argumendi tähtsus seisneb selles, et see on üks võimalik suund õigustamiseks õiglusprintsipi avalikult. (Laden 2003, 370)

Kavatsen arendada Ladeni maketti ning radikaliseerida tema üht täiendavat mõtet: “kui Rawlsi loominguga keese on poliitilise arutluse mudel pluralistlikus demokraatias, siis ei peaks me temast mõtlema kui peamiselt liberaalset ja egalitaarset, vaid eelkõige kui *demokraadist*” (Laden 2003, 389, kaldkiri lisatud). Ma pakun välja “maketi”, mille valguses võiks algatada kriitilise ideedevahetuse Rawlsi ja ‘radikaalsete’, mitte ainult ‘arutlevate’ [deliberative] demokraatide vahel. Mis puutub viimati mainitud debatti, siis Joshua Cohen on ilmselt selle küsimuse tuntuim käsitleja (vt nt Cohen 2005). Ent isegi tema leiab, et Rawlsi lähenemises on selgeid piiranguid, kuna viimane väidetavalt eeldab hästikorraldatud ühiskonnas *moraalset* üksmeelt õigluse fundamentaalsuse [fundamentals of justice] osas (Cohen 2003, 130). Kuna poliitika ja moraal on põhimõtteliselt erinevad, järeltab ta: “[o]n ebamõistlik oodata sama õigluskontseptsiooni aktsepteerimist kõigi liikmete poolt ning arvatavasti on see demokraatliku poliitika voores, et nad on eri meelel” (Cohen 2003, 131). Ma näitan, et Rawlsi üldine vaade on selle väitega kooskõlas. Peaksime küsima: mis oleks kui *fundamentaalne* üksmeel, mida Rawls eeldab, ei ole mingisuguse substantsiaalse moraalikontseptsiooni, vaid ainult

formaalse eetose osas: et iga ühiskondlikku positsiooni mõistetakse sattumuslikuna? Laclau ja Mouffe kindlasti toetaksid sellist üksmeelt. Väidan, et just see sama sattumuslikkuse eetos kujundab kogu Rawlsi õiglusteemalist üritust.

Kuidas Rawls sattumuslikkuse probleemiga tegeleb? Paistab olevat lihtne viis demonstreerida, et tema eesmärk antud küsimuse käsitlemisel on sattumuslikkuse mõjude tasalülitamine õigluse teooriast. Algorpositsioon on konstrueeritud ühiskondlikest ja loomulikest sattumustest abstraherumiseks, sest ühiskonna baasstruktuuri jaoks õiglusprintsiipe valides “peame nullima spetsiifiliste sattumuste mõjud, mis asetavad inimesed vastasseisu ja ahvatlevad neid ühiskondlikke ja loomulikke asjaolusid nende endi eeliseks ära kasutama” (Rawls 1971, 136). Ja sobiv viis selle abstraktsiooni saavutamiseks on “teadmatuse loor” [veil of ignorance] (Rawls 1971, 136; vt ka 19, 141). Siiski, kui me näeme algorpositsiooni argumendi tähtsust “selles, et see on üks võimalik suund õigustamiseks õiglusprintsiipe avalikult” nagu Ladeni alternatiivne makett soovib, siis peaksime seda tunnustama pelgalt “esisusseadmena [expository device], mis võtab kokku need tingimused [st piirangud ausale sotsiaalsele koostööle] ja aitab esile tuua nende järelmid” (Rawls 1971, 21). “Algorpositsioon” on vahend mingi eesmärgi tarvis. Mis on see eesmärk? Vastust tuleks otsida ausameelsuse tingimuste käsitlesest enesest. Rawlsi algupärane siht 1950datest on visandada õigluskontseptsioon, mis realiseerib ‘ausameelsuse’ mõiste kõige kesksemaid nõudeid ning pakuda seeläbi toimiva alternatiivi domineerivatele *utilitaristlikele* õigluskontseptsioonidele. Viimased on täielikult võimetud haarama *vastastikkuse* [reciprocity, mutuality] ideed, mis Rawlsi järgi on sisemiselt omane nii õigluse kui ausameelsuse ideele.

Vastastikkuse nõue on üks kesksemaid ideid tema kõige loetumas artiklis “Õiglus kui ausameelsus” (Rawls 2002a). Üks sümptomeid tolle idee keskusest on, et samal aastal, mil ilmus *Õiglusteooria*, avaldas Rawls ka artikli “Õiglus kui vastastikkus” (1999e), mis oli tegelikult materjal tema kontseptsiooni õpetamiseks Harvardi tudengitele 1959. aastal (Freeman 1999, x). Selles artiklis ütleb ta otse: “fundamentaalne *korruga* nii õigluse *kui ka* ausameelsuse jaoks on vastastikkuse mõiste” (Rawls 1999e, 208, kaldkiri lisatud). Jõudes selle mõiste juurde sedastab ta kõigepealt: “praktika on osapoolte jaoks kooskõlas vastastikkuse mõistega kui keegi ei tunne, et selles osalemise kaudu on teda või kedagi teist ära kasutatud või sunnitud järele andma nõudmistele, mida nad legitimeeriks ei pea” (Rawls 1999e, 208). Pangem tähele, et sellises iseloomustuses ei ole tähtis ainult kellegi ‘tunne’ *enese*, vaid ka *teiste* suhtes — *kõik* perspektiivid puutuvad vastastikkuse seisukohalt asjasse. Ent küsimus pole pelgalt ‘tunnetes’. Veidi tehnilisemalt üteldes: sina ja mina oleme vastastikkuse suhtes *kui nii* sina *kui ka* mina võime *vastastikku* akt-

septeerida printsiipe, mis määratlevad meie positsioone defineeriva praktika. Sellised nõudmised on Rawlsi vastastikkuse mõiste aluseks, mis omakorda on fundamentaalne ausameelsuse ja õigluse jaoks: “[j]ust see asjaolu, et vabadel ja võrdsetel isikutel, kellel puudub üksteise üle mõjuvõim, on võimalik printsiipe vastastikku tunnustada, muudab vastastikkuse mõiste nii ausameelsuse kui õigluse jaoks fundamentaalseks” (Rawls 1999e, 209). Õigluse ja ausameelsuse mõistmisel vastastikkuse terminites on mitmeid olulisi tagajärgi. Neid on parem esitada ühe Rawlsi jaoks keskse teema, utilitaristlike õigluskontseptsioonide vastaste argumentide valguses. Artiklis “Õiglus kui ausameelsus” liigub Rawls ausameelsuse idee kaudu õigluse idee juurde nagu ta mõistab seda ühiskondlike praktikate terminites:

Praktika on õiglane, kui ta on kooskõlas printsiipidega, mille vastastikut esitamist ja tunnustamist võib mõistlikult oodata kõigilt selles osalejatelt, kui nad on sarnastes tingimustes ning kui neilt nõutakse eelnevat kindlat kohustumist, ilma et oleks teada, milline saab olema nende konkreetne olukord (Rawls 2002a, 176)

Kritiseerides utilitarismi kasutab ta orjuse näidet, selgitamaks vastastikkuse kesksust oma õigluse käsitluses. Näide on siin, nagu mujalgi (vt ka Rawls 1999a, 83–84; 1999b, 135; 1999e, 218–221) valitud lihtsuse kaalutlusel, ent osutab tema raamistiku üldisemale loogikale. Muidugi ei väida Rawls, et utilitaristide arvates orjus ei ole ebaõiglane. Pigem peavad viimased seda ebaõiglaseks printsiipide põhjal, mille tunnustamist ei oleks mõistlik oodata kõikidelt asjassepuutuvatelt osapooltelt, kui nad oleksid asetatud vastastikkuse nõude alusel. Utilitarism “*võimaldab*... väita, et orjus on ebaõiglane sellepärast, et orjapidaja saadavad eelised ei kaalu üles orjapidamise puudusi orja ja ühiskonna jaoks tervikuna, mida selline suhteliselt ebaefektiivne töökorraldus koormab” (Rawls 2002a, 179). Seevastu õiglus kui ausameelsus “ei luba orjapidaja eeliseid üldse kaaludagi” (Rawls 2002a, 179). Põhjus on väga lihtne: “Kuna viimase positsioon ei vasta printsiipidele, mida võidakse vastastikku tunnustada, ei saa orjapidaja eeldatav kasu *mingil* moel leevendada praktika ebaõiglust” (Rawls 2002a, 179). Vastastikkuse idee muudab nähtavaks orjuse olemusliku vasturääkivuse seoses õiglusega: “Kuna orjus ei ole kooskõlas printsiipidega, mida nad võiksid vastastikku tunnustada, võib eeldada mõlema [s.t nii orja kui orjapidaja] nõustumist, et orjus on ebaõiglane” (Rawls 2002a, 181).

Ent peatugem korraks ning kaalugem, mis veel on vastastikkuse mõistes eeldatud, tõstatades ühe liberaalsest strateegiast tuleneva tüüpilisimuse: mis mõttes oleks orjapidajast *ratsionaalne* nõustuda, et orjus on ebaõiglane? Esitagem seda niimoodi: mida ütleks orjapidaja Vana-Kreekas 350 aastat eKr Rawlsile, kes osutab, et orjus ei põhine printsiipidel, mida tema ja tema orjad võiksid *vastastikku* tunnustada, kui nad oleksid vabad ja võrdsed ning

neil puuduks teineteise üle mõjuvõim? Võib arvata, et ta kostaks: “Ja mis siis?” Ning see oleks tõepoolest *ratsionaalne* vastus. Miks? Sest vastastikkuse nõue kõlaks *ratsionaalselt kõigi* praktika osapoolte jaoks vaid siis, kui nad kõik mõistaksid *reaalsena* võimalust sattuda *kõigisse* praktika poolt võimaldatavatesse positsioonidesse. Kui orjapidaja näeks *reaalsena* võimalust sattuda orjade positsiooni, oleks temast *ratsionaalne* pidada orjust ebaõiglaseks. Teisisõnu: vastastikkuse nõue eeldab, et kõik praktikasse kaasatud osapooled mõistaksid selle erinevaid positsioone *sattumuslike*, mitte “fikseeritud” või “loomulikena”. Ning see kaalutlus — mõista ühiskondlikke positsioone *sattumuslikena* — oleks täiesti mõttetu orjapidajate seas Vana-Kreekas 350 aastat eKr.

Ja muidugi on ta mõttekas praegu üsna ilmselgetel põhjustel, mida arutasime ülal: me elame demokraatlikul, mitte hierarhilise ühiskonna ajastul. Nagu juhib tähelepanu Cohen (2003, 133) oli “osa õiglusteooria foonist [background]” Rawlsi jaoks arusaam, et on kõrvale heidetud “usk fikseeritud loomulikkusest korrast, mis sanktsioneeriks hierarhilise ühiskonna” (Cohen 2003, 133). Rawls muidugi ei esita ajaloolist käsitlust, kuidas tema õiglusteooria ‘foon’ on esile kerkinud. Ent just siin saab rakendada ülal ära toodud Laclau ja Mouffe’i käsitlust “demokraatlikust revolutsioonist”, muutmaks eskplitsiitseks seda, mida Rawls on vaikin algusest peale eeldanud oma vastastikkuse nõudega: nimelt, sattumuslikkuse eetost. Vastastikkuse nõue eeldab kõigi ühiskondlike positsioonide (olgu nad määratletud rikkuse, võimu, austuse jm terminites) *sattumuslikkuse* aktsepteerimist ning nende “loomulikkuse” või “jumalikkuse” eitamist. Vastasel korral oleks see nõudmine lihtsalt irratsionaalne domineerivate positsioonide hõivajate jaoks. Pangem aga tähele, et kui me esitasime oma küsimuse nõnda: ‘Mis tingimustel oleks vastastikkuse nõue ratsionaalne?’ siis me ei *eeldanud*, et see nõue on ratsionaalne. Ja kui me väitsime, et see oleks ratsionaalne ainult osapoolte vahel, kes jagavad sattumuslikkuse eetost, ei eeldanud me, et selle eetose jagamine oleks ratsionaalne *iseenesest*. Me osutasime, et see on tervemõistustlik ‘demokraatliku revolutsiooni’ kontekstis Laclau ja Mouffe’ mõttes. Sel viisil ei ole ratsionaalsus õigluse kui ausameelsuse/vastastikkuse jaoks fundamentaalne, millest dedutseerida tema ettekirjutusi (nagu seda esitab “standardmakett”). Võtame selle kokku järgmiselt: vastastikkuse *ratsionaalsuse* jaoks on fundamentaalne sattumuslikkuse eetos, mis ise ei ole ei ratsionaalne ega irratsionaalne, vaid lihtsalt *demokraatlik*.

Rawls ei ole üksi oma rõhuasetuses ‘vastastikkuse’ mõistele ühiskonnast mõtlemises. See on olnud oluline ka ‘arutleva demokraatia’ esindajatele (vrd Benhabib 2002, 19), kes lähtuvad Habermasist. Viimane asetab selle idee “kommunikatiivse ratsionaalsuse” idee keskmesse (Habermas 1990, 130). Üldisemalt üteldes: vastastikkuse idee ei ole mingi enneolematu mõt-

tevälgatus, mille peale Rawls juhtumisi tuli. See on vaikumisi kohal mitmetes ühiskondliku lepingu traditsiooni esindaja töös alates Hobbes'ist (Rawls 2007, 61) ja Rousseau'ist (Rawls 2007, 205), kuni Kantini välja (Rawls 2000, 274) ning on olnud isegi selliste mõtlejate *ad hoc* kaalutluste seas nagu John Stuart Mill, keda tavaliselt seostatakse utilitarismi traditsiooniga (Rawls 2007, 304; 1971, 460, 502).

Rawls arendab sellest ideest olemuslikult demokraatliku kriitika utilitarismi pihta. Ehkki varasemal perioodil rõhutab ta vähe, et tema utilitarismi kriitika on rangelt *demokraatlik*, osutab Rawls vastavale seosele otsesõnu oma küpsemates töödes, seostades seda eksplitsiitselt *vastastikkuse* nõudega. Demokraatliku mõtte ajaloos on tema jaoks kaks prominentset arusaama ühiskonnast: esiteks mitmesuguste lepinguliste [contractual] lähenemisteni viiv käsitlus näeb "ühiskonda kui vabade ning võrdsetena käsitatud kodanike vahelise sotsiaalse koostöö [social cooperation] ausameelset süsteemi" (Rawls 2001, 95); teiseks, peamiselt utilitarismi vooludes arendatud käsitlus mõistab "ühiskonda kui sotsiaalset süsteemi [social system], mis on organiseeritud tootmaks suurimat hüvet summerituna kõigi tema liikmete põhjal" (Rawls 2001, 95). Põhimõtteline erinevus nende vaadete vahel seisneb selles, et "ühiskonna kui ausameelse sotsiaalse koostöö idee on üsna loomulikult määratletud nõnda, et see hõlmab endasse võrdsuse... ja vastastikkuse ideed", sellal kui "utilitarismis käsitletakse võrdsuse ja vastastikkuse ideed ainult kaudselt kui miskit, mida peetakse normaaljuhul vajalikuks ühiskondliku heaolu summa maksimeerimiseks" (Rawls 2001, 96).

Nende argumentide taustal, mida oleme esitanud vastastikkuse idee ning tema seoste kohta sattumuslikkuse eetosega, võime näha uues valguses Rawlsi algupärasest projektist nagu see on visandatud tema *Õiglusteooria* eessõna märkustes:

Mu ambitsioonid selles raamatus oleksid täielikult saavutatud, kui see võimaldaks kellelgi näha selgemini selle [utilitarismile] alternatiivse õigluskontseptsiooni peamisi struktuurilisi tunnuseid, mis on implitsiitselt olemas lepingu traditsioonis, ning juhataks teed edasistele arendustele. Traditsioonilistest vaadetest, ma usun, on just see kontseptsioon kõige ligilähedasem meie kaalutletud õiglusotsustele ning moodustab kõige sobivama moraalse aluse demokraatlikule ühiskonnale. (Rawls 1971, viii)

Selles lõigus on põhimõtteliselt esitatud kõik elemendid, mis kujundavad Rawlsi mõtlemist tema *Õiglusteooriale* eelnenud töödes: (1) *utilitarismile* elujõulise alternatiivi pakkumine (2) ühiskondliku *lepingu* idees vaikumisi kätkevad ideede kohaldamise kaudu selliselt, et (3) saavutataks vastavus meie kaalutletud *õiglusotsustele* demokraatliku ühiskonna moraali kontekstis. Siinse käsitluse valguses võiks öelda, et neid kolme momenti ühendab

ühtseks tervikuks just vastastikkuse nõue koos sinna kuuluva sattumuslikkuse eetosega.

Me oleme juba osutanud, et viimane on aluseks Rawlsi kõige originaalsemale aspektile tema utilitarismi kriitikas. Sellest tuleneb ka teine ülal visandatud element: asetumine ühiskondliku lepingu traditsiooni, mis leiab oma rawlsiliku väljenduse 'algpositsiooni' argumentatsioonis. Siin on keskne vastandus järgmine: õiglus kui vastastikune kokkulepe kõigi asjasse puutuvate osapoolte vahel vs õiglus kui parim administratiivne korraldus (mille direktiivid võiksid samahästi tulla ka "ülevalt poolt" või olla määratud salaja seni, kuni nad "tõesti" on õiglased/tõhusad). Ühiskonnast vastastikkuse terminites mõtlemine suunab Rawlsi üsna loomulikult moel eelistama esimest varianti ning panustama lepingulisele käsitlusele, mille kaudu sõnastada alus võimalike õiglusprintsipiide *avalikuks* õigustuseks nõnda, et kaasatud oleksid kõik kodanikud.

Vastastikkuse nõue viib otseselt ka kolmanda elemendini: vaateni, et õigluse printsipiidid ja nende õigustus oleksid kooskõlas meie kaalutletud õiglusarusaamadega demokraatlikus ühiskonnas. Rawlsi järgi peaksid printsipiidid tulenema meie jagatud fundamentaalsetest väärtustest ning kohalduma neile vastavalt ja neid sobival viisil täpsustama. See kolmas element on 'reflektiivse tasakaalu' idee südames. Antud seosega tegeletakse täpsemalt allpool, ent praeguseks piisab kui osutame, et Rawlsi jaoks on tähtis mitte pelgalt printsipiide 'õiglus' vaadelduna mingist neutraalsest igaviku vaatepunktist, vaid ka see, et me kõik võiksime põhimõtteliselt olla nende autorid ja seega kaasatud nende sisu liigendamisse.

Esitatud argumentide valguses seoses Rawlsi vastastikkuse mõiste ja ühiskondlike positsioonide sattumuslikkuse tunnustamisega võime öelda, et vajadus spetsiifiliselt *demokraatliku* õigluse mõiste järele on kujundanud kogu algupärasest püüdlust sõnastada 'õigluse kui ausameelsuse' kontseptsiooni, mitte kerkinud esile nn "hilise" Rawlsiga (vrd Laden 2003, 387–388; Selg 2010, 1402–1405). Millised on selle vahetud tagajärjed Rawlsi töö radikaal-demokraatliku tõlgenduse jaoks? Lähened sellele küsimusele visandades kriitilise dialoogi tema ning Mouffe'i vaadete vahel.

6. 'Agonistlikud vastased' ja 'mõistlikud isikud'

Nüüd saab selgitada, miks ma väitsin ülal, et mouffe'ilikud 'vastased' peavad olema *mõistlikud* rawlsilikus mõttes, et 'agonistlik' suhe (vastandina 'antagonistlikule') oleks nende vahel võimalik. Selle teesi sisu oli tegelikult juba esitatud siis, kui osutasin, et Rawlsi järgi mõistlikud isikud "soovivad iseenesest [for its own sake] ühiskondlikku maailma, milles nemad vabade ja võrdsetena saaksid teha koostööd teistega tingimustel, mida nad kõik võiksid aktsepteerida. Nad nõuavad, et selles maailmas kehtiks *vastastikkus*

nõnda, et kõik saaksid tulu ühes teistega” (Rawls 2005b, 50, kaldkiri lisatud). See on eetiline (või ‘eetilis-poliitiline’) dispositsioon iseenda ja teiste suhtes, mida Rawls peab sobivaks nendele, kes arutlevad ‘avaliku mõistuse’ [public reason] raames fundamentaalsete poliitiliste küsimuste üle. Üks moment väärrib toodud tsitaadis eriti toonitamist: ‘mõistlikkuse’ kategooria on Rawlsi käsitluses vahetult seotud vastastikkuse nõudega. Võttes arvesse aga meie analüüsi vastastikkuse ja sattumuslikkuse eetose seosest, võime öelda, et mõistlikud isikud ei ole midagi muud kui kodanikud, kes tunnustavad igauhe ‘kõikehõlmava doktriini’ [comprehensive doctrine] kaudu defineeritud positsiooni *sattumuslikkust*. Rawls võtab kõik oma argumendid seoses ‘mõistlike kõikehõlmavate doktriinidega’ kokku lühendatud (ent väga ilmetul) viisil järgmiselt:

- (1) Mõistlikud inimesed ei poolda kõik sama kõikehõlmavat doktriini. ... (2) Pooldatakse paljusid mõistlike doktriine, millest mitte kõik ei saa olla tõesed või õiged (hinnatuna mingi kõikehõlmava doktriini vaatenurgast). (3) Ei ole ebamõistlik pooldada ükskõik millist mõistliku doktriini. (4) Teised, kes pooldavad meie omast erinevaid mõistlike doktriine, on, me mõõname, samuti mõistlikud, ja kindlasti mitte sel põhjusel ebamõistlikud. (5) Minnes kaugemale mingi doktriini mõistlikkuse tunnustamisest ja kinnitades oma usku sellesse, ei ole me ebamõistlikud. (6) Mõistlikud isikud leiavad, et on ebamõistlik kasutada poliitilist võimu, kui neil peaks see olema, represserimaks teisi doktriine, mis on mõistlikud, ent nende endi omadest erinevad. (Rawls 2005a, 486)

Rõhutagem veelkord, et vastastikkuse nõue ühes sellega kaasneva sattumuslikkuse eetosega on kohal igas siin tehtud täpsustuses. Klauslit (6) võiks lugeda kui *hegemoonse* (vastandina repressiivse/rõhuva) ning Laclau ja Mouffé'i ‘radikaalse demokraatiaga’ ühtesobiva poliitika vormi heakskiitmist mõistlike isikute poolt. Hegemoonia gramscilikus (“moraalse ja intellektuaalse juhtimise”) mõttes, mitte rõhuv võim, on sobiv poliitika vorm mõistlikele, st sattumuslikkuse eetost jagavatele, isikutele. Sama kehtib ka mouffé'ilike ‘vastaste’ kohta. Ühtlasi pakub see ka tausta mõtestamiseks, miks Rawls eeldab, et tuleb tõmmata eraldusjoon legitiimsete ja mittelegitiimsete nõuete vahele avalikus mõistuses. Avaliku mõistuse idee “puudutab seda, kuidas poliitilist suhet tuleks mõista. Nood, kes heidavad kõrvale konstitutsioonilise demokraatia koos selle vastastikkuse kriteeriumiga, heidavad muidugi kõrvale ka avaliku mõistuse idee” (Rawls 2005b, 442). Nende jaoks võib poliitiline suhe “olla sõbra ja vaenlase oma... või see võib olla järelandmatu võitlus maailma või kogu tõe võitmise nimel” (Rawls 2005b, 442). (See oleks bolševistlik hegemoonia vorm, millele Laclau ja Mouffé vastandavad gramsciliku arusaama.) “Poliitiline liberalism ei tegele nondega, kes mõtleavad niimoodi,” lisab Rawls (Rawls 2005a, 442). Põhjus selliseks mitte-tegele-

miseks on selge, sest “ebamõistlikud” doktriinid on need, mille “printsiibid ja ideaalid ei rahulda vastastikkuse kriteeriumit ning mis erinevatel viisidel ei suuda kehtestada võrdseid põhivabadusi” (Rawls 2005a, 483). Rawls võtab kokku: “Kuna vastastikkuse kriteerium on avalikku mõistust ja selle sisu määratlev olemuslik koostisosa, heidab poliitiline liberalism kõik sellised doktriinid kõrvale” (Rawls 2005a, 483). Üteldes sama asja mouffe’ilikes terminites: nood doktriinid välistatakse, mis “seavad kahtluse alla demokraatliku poliitilist ühendust määratlevad institutsioonid” (Mouffe 2005b, 102–121). Mõlemad välistused põhinevad sattumuslikkuse eetose keskseks seadmisel demokraatlike suhete mõtestamisel.

Ent Mouffe võiks sellegipoolest osutada, et ehkki Rawlsi avalikus mõistuses on kesksel kohal *vastastikkus* (koos *sattumuslikkuse* eetosega), on tema enda mudel demokraatiaga paremini sobiv, kuna viimases on “nende *institutsioonide loomus ise*... samuti osa agonistlikust debatist” (Mouffe 2005b, 121, kaldkiri lisatud) sellal kui Rawlsi süsteemis on nende sisu paika pandud “lõplikult ja alaliseks” (Mouffe 2000, 28). Vastus sellistele süüdistustele nõuab sattumuslikkuse eetose rolli edasist selgitamist Rawlsi teoorias.

7. Reflektiivne tasakaal ja avaliku õigustamisaluse sattumuslikkus

Põhimõtteliselt tähendab siin peituv etteheide järgmist: ehkki Rawls ei taha kõiki poliitilisi erimeelsusi juba filosoofilise teooria tasandil ette ära lahendada, on tema hästikorraldatud ühiskonnas lubatavad erimeelsused seotud eelkõige tema pakutavate õiglusprintsiiptide *rakendamisega* (nt kohtus, seadusandluses või ka konstitutsioonilistes vaidlustes), sellal kui printsiiptide ise, nende õigustus ning nendest tulenevad institutsioonid on oma põhisisu poolest paika pandud ning poliitiliselt agendalt maha võetud. Mouffe pole sedalaadi süüdistustes üksi ning temaga kõlavad kokku ka sarnased kriitikal habermaslikust leerist (vrd McCarthy 1994). Habermas ise on sedastanud, et Rawlsi kontseptsioon “väidab end välja töötavat õiglase ühiskonna ideaali, sellal kui kodanikud kasutavad seda siis platvormina, millelt hinnata olemasolevaid korraldusi ja poliitikaid” (Habermas 1995, 131). Rawlsi vastust tasub tsiteerida tervikuna:

kodanikud tsiviilühiskonnas ei kasuta õigluse kui ausameelsuse ideed ‘[filosoofilt kui eksperdilt saadud] platvormina, millelt hinnata olemasolevaid korraldusi ja poliitikaid’ Õigluses kui ausameelsuses ei ole filosoofilisi eksperte. Hoidku jumal selle eest! Ent kodanike mõtlemises peavad lõppude lõpuks olema mingisugused ideed õigusest ja õiglusest ning mingisugune alus nende üle arutamiseks. Ning filosoofia uurijad võtavad osa nende ideede sõnastamisest, ent alati kui kodanikud teiste seas. (Rawls 2005c, 426–427, nurksulud originaalis)

See tähendab, et institutsioonide loomus ise ja nende õigustamine on mõistetud *avaliku* ja *vastastikuse* ettevõtmisena, mis püüab kaasata kõik mõistlikud kodanikud. Võtkem näiteks Rawlsi kuulus 'algpositsioon'. Viimase sisu ise on sattumuslik, alati avatud vaidlustamistele ja revideerimistele ning ka sellisena tunnustatud. See on seotud *vastastikkuse* ja *sattumuslikkuse* käsitluseel põhineva *õigustamise* vormiga: 'reflektiivse tasakaalu' ideega. Viimane hõlmab protseduuri, mis seisneb kooskõla leidmises (erinevatel üldisuse astmetel) meie jagatud õigluse *kontseptsiooni* (printsiibid koos nende õigustusega, st algpositsiooni argumendiga Rawlsi spetsiifilises käsitluses) ja meie *kaalutletud õiglushinnangute* [considered judgments of justice] vahel. Rawlsi käsitluses võib see võtta *kitsa* vormi: kui mingi õigluskontseptsiooni sobivust kaaluv isik, kes esialgselt, ilma alternatiivseid õigluskontseptsioone kaalumata "võtab selle kontseptsiooni omaks ja viib oma muud otsustused sellega kooskõlla, siis me ütleme, et see isik asub kitsas reflektiivses tasakaalus" (Rawls 2001, 30; 2010, 1390). Teiseks, *avara* reflektiivse tasakaaluni "jõutakse siis, kui keegi on hoolikalt kaalunud alternatiivseid õigluskontseptsioone ja nende kasuks rääkivate kõikvõimalike argumentide jõudu" (Rawls 2001, 31; 2010, 1390). Ja kolmandaks, reflektiivne tasakaal võib võtta *üldise* vormi. Rawlsi jaoks on hästikorraldatud ühiskond selline "ühiskond, mida tõhusalt reguleerib avalik õigluskontseptsioon. Mõelgem, et iga sellise ühiskonna kodanik on saavutanud avara (aga mitte kitsa) reflektiivse tasakaalu" (Rawls 2001, 31; 2010, 1391). Ent Rawls selgitab:

kuna kodanikud tunnistavad, et nad nõustuvad sellesama poliitilise õigluse avaliku kontseptsiooniga, on reflektiivne tasakaal samal ajal üldine: üht ja sama kontseptsiooni jaatatakse igauhe kaalutud otsustustes. Nõnda on kodanikud saavutanud üldise ja avara reflektiivse tasakaalu, mille puhul me võiksime öelda ka, et see on täielik. (Rawls 2001, 31; 2010, 1391).

Selline on lugu *hästikorraldatud* ühiskonnas, ideaalis, mille poole peaksime püüdlema: "Niisuguses ühiskonnas pole mitte üksnes olemas avalik vaatepunkt, millest lähtudes kõik kodanikud saavad oma nõudeid vaagida, vaid seda vaatepunkti ka tunnistatakse vastastikku sellisena, mis on nende kõigi poolt täielikus reflektiivses tasakaalus heaks kiidetud" (Rawls 2001, 31; 2010, 1391). Oluline on see, et tegu on *ideaaliga*, mida ei saa kunagi täielikult saavutada, ehkki Rawls usub, et õiglus kui ausameelsus võiks meid sellele lähendada (Rawls 1971, 49–50). Seega, "võitlus reflektiivse tasakaalu nimel jätkub lõputult" (Rawls 2005b, 97) ja seda ei saa kõrvaldada. See tähendab, et nii printsipiide kui ka nende õigustamise ('algpositsiooni') struktuur on ja peab olema vaidlustatav tsiviilühiskonna kodanike poolt, kelle "üleüldine *mõistlikkuse* kriteerium on üldine ja avar reflektiivne tasakaal" (Rawls 2005c, 384, kaldkiri lisatud). Seega on vastastikkuse kriteerium ja sinna kätketud nõue

tunnustada kõigi ühiskondlike positsioonide sattumuslikkust radikaliseeritud Rawlsi käsitluses õigustamisest. 'Algpositsioon' ei ole filosoofilt kodanikele platvormina kasutamiseks annetatud "nutikas mõttevälgatus": "need oleme sina ja mina — ning nõnda kõik kodanikud aja jooksul, ükshaaval ning ühendustes siin ja seal —, kes otsustavad algpositsiooni kui esitusvahendi vooruste ning temast tulevate printsiipide üle" (Rawls 2005c, 383, n 14). Kuidas teisiti saakski see olla filosoofi puhul, kes asetab vastastikkuse nõude õigluse mõiste südamesse?

Kuid me võime arendada mouffe'ilikke vastuväiteid veelgi edasi ning öelda midagi sellist: isegi kui kõik mõistlikud kodanikud, kes tunnustavad enda ja kõikide teiste positsioonide sattumuslikkust, on "algpositsiooni vooruste" allikaks, peavad nad ikkagi hindama algpositsiooni mitte midagi muud. Seega on ikkagi veel ilmselgeid piiranguid demokraatlikule vaidlustamisele Rawlsi visioonile avalikust mõistusest. Vastuseks võiksime osutada, et Rawls tunnistab mitte ainult algpositsiooni *sisu*, vaid ka selle *staatuse* sattumuslikkust oma üldises vastastikkuse kriteeriumile põhinevas raamistikus:

Igaühel meist peavad olema printsiibid ja juhised, millele apelleerida selliselt, et see kriteerium oleks rahuldatud. Olen välja pakkunud, et üks viis tuvastada neid printsiipe ja juhiseid on näidata, et nendega nõustutaks selles, mida *Poliitilises Liberalismis* nimetatakse algpositsiooniks. Teised leiavad, et erinevad viisid nende printsiipide tuvastamiseks on mõistlikumad... (Rawls 2005a, 450)

Nõnda avab Rawls tee erinevate tõlgenduste paljususele, mis on kooskõlas vastastikkuse kriteeriumiga, väites kõigepealt, et "avaliku mõistuse sisu on antud poliitiliste õigluskontseptsioonide perekonna, mitte ühe [kontseptsiooni] kaudu" ning selgitades: "Nende [kontseptsiooni] vormide piirav tunnusjoon on vastastikkuse kriteerium, mida mõistetakse rakendatuna vabade ja võrdsete kodanike vahel, keda ise peetakse mõistlikeks ja ratsionaalseteks" (Rawls 2005a, 450). Võib vabalt juhtuda, et teatud faasis jõuavad mõistlikud kodanikud reflektiivse tasakaaluni, mis ei vaja algpositsiooni kui esitusvahendist üldse. Oluline on siin, et reflektiivse tasakaalu idee toob vastastikkuse kriteeriumi otse õigustamise südamesse. Rawls on koguni osutanud, et "täieliku reflektiivse tasakaaluga paaris olev õigustamise idee [on] *mittefundatsionalistlik* sellisel viisil: ühelgi poliitilise õigluse kaalutud otsustuse erilisel liigil või üldisuse konkreetsel tasandil pole ettenähtud kanda avaliku õigustamise koguraskust" (Rawls 2001, 31; 2010, 1391, kaldkiri lisatud). Seega, ei saa demokraatlik õigustamise protsess põhimõtteliselt olla suletud. Selle kõige fundamentaalsemad aspektid on — vastupidiselt radikaalsete demokraatide tuntud süüdistustele — avatud vaidlustamiseks ja ümberliigendusteks. See puudutab muuhulgas ka 'era-' ja 'avaliku sfääri', 'poliitilise' ja

'kõikehõlmava' doktriini sobivat eristusjoont. Viimane aspekt tuleb eriti selgelt esile Rawlsi nn "avaliku poliitilise kultuuri avarast vaatest" [wide view of public political culture], mis kätkeb järgmist lisatingimust:

mõistlikke kõikehõlmavaid doktriine, religioosseid või mittereligioosseid, võib avalikku arutluse [public discussion] sisse tuua igal hetkel, eeldusel, et ettenähtud ajal [in due course] esitatakse sobivaid poliitilisi põhjendusi — ja mitte ainult kõikehõlmavast doktriinist tulenevaid põhjendusi —, mis on piisavad toetamaks seda, mida need sisse toodud kõikehõlmavad doktriinid väidavad end toetavat (Rawls 2005a, 462).

Selle valguses ei saa nõustuda Mouffé'i maalitud pildiga Rawlsist või liberaalidest üldisemalt, kelle järgi justkui võiksid "erimeelsused olla pagendatud erasfääri ja kattuv konsensus loodud avalikus sfääris" (Mouffe 1996a, 9). Parafraseerides feministe: "privaatne" võib vabalt saada "poliitiliseks" ja poliitilist valdkonda iseloomustav 'kattuv konsensus', ei ole lõplik, vaid ümberliigendatav. Niisugune ümberliigendatavus ei tähenda, et me ei peaks kokkuvõttes püüdlema mingi ühtse poliitilise õigluskontseptsiooni poole. Siit tuleneb vaid, et "[k]õige mõistlikum poliitiline kontseptsioon on meie jaoks selline, mis järelemõtlemisel sobitub kõige paremini kõikide meie kaalutud veendumustega ning korrastab nad sidusaks vaateks. Me ei suuda ühelgi ajahetkel saavutada sellest enam" (Rawls 2001, 31; 2010, 1391).

Säärane õigustamise idee on pälvunud palju tähelepanu nii nendelt, kes on seda püüdnud rakendada erinevate praktikate analüüsiks (Daniels 1996) kui ka neilt, kes väidavad, et sellise "tsirkulaarse" käsitluse näol ei ole meil üldse tegu õigustamisega. (Brandt 1979; Hare 1973; Haslet 1987). Viimati toodud kriitikatele vastamise asemel võiksime välja pakkuda üldise orientatsioonimuutuse 'reflektiivse tasakaalu' alases vaidluses: peaksime temast mõtlema mitte kui õigustamise universaalsest, vaid kui *demokraatlikust* vormist, mis tugineb vastastikkuse nõudele ning aktsepteerib mis tahes õigustamisaluse sattumuslikkust. Reflektiivset tasakaalu võiks mõista kui kõige radikaalsemat *demokraatlikku* õigustamise strateegiat, mida võib leida *liberaalsest õigluskontseptsioonide* traditsioonist. Liberaalsete kontseptsioonide sisude⁷ liigendamine reflektiivse tasakaalu idee kaudu on Rawlsi liberaalne strateegia kontseptualiseerimaks õiglust, mida tõlgendatakse vastastikkuse nõude ja sattumuslikkuse eetose kaudu. Siit järeldub loomulikult, et reflektiivne tasakaal ei saa olla kunagi lõplik ning on alati sattumuslik, avatud vaidlustamisele ning sõltuvuses arengutest meie ühiskonnas nagu ka poliitilises mõtlemises ja praktikas.

⁷ St, põhiõiguste, -vabaduste ning võimaluste, nende erilise prioriteedi ja efektiivsete kasutamismeetmete sätestamine (Rawls 2005b, 6). Vt ka märkusi seoses liberaalse strateegiaga alapunktis 2 ülal.

Ent see strateegia avab viimase võimaliku suuna Rawlsi 'radikaal-demokraatlikuks' kriitikaks: hoolimata fundamentaalsest avatusest ja mis tahes õigustuse sattumuslikkuse tunnistamisest, seavad 'refleksiooni' ja 'kaalutletud hinnangute' nõuded 'reflektiivses tasakaalus' ikkagi piirid poliitilisele vaidlustamisele. Nagu Mouffe seda väljendab: Rawlsi teoorias "on kired poliitika vallas kõrvaldatud" (Mouffe 2000, 30). See süüdistus tõepoolest osutab ühele piirile normatiivsete õigluskontseptsioonide jaoks, mida võiks mingilgi arusaadaval moel pidada 'liberaalseteks': nad ei saa täielikult välja lülitada refleksiooni ja põhineda täiesti läbipaistmatutel afektidel. Ent sellest ei järeldu, et liberaalide jaoks niisuguseid õigustusviise meie tegelikus maailmas ei eksisteeriks. Ka ei tähenda see, et Rawlsi-sugused liberaalid sooviksid õigustusest võimusuhteid välja juurida. Valgustusajastust pärinevat *läbipaistva* ühiskonna ideaali, millega me alustasime, tuleb võtta sellena, mida ta on: ideaalina. Laclau on pakkunud välja hea vormeli iga kogukonna täielikkuse jaoks: "see peab olema olemuslikult saavutamatu, et olla pragmaatiliselt võimalik" (Laclau 1996, 120). Argumentidest, mis sai toodud seoses Rawlsi õigustusstrateegiaga on selge, et just sarnane mõttelaad on omane reflektiivse tasakaalu ideele: ei oleks mõtet rääkida reflektiivsest tasakaalust kui täielik ja lõplik reflektiivne tasakaal oleks võimalik. Siiski pole olemas 'liberaalset' viisi kõnelemaks 'õigustamisest' ilma igasuguse 'refleksioonita' — see on ainus piir, mis on seatud poliitilisele vaidlustamisele. *Liberaalne* õiglus eeldab õigustust, millel on *normatiivne* mitte "pelgalt eksistentsiaalne tähendus, iseäranis reaalses lahinguolukorras reaalse vaenlase vastu" (Schmitt 1996, 49). Ja nagu oleme näinud, radikaalsed demokraadid nõustuksid liberalismiga selles osas kui eeldada, et on mingiski arusaadavas mõttes võimalik kõnelda 'vastastest'. See on n-õ viimane 'ratsionalismi' jäänuk nii Rawlsi kui ka Laclau ja Mouffe'i käsitluses. Siiski pole Rawlsi teoorias midagi, mis *a priori* välistaks kired või hegemoonsete loogikate rolli meie kaalutletud hinnangute konstrueerimisel. Üks võimalik seletus viimaste kujunemisele võib vabalt olla seotud hegemoonsete praktikatega, mis liigendavad meie 'refleksiooni' sisenevaid keskseid väärtusi. Nii hegemoonse liigendamise kui ka reflektiivse tasakaalu piirid on samad: nad kaotavad oma tähtsuse, kui demokraatliku sattumuslikkuse eetost peetakse asjakohatuks ning usutakse end olevat leidnud mingi absoluutse aluse ühiskondlikele korraldustele.

8. Järeldus: liberalism, demokraatia ning sattumuslikkuse institutsionaliseerimine

Mouffe deklareerib, et pluralistlik ja radikaalne demokraatia vajab *institutsioone*, mis pakuksid sümboolse raamistiku vabadusele ja võrdsusele kõigi jaoks ning et just selles raamistikus saaksid 'vastased' võidelda nende väärtuste omapoolsete tõlgenduste hegemoonia nimel. Teisest küljest jätab ta aga

täpsustamata, milliseid institutsioone silmas peetakse ning kes/mis oleks sobiv toimija nende teostamiseks. On väidetud, et Laclau ja Mouffe'i lähene-mises on kaks vastastikku seotud puudujääki: "Esimene puudutab järelmeid nende ontoloogilisest rõhuasetusest erimeelsusele kui ühiskondliku elu üldi-selt ja demokraatiat konkreetsemalt ülesehitavale alusele. Teine puudutab vähest tähelepanu osutamist vajadusele institutsionaliseerida demokraatlik-ke korraldusi" (Norval 2004, 160). On tõsi, et nende lähenemisest ei leia ühtki konkreetset institutsioonilise raamistiku ettepanekut, mis sobiks ra-dikaalse demokraatia projektiga. Laclau koguni rõhutab, et "üldine demok-raatiateooria võib ainult piiritleda selle [demokraatia] koostise dimensioo-ne [constituent dimensions], kuid peab olema väga ettevaatlik nende insti-tutsioonilise liigendamise osas. Just seetõttu, et see liigendus on sattumus-lik ajalooline asi, ei saa seda määratleda üldise demokraatiateooria tasandil" (Laclau 2004, 298). Sestap on meil ainult väga üldised ettepanekud seoses ra-dikaaldemokraatliku eetosega nagu "demokraatlikusse arutluse nende toi-mijate kaasamine, kes seni on olnud otsustusprotsessist välistatud. Demok-raatia on ainult siis radikaalne kui see hõlmab katset anda poliitiline hääl vaeslapsele [underdog]" (Laclau 2004, 295). Siin aga peitub olemuslik ras-kus: "kuna potentsiaalse demokraatliku arutluse koostisosi pidevalt teisen-datakse ja avardatakse, on seda arutlust võimalikuks muutev institutsiooni-line raamistik samuti varieeruv. *Radikaalne* demokraatia ei saa olla kinnis-tatud ühegi *a priori* fikseeritud institutsioonilise valemi külge" (Laclau 2004, 298). Muidugi ei eeldaks ka Rawls demokraatiale mingisugust *a priori* raa-mistikku, ent Laclau peab siin silmas midagi veel äärmuslikumat: radikaal-se demokraatia vaatepunktist peaks "demokraatia ise olema piiritletud teis-pool mis tahes normatiivset institutsioonilist sisu" (Laclau 2004, 298). Seega on meil väga üldised radikaal-demokraatliku eetose iseloomustused: "Tu-leb edendada teatud konkreetseid, substantiaalseid eesmärke demokraatli-ku poliitilise võistluse [competition] käigus, ent samal ajal mõõnda nende eesmärkide *sattumuslikkust*" (Laclau 2001, 8).

Olen väitnud, et just samasugune sattumuslikkuse eetos on õigluse kui ausameelsuse kõige fundamentaalsemate eesmärkide aluseks. Nagu teada, on hästi-korraldatud ühiskonna *institutsioonide* visandamine olnud Rawlsi teooria pidev teema. Üheks lähtekohaks tema projekti radikaaldemokraat-likuks tõlgendamiseks oleks nende institutsiooniliste ettepanekute kaalumi-ne sattumuslikkuse eetose terminites. See võib tuua esile nendes peituva demokraatliku potentsiaali ning pakkuda aluse poliitika demokraatlikuks organiseerimiseks nendega kooskõlastuva ühiskonna erinevates sfäärides. Näiteks on üks tema animdiskuteeritud ettepanekuid nn 'erinevuse printsiip'. Rawls on selgelt osutanud, et selles printsiibis on "implitsiitselt teatud süga-vam vastastikkuse idee" ning viimane on tema jaoks hoiak, et "ühiskondli-

kud institutsioonid ei tohiks ära kasutada loomulikest võimekustest või algsetest ühiskondlikest positsioonidest või elu jooksul osaks saavast heast või halvast õnnest tulenevaid sattumuslikkusi, väljaarvatud viisil, mis toob tulu kõigile, sealhulgas vähim eelistatuile” (Rawls 2001, 124). Kui heidame kõrvale stereotüübi, et Rawls on “universalistlik fundatsionalist” võime selles printsiibis näha just nimelt eetost, mis viib “vaeslapsele poliitilise hääle andmiseni”.

Lõpetuseks olgu toonitatud järgmist: kuigi keskendusin Rawlsi ning Laclau ja Mouffé'i lähenemise sarnasustele märgatavalt rohkem, kui see on tavaks poliitilise filosoofia alases kirjanduses üldiselt, ei püüdnud antud artikkel näidata, et radikaal-demokraatlik ja rawlsilik-liberaalne käsitlus on identsed. Nende teooriate vahelisi lahknevusi nii eesmärkides kui fookustes on erialakirjanduses palju kaardistatud ja pigem kutsub artikkel üles mõtestama neid erinevusi uuest vaatepunktist — kui vastavaid kontseptsioone vastastikku täiendavaid ja arendavaid perspektiive. Rawlsi filosofeerimise lähtepunkt on teistsugune kui Laclau ja Mouffé'il ning johtub peamiselt tarvidusest pakkuda alternatiivi 1950date *liberaalse* poliitilise filosoofia raamistikus domineerivatele *utilitaristlikele* käsitlustele õiglastest institutsioonidest. See ajendab teda esitama õigluse mõiste lepingulist [contractual] tõlgendust ning kasutama mõtteeksperimente nagu 'algpositsioon' [original position] ja 'reflektiivne tasakaal' visandamiseks õigluse mõistet, mis oleks sattumuslikkuse eetosega kooskõlas ning võiks väljendada meie kaalutletud hinnanguid [considered judgments] demokraatlikus ühiskonnas. Tema meetodivalikut võib pidada pelgalt strateegiliseks, mis tuleneb otseselt tema rõhuasetusest *õigluse* probleemile *liberaalses* raamistikus, erinevalt näiteks *hegemoonia* probleemist *demokraatlikus* raamistikus (Laclau ja Mouffé'i lähtepunkt). Kuid Rawlsi meetodivalikus pole midagi *paratamatult* sellist, mis välistaks tema teooriast igasuguse õigluse ja õigustuse sattumuslikkust eeldava *hegemoonse* loogika. Nagu nägime, osutab ta oma hilisemates töödes, et tema kuulus 'algpositsioon' on pelgalt üks võimalik viis selgitamiseks vastastikkuse ja sattumuslikkuse eetosega ühtesobivaid printsiipe.

Peaksime veel osutama ühele teisele kurioossele aspektile seoses radikaaldemokraatliku eetose teostamisega. Hoolimata sellest, et Laclau ja Mouffé ei esita ühtki konkreetset normatiivset ettepanekut nende projekti institutsiooniliseks korralduseks, osutavad nad vajadusele teostada seda liberaaldemokraatliku riigi kontekstis: “Seda ülesehitavate printsiipide kooslust — võimude lahusus, üldine valimisõigus, mitme partei süsteem, kodanikuõigused jne — tuleb kaitsta ja konsolideerida. Just nende poliitilise kogukonna põhimiste printsiipide raamistikus on võimalik edendada tänapäeva demokraatlike nõudmiste koguulatust...” (Laclau ja Mouffé 1987, 105)

Kui me võtame Rawlsi õigluse kui ausameelsuse kontseptsiooni nen-

de “ülesehitavate printsiipide” “konsolideerimise ja kaitsena”, siis on vastastikkune intellektuaalne viljastamine radikaalsete demokraatide ja rawlsiliku õigluskäsitluse vahel teostatav. Kui tunnistame oma kaalutletud õiglushinnangute *sattumuslikku* ja *hegemoonset* iseloomu ühelt poolt ja vastastikkuse vajalikkust konfliktide leevendamisel teiselt poolt, siis võime jõuda radikaaldemokraatliku arusaamani õiglastest *institutsioonidest*. Viimased võivad anda süsteemse väljenduse meie püüdele “anda poliitiline hääl vaeslastele” õigluse nimel, ent ei sulge nende poliitilist ümberliigendamist võimalike tulevaste “vaeslaste” jaoks ega ignoreeri mistahes poliitilise otsuse hegemoonset iseloomu. Õiglus Rawlsi jaoks on nagu hegemoonia Laclau ja Mouffé'i jaoks: üks viis realiseerida demokraatia enda potentsiaali.

Tänuõnad

Artikli valmimist on toetanud ETFi grant nr 7988: “Nimetamise võim ühiskonnas ja kultuuris” ning ETFi grant nr 8804: “Võimusuhte ja poliitilise kommunikatsiooni semiootilise analüüsi perspektiivid”.

Kirjandus

- Barber, B. (1988). *The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Times*, Princeton University Press, Princeton.
- Benhabib, S. (2002). *Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Culture*, Princeton University Press, Princeton.
- Blackburn, S. (2002). *Oxfordi filosoofialeksikon*, Vagabund, Tallinn. Tõlkinud Märt Väljataga ja Bruno Mölder.
- Bobbio, N. (2005). *Liberalism and Democracy*, Verso, London. Tõlkinud Martin Ryle and Kate Soper.
- Brandt, R. (1979). *A Theory of the Good and the Right*, Oxford University Press, Oxford.
- Cohen, J. (2003). For a democratic society. S. Freeman (toim.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, lk 86–138.
- Cohen, J. (2005). Deliberation and democratic legitimacy. D. Matravers ja J. Pike (toim.), *Debates in Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, Routledge, London, lk 342–360.
- Daniels, N. (1996). *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Dworkin, R. (1978). *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Freeman, S. (1999). Editor's preface. S. Freeman (toim.), *John Rawls, Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, MA, lk ix–xii.
- Glynos, J. (2003). Radical democratic ethos, or, what is an authentic political act?, *Contemporary Political Theory* 2: 187–208.
- Habermas, J. (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*, MIT Press, Cambridge, MA. Tõlkinud Christian Lenhardt and Shieny Weber NicholSEN.
- Habermas, J. (1995). Reconciliation through the public use of reason: Remarks on John Rawls's political liberalism, *The Journal of Philosophy* 92: 109–131.
- Hare, R. M. (1973). Rawls' theory of justice, *The Philosophical Quarterly* 23: 144–155; 241–252.
- Haslet, D. W. (1987). What is wrong with reflective equilibria?, *The Philosophical Quarterly* 37: 305–311.
- Honig, B. (1993). *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell University Press, Ithaca.
- Howarth, D., Norval, A. ja Stavrakakis, Y. (toim.) (2000). *Discourse Theory and Political Analysis: Identities, Hegemonies and Social Change*, Manchester University Press, New York.
- Jørgensen, M. ja Phillips, L. (2002). *Discourse Analysis as Theory and Method*, Sage Publications, London.
- Knops, A. (2007). Agonism as deliberation: On Mouffe's theory of democracy, *The Journal of Political Philosophy* 15: 115–126.
- Kukathas, C. ja Pettit, P. (1990). *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*, Stanford University Press, Stanford.
- Kymlicka, W. (2002). *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, 2 tr, Oxford University Press, Oxford.
- Laclau, E. (1990). *New Reflections on the Revolution in Our Time*, Verso, London.
- Laclau, E. (1994a). Introduction. E. Laclau (toim.), *The Making of Political Identities*, Verso, London, lk 1–8.
- Laclau, E. (1996). *Emancipation(s)*, Verso, London.
- Laclau, E. (1999). Politics, polemics and academics: An interview by Paul Bowman, *Parallax* 5: 93–107.

- Laclau, E. (2000). Identity and hegemony: The role of universality in the constitution of political logics. J. Butler, E. Laclau ja S. Žižek (toim.), *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London, lk 44–89.
- Laclau, E. (2001). Democracy and the question of power, *Constellations* 8: 3–14.
- Laclau, E. (2004). Glimpsing the future. O. Marchart ja S. Critchley (toim.), *Laclau: A Critical Reader*, Routledge, London, lk 279–328.
- Laclau, E. (2005). *On Populist Reason*, Verso, London.
- Laclau, E. (toim.) (1994b). *The Making of Political Identities*, Verso, London.
- Laclau, E. ja Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso.
- Laclau, E. ja Mouffe, C. (1987). Post-Marxism without apologies, *New Left Review* 166: 79–106.
- Laclau, E. ja Mouffe, C. (2001). Preface to the second edition, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, 2 tr, Verso, London, pp. vii–xx.
- Laden, A. (2001). *Reasonably Radical: Deliberative Liberalism and the Politics of Identity*, Cornell University Press, Ithaca.
- Laden, A. (2003). The house that Jack built: Thirty years of reading Rawls, *Ethics* 113: 367–390.
- Lefort, C. (1988). *Democracy and Political Theory*, Polity Press, Cambridge. Tõlkinud David Macey.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Marchart, O. (2007). *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- McCarthy, T. (1994). Kantian constructivism and reconstructivism: Rawls and Habermas in dialogue, *Ethics* 105: 44–63.
- Mouffe, C. (1993). *The Return of the Political*, Verso, London.
- Mouffe, C. (1996a). Deconstruction, pragmatism and the politics of democracy. S. Critchley ja C. Mouffe (toim.), *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, London, lk 1–12.

- Mouffe, C. (1996b). Democracy, power and the 'political'. S. Benhabib (toim.), *Democracy and Difference*, Princeton University Press, 245–256, p. Princeton.
- Mouffe, C. (1999). Introduction: The Schmitt's challenge. C. Mouffe (toim.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, London, lk 1–8.
- Mouffe, C. (2000). *The Democratic Paradox*, Verso, London.
- Mouffe, C. (2005a). The limits of John Rawls's pluralism, *Politics, Philosophy & Economics* 4: 221–231.
- Mouffe, C. (2005b). *On the Political*, Routledge, London.
- Norval, A. (2004). Democratic decisions and the question of universality: Rethinking recent approaches. O. Marchart ja S. Critchley (toim.), *Laclau: A Critical Reader*, Routledge, London, lk 140–166.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Rawls, J. (1999a). Constitutional liberty and the concept of justice. S. Freeman (toim.), *John Rawls, Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, MA, lk 73–95.
- Rawls, J. (1999b). Distributive justice. S. Freeman (toim.), *John Rawls, Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, MA, lk 130–153.
- Rawls, J. (1999c). The domain of the political and overlapping consensus. S. Freeman (toim.), *John Rawls, Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, MA, lk 473–496.
- Rawls, J. (1999d). Justice as fairness: Political not metaphysical. S. Freeman (toim.), *John Rawls, Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, MA, lk 388–414.
- Rawls, J. (1999e). Justice as reciprocity. S. Freeman (toim.), *John Rawls, Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, MA, lk 190–224.
- Rawls, J. (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge, MA. E. Kelly (toim.).
- Rawls, J. (2002a). Õigus kui ausameelsus. J. Lipping (toim.), *Kaasaegne poliitiline filosoofia: valik esseid*, EYS Veljesto Kirjastus, Tartu, lk 156–185. Tõlkinud Kaido Floren.
- Rawls, J. (2002b). *The Law of Peoples with 'The Idea of Public Reason Revisited'*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

- Rawls, J. (2005a). The idea of public reason revisited, *Political Liberalism. Expanded Edition*, Columbia University Press, New York, lk 435–490.
- Rawls, J. (2005b). *Political Liberalism. Expanded Edition*, Columbia University Press, New York.
- Rawls, J. (2005c). Reply to Habermas, *Political Liberalism. Expanded Edition*, Columbia University Press, New York, lk 372–434.
- Rawls, J. (2007). *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Rawls, J. (2010). Õiglus kui ausmeelsus: Taasesitus II, *Akadeemia* 22: 1385–1400. Tõlkinud Tanel Vallimäe.
- Rorty, R. (1991). Priority of democracy to philosophy, *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers Vol. 1*, Cambridge University Press, Cambridge, lk 175–196.
- Rorty, R. (1999). *Sattumuslikkus, iroonia ja solidaarsus*, Vagabund, Tallinn. Tõlkinud Märt Väljataga.
- Sandel, M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Schmitt, C. (1996). *The Concept of the Political*, Chicago University Press, Chicago. Tõlkinud George Schwab.
- Selg, P. (2010). Kes kardab John Rawlsi?, *Akadeemia* 22: 1401–1427.
- Smith, A. M. (1998). *Laclau and Mouffe: The Radical Democratic Imaginary*, Routledge, London.
- Žižek, S. (1999). Carl Schmitt in the age of post-politics. C. Mouffe (toim.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, London, lk 18–37.
- Taylor, C. (1985). *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers Vol. 2*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Thomassen, L. (2005). Reading radical democracy: A commentary on Clive Barnett, *Political Geography* 24: 631–639.
- Torring, J. (1999). *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe, Žižek*, Blackwell, Oxford.
- Vatter, M. (2008). The idea of public reason and the reason of state: Schmitt and Rawls on the political, *Political Theory* 36: 239–271.
- Waldron, J. (1987). Theoretical foundations of liberalism, *Philosophical Quarterly* 37: 127–150.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York.

- Walzer, M. (2005). Philosophy and democracy. D. Matravers ja J. Pike (toim.), *Debates in Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, Routledge, London, lk 361–386.
- Warren, M. (1995). The self in discursive democracy. S. K. White (toim.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge, lk 167–200.
- Wenman, M. A. (2003). Laclau or Mouffe? Splitting the difference, *Philosophy & Social Criticism* 29: 581–606.
- Wolin, S. (2004). *Politics and Vision. Expanded edition*, Princeton University Press, Princeton.

Contingency, Hegemony and Justice: John Rawls and radical democracy

The paper concentrates on a controversy in recent decades' political thought between 'political liberalism' of Rawls and 'radical democracy' (represented in this paper by Laclau and Mouffe). The article tries to initiate a potential dialogue between these seemingly divisive approaches. In conclusion the paper maintains that the whole controversy is misguided in one fundamental respect: both approaches share the same underlying ethos in envisioning society—the ethos of contingency'. It is argued that it is the most fundamental tenet informing both Laclau and Mouffe's theory of hegemony with its complementary idea of 'radical democracy', and justice as fairness conceived in terms of reciprocity with its accompanying idea of public justification and reflective equilibrium. The article points to a central impasse in Laclau and Mouffe's approach: its incapability to conceptualize institutional arrangements due to their overemphasis on the deconstructive potential of democracy. In this respect the obvious merits of Rawls' conception are highlighted in view of his proposals for organizing democratic institutions.

Keywords: Rawls, Laclau and Mouffe, radical democracy, justice as fairness, contingency
