

MIKSI SOKRATES ON TODELLINEN
POLIITIKKO? ERĒMOS APOROS LÄNSIMAISEN
EETTIS-POLIITTISEN SUBJEKTIN
PARADIGMAATTISENA FIGUURINA

JOHDANTO

Länsimaisen omatuntoetiikan alkuperä – tai ainakin yksi sen alkuperistä – löytyy Platonin sokraattisista dialogeista. Tässä argumentissa ei itsessään ole tietenkään mitään alkuperäistä. Jo Apuleius samasti Sokrateen *daimonionin* omatuntoon. Se asustaa mielen syvimmissä sopukassa omantunnon paikalla (*in ipse peritissimis mentibus vice conscientiae diversetur*) valvoen ja tarkkaillen meitä: se moittii meitä, jos teemme paha, mutta osoittaa hyväksyntänsä, jos teemme hyvin.¹ Niin ikään on jo pitkään tunnustettu, että Sokrates loi uudenlaisen etiikan – etiikan, jota sittemmin on kutsuttu omatuntoetiikaksi. Montaigne vihjaa tähän ja Hegel vahvistaa sen.² Sittemmin sellaiset kirjoittajat kuten Hannah Arendt ja Dana Villa ovat korostaneet samaa. He molemmat – Arendt ensin ja Villa hänen jalanjäljissään – ovat esittäneet, että Sokrates keksi etiikan, jonka keskiössä on ”perinteen, tavan tai julkisten normien ja mielipiteen” sijaan yksilö ja hänen omatuntonsa.³ Olen täysin samaa mieltä Arendtin ja Villan kanssa. Heidän analyysissaan on kuitenkin eräitä ongelmia. Näistä keskeisin on se, että he eivät onnistu artikuloi-

maan, miten sokraattinen omatuntoetiikka on ylipäättään mahdollista. Monien muiden lailla he ovat sitä mieltä, että sokraattisen omatuntoetiikan koetinkivenä on yksilön moraalinen integriteetti. Tämän artikkelin tarkoituksena on osoittaa, että Sokrateen omatuntoetiikan keskiössä ei ole yksilön moraalinen integriteetti vaan tunne siitä, että ihminen on moraalisten ja poliittisten periaatteiden suhteen täysin yksin ja eksyksissä. Juuri tämä eksyksissä oleminen tekee Sokrateesta – hänen omissa silmissään – todellisen poliitikon. Artikkelin lopussa väitän, vaikka sitä tässä yhteydessä en voikaan todistaa,⁴ että Aristoteleen *zōon politikonin* tai Agambenin *homo sacerin* sijaan sokraattinen yksin ja eksyksissä oleva ihminen (*erēmos aporos*) on länsimaisen eettis-poliittisen subjektin paradigma.

ARENDT JA VILLA SOKRATEEN

OMATUNTOETIIKASTA

Hannah Arendtin mukaan paras kuvaus sokraattisesta omatuntoetiikasta voidaan löytää epäperäisen, laajemman *Hippias*-dialogin lo-

pusta (304b-e), jossa Sokrates puhuu fiktiivisestä ”lähisukulaisesta”, joka asuu hänen talossaan ja joka aina loukkaa ja syyttää häntä. Lainaan tätä pitkäkköä jaksoa kokonaisuudessaan:

Voi sinua onnellista, rakas Hippias, kun tiedät, mitä asioita ihmisen tulee harrastaa ja olet itse runsaasti harrastanut niistä, niin kuin sanoit. Minua sen sijaan tuntuu jokin jumalien antama kohtalo (*daimonia tis tykhē*) pitävän otteessaan, kun joudun aina vain olemaan eksesyksissä (*planaō*) ja ymmällä (*aporō*), ja jos näytän teille viisaille, miten ymmällä olen (*emautōu aporian*), joudun teidän pilkkapuheidenne kohteeksi. Tehän väitätte, niin kuin sinäkin nyt, että minä harrastan joutavia, mitättömiä ja turhanpäiväisiä asioita. Ja jos taas uskon teitä ja sanon niin kuin tekin, että paljon tärkeämpää on pystyä oikeudenistunnossa tai jossakin muussa kokouksessa hyvin ja kauniisti esittämään puhe, jonka avulla pääsee haluamaansa lopputulokseen, silloin saan kuulla kunniani (*kakos*) eräiltä muiltakin täällä ja varsinkin tuolta mieheltä, joka aina moittii (*elengkhō*) minua. Hän sattuu olemaan lähisukulaiseni ja asuu samassa talossakin. Kun nyt menen kotiin ja esitän tällaista hänen kuultensa, hän kysyy, eikö minua hävetä (*aiskhynō*) puhua kauniista harrastuksista, kun on näin selvästi osoitettu, että en edes tiedä, mitä kaunis on. Hän sanoo: ”Kuinka voit tietää, onko joku esittänyt puheensa tai tehnyt jotakin muuta kauniisti vai ei, kun et tiedä, mitä kaunis on? Ja kun laitasit on näin, etkö voisi yhtä hyvin olla kuollut kuin elossa?” Saan siis kuulla moitteita teiltä ja häneltä, olla molempien herjaamana (*oneidizō*). Mutta ehkä tämä kaikki on kestettävä, saattaahan siitä olla minulle hyötyäkin. Uskonkin, Hippias, että keskustelut teidän kummankin kanssa ovat minulle hyödyksi, sillä luulen ymmärtäväni, mitä tarkoittaa sananparsit: ”Kauniit asiat ovat vaikeita.”

Arendtin mukaan Sokrateen mainitsema lähisukulainen on se, mitä sittemmin on länsimaisessa traditiossa kutsuttu omaksitunnoksi.⁵

Vastaavasti koko lainaus on hänen mielestään hyvä esimerkki Sokrateen omatuntoetiikalle ominaisesta ”sisäisestä dialogista”, jonka tavoitteena on moraalisen integriteetin säilyttäminen.⁶ Olen samaa mieltä Arendtin kanssa siinä, että katkelman lähisukulainen saattaa todellakin olla omantunnon metafora. Sen sijaan vähemmän vakuuttunut olen siitä, että katkelmassa käytäisiin sisäistä dialogia. Eihän Sokrateen sukulainen keskustele Sokrateen kanssa lainkaan vaan vain *kuulustelee ja moittii* (*elengkhō*) häntä asettaen lopulta koko hänen olemassaolonsa kyseenalaiseksi (”etkö voisi yhtä hyvin olla kuollut kuin elossa?”). Nähdäkseni juuri tämä itsen kyseenalaistaminen eikä niinkään moraalinen integriteetti tai ristiriidattomuus kuten Arendt ja Villa monien muiden tavoin väittävät on sokraattisen etiikan peruskivi.⁷ Toki Sokrates puhuu myös integriteetin olennaisuudesta:

Omasta puolestani minä soisin, että minun lyyrani olisi epäviireessä eikä minun kustantamani kuoro osaisi laulaa, jopa koko maailman soisin olevan eri mieltä minun kanssani mieluummin kuin että minä itse, joka olen yksi, olisin riitasointuinen ja puhuisin itseäni vastaan (*Gorgias* 482b-c).

Sokraattinen integriteetti ei kuitenkaan tarkoita mitä tahansa sisäisen ristiriidan poissaoloa. Sisäistä ristiriitaa voi nimittäin välttellä myös kuten Alkibiades, pitämällä itsensä kiireisenä *poliksen* julkisessa elämässä. Sokrateen mielestä tällainen sielun epäharmonian välttäminen on pelkästään moitittavaa. Sisäistä ristiriitaa ei tule välttää pakenemalla sitä. Integriteetti on jotakin, joka täytyy *ansaita* ja se voidaan ansaita vain, jos ensin tunnustetaan sisäisen ristiriidan mahdollisuus ja ollaan sensitiivisiä tuon mahdollisuuden suhteen. Tämä ei kuitenkaan ole mahdollista, jos tuosta ristiriidasta, sielun epäharmoniaasta, ei ole elävää kokemusta. Itse asiassa juuri tämä kokemus pikemminkin kuin sen poissaolo on Sokrateen mielestä kaiken hyveellisyys ehto.

NÖYRYYTYS ETIIKAN METODINA

Entä mikä on sisäisen ristiriidan tai sielun epäharmonian kokemus moraalien alueella? Länsimaaisessa traditiossa tätä kokemuksesta on kutsuttu muun muassa huonoksi omaksitunnoksi, syyllisyydeksi ja häpeäksi. Kreikkalaiset käyttivät siitä myös ilmaisua *synoïda emautô* ("tiedän itseni kanssa") – ilmaisu josta myöhemmin muodostui kreikan omaatuntoa merkitsevä sana *syneidêsîs*. Kenties olennaisempaa kuin mikään näistä termeistä, jotka yleensä viittaavat vain yhteen aspektiin tässä ilmiössä, on kuitenkin tuon kokemuksen alkuperäinen luonne. Klassisen ajan kontekstissa "itsensä kanssa tietämisen" kokemus (*synoïda emautô*) oli nimittäin kokemus perustavanlaatuisesta eksyneisyydestä, henkilökohtaisesta poliittisten, moraalisten ja uskonnollisten suuntaviittojen katoamisesta. Juuri tämä eksyneisyyden kokemus muodostaa sokraattisen etiikan perustan – tai kuten Sokrates yllälainatussa *Hippias*-dialogissa (304c) sanoo: "Minua sen sijaan tuntuu jokin jumalien antama kohtalo (*daimonia tis tykhê*) pitävän otteessaan, kun joudun aina vain olemaan eksyksissä (*planaô*) ja ymmällä (*aporô*)." Muistamme myös, miksi Sokrates on *aporos*, toisin sanoen "avuton", "ymmällä" ja "umpikujassa". Hän on *aporos*, koska hänen "sukulaisensa", joka asuu hänen luonaan, jatkuvasti syyttää häntä ja häpäisee hänet mitä ikinä hän teekin. Toisin sanoen, etenkin jos Arendtin tavoin tulkitsemme "sukulaisen" omantunnon metaforaksi, sokraattinen omatunto ei ole hyvän ja pahan tuomari vaan aporian lähde. Omatunto ei kerro Sokrateelle mitä tehdä ja mitä välttää vaan saa hänet niin sanoaksemme pois tolaltaan. Samassa yhteydessä Sokrates kuitenkin sanoo, että hänen on kestettävä sukulaistaan, koska tämän moitteet ja syytökset ovat hyväksi hänelle. Ja ne ovat hyväksi hänelle, koska hän uskoo, että juuri tällainen poissa tolaltaan oleminen, täydellinen moraalinen hämmennys ja eksyneisyys, on todellisen moraalisuuden välttämätön ehto. Ainoastaan se, joka omantunnon

syyttämänä "tietää itsensä kanssa", että hän ei tiedä mitään, kykenee hyveelliseen elämään: "Tiedän itseni kanssa (*synoïda emautô*) etten ole viisas ollenkaan" (*Apologia* 21b). Tämä oli länsimaisen etiikan uusi malli. Tie todelliseen moraaliseen tietoon kulkee täydellisen moraalisen avuttomuuden ja eksyneisyyden kautta. Kaikki tunnetut totuudet tulee suhteellistaa omantunnon hämmennävässä kokemuksessa, koska ei ole tietoa moraalista ilman täydellistä moraalista ja poliittista aporiaa.

Sokrateen kuuluisa "metodikin" (*elengkhos*) liittyy elimellisesti tähän eksyneisyyteen. *Elengkhos* voidaan toki kääntää kumoamiseksi ja jopa ristikuulusteluksi, mutta kun otetaan huomioon, että sana juontuu verbistä *elengkhô*, joka merkitsee "moittimista", "häpäisemistä", "herjaamista" ja "syyttämistä", yhtä kuvaavaa ellei kuvaavampikin käännös *elengkhokselle* olisi mielestäni nöyryyttäminen. Itse asiassa kun Sokrates laajemmassa *Hippiassa* (403d) valittaa, että hänen "sukulaisensa" aina moittii häntä, Platon käyttä nimenomaan verbiä *elengkhos*: "Saan kuulla kunniani (*kakos*) [...] tuolta mieheltä, joka aina nöyryyttää (*elengkhô*) minua." Sokrateen "sukulainen" toisin sanoen käyttää samaa "metodia" Sokrateeseen kuin Sokrates, tämä jumalan parma, käyttää, kun hän "ristikuulustele" tai paremminkin herkeämättä moittii ja nöyryyttää ateenalaisia (*Apologia* 29e-30e) saaden heidät täydelliseen epätietoisuuden tilaan: "Olen omituinen mies (*atopos*), joka saa ihmiset ymmälle (*poiô tous anthrôpous aporein*)", kuten Sokrates sanoo *Theaitetoksessa* (149a) itsestään – jatkaen, että "ne jotka ovat minun seurassani [...] kärsivät tuskia ja ovat ymmällä (*aporia*) yötä päivää" (*Theaitetos* 151a). Ja jos meidän on Platonia uskomisen, Sokrates oli toisinaan melko menestyksekkäs tässä häpäisemisessä ja ihmisten ymmälle saattamisessa. Jopa Alkibiades, nuorista ateenalaisista kaunein ja ylpein, tunsikin häpeää Sokrateen edessä:

Vain tämä yksi mies kaikista saa minut tuntemaan mitä kukaan ei minusta uskoisi: vain hän

saa minut häpeämään. Ja minä häpeän, koska ”tiedän itseni kanssa” (*synoida emautō*), että minun tulisi toimia kuin hän sanoo, mutta pois-tuttuani hänen luotaan minussa ei kuitenkaan ole miestä vastustamaan kunniaa kansan silmissä. Siksi pakenen häntä kuin orjakarkuri, ja kun taas näen hänet, häpeän omia puheitani. Joskus toivon, ettei hän olisi ollenkaan elävien kirjoissa. (*Pidot* 216b-c.)

Joskus on valitettu sitä, että Platonin sokraattiset dialogit ovat aporeettisia eivätkä johda mihinkään, mutta tosiasiaassa tämän ”metodin” ainoa tarkoitus on johdattaa aporiaan. Sen tarkoituksena ei toisin sanoen ole selvittää, mitä hyve tarkoittaa vaan päinvastoin paljastaa, että emme käsitä hyveestä yhtään mitään. Viimekädessä sen tarkoituksena ei ole muuta kuin saada aikaan täydellinen avuttomuuden tunne mitä tulee moraalisiin ja poliittisiin käsityksiin. Sokraattinen ”metodi” ei johda mihinkään – tai pikemminkin, se johtaa *ei-mihinkään*. Tämä ei ole merkki ”metodin” epäonnistumisesta, sillä juuri tämä aporeettinen ei-mikään oli se, johon alun perin pyrittiinkin.⁸ Sokrateen mielestä ainoastaan se, joka häpäistynä ja nöyryytettynä tietää itsensä kanssa (*synoida emautō*), että hän ei tiedä mitään – se, jolle koko maailmasta on tullut aporeettinen ja läpensä käsittämätön, kykenee hyveeseen. Kuten Sokrates *Fileboksessa* (16b) julistaa: ”Ei ole parempaa tietä (*hodos*) eikä voikaan olla kuin se, mitä olen aina rakastanut, vaikka se onkin usein pettänyt minut ja jättänyt minut yksin ja eksyksiin (*erēmon kai aporon*).” Tai pikemminkin: *koska se on jättänyt minut yksin ja eksyksiin*.

SOKRATEEN ETIIKAN

TRAAGINEN MALLI

Vaikka Sokrates muotoili länsimaisen omatuntoetiikan peruseriaatteet, hän ei ollut ilman mallia. Tämä malli löytyy kreikkalaisista

tragedioista. Esimerkiksi voidaan ottaa vaikka niistä kenties kuuluisin, Sofokleen *Antigone*. Hegel saattaa olla oikeassa, että Antigone ei ole omantunnon subjekti, mutta hän on kyllä väärässä väittäessään, että näytelmästä ei voida löytää tällaista subjektiä lainkaan.⁹ Tosin tämä subjekti löydetään vasta näytelmän lopusta. Tämä subjekti on Kreon, joka käsittää tehneensä moraalisen virheen (*hamartia*) (1306-1310): ”Voi ei! Vapisen pelosta. Miksi kukaan ei iske minua rintaan kaksiteräisellä miekalla? Voi minua onnetonta, kauhea ahdistus piinaa minua!” Hieman myöhemmin (1343-1345) hän jatkaa: ”En tiedä minne katsoa tai mistä etsiä tukea. Kaikki valuu käsistäni.” Juuri tässä omatunto astuu peliin. Se on hetki, jolloin kaikki moraalisen ja poliittisen suuntautumisen maamerkit ovat kadonneet – hetki, jolloin Kreon löytää itsensä hylättyinä erämaasta (*agrios*) (1274). Kyse on hetkestä, jolloin kaikki tuttu ja turvallinen on hävinnyt ja maailma auktoriteetteineen, lakeineen, perinteineen ja arvoineen on radikaalisti kyseenalaistettu – mukaan lukien Kreonin oma auktoriteetti. Niistä on tullut suhteellisia, viimekädessä ei yhtään mitään. Näin ainakin tuon kokemuksen subjektille – kokemuksen, jota ”mikään uhraus ei voi ottaa pois” (1285).

Tällainen käännekohta voidaan tietenkin löytää lähes kaikista klassisista tragedioista. Sankari ymmärtää erheensä (*hamartia*), min-kä kokeminen mullistaa hänen elämänsä. On totta, että ei ainoastaan ”omatunto” vaan myös raivottaret (*erinyes*), nämä oikeudenjumalan uskolliset kostonhengeet, esitetään tragedioissa usein tämän karmean kokemuksen syinä. Tämä pätee erityisesti Aiskhyloksen näytelmiin. Sofokleen näytelmissä raivottarien osuus on kuitenkin jo aika marginaalinen. Esimerkiksi *Antigonessa* raivottaret on mainittu ainoastaan kerran (603), ja silloinkin Sofokles puhuu raivottarista mielessä (*phrenōn erinyes*). Kaikkein selkeimmin tämä siirtymä raivottarista omatuntoon tulee ilmi Euripideen näytelmissä, eritoten *Oresteessa*. Ratkaisevassa kohdassa (392-397), jossa Orestes valittaa omista sisä-

sistä kärsimyksistään, hän ei mainitse raivottaria lainkaan vaan puhuu *synesiksestä*:

Orestes: Tässä olen, onnettoman äitini surmaaja.

Menelaus: Olen kuullut, säästä sanojasi; pahanteoista harvoin tulee puhua.

Orestes: Säästäisin kyllä, mutta *daimon* on ylen paha minulle.

Menelaus: Mikä sinua vaivaa? Mikä sairaus sinut tuhoaa?

Orestes: Omatuntoni (*synesis*), sillä tiedän (*synoida*) tehneeni kamalan teon.

Menelaus: Mitä tarkoitat? Viisaus osoitetaan selvyytensä, ei hämäryytensä.¹⁰

Koska Euripides tässä katkelmassa korvaa raivottarien objektiiviset rangaistukset puhtaasti sisäisellä kokemuksella, häntä on toisinaan pidetty ”omantunnon” varsinaisena keksijänä.¹¹ Tässä yhteydessä kuitenkin olennaisempaa kuin se, kuka ”keksi” omantunnon, ovat tuon kokemuksen seuraukset. Nimenomaan nämä seuraukset, sekä sisäiset että ulkoiset, ovat sokraattisen omantuntoetiikan suhteen ratkaisevia. Mitä sitten ovat nämä seuraukset? Ensinnäkin omantunnon kokemus johtaa kaikkien tunteuttujen koordinaattien romahtamiseen, jonka myötä sankari, kuten Kreon, löytää itsensä erämaahan (*agrios*) heitettynä. Hän on eristetty ja hylätty (*erēmos*), avuton ja vailla ulospääsyä (*aporos*), koditon (*oikos*) ja kaupungiton (*apolis*). Tai kuten Ismene Sofokleen *Oidipus Kolonoksessa* (1735) vaikeroi: ”Minä onneton! Hylättynä ja avuttomana (*erēmos aporos*), missä minun tulisi elää onnetonta elämäni?” Vastaavasti Sofokleen *Filoktetesissa* Filoktetes (1018), Odysseuksen kohdeltua häntä kaltoin, valittaa olevansa ”vailla ystäviä, yksinään ilman kaupunkia (*erēmos apolis*), elävä ruumis”. Niin ikään Euripideen *Medeassa* (255) ja *Hekubassa* (811) sankaritar sanoo olevansa *erēmos apolis*: ”Nyt olen orjasi”, kuten Hekuba sanoo Agamemnonille, ”onnellinen äiti kerran, mutta nyt lapseton ja vanha, vailla kaupunkia ja hylättynä (*apolis erēmos*), surkein elossa oleva nainen.”

Sama teema löytyy myös Euripideen *Hippolytoksesta* (846) ja *Anojista* (*Hiketides*) (1132), mutta tällä kertaa yksilön sijaan sankarittaren koko kotitalous (*oikos*) on hylätty: ”Minut on tuhottu: taloni seisoo hylättynä (*erēmos oikos*), lapsistani on tehty orpoja”, kuten Theseus vaikeroi.

PAKOLAINEN OMASSA

KAUPUNGISSAAN

Palatkaamme Sokrateeseen. Kreikkalaiset tunsivat sääliä sitä kohtaan, joka *synoida emautōn* traagisen kokemuksen kautta oli muuttunut *erēmos apoliksi*. Sokrates sen sijaan näki tässä eettisen subjektin mallin. Vastaavasti hänen eettisen ”metodinsa” (*elengkhos*) tarkoituksena oli luoda tällainen hylätty ja hukassa oleva kaupungiton tai koditon subjekti: ”En eksytä muita (*poiō aporein*) siksi, että olen itse varma vaan eksytän muita, koska olen itse enemmän eksyksissä (*autos aporōn*) kuin kukaan muu” (*Menon* 80c). Tässä on kuitenkin oltava tarkkana. Sokrates ei nimittäin koskaan sano, että hän olisi *apolis*. Hän ei ole *apolis* vaan hylätty ja avuton (*erēmos aporos*), ei *apolis* vaan *atopos* (poissa tolaltaan tai paikaltaan), kuten Sokrates sanoo itsestään *Theaitetoksessa* (149a) tai kuten Kallikles sanoo Sokrateesta *Gorgiaassa* (494d). Tosiasiassa vasta kyynikot ja varhaiskristityt pitivät täydellistä kodittomuutta, kaupungittomuutta ja isänmaattomuutta viisaan ja hurskaan miehen olemisen tapana. Vähän sen jälkeen kun Epiktetus *Diskursseissaan* (3.22.94) oli sanonut, että omantunto (*to syneidos*) antaa kyynikolle saman auktoriteetin kuin vartijat ja aseet kuninkaille ja tyraneille, hän julistaa (3.22.47), että kyynikon kaltainen henkilö, kuten hän itsekin on, on *oikos* ja *apolis*, koditon ja kaupungiton. Samaten Diogenes Laertius kertoo (6.38), että kyynikko Diogeneella oli tapana sanoa, että tragedioiden kaikki kiroukset ovat hänen päällään: ”Kaiken kaikkiaan

hän oli”, kuten Laertius jatkaa siteeraamalla erästä kadonnutta tragediaa, ”*apolis, aoikos, patridos esterēmenos*”, kaupungin, koditon, vailla isänmaata. Varhaiskristillisyydessä tästä kaupungittomuudesta tulee lähes sääntö. Ne, jotka elävät Kristuksessa, ovat muukalaisia (*paroikos*) ja pakolaisia (*parepidemos*), siis ilman kotia (*oikos*) ja ilman maata ja kansaa (*demos*), kuten voimme lukea ensimmäisestä Pietarin kirjeestä (2:11). Ja vaikka teema on selkeimminkin esillä varhaisten kirkkoisien kirjoituksissa, se ei koskaan häviä täysin kristillisyydestä. Todellinen kristitty on *peregrinus*, ”muukalainen tässä maailmassa (*peregrinus in saeculo*)” (15.1), kuten Augustinus toistaa läpi koko *Jumalan kaupungin*.

Sokrates sen sijaan kategorisesti kieltäytyy jättämästä kaupunkiaan, koska kuten hän *Faidroksessa* (230d) toteaa, hän on oppimisen ystävä eivätkä ”maaseutu ja puut opeta minulle mitään, ihmiset kaupungissa sen sijaan opettavat”. Sokrates ei ole Diogenes, varhaiskristitystä puhumattakaan. On kuitenkin otettava huomioon millainen kaupunkikansalainen Sokrates on. Sillä hän ei ole aivan tavallinen sellainen, eikä oikeastaan kunnan kansalainen ollenkaan: ”Minä en ole mikään poliitikko (*ouk eimi ton politikōn*)”, kuten hän sanoo *Gorgiaassa* (473e). Ateenassa kunnan kansalainen jo määritelmän mukaan otti osaa kaupungin poliittiseen elämään, politikointiin, mutta Sokrates halveksii ”kaikkia sitä mitä tavallisesti kutsutaan politiikaksi” (*Euthydemus* 292e). Sokrates ei näin ollen sovi kumpaankaan Aristoteleen *Politiikassa* (1253a) mainitsemista kategorioista, joiden avulla tämä erottaa ihmiset jumalista ja eläimistä. Sokrates ei ole *zōon politikon*, mutta täsmälleen ottaen hän ei ole pelkkä *apoliskaan*, toisin sanoen villieläin (*therion*) tai jumala (*theos*) vailla *polista*. Pikemminkin hän on *apolis poliksen sisällä*, eräänlainen eläin-jumala kansalaisena. Toisin sanoen vaikka Sokrates ei eläkään kanssakansalaisten hylkäämänä *poliksen* ulkopuolella, hän ei ole kansalainen kansalaisten joukossa vaan kansalainen, joka elää ikään kuin pakolaisena omassa kaupungissaan.

Hän on *erēmos apolis*, mutta ei suinkaan *poliksen* ulkopuolella vaan sen ytimessä – uudenlaisen kansalaisen figuurina, sellaisen joka harjoittaa *todellista* politiikkaa: ”Pidän itseäni yhtenä harvoista ateenalaisista, etten sanoisi ainoana joka tavoittelee todellista politiikan taitoa; omassa ajassani minä olen ainoa todellinen poliitikko” (*Gorgias* 521d). Aristoteleen *zōon politikonin* sijaan juuri tämä sokraattinen kansalainen (*erēmos aporos*) on länsimaisen eettis-poliittisen subjektin ja samalla autonomisen kansalaisen paradigma.

ERĒMOS APOROS TODELLISENA

POLIITIKKONA

On tietenkin kysyttävä, miksi Sokrates piti tällaista sijoiltaan mennyttä ja normaaleista sosiaalisista ja poliittisista suhteista vetäytyneenä *erēmos apolista* todellisena eettis-poliittisena subjektina. Kaikkein ilmeisin, mutta aivan liian yksinkertainen vastaus on, että vetäytymällä *poliksen* julkisista asioista Sokrateen on mahdollista välttää tekemästä väärin. On tosin totta, että Sokrateen mukaan on mahdotonta välttää epäoikeudenmukaisuutta, jos ottaa osaa politiikkaan (*Apologia* 31d-e), mutta tämä ei kuitenkaan riitä vastaamaan siihen kysymykseen, miksi Sokrates pitää itseään todellisena poliittikkona. Todellinen ratkaisu tähän paradoksiin liittyy niihin positiivisiin seurauksiin, joita ”itsensä kanssa tietämisen” (*synoida emautō*) aporeettinen kokemus aiheuttaa. Kuten sanottua, tämän kokemuksen negatiivinen seuraus on täydellinen moraalinen ja poliittinen eksyneisyys, koska tuo kokemus repii subjektin irti sosiaalisesta siteestä ja samalla subjektista itsestään. Tällainen subjekti on hylätty ja suuntaa vailla (*erēmos aporos*) – tai kuten Kallikles sanoo Sokrateesta *Gorgiaassa* (486c), hän ”elää kaupungissaan täydellisenä hylkiönä”. Kaupungissa hylkiönä eläminen tarkoittaa kuitenkin samalla, että subjekti ei

ole enää sosiaalisen siteen *konstituoma* vaan hänet konstituoiti se nimenomainen traumaattinen kokemus, joka irrotti hänet tuosta siteestä. Omantunnon kokemus on toisin sanoen samalla *vapauttava* kokemus. Omantunnon subjekti on yksin ja yksityisissä, mutta tämä tarkoittaa samalla, että hän on vapaa yhteisön periaatteista, normeista, arvoista ja mielipiteistä. Subjekti ei toisin sanoen ole enää riippuvainen muista vaan astuu esiin erillisenä *suvereenina yksilönä*. Hän on kuin kyklooppi Euripideen *Kykloopeissa*, sikäli kuin kyklooppi ovat, kuten Silenius selittää Odyseukselle, ”hylättyjä” (*erēmoi*) ja ”yksinäisiä” (*monades*) (116), mutta juuri tästä syystä ”heistä kukaan ei ole alistettu kenellekään” (*akouei d’ouden oudeis oudenos*) (120).¹² Juuri tämän takia Sokrates kestää ”sukulaistaan”, joka jatkuvasti kyseenalaistaa hänet ja hänen maailmansa. Sokrates nimittääkin käsitti, että tämä kyseenalaistaminen eli se täydellinen hämmennys, jonka omantunnon kokemus (*synoida emautō*) saa aikaan, rikkoo sosiaalisen siteen ja samalla synnyttää suvereenin ja autonomisen yksilön, jota ei ole alistettu kenellekään. Sokrates ei ole enää riippuvainen muiden mielipiteistä eikä edes *poliksen* konstituutiosta (*politeia*) (*Gorgias* 513a), toisin sanoen sen totuuksista, hyveistä, tavoista ja laeista. *Poliksen* konstituutio ja samalla koko näkyvän maailman konstituutio on menettänyt merkityksensä hänen silmissään. Siitä on tullut yhtä tyhjän kanssa, viimekädessä ei-mitään, mutta *juuri tästä ei-mistään syntyy suvereeni subjekti ja autonominen yksilö*.

Sokrates ei siis kykene etääntymään *poliksen* ”jokapäiväisistä rutiineista”, siksi että hän osaa ajatella, kuten Villa uskoo,¹³ vaan koska hänen alati soimaava omatuntonsa tekee hänestä hylätyn ja yksityisissä olevan *erēmos aporoksen*. Missä mielessä tällainen suvereeni *erēmos aporos* on kuitenkin *moraalisesti* tavallisen Ateenan kansalaisen yläpuolella? Sokraattisen eettis-poliittisen logiikan mukaan hän on tavallisen kansalaisen yläpuolella, koska tavallinen kansalainen huolehtii kaupungin asioista omasta rajoittuneesta ja osittaisesta

näkökulmasta arvioiden toimintaansa ja vastuullisuuttaan oman yhteisöllisen paikkansa ja annettujen normien ja arvojen valossa. ”Pois paikaltaan” oleva (*atopos*) *erēmos aporos* sen sijaan arvioi toimintaansa omantunnon kokemuksen mitattoman mitan tai sen paljastaman ei-minkään valossa. Tämä tarkoittaa, että hän myös *huolehtii* (*epimeleomai*) tai ainakin kykenee huolehtimaan *poliksen* asioista – sen oikeudenmukaisuudesta, hurskaudesta ja niin edelleen – tässä samassa modaliteetissa, toisin sanoen *rajoittamattoman vastuullisuuden modaliteetissa*. Juuri tästä syystä Sokrates moittii ja häpäisee kaikkia Ateenassa, sillä hän haluaa, että kaikista ateenalaisista tulisi yksinäisiä suvereenia hylkiöitä, koska vain sellaiset hylkiöt kykenevät todella huolehtimaan *poliksen* asioista ja samalla omista sieluistaan (*Apologia* 36c).

Myös tällä käännteellä suvereenista *erēmos aporoksesta* vastuulliseen poliittiseen subjektiin on mallinsa tragedioissa. Kun homeeriset sankarit syyttivät toilailuistaan jumalia,¹⁴ traaginen sankari ymmärtää vastuullisuutensa. *Antigonessa* (1317–1322) Kreon tunnustaa:

Voi, tätä vastuullisuutta (*aitios*) ei voida koskaan sälyttää kenenkään kuolevaisen harteille niin, että se voitaisiin ottaa pois minulta. Minä se olin, minä, joka tapoin sinut, minä hyödytön (*meleos*). Myönnän totuuden. Johdattakaa minut pois täältä mahdollisimman nopeasti, minut joka ei ole enää kukaan (*mēdeis*)!

Erēmos aporokseksi ja vastuulliseksi subjekiksi tuleminen eivät kuitenkaan ole kaksi erillistä tapahtumaa vaan kyse on *samasta tapahtumasta kahdesta eri näkökulmasta katsottuna*: soimaava omatunto tekee yksilöstä *erēmos aporoksen* samalla hetkellä, kun yksilö käsittää oman vastuullisuutensa, ja vastaavasti oman vastuullisuutensa käsittäminen syyttävän omantunnon kokemuksessa tarkoittaa, että yksilöstä tulee *erēmos aporos*. Sokrates kuitenkin siirsi koko tämän traagisen mallin uudelle tasolle. Hänelle kyse ei ole enää vastuullisuu-

desta, jossa tunnustetaan oma syyllisyys johonkin rikokseen, vaan paljon perustavammasta vastuullisuudesta, jossa syyllisyydestä tulee olemassaolon pysyvä ominaisuus. Kun ”itsensä kanssa tietämisen” kokemus (*synoida emautō*), hylättynä ja umpikujassa oleminen (*erēmos aporos*) sekä vastuullisuus määrittävät traagisen sankarin elämää siinä kriittisessä käännekohtassa, kun hän tuli tietoiseksi pahasta teostaan, Sokrateen omantunnon etiikassa nämä kaikki elementit tuodaan jokapäiväisen elämän ytimeen. Sokraattinen eettis-poliittinen subjekti ei ole *erēmos aporos* ainoastaan silloin, kun hän käsittää olevansa vastuussa jostakin rikoksesta. Tämän subjektin on tehtävä itsestään *erēmos aporos*, suoritettava jatkuvien itesyytösten avulla eräänlainen *symbolinen itsemurha* (”elää niin lähellä kuolemaa kuin mahdollista”, kuten Sokrates sanoo itsestään *Faidonissa* 67d). Näiden syytösten ansiosta hylättynä olemisesta tulee subjektin pysyvä olotila ja hänen vastuullisuudestaan lähtemätöntä.

Lyhyesti sanottuna sokraattisen eettis-poliittisen subjektin muodostumisessa on kyse dialektisesta liikkeestä tavan moraalihin perustuvasta normaalitilasta omantunnon ei-mihinkään johtavan kokemuksen (*synoida emautō*) poikkeustilaan (*erēmos aporos*) ja lopulta takaisin normaalitilaan, mutta nähtynä nyt uudesta täydellisen vastuullisuuden näkökulmasta, jonka omantunnon traumaattinen ja hämmentävä kokemus mahdollistaa ja viimekädessä tekee välttämättömäksi. Tämä dialektiikka on myös avain siihen ongelmaan, jonka kimpussa tutkijat ovat painineet yrittäessään yhdistää kapinallisen Sokrateen, joka *Apologiassa* häpeämättömästi kieltäytyy sopeutumasta *poliksen* järjestykseen, lainkuuliaiseen Sokrateeseen, joka *Kritonissa* (51b–c) julistaa, että ihmisen on ”aina toteltava *poliksen* lakeja”.¹⁵ Sokraattisen omantuntoetiikan näkökulmasta tässä ei ole mitään kummallista tai ristiriitaista, sillä nämä kaksi asennetta edustavat kahta momenttia tässä etiikassa. Nimenomaan hänen kykenemättömyytensä *sopeutua poliksen* periaatteisiin mahdollistaa sen, että

Sokrates kykenee todella *sitoutumaan* näihin periaatteisiin rajoittamattoman vastuullisuuden modalityteetissa.

Kenties jopa Platonin *Valtion* luolavertaus (514a–520e) tulee ymmärrettäväksi juuri tästä näkökulmasta. Kuten muistamme myös *Valtiossa* esitetty filosofi-poliitikon synty sisältää kolme toisiinsa sisältyvää, mutta analyttisesti erotettavissa olevaa momenttia. Ensin filosofi jättää taakseen luolan varjot eli tapojen ja mielipiteiden näkyvän maailman. Tämän jälkeen hän kärsien ja vastaan pyristellen (515e) nousee totuuden aurinkoon, mutta sen sijaan, että tämä aurinko paljastaisi hänelle jotakin, se paljastaa hänelle ei-mitään, sillä auringonvalo tekee hänestä täysin sokean: ”Hänen silmissä häikäistävistä niin, ettei hän näkisi mitään kaikkea siitä mitä me sanomme todelliseksi” (516a). Tämän ei-minkään sokeuttavan näyn – Platon kutsuu sitä myös kauneuden, oikeudenmukaisuuden ja hyvyden todelliseksi ole-mukseksi – herättämän vastuullisuudentunteen sysäämänä filosofi, vaikka inhoakin poliittista valtaa, laskeutuu takaisin luolaan muuttuneena miehenä valmiina ”huolehtimaan (*epimeleomai*) toisista ja suojelemaan (*phyllassō*) heitä” (520a). On totta, että Platonin mukaan filosofi täytyy pakottaa takaisin luolaan, mutta toisaalta voidaan kysyä, kuka häntä oikeastaan pakottaa. Varmastikaan häntä eivät pakota ihmiset luolassa, sillä he eivät halua häneltä mitään. On sitä paitsi otettava huomioon, että filosofi on yksin auringossa. Niinpä ainoa joka oikeastaan voi häntä pakottaa palaamaan luolaan on hän itse. Filosofi itse toisin sanoen pakottaa itsensä takaisin luolaan – tai paremminkin, sen tekee hänen vastikään herännyt omatuntonsa. Lyhyesti sanoen sama kokemus, joka johtaa ”auringonpaisteen” sokeuttavaan ei-mihinkään, pakottaa filosofin ottamaan vastuullisen aseman luolan varjoisessa mutta todellisessa maailmassa, mutta sen sijaan, että nämä edustaisivat kahta vastakkaista momenttia, kyse on yhdestä kokemuksesta – kokemuksesta, josta sittemmin tuli konstitutiivinen länsimaiselle eettis-poliittiselle subjektille.

MAINEEN ETIIKASTA

OMANTUNNON ETIIKKAAN

Vaikka olenkin samaa mieltä Arendtin kanssa, että Sokrates saattaa olla länsimaisen omantuntoetiikan perustaja, hänen väitteensä, että Sokrates ”keksi” omantunnon, on vähemmän vakuuttava.¹⁶ Sokrates ei keksinyt omaatuntoa. Ilmiönä se saattaa olla iänikuinen, eräänlainen *Ur-phänomen*. Sokrates ei ollut edes ensimmäinen, joka artikuloi omantunnon kokemuksen sikäli kuin klassisen ajan kreikkalaiset melko yleisesti tiesivät, mitä tarkoittaa ”itsensä kanssa tietäminen” (*synoida emautō*). Ainutlaatuista oli sen sijaan Sokrateen asenne tätä kokemusta kohtaan. Kun muut kreikkalaiset ajattelivat, että tätä kokemusta täytyy välttää kaikin mahdollisin keinoin, Sokrates uskoi, että meidän tulee olla jatkuvasti tietoisia sen mahdollisuudesta ja toivottaa se aina tervetulleeksi. Kreikkalaisilla oli myös hyvä syy välttää tätä kokemusta. Kuten antiikintutkijat ovat korostaneet, Kreikassa olemassaolo oli aina olemassaolo muiden ihmisten kanssa, näkemisen ja nähdyksi tulemisen vastavuoroisuudessa. Yksilön itsekunnioituksen ja arvon mitta ei ollut hänen sieluntilansa vaan julkinen maine.¹⁷ Kuten Philip Bosman tutkimuksessaan *synoida*-sanaperheestä on kuitenkin osoittanut, se joka ”tiesi itsensä kanssa” alkoi käyttäytyä kuin pelkuri pystymättä katsomaan ihmisiä silmiin tai olemaan heidän kanssaan tekemisissä.¹⁸ Erityisesti se esti vapaasti puhumisen (*parrhēsia*), josta oli tullut kunnioitettavan kansalaisen velvollisuus *politikessa* ja näin ollen yksi keskeisistä demokraattisen Ateenan poliittiseen elämään osallistumisen ehdoista.¹⁹ Tästä syystä ei ole ihme, että kreikkalaiset eivät toivottaneet ”itsensä kanssa tietämisen” kokemusta tervetulleeksi milloin tahansa. Siitä, joka ”tiesi itsensä kanssa”, tuli hylkiö, orja pikemminkin kuin kunniallinen kansalainen:

Ystäväni, jo pelkkä aikomus tuhoaa minut, sillä en halua, että minun nähdään tuottavan hä-

peää (*aiskhynas*) miehelleni tai lapsilleni, jotka synnytin, vaan että he voivat elää maineikkaassa Ateenassa vapaina miehinä, vapaasti puheen (*parrhēsiai*) ja kukoistaen, nauttien hyvää maineesta mitä heidän äitiinsä tulee. Sillä se orjuuttaa miehen – oli hän kuinka ylpeä tahansa – kun hän on tietoinen (*xyneidei*) jostain pahasta (*kaka*), mitä hänen äitinsä tai isänsä on tehnyt. (Euripides, *Hippolytos* 419-429.)

Myös Sokrates ajatteli, että ”itsensä kanssa tietämisen” kokemus tekee ihmisestä hylkiön omassa kaupungissaan. Hänen asenteensa tätä kokemusta kohtaan oli kuitenkin täysin erilainen kuin muilla kreikkalaisilla – ja se oli erilainen, koska hänen itsekunnioituksellaan ei ollut mitään tekemistä sen kanssa, missä valossa muut hänet näkivät. Hän ”tiesi itsensä kanssa”, mutta hän ei tämän takia alkanut käyttäytyä kuin pelkuri, joka ei pysty katsomaan ihmisiä silmiin tai joka välttelee kontaktia heidän kanssaan. Hänen huono omatuntonsa ei estänyt häntä edes puhumasta vapaasti (*parrhēsia*). Hän päinvastoin julisti, että mikään maailmanvalta ei pysty estämään häntä puhumasta vapaasti. Hän piti jopa kuolemaa parempana kuin hiljaisuuteen sulkeutumista: ”Minä en aio muuttaa toimintaani, en vaikka minun olisi kuoltava kuinka monta kertaa” (*Apologia* 30c). Sokrates ei välittänyt tuon taivaallista omasta tai muiden ihmisten maineesta (*Theaitetos* 173d), julkisesta mielipiteestä puhumatta: ”Meidän ei pidä välittää lainkaan siitä, mitä muut ihmiset (*hoi polloi*) sanovat meistä” (*Kriton* 48a). Tässä mielessä hän oli Ateenan häpeämättömin ihminen – ainakin, jos hyväksymme Aristoteleen määritelmän häpeästä (*aiskhynē*) maineen menetyksen pelkona (*adoxia*) (*Retoriikka* 1383b15) ja häpeämättömyyden julkisen mielipiteen halveksuntana (1368b20-25). Sokrateen häpeämättömyys ei kuitenkaan tarkoittanut – ei ainakaan hänen omasta mielestään – sitä, että hän oli huono kansalainen. Omissa silmissään hän ei ollut häpeämätön ollenkaan. Hän päinvastoin uskoi, että hän oli ainoa kansalainen, joka kykenee

todelliseen häpeään. Todellinen häpeä, vaikka myös se repii ihminen irti sosiaalisesta siteestä hyläten hänet yksinäisyyden umpikujaan, ei riipu julkisesta mielipiteestä, sillä todellinen häpeä ei ole häpeää toisten vaan *itsen edessä*. Kreikkalaisilla ei ollut sanaa tälle oudolle kokemukselle. Edes ilmaus ”tiedän itseni kanssa” (*synoidea emautō*) ei kenties täysin onnistu kuvaamaan sitä sikäli kuin kreikkalaisessa kontekstissa tämä kokemus edellytti, jos ei muiden läsnäoloa niin vähintäänkin mielikuvaa muista ihmisistä, jotta siitä tuli moraalisesti vaikuttava. Aristoteleen *Retoriikkakin* on täysin hiljaa tästä kokemuksesta, vaikka teos on omistettu kaikenlaisten kuviteltavissa olevien moraalisten kokemusten analyysille. Kuitenkin juuri tämän vielä nimeämättömän kokemuksen, josta sittemmin tuli perustavin eettinen kokemus länsimaissa, Sokrates otti uuden moraalinsa perustaksi – moraalini, joka lakkaamatta ja levottomana heilahtelee häpeämättömyyden ja huonon omantunnon, sopeutumattomuuden ja vastuullisuuden, täydellisen nihilismin ja mitä fanaattisimman sitoutumisen välillä.

LOPUKSI

Kuten sanottua sokraattinen *erēmos aporos* ei ole *zōon politikon* eikä *apolis* sellaisenaan vaan pikemminkin *apolis poliksen* sisällä, eläinjumala kansalaisena. Eikö hän näin ollen ole täsmälleen se, mitä Giorgio Agamben teoksessaan *Homo Sacer: Bare Life and Sovereign Power* kutsuu paljaaksi elämäksi tai *homo saceriksi*? Myös *homo sacer*, sen sijaan, että hänet olisi yksinkertaisesti hylätty *poliksen* ulkopuolelle, löytää itsensä *poliksen* ja sen lain hylkäämäänä *poliksen* sisältä. Eikä hänen elämänsä määritä jokin tietty elämänmuoto (*bios*) eli paikka *poliksen* järjestyksessä, mutta hän ei elä luonnollista elämääkään (*zoē*) niin kuin eläin tai jumala, vaan on samanlainen *atopos* kuin *erēmos aporos*. Mikä sitten erottaa sokraattisen *erēmos aporoksen* agambenilaisesta *homo*

sacerista? Toisin kuin *homo sacer*, sokraattinen poliittinen subjekti ei ole jonkin *suvereenin* vaan hänen itsensä hylkäämä. Hänestä on tullut hylätty omien loputtomien itsesyytöstensä kautta. Ja vaikka *erēmos aporos* on, aivan kuten *homo sacer*, ”elävä ruumis”, kuten Sofokles kuvaa traagista sankaria *Filoktetesissa* (1018), eläen kuten Sokrates sanoo itsestään, ”niin lähellä kuolemaa kuin mahdollista” (*Faidon* 67d), hän ei kuitenkaan ole minkään suvereenin armoilla. Hänestä itsestään on päinvastoin tullut suvereeni, ei siksi että on jollain tavoin onnistunut ylittämään asemansa hylättynä ja avuttomana subjektina, vaan siksi, että tämä asema – tai pikemminkin asemattomuus – on suvereenin vapauden tila. Ei hänen biologinen elämänsä luonnon järjestyksessä (*zoē*) tai elämänmuotonsa *poliksen* symbolisessa järjestyksessä (*bios*), mutta myös kukaan mikään häneen kohdistuva välitte kuolemanuhka (*homo sacer*), vaan hänen symbolinen itsemurhansa konstituoivat hänet subjektina. Juuri tämä symbolinen itsemurha tekee hänestä suvereenin yksilön, jota ei ole alistettu kenellekään. Tämä ei tarkoita, että *erēmos aporos* olisi *agambenilainen* suvereeni, sillä vaikka tämä suvereeni on *homo sacerin* ”symmetrinen figuuri”,²⁰ eivät nämä kaksi ole kuitenkaan yksi ja sama figuuri. *Erēmos aporos* on juuri tällainen figuuri, *homo sacerin* ja suvereenin *erottamattomuuden* *vyöhykkeen* asukki. Hän on *homo sacer* suvereenina ja suvereeni *homo sacerina* tai pikemminkin, hän on suvereeni, joka on lakkaamatta tulossa *homo saceriksi* – joksi hänen täytyykin tulla ollakseen suvereeni autonominen subjekti.

Agambenille paradigmaattinen esimerkki modernista *homo sacerista* on keskitysleirin musulmaani, ihmisen ja eläimen tuolla puolen oleva elävä kuollut. Hyvä esimerkki modernista *erēmos aporoksesta* on sen sijaan Immanuel Kantin alaikäisyydestä vapautunut autonominen subjekti. Aivan kuten sokraattinen *erēmos aporos* – tai yhtä hyvin Euripiideen kyklooppi – myös kantilainen autonominen subjekti seisoo yksin ja hylättynä, ilman toisten apua tai ohjausta (*ohne Leitung eines andern*).²¹ Ja hän

seisoo yksin ja hylättynä, koska hänen on toltava häntä nöyryyttävää moraalilakia, jonka hän tunnistaa järjen eli omantunnon pelottavassa äänessä.²² Nimenomaan tämä nöyryytys (*Demütigung*) tekee hänestä yksinäisen ja hylätyn. Ilman nöyryytystä ja hylättynä olemista ei kuitenkaan ole kantilaista eettistä subjektia – subjektia, joka säättää itse itselleen lain ja on loputtomasti vastuullinen kaikesta siitä, mitä hän on. Poliittikan alueella taas voidaan ottaa esimerkki Jean-Jaques Rousseauin *Yhteiskuntasopimuksesta* – joskin tässä teoksessa omantunnon ääni, jolla on keskeinen asema Rousseauin samana vuonna (1762) julkaisemassa *Émilessä*, on vaihtunut kansan ääneksi.²³ Yhteiskuntasopimusta edeltävässä tilanteessa, kuten Rousseau kirjoittaa, yksilö suljetaan ulos yhteisöstä, laista ja traditiosta, erotetaan ja eristetään perheestään, sukulaisistaan, ystävisistään ja lopulta kaikista muista ihmisistä. Hän on kuin kuka tahansa lainsuojaton, mutta sen sijaan, että hänet suljettaisiin ulos kaikista yhteisöstä, hän löytää itsensä uuden sopimukselle perustuvan poliittisen yhteisön ytimestä. Sillä yhteiskuntasopimuksen solmiminen ei ainoastaan vieraannuta yksilöä kaikista olemassa olevista yhteisöistä, vaan samalla luovuttaa hänet täydellisesti tälle uudelle yhteisölle. Rousseau kirjoittaa: ”Nämä yhteenliittymisen artikkelat,

kun ne ymmärretään oikein, voidaan palauttaa yhteen ainoaan, nimittäin siihen, että jokainen sopijaosapuoli luovuttaa täydellisesti itsensä ja kaikki hänen oikeutensa koko yhteisölle (*l’aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté*).²⁴ Tällä tavoin yksilöstä tulee alamainen (*Sujet*), joka on täysin poliittisen yhteisön armoilla, sillä Rousseauin mukaan yhteisö voi pakottaa hänet tekemään mitä se tahtoo, jopa tappamaan hänet. Toisaalta Rousseau esittää, että sopimus tekee yksilöstä kansalaisen (*Citoyen*), joka ottamalla osaa tämän uuden yhteisön suvereeniin auktoriteettiin (*l’autorité souveraine*) tottelee ainoastaan itseään. Millä perusteella yksilö on kansalainen, jos hän on yhteisön armoilla oleva täydellinen hylkiö? Hän on kansalainen, koska hän on hylätty ja avuton alamainen, sillä ainoastaan tällainen *Sujet* kykenee tottelemaan ”velvollisuuden ääntä” (*la voix du devoir*), mikä on todellisen *Citoyenin* tunnusmerkki.²⁵ Suvereeniksi kansalaiseksi tuleminen toisin sanoen edellyttää, että yksilöstä tulee hylätty, kaikista yhteisöistä, laeista ja perinteistä eristetty hylkiö. Yksilö on kansalainen, joka kykenee antamaan itselleen lain vain sillä ehdolla, että hän on *erēmos aporos*. Tässä on ”poliittisen koneen toiminnan” (*le jeu de la machine politique*)” tosiasiallinen perusta.²⁶

VIIITTEET

1. Apuleius, ”On the God of Socrates.” Teoksessa *The Works of Apuleius* (London: Georg Bell and Sons, 1878), 365.
2. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Berlin: Duncker & Humblot, 1848), 323–330.
3. Ks. Dana Villa, *Socratic Citizenship* (Princeton: Princeton University Press, 2001), 15.
4. Tällaisesta yrityksestä ks. Mika Ojakangas, *The Voice of Conscience: A Political Genealogy of Western Ethical Experience* (New York: Continuum, 2013).
5. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, vol. 1 (New York: Harvest Book, 1978), 188–191.
6. Ks. Hannah Arendt, ”Socrates.” Teoksessa Jero-
7. me Kohn (toim.), *The Promise of Politics* (New York: Schocken Books, 2005), 25.
7. Arendtin ja Villan kirjoitusten lisäksi ks. esim. Georg Kateb, ”Socratic Integrity.” Teoksessa Ian Shapiro & Robert Adams (toim.), *Integrity and Conscience. Nomos XL* (New York: New York University Press, 1998), 77–112.
8. Sokrateen metodin tarkoituksena ei siis ole, kuten Gregory Vlastos esittää, tarjota rationaalisia perusteita hänen omille moraalille doktriineilleen. Sokrateella ei ollut moraalialisia doktriineja. Vlastoksen argumentista ks. ”The Socratic Elenchus,” *Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 11, 1982, 711–714.
9. Ks. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Berlin:

- Duncker & Humblot, 1841), 322.
10. Euripides ei käytä tässä refleksiivipronominia emautö, mutta tämä saattaa johtua runomittallisista syistä.
 11. Bruno Snell, *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought* (New York: Harper & Row, 1960), 124–133.
 12. Itse asiassa jo Homeros sanoo samaa kykloopeista Odysseuksessa (9.105–115): he ovat ”röyhkeitä jättiläisiä ilman lakia (*athemistos*)”, mutta samalla ja nimenomaan tämän takia jokainen heistä ”tekee oman lakinsa (*themisteuō*)”.
 13. Villa, *Socratic Citizenship*, 29.
 14. Esimerkiksi Agamemnon (*Ilias* 19.86) syytti jumalia, kun käsitti tehneensä virheen varastettuaan Akhilleuksen rakastajattaren: ”En se ollut minä, joka sai tämän aikaan, vaan Zeus ja Kohtalo ja Raivottaret, jotka kulkevat pimeässä: he yhdessä panivat tämän hulluuden (*atē*) päähäni sinä päivänä, kun mielivaltaisesti anastin Akhilleuksen palkinnon häneltä. Mutta mitä voin? Jumalilla on omat tapansa.”
 15. Myös Villa ja Kateb painivat tämän ongelman kanssa. Ks. Villa, *Socratic Citizenship*, 41–56; Kateb, ”Socratic Integrity,” 88–94. Tässä suhteessa David D. Corey on oikeassa argumentoidessaan, että *Kritonia* ja *Apologiaa* ei voida sovittaa sokraattisen ”toisinajattelevan kansalaisen” (*dissident citizenship*) viitekehyksessä, kuten Villa ja Kateb ajattelevat – kansalaisen, jonka toiminnan periaatteena on moraalinen ristiriidattomuus. David D. Corey, ”Socratic Citizenship: Delphic Oracle and Divine Sign.” *The Review of Politics*, Vol. 67, No. 2 (March 2005), 207–209. Corey itse korostaa yliluonnollisia auktoriteetteja ja eritoten Sokrateen daimonionin roolia tämän eettis-poliittisissa valinnoissa todeten, että ero *Kritonin* ja *Apologian* välillä selittyy Sokrateen daimonionin merkkiä mielivaltaisuudella: toisinaan se käskää tottelemaan ja toisinaan ei (Corey, ”Socratic Citizenship,” 226). Totta tässä on kuitenkin vain toinen puoli. Sokrates empimättä tottelee omaatuntoaan ja tulkitsee tämän äänen jumalallisena. Tämä ei kuitenkaan vielä auta sovittamaan *Kritonin* Sokratesta *Apologian* Sokrateeseen – eritoten, koska Sokrateen daimonion sanoo aina samaa, nimittäin estää häntä tekemästä väärin: ”On mahdotonta, että tavanomainen merkkini ei asettuisi minua vastaan, jos olen aikeissa tehdä jotakin, mikä ei ole oikein” (*Apologia* 40c).
 16. Arendt, ”Socrates,” 22.
 17. ”Ihminen oli, miten muut näkivät hänet’, ja siten kukin oppi tuntemaan arvonsa, ei suinkaan katsomalla oman sielunsa sisimpään, vaan se ulkopuolelle, toiseen ihmiseen.” Jean-Pierre Vernant, ”Introduction”, teoksessa *The Greeks*, toim. Jean-Pierre Vernant (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 18. ”Kreikkalainen ei ole ainoastaan syntynyt näkemään’, kutsuttu näkemään’; hänen olemassaolonsa muoto oli olla nähtynä.” Carl Kerényi, *Gods of the Greeks* (London: Thames & Hudson, 1980), 88.
 18. Philip Bosman, *Conscience in Philo and Paul* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 2003), 77–105.
 19. Ks. Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres* (Paris: Seuil, 2008).
 20. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Bare Life and Sovereign Power* (Stanford: Stanford University Press, 1998), 84.
 21. Immanuel Kant, ”Vastaus kysymykseen: mitä on valistus?” Teoksessa Juha Koivisto, Markku Mäki ja Timo Uusitupa, *Mitä on Valistus?* (Tampere: Vastapaino, 1995), 87.
 22. ”Moraalilike välttämättömästi nöyryyttää jokaista ihmistä.” Immanuel Kant, *Käytöllisen järjen kritiikki*. Teoksessa Immanuel Kant, *Siveysoipilliset pääteokset* (Porvoo: WSOY), 254.
 23. Tämä yleistähdoksi ymmärretty ääni on täsmälleen kuin savojilaisen apupapin artikuloima omantunnon ”jumalallinen vaisto” Émilien neljännessä luvussa: se irrottaa ihmisen sosiaalisesta siteestä, sitä ei voi representoida eikä siitä voi keskustella, se on ”aina sama, muuttumaton ja puhdas”. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (Paris: Flammarion, 2001), 4.1, 144.
 24. Rousseau, *Contrat social*, 1.6, 56.
 25. Rousseau, *Contrat social*, 1.8, 60.
 26. Rousseau, *Contrat social*, 1.7, 60.