

ENTUSIASMI JA TERVE JÄRKI: ESTETIIKKA KANTIN AJATTELUN POLIITTISENA PERINTÖNÄ

Entusiasmissa on ollut perinteisesti kaksinaisen määräytyminen.¹ Yhtäältä se on tarkoittanut passiivista ja alhaista fanaattisuutta, passiota, jossa yksilöt tempautuvat yksityisten päämäärien hillittömään tavoitteluun. Toisaalta entusiasmin nimissä on vaalittu mahdollisuutta tietystä puhtaassa innoittumisessa nimenomaan katkaista yksityisten päämäärien tavoittelu ja näin toimia yhteisen hyvän tai yhteisen tahdon nimissä. Vaikka tämä erottelu saattaa äkkiseltään näyttää tekniseltä, sillä on seurauksia, joita voi halutessaan nimittää vaikkapa konkreettisiksi.

Tässä artikkelissa on tarkoitus tarkastella entusiasmin ilmiötä sen tietystä nykymuodosta käsin ja jäljittää sen käsitteellistä perustaa saksalaisen idealismin piirissä ja erityisesti Kantin ajattelussa. Esimerkiksi entusiasmin käsitteen nykykäytöstä sopii se, kuinka entusiasmin yleinen vastapooli, terve järki, toimii julkisessa puheessa. Terveen järjen käsitteellä on nimittäin niin poliittisessa, taloudellisessa kuin jokapäiväisessä kielessämme monia eri ilmenemismuotoja. Ehkä kaikkein selvimmillään terve järki vaikuttaa poliittis-taloudellisessa puheessa niukkuudesta: puutetta on resursseista, työvoimasta, luonnonvaroista, rahasta, yhteisöllisyydestä, luovuudesta ja erityisesti hyvästä tahdosta, ja tämä epäilemättömäksi tulkittu tosiasia sanelee päätöksiamme suhteessa asiaan kuin asiaan. Tällaisissa tapauksissa tiettyjen itsestäänselvyksien epäileminen ja niitä

vastaan toimiminen vaikuttaa täysin mahdottomalta: kerjääminen, vastikkeeton tuhlauksen vältteleminen tai sivistymättömyys, jopa pelkät rahvaanomaiset hovit, eivät ole vain tietyn roskajoukoksi sanotun väen toimintaa paremman tiedon puutteessa, vaan vaikuttavat uhkalta koko edistykseksi projektille.

Voisikin väittää, että tietyt ilmiöt saavat hyvän puolella olevan projektin kaunaisen paheksunnan valtaan vain siksi, että ne uhkaavat tervettä järkeä: tietty neutraalina itseään pitävä poliittinen projekti rakentaa hegemoniaansa etsimällä hahmoja, jotka se tuomitsee fanaattisiksi, yleisesti ottaen yhteistä hyvää uhkaaviksi. Tällöin länsimaisen ajattelun perinteestä löytyvä tulkinta entusiasmista sopii sille paremmin kuin hyvin, sillä ajatus entusiasmista ihmisluontoon kuuluvana taipumuksena puolustaa ideaalista vapautta ja yhteistä hyvää käy yksin sen kanssa, että kaikki vastakkainasettelut, ristiriidat ja epäoikeudenmukaisuudet käsitetään vain harmillisiksi ja satunnaisiksi välivaiheiksi edistyksen kulussa. Näin tulkittuna entusiasmia on siis keino toimia ikään kuin vailla intressiä. Tätä logiikkaa on tarkoitus selvittää jatkossa, mutta alustavasti voisi sanoa, että entusiasmissa on paikkansa terveen järjen logiikassa ilmiönä ja terminä, jonka se tarvitsee voidakseen tuottaa oman asemansa ja oikeutuksensa. Kun juuri tervejärkisten tosiasioiden välttämättömyydestä ja paikkaansa pitävyydestä ei voida nykyisessä

valistuksen jälkeisessä historiallisessa tilanteessamme (jossa siis ei ole mitään maallista tahoja, joka osoittaisiin tietyn järjestyksen välttämättömäksi) tiedollisesti varmistua, niistä ollaan nimenomaan varmempia kuin yksinkertaisesti empiirisistä tosiasioista. Keskeinen usein toistuva piirre onkin se, että terveen järjen varmuuden ilmiö on negatiivinen: se pyrkii varmistumaan itsestään tuomitsemalla terveen järjen vastaiseksi, fanatismiksi, kaiken sellaisen toiminnan, jossa ollaan vähänkään laskennallisen ja taloudellisen hyötyajattelun rajoilla.²

1. ENTUSIASMI, TERVE JÄRKI

JA KANTILAISUUS

Mitä entusiasmi sitten on? Kreikkalaisessa alkuperässään sana tarkoittaa jumalallista innoitusta, jumalan (*theos*) vallassa olemista. Esimerkiksi Platonin *Ion*-dialogissa, jossa tarkastellaan runoilijan ja kuulijan innoittumista, keskustelua ajetaan kohti lopputulosta, jonka mukaan runouden piirissä voi olla koettavissa puhdas innoittuminen. Siinä suoraan jumalilta runoilijan kautta kuulijaan välittyvä innoitus ei seuraa runoteoksen sisällöstä vaan pelkästä runoilijan innoittumisesta sellaisenaan. Dialogin hienovireistä jäsenystä voi seurata suuntaan, jossa käy ilmi, kuinka tämä innoittuminen jumalallisuus ei merkitse mitään mystistä esitystä aistimellisen piirin ylittävästä vaan pikemminkin suhdetta siihen, mitä sellaisenaan ei voi esittää, mikä vaikuttaa voimina aistimellisen piirin takana ja mistä tulkintamme tuottavat esityksen.³

Tässä suhteessa entusiasmi on aina pyritty pitämään erossa fanatismista. Kun entusiasmista ihmisen valtaansa ottava tekijä on esittämättömissä oleva jumala, fanatismi koskee konkreettista toimintaa pyhissä paikoissa, temppeleissä (latinan *fanum*). Fanaattisuus on siten ollut aina eettis-poliittisesti vielä entusiasminkin epäilyttävämpää, sillä sen vallassa ihmiset toimivat yliaistimellisten mutta yksi-

tyisten periaatteiden mukaan, kun taas entusiasmin suhteen on elätelty toivetta, että tällöin toimittaisiin pikemmin sen puolesta, että mitkään esitettävissä olevat periaatteet voisivat tulla esimerkiksi vapauden tai yhteiskunnan ihanteellisen järjestyksen määritelmiksi. Juuri tässä mielessä entusiasmin ilmiölle ja käsitteelle asettuikin hyvin erityinen rooli valistuksen projektin jälkimainingeissa: entusiasmista tulee erityinen tunne, joka luonnehtii poliittista ajattelua ja toimintaa tässä historiallisessa tilanteessa, jossa yhteiskunnan järjestykselle ei ole mitään maallista takaajaa.

Kaikkein selvimmin ja nykyaikaisenkin poliittisen ajattelun kannalta kauaskantoisimmin tämän entusiasmin erityisen roolin muotoilee Kant. Jo varhaisissa teksteissään Kant huomauttaa usein, kuinka entusiasmi (*Enthusiasmus* tai *Begeisterung*) on erotettava fanatismista (*Fanaticism*) siksi, että siinä missä fanatismi on tietynlaista uneksimista, ”kuvitelma yhteydestä yliluonnolliseen” entusiasmi on toimintaa, jota ”elähdyttää” pelkästään periaate, esimerkiksi vapaus, kansallismi tai ystävyys.⁴ Myöhemmässä huomautuksessaan Kant kiteyttää tämän niin, että ”ideasta johutuva tulistuminen on innoittumista (*Begeisterung*), ilman ideaa se on parveilevan lauman paloa (*schwärmendes Feuer*)”.⁵

Valistuksen jälkeisen ajan Saksassa kysymys fanatismista ja salatun totuuden ympärille kokoontuvista suljetuista ryhmistä, tietystä kiihkomielisestä ”parveilusta” (*Schwärmerei*) oli keskeinen eettinen ja poliittinen asia. Tämä huolestutti myös Kantia, joka näki ilmiön seuraavan aikansa historiallisesta tilanteesta: ajassa, jossa vanha valta oli murenemassa, yhteiskunnan rauhaa uhkasi erilaisten uskonnollisten ääriilikkeiden moninaisuus. Kant käsitteli asiaa sekä poliittisena (ja esimerkiksi esitti, että poliisilla pitää olla tarvittaessa oikeus päästä kaikkiin niihin tiloihin, joissa tällaiset yhteisöt kokoontuvat)⁶ että eettisenä (moraalilain puhtautta on puolustettava niiltä, jotka kuvittelevat näkevänsä sen salaisuuden)⁷ mutta myös antropologisena ja psykologisena.⁸

Erityisesti myöhäisessä ajattelussaan Kant liittää entusiasmin tunnetulla tavalla aikansa historialliseen tilanteeseen, jossa valistuksen projekti on päätyvässä kahteen erilaiseen lopputulokseen Ranskassa ja Saksassa. Ranskassa valistus johtaa vanhan vallan konkreettiseen kumoutumiseen, yhtäältä feodaalisen ajan järjestysten ja toisaalta kuninkaan vallan instituutioiden tuhoutumiseen ja lopulta tätä seuranneeseen terrorin tilaan, jossa tunnettujen fraasien mukaan kuka tahansa voi huutaa ”Minä olen valtio!” ja jossa ihmisten päiden irtileikkaaminen muuttuu yhtä jokapäiväiseksi tapahtumaksi kuin kaalisadon korjaaminen.⁹ Saksassa ratkaisu taas perustuu Rein-joen toiselta puolen, turvallisen etäisyyden päästä muodostettuihin käsityksiin Ranskan tapahtumista ja jälkikätsiin reaktioihin näihin mielikuviiin. Tämän ratkaisun ydin on siinä, että etäisyyden päästä nähtynä Ranskan tapahtumien hirveydet näyttävät yhtä aikaa välttämättömiltä (koska vanhan vallan rakenteet ovat ilmiselvästi kaikkien tasapuolisen vapauden tiellä) ja mahdolltomilta (koska niissä vapaus vaikuttaa palautuvan yksittäisten ihmisten mielivaltaiseen oikeuteen tehdä mitä tahansa).¹⁰

Kantin entusiasmille antama erityinen asema syntyykin tämän historiallisen tilanteen ristiriitaisuuden kautta. Näin määrittyvä kantilaisuus ei nimittäin yhtäältä ole missään nimessä yhteiskunnallisen epäjärjestyksen yksinkertaista kieltämistä: entusiasmi on innoittumista – vaikkakin etäisyyden päästä toimintaa seurattaessa – tilanteessa, jossa vallitsevaa lakia ja järjestystä rikotaan. Myöhäisessä *Tiedekuntien riitely*-tekstissään Kant selvittää, kuinka Ranskan tapahtumat ovat niitä seuraaville ainutlaatuinen vapauden ja sen edistymisen ilmiö, ”historian merkki”.¹¹ Toisaalta on kuitenkin niin, että vaikka kumouksellisen toiminnan tapahtumista ei Kantin mukaan suoraan voikaan kieltää, kaikki vapautta ja sen perustaa koskevat esitykset, käsitykset ja mielikuvat ovat auttamatta rajarikoksia. Kantin tunnetun periaatteen mukaisesti maailmassa ei voi olla katkoja tai hyppyjä: sikäli

kuin kyse on ymmärryksestä ja tietämisestä, asioiden on noudatettava kausaalilakia. Inhimillisen toiminnan suhteen Kantin ratkaisu on se, että siinä missä mekaanisesti etenevät asiat todella tapahtuvat kausaalilain mukaan, ihmisten toiminnassa *tahto* on analogisella tavalla ”eräänlainen kausaliteetti”.¹² Oleellista on, että toiminnan perustasta, tahdon sisällöstä ja moraalilain välttämättömyydestä meillä ei ole lupa sanoa yhtään mitään. Kantin mukaan on mahdollista pelkästään osoittaa, että tunnettujen asioiden piiri ”ei sisällä kaikkea” ja ”että sen ulkopuolella on vielä jotakin” mutta että ”tätä jotakin en sen paremmin tunne”.¹³ Selittämisen sijaan filosofin tehtävänä on selittämisen mahdottomuuden puolustaminen: ”jäljelle jää vain puolustaminen, toisin sanoen niiden ihmisten vastaväitteiden kumoaminen, jotka luulevat nähneensä syvemmälle olioiden olemukseen ja jotka tämän vuoksi arkailematta julistavat vapauden mahdottomaksi”.¹⁴

Kantin määrittelemä entusiasmi syntyy näin siitä, että ilmaantuu tapahtuma, joka vastoin kaikkia kriittisen projektin periaatteita voi todella saada aikaan tietynlaisen vapauden ilmiön. Tämä ilmiö ei voi syntyä siitä, että ajetaisiin jotain tiettyä määrättyä asiaa tai edes tietyn joukon etua eikä jotain toista. Tällöin toimintaa ohjaisi jokin määritettävissä oleva periaate, mikä Kantin silmissä on auttamatta fanatismia. Toisaalta yksittäisten päämäärien välttäminen pelkkänä yleisen lain noudattamisena ei riitä, sillä tällöin ihmisen toiminta vaikuttaisi pelkältä mekaaniselta toistolta. Kantin silmissä vapauden ilmiö syntyy ainutlaatuisella tavalla vain siinä, kun mekaanista lakia rikotaan yhteisen hyvän nimissä, ja kun nämä tapahtumat näyttäytyvät sivustakatsojalle sellaisina, että niitä ei liikuta mikään yksittäinen intressi. Tällöin yleinen hyvä ja siten vapaus ideana ilmenee negatiivisesti yksittäisten päämäärien puutteena, niiden määrittämisen mahdottomuutena, ja tästä heräävä entusiasmin tunne on erityinen merkki siitä, että ihminen todella kykenee ylittämään yksittäiset päämäärät.

Tiedekuntien riitely -tekstissä Kant selvittää, kuinka Ranskan vallankumous ei ole vain esimerkki ”ihmisen tekemistä hyvistä tai pahoista töistä”, vaan tämä tapahtuma ”muodostuu pelkästään siitä sivustaseuraajien ajattelutavasta, joka tässä suurten muutosten näytelmässä julkisesti ilmeni”.¹⁵ Kantin käsityksen mukaan on kyse yhtäältä vallankumouksen ”näyttelijöiden epäitsekästä toiminnasta” ja toisaalta näytelmän katsojien julkisesta asettumisesta näiden rikoksenteleijöiden puolelle silläkin uhalla, että siitä ”koituu heille suuria vaikeuksia”.¹⁶ Onhan kuninkaan surmaaminen Kantin mukaan ”kansan itsemurha”.¹⁷ Oleellista ei siis lopulta ole se, mitä tapahtuu: vallankumous voi Kantin mukaan aivan hyvin päättyä pelkkiin ”surkeuksiin ja hirmutekoihin” ja silti tapahtumat ovat ainutlaatuinen osoitus siitä, että ihminen on kykenevä toimimaan yhteisen hyvän nimissä ja että edistyminen todella on mahdollista: ”Väitän, että tämä vallankumous tavoittaa [...] sivustaseuraajien miellissä lähes entusiastisen osallistumisen yhteiseen toivoon. Koska sen ilmaiseminenkin on vaarallista, sillä ei voi olla syytään missään muussa kuin ihmissuvun moraalisisessa taipumuksessa.”¹⁸

Oleellista siis on, että entusiasmi ei ole toimijoiden itsensä tunne. Kantille kaikki toiminta, myös kumouksellinen, on toimimista tietyn intressin mukaisesti, eikä tämä intressi yksittäisen toimijan kannalta voi koskaan olla yleinen. Ihmisen toiminnan kannalta sitä ohjaavat päämäärät ovat vapauden tulosta vain ulkopuolisen silmin. Kuten jo sanottua, Kantin ajatus on, että vapauden tietäminen on mahdotonta, ja kun moraalilaki koskee omaa toimintaa, sen lainomaisuus seuraa kuvittelukyvyn kautta: jokaista tekoa on arvioitava niin, että sen horisonttina on kulloisenkin periaatteen tuleminen luonnonlaiksi. Siten Kantin ratkaisu on reflektiivinen, mikä tarkoittaa sitä, että valistuksen jälkeisessä tilanteessa toiminnan yleisyyden on oltava vain *ikään kuin* määritettävissä: meillä ei voi olla tietoa moraalilailaista, ja siksi sen puhtautta, siis sitä, että meistä kukaan ei voi yksin tietää hyvän toiminnan lakia, on puolustettava.

Näin entusiasmi on tunne, jonka varassa koko Kantin eettisen ja poliittisen projektin voi sanoa lepäävän: ilman sitä kriittinen projekti ei voisi muuta kuin tuomita kaiken toiminnan laittomuutena eikä sen jäljiltä jäisi mitään toivoa siitä, että ihminen todella voisi olla ”vapautteen kykenevä olento”, kuten Kant kirjoittaa.¹⁹ Entusiasmi on todistus suhteesta ideaaliseen, Kantin sanoin se ”tähtää ideaaliseen”, siis tekijään, jonka olemassaolo on välttämätöntä, mutta jonka kokeminen ja esittäminen on mahdotonta.²⁰ Tällä tunteella on samanlainen asema suhteessa moraaliin ja yhteiskuntajärjestyksen kuin Kantin *Arvostelukyvyyn kritiikissään* kehrittelemällä ylevän tunteella. Arvostelmaa ja reflektiivisyyttä on tarkoitus selvittää seuraavissa jaksoissa enemmän, mutta tässä kohtaa voi todeta jo sen, että samalla tavalla kuin ylevä on nautintoa siitä, että ihmisen on mahdollista toimia aistiperäistä intressiään vastaan ja esimerkiksi pysyä tyyneenä hillittömästi myrskyävän meren edessä, entusiasmi on tunne siitä, että voimme katsoa vallankumouksen hillittömyyttä merkinä vapauden äärettömyydestä. Ylevä ja entusiasmi toimivat siis Kantin järjestelmässä samalla tavalla niin, että tunteina ne antavat varmuuden äärettömän mahdottomasta läsnäolosta ja ovat siis tässä erityisessä mielessä ikään kuin idean esityksiä.

Tämä kantilainen ratkaisu vaikuttaa toki viattomalta: mikä olisikaan ajankohtaisempaa kuin se, että käsittäisimme poliittisen yhteisömme ilmiöt ja ristiriidat yhteisiksi ja ottaisimme niistä vastuun. Kantilaisuutta voi kuitenkin pitää myös kaikkein ajanmukaisimpana hankaluutena: onhan nimittäin viimeistään 1960-luvulta asti selvitetty sitä, kuinka juuri edistyksellisen, humanistisen ja länsimaisen universalismin nimissä on tehty historian kaikkein väkivaltaisimmat teot. Kantin rooli onkin kaksinainen. Yhtäältä kriittinen paradigma ja Kant sen edustajana on toki nimenomaan malli perinteelle, joka purkaa länsimaisen perinteen taustoja, vaikuttimia ja voimia, ja tässä mielessä Kant siis vaikuttaa loputtoman

ajankohtaiselta. Toisaalta yhtälailla jo 60-luvulta lähtien, tosin vahvemmin vasta aivan viimeisten vuosikymmenten aikana, on esitetty, että kriittinen perinne ja sen ihanne itse voi olla jopa oletettua länsimaisen metafysiikan ja väkivallan historiaa ongelmallisempi: juuri siinä, että se väittää pelkästään purkavansa ja paljastavansa perinnettä ja itsessään neutraalilla tavalla vain selvittävänsä nykyisyytemme taustoja, se nimenomaan toimiikin kaikkein puhtaimmin länsimaisen järjen nimissä. Vaikka se vaikuttaa olevan valmis purkamaan kaikki taustansa, sen selvitystyötä pitää koossa ajatus tämän loputtoman selvittämisen mielekkyydestä, siis kantilainen idea, jonka varassa selvittävä diskurssi voi loputtomasti lähestyä sitä, mikä ei ole hegemonisen perinteen tuotamaa.²¹ Kriittiselle työlle on toki hyvin ilmeisellä tavalla yhäkin tarvetta – jo siksikin että yhteiskuntamme poliittiset ja taloudelliset järjestelmät löytävät yhä uusilla tavoilla keinoja kätkeä perustavat ristiriitansa ja väkivaltansa, eikä meidän katseemme ja ymmärryksemme mitenkään voi pysyä mukana teknisten ratkaisujen vauhdissa ja mitä kekseliäimmissä paikkojen ja mittakaavojen vaihdoksissa. Tämän paradigman kääntöpuoli vaikuttaa kuitenkin jäävän huomaamatta: paradigma nimittäin saa aikaan sen, että filosofia ja poliittinen ajattelu pelkäävät kaikkein eniten pelkästään likaavansa kätensä tai Hegelin Kantia ivaavan vitsin mukaisesti ”joutuvansa todella veteen uimaan”.

Kaikista hienovaraisista ja teknisistäkin erotteluista huolimatta kysymys entusiasmista on hyvin konkreettinen: kyse on kaikista sellaisista ilmiöistä, joissa meidän täytyy sanoa jotain tapahtuvista asioista, siis asioista, joilla ei ole ennalta annettua tiedollista muotoa tai edes valmista käsitettä. Tässä muodossaan kyse on myös poliittisen ajattelun perustasta: jos entusiasmia nimeää tilanteen, jossa me olemme suhteessa siihen, mitä me emme tiedä, ja jossa me tietämättömyydestämme huolimatta kuitenkin suhtaudumme ja toimimme tietyllä tavalla, meidän on kysyttävä sitä, mitä voimme sanoa tästä jaetusta passiivisuudestamme

kaiken aktiivisuuden takana. Onko tämä filosofisen tietämisen raja, katkos, alku vai vielä jotain muuta? Tällä on merkitystä siinä konkreettisesti mielessä, jossa meidän on aina toimiessamme otettava suhde yhteiseen hyvään, halusimmepa tai ajattelimmepa me sitä tai emme. Jos filosofian perustavaa poliittisuutta tällöin on se, että filosofian nimissä meillä on mahdollisuus puhua siitä mitä ei voi tietää, kysymykseksi tulee, miten ajatella entusiasmiä.

2. KANT POLIITTISEN AJATTELUN

KÄÄNNEPISTEENÄ

Poliittisen ajattelun kannalta Kantin tuomitseminen on helppoa. Myönteillen Kant-kriittikeistä ensimmäistä ja ehkä armottominta, nimittäin Hegelin varhaisia tekstejä, voi sanoa, että Kant on malliesimerkki siitä, kuinka sulkea politiikka kokonaan ajattelunsa ulkopuolelle. Hegeliä seuraamalla on mahdollista näyttää, kuinka Kant ja kaikki äärellinen ajattelu sen nykyiset muodot mukaan lukien pysyttelee ymmärryksen ja tietoisuuden alueella. Äärellisen ajattelun paradigmissa filosofi haluaa tietää. Jos poliittinen siis ylittää ennalta tunnetun ja laskettavan, Kant on ajattelija, joka koettaa kaikin voimin pitää politiikan ajattelunsa ulkopuolella.

Hegelin suulla puhuvan kriittinen väite ei kuulu yksinkertaisesti, että Kantilta pelkästään puuttuu ylimäärän käsite ja ilmiö ja sitä kautta koko poliittisen ajattelun alue. Erityisesti varhaisessa tuotannossaan Hegel todistelee usein, kuinka Kantin ajattelun hirviömäisyys on siinä, että tämä nimenomaan tarkastelee lakkaamatta ymmärryksen ylittävää ulottuvuutta, mutta tekee tämän niin, että kyseisestä ylimäärästä tulee kielletty, mahdoton, koskematon. Hegel myös väittää, että tämä paljastuu Kantilla hänen puhuessaan näennäisesti kokonaan muusta kuin politiikasta, nimittäin estetiikkaa, teleologiaa ja reflektiivistä arvostelmaa tarkas-

televassa *Arvostelukyvyn kritiikki* -teoksessa. Siinä Kantin ajattelu menee Hegelin mukaan kaikkein pisimmälle ja samalla ikään kuin paljastaa todellisen luonteensa.²²

Toisaalta myös täysin päinvastainen väite on vähintäänkin yhtä vahva. Kuten esimerkiksi Jean-Francois Lyotard on esittänyt, nimenomaan Kantin kolmas kritiikki voisi toimia uuden poliittisen ajattelun paradigmana.²³ Lyotard ei toki ole ainoa joka tätä on esittänyt. Kyseisessä tulkintalinjassa tarkastelu ja luenta etenevät kahdessa vaiheessa.

Aluksi kyse on yksinkertaisesti siitä, että kun Kant esittelee arvostelukyvyn käsitteen, siis sielun kolmannen kyvyn, joka kykenee löytämään jokaista yksittäistä vastaavan yleisen ja toimimaan *reflektiivisesti* eli vastakkaisella tavalla kuin yksittäisen yleiselle alistava ymmärryksen *määrittävä arvostelma*, hän tulee näyttäneeksi uuden poliittisen toiminnan ja päättämisen mallin. Arvostelukyky mahdollistaa päättämisen ja toimimisen sellaisessa historiallisessa tilanteessa, jossa merkityksellinen maailmamme on hajaantunut toisistaan täysin heterogeenisiksi alueiksi. Arvostelukyky on tässä mielessä kykyä liikkua näiden toisistaan erilleen jäävien alueiden välillä. Lyotardin käyttäminen ja Wittgensteinilta lainatuin sanoin voisi myös sanoa, että näin löytyy kyky toimia toisistaan erillisiksi jäävien kielipelien välissä.²⁴

Asiaa voi havainnollistaa myös Hannah Arendtin esittämällä tulkinalla Kantin poliittisesta ajattelusta.²⁵ Arendtin jäsenyyksen ydin on siinä, että Kant näyttää meille valistuksen jälkeläisille, kuinka politiikan perusta on järjen käytön ja toiminnan julkisuudessa paradigmanaan Kantin arvostelukyky. Arvostelukyvyn käyttäminen on suoraan poliittista, koska se saa aikaan julkisen tilan. Arendtin ajatus on, että kun Kant kolmannessa kritiikissä löytää reflektiivisen arvostelman – siis sen että arvostelma maun ja teleologian yhteydessä on määrittävän sijaan reflektiivinen – hän samalla löytää tavan suhtautua kohteeseen vailla määritettävissä olevaa objektia, siis tiedon ja ymmärryksen kohdetta, jonka määrittäminen mahdollistaisi

yksimielisyyden kohdetta koskevan tiedon yksikäsitteisenä jakamisena. Nimenomaan tämä on Arendtin mukaan poliittisen kohteen luonne.²⁶ Voisi myös sanoa, että näin löydetään tapa suhtautua tapahtumiseen, siihen että meidän edesämme on jotain, jonka suhteen määrittäminen ei onnistu. Arendt löytää arvostelukyvystä poliittisen arvostelemisen mallin, koska makuarvostelman erityinen ominaisuus on, että se on yleisesti kommunikoituva ilman tiedollista ja käsitteellistä varmuutta. Arvostelma on Arendtille paradoksaalinen mahdollisuus sanoa totuus siitä, mitä tapahtuu ja mitä näin ei voi vielä tietää.

Yhtäältä arvostelma ei siis perustu mihinkään ennalta olemassa olevaan *määritettävissä* olevaan yleiseen, siis käsitteeseen tai intressiin. Toisaalta se on kuitenkin tästä huolimatta yleinen *reflektiivisesti*, eli sitä kautta, että se vaatii kaikkien yhtymistä samaan arvostelmaan. Arvostelman yleisyys seuraa siis yleisyyden vaatimuksesta, ja nimenomaan tämä vaatimus saa aikaan arvostelman poliittisuuden. Tällä tasolla makuarvostelma siis on ikään kuin vastaus politiikan mahdottomuuteen tässä historiallisessa ajassamme. Kun vähintäänkin valistuksesta ja Ranskan vallankumouksesta lähtien mikään maallinen taho ei takaa sosiaalisen ja poliittisen eroa, makuarvostelmasta, siis karkeasti sanottuna hyvästä mausta, tulee ikään kuin mahdoton mahdollisuus päättää ja toimia tässä tilanteessa.

Tällä tasolla arvostelukyvystä voi johtaa kaikki nykyään paljon käytetyt makuarvostelman muodot: Kantin kolmannesta kritiikistä voi todella löytää tervejärkisten ja yleisen hyvän puolella olevien poliittisten teorioiden pohjan, siis intersubjektiivisuuden, sympatian, vieraanvaraisuuden ja suvaitsevuuden. Tämä tulkinta ei vaadi paljon, sillä Kant esimerkiksi kirjoittaa, kuinka makuarvostelman yleisyyden ehtona on, että reflektiivisen arvostelman langettaja ”asettaa itsensä kaikkien muiden asemaan” ja ”ottaa ajattelussaan huomioon kaikkien muiden käsitystavat”.²⁷ Makuarvostelma siis todella vaikuttaa olevan periaatteellista

avoimuutta vieraalle ja siten vastaus meidän hankalaan moderniin (tai post-moderniin) tilanteeseemme.

Tällä tasolla makuarvostelma ja siihen pohjautuva politiikka kuitenkin helposti altistuu kritiikille. Jos ja kun ajatellaan, että makuarvostelman kohteena on jotain, jota ei voi tietää ja jonka yleisyys on Kantin omien sanojen mukaan reflektiivistä ja periaatteellista, varhaisen Hegelin Kant-kritiikki on täysin vastaansanomaton: tällaista diskurssia viljelevästä filosofiasta tulee taivaalle osoittelua ja tätä kautta ”uskonnon palvelusväkeä”, kuten Hegel kirjoittaa *Glauben und Wissen* -teoksessaan.²⁸

Jotkut ovatkin päätyneet Kantin *Arvostelukyvyn kritiikin* luennassaan, tarkastellessaan sen mahdollistamaa poliittista ajattelua, vielä askeleen eteenpäin, ikään kuin seuraavaan vaiheeseen. Tällöin siitä ei etsitä mitään suoraa poliittisen ajattelun pohjaa, ei edes koskemattontaa ja pohjatonta pohjaa, vaan tarkoituksena on osoittaa tietty kaikkea poliittista teoriaa edeltävä, ikään kuin ”alkuperäinen” politiikka ja etiikka. Nämä Kantin lukijat, erityisesti sellaiset kuin esimerkiksi Jean-Luc Nancy, mutta myös jo mainitut Lyotard ja ehkä Arendtkin, lähtevät siitä, että jos arvostelukyvystä löydetään pohja politiikalle tai yhteisölle ylipäätään, tämä pohja on samalla kertaa osoitettava katkokseksi tällaisessa yrityksessä löytää pohja. Jos siis arvostelukyky antaa meille jotain, jonka ”me jaamme”, niin tämä asia, jonka me jaamme ”jakaa meidät”, kuten Nancy tunnetulla tavalla muotoilee.²⁹

3. TUNNEYHTEISÖ MODERNIN

TERVEEN JÄRJEN MALLINA

Mistä siis kiistellään, kun kiistellään Kantin *Arvostelukyvyn kritiikin* asemasta poliittisen ajattelun perinteessä? Jo edellä sanotun perusteella vaikuttaa siltä, että kiista reflektiivisen arvostelman poliittisesta merkityksestä

koskee ulottuvuutta, jota voisi kutsua yhteisesti jaetuksi tekijäksi. Siksi tämän kiistan jäsentämisen voi aloittaa selvittämällä, miten Kant kolmannessa kritiikissä käsitteellistää reflektiivisen arvostelman yleisyyden. Tämän reflektiivisen universaaliuden, siis yleisyyden ilman käsitettä, voisi nimittäin sanoa olevan syy, jonka takia Kantista on kiinnostuttu poliittisen ajattelun piirissä.

Mistä tässä erityisessä yleisyydessä, joka vaikuttaa modernin terveen järjen paradigmat, sitten tarkkaan ottaen on kyse? Kantin kolmannen kritiikin jäsenyykseen ja merkitykseen voi johdatella kahdella väitteellä.

Ensinnäkin voisi yleisin termein sanoa, että kun kiistelemme sellaisista asioista, joille ei vielä ole määrittystä eikä edes ennalta määritettyä muotoa, itse asiassa kiistelemme siitä, mikä on jaettua tässä hämmennyksen tilassa. Tällaisten asioiden piiriä voisi kutsua poliittisen alueeksi. Vaikka voisikin ehkä sanoa, että jossain historiallisessa menneisyydessä ehkä kiistelimme todella konkreettisen maan jakamisesta, niin tämän kiistan perustava merkitys koskee sitä, minkä jaamme kiistellesämme, mikä tekee mahdolliseksi kiistelymme. Poliittikan alueella siis kiistelemme siitä, miltä pohjalta ylipäätään voimme kiistellä, eli siitä, mitä nykyään on tapana sanoa terveeksi järjeksi, itsestään selväksi ja rationaaliseksi.³⁰ Kantin makuarvostelman kohdalla tämä jaettu pohja tulee käsitteeseen siksi, että Kant todella nimitää makuarvostelman perustaa *sensus communiciseksi*. Kantin mukaan on kuitenkin selvää, että se ei ole terve järki, ”yleinen terve ihmisymmärrys”. Sillä tunneyhteisöllä, *sensus communikella*, jota Kant lähtee etsimään, on kyllä sama nimi, mutta se ei silti ole *common sense*.

Toiseksi voisi väittää, että Kantin *Arvostelukyvyn kritiikki* esittelee modernille poliittiselle ajattelulle keskeisen periaatteen. Tämä periaate on, että kysymys transsendenssista koskee yhteisöä ja on puhtaan teoreettisenaikin aina poliittinen: tapa, jolla suhtaudumme tiedon, ymmärryksen ja määrittävän arvostelman ylittäviin asioihin, määrittää yhdessä

olemisemme tapaa. Tätä käsitystä on tarkoitus selvittää tarkemmin jatkossa – tässä vaiheessa riittää todeta, että olipa tämä suhde transsendenssiin sitten praktinen usko kuten Kantilla tai huoli kuten varhaisella Heideggerilla, se määrittää yhteisöä. Kant siis tiettyssä mielessä esittelee ajattelun perinteelle käsityksen, että valistuksen jälkeisessä tilanteessa yhdessä olemisemme pohjana on se, mikä ei ole määritettävissä ja tiedettävissä.

Kantin myöhäisessä ajattelussa maku ei siis liity vain erityisilmiöihin, kuten taiteeseen tai kauniisiin luonnonkohteisiin, vaan siihen yhteiskuntajärjestystä koskevaan tosiasiaan, että tasavaltalainen järjestys, sanottiinpa sitä sitten moraaliksi tai siveellisydeksi, perustetaan siitä huolimatta, että mikään maallinen taho ei enää turvaa sitä. Tälle uudelle mahdollottomalle perustalle Kant etsii jäsenyyttä refleksiivisyyden kautta. Siksi yhteisön luonnetta koskevat keskustelut niin esimerkiksi Lyotardilla kuin Nancyllakin liittyvät makuarvostelmaan. Samoin on selvää, miksi maku on keskeinen sosiologinen peruskäsite: kun yhteiskunnan tarkasteleminen ei ole enää mielekäästä vanhan maailman vallanpitäjien ja vallanrakenteiden kaltaisia tekijöitä tutkimalla, yhteisön empiristen arvostelmien, arvojen, tunteiden ja käytäntöjen jäljittäminen tulee ajankohtaiseksi.³¹

Kant esittelee tunneyhteisön ja siihen johdettavan päättelyn *Arvostelukyvyn kritiikin* pykälästä §36 alkaen. Tässä jaksossa, joka alkaa makuarvostelman ”deduktiolla”, eli Kantin termin sen oikeutuksella, Kant selvittää, kuinka makuarvostelma on mahdollinen, eli miten on mahdollista, että voi olla olemassa yleisesti pätevä väite ilman käsitteen yleisyyttä. Kuten Kant itsekin huomauttaa, tämä kysymys vastaa *Puhtaan järjen kritiikin* kysymystä siitä, miten synteettinen arvostelma ylipäätään on mahdollinen a priori.³²

Ennen arvostelukyvyn analyysia Kant on varhaisesta ajattelustaan lähtien etsinyt uuden metafysiikan mahdollisuutta kriittisen projektin kautta. Tämän projektin ytimenä on tunnettu teesi: kokemus ja tieto ylipäätään

syntyvät synteesisinä, jossa kohtaavat yhtäältä mielen aktiiviset kyvyt ja toisaalta aistiperäinen annettu. Kantin ajattelun aikaansaama siirtymä perinteessä koskee sitä, mitä synteesi ikään kuin lisää kahteen osatekijäänsä. Kantin perustava väite on se, että tämä synteesis erityisyys on sen a priori -luonne. Erityistä on se, että synteisiin kuuluu a priori -elementti, siis jotakin, joka on totta ennen arvostelman tapahtumista. Näin synteesisä on mukana elementti, jota ei ole annettu aistiperäisesti, mutta joka ei myöskään ole pääteltävissä suoraan käsitteellisesti. Nimenomaan tämä erottaa synteettisen analyttisestä.

Näin syntyy paradoksi: Kantin esitteleminen synteettinen a priori arvostelma kyllä perustaa vanhan metafysiikan jälkeisen ajattelun – näin syntyy koko transsendentaalisen filosofian perinne – mutta samalla filosofialta katoaa ote suhteesta siihen, mikä ei ole määrittävän arvostelman piirissä. Tämä tuottaa Kantille ja meille Kantin perillisille erikoisen ongelman, joka laajenee teoreettisen kysymyksen ulkopuolelle. Puhtaat ymmärryskäsitteet ovat kyllä läsnä kokemusta jäsentävinä tekijöinä, siis *in concreto*, mutta se, miten nämä käsitteet sopivat yhteen aistimellisen annetun kanssa jää viime kädessä salaisuudeksi. Väilyksen olisi siis tapahtuttava – ja epäilemättä se on aina jo tapahtunut, koska tietoa ylipäätään on olemassa. Jotenkin heterogeenisten elementtien väilyksen pitäisi tapahtua, Kant itsekin ihmettelee, mutta toisaalta tämä kohtaamisen mahdollisuus on nimenomaan kriittisen projektin päätulos. Kantin omin sanoin ongelma on se, ettei meillä ole mitään tietoa käsitteiden käytöstä: skematismi, joka Kantin sanastossa tarkoittaa käsitteellisen tekijän sopivuutta suhteessa aistiperäiseen, jää salaisuudeksi.³³ Koska kyse on nimenomaan käsitteen käyttämisestä, ongelma laajenee välittömästi teoreettisen järjen ja tässä mielessä tieto-opillisen problematiikan ulkopuolelle.

Teoreettisesti ajatellen kuninkaan puutteen kanssa siis voi elää (niin että käsitetään uusi metafysiikka transsendentaalisen ratkaisun kautta), mutta koska voimme puhua puhtaista

käsitteistä teoreettisesti vain transsendentaa-lisina (jolloin emme sano mitään siitä miten nämä käsitteet toimivat), kuninkaan todellinen ja sietämätön puute on käytännöllinen. Vain käytännöllisen järki nimittäin on ehdoton: kun toimimme, on toiminnan vaikutuksen kannalta, siis jälkikäteen, yhdentekevää harkittsimmeko ja puntaroimmeko eri vaihtoehtoja.

Kant ratkaisee valistuksen ja vallankumouksen jälkeisen tilanteen moraalilain puhtauden ajatuksen kautta: kun mikään ei enää turvaa sosiaalista järjestystä, kun meille siis on selvää, että toimintamme periaate ei voi olla mikään yksittäinen laki, ja kun samalla laittomuuden tila on Kantin näkökulmasta täysin mahdoton, tarvitaan puhdas, siis muodollinen perusta toiminnalle. Tämän Kant antaa meille kategorisen imperatiivin muodossa. Siten käytännöllinen järki haluamme ohjaavana tekijänä on kyllä jäsennettävissä, mutta sen a priori periaate on käytännöllinen. Koska Kant ei salli spekulatiota, siis ajattelua ilman, että sitä edeltää ajattelun laki, teoreettisen ja käytännöllisen välinen ero jää auki. Tietämisen vastassa on raja, tai kuten Kant kirjoittaa: ”me ymmärrämme moraalilain käsittämättömyyden”.³⁴ Kuninkaan puute on siis kyllä käytännöllisen järjen asia, mutta koska kuningas ei enää turvaa lakia, mitään merkkiä tästä vapaudesta ei ole havaittavissa. Käytännöllisen järjen kannalta aistimellisen esittämisen raja on kunnioituksen ja ihailun asia, mutta sikäli kuin kuninkaasta ei enää ole jäljellä merkkiäkään, mikään ei pakota tähän kunnioitukseen. Tämä tilanne on Kantille mahdottomuus, joka on vältettävä kaikin keinoin. Lähtiessään kolmannessa kritiikissä etsimään ratkaisua tähän puutteeseen Kant tarkastelee kohteita, joilla on kyky herättää näitä erityisiä puhtaita ja jaettavissa olevia tunteita. Tähän tehtävään reflektiivinen arvostelma ja sen kohteet, siis maku ja teleologiset väitteet, vastaavat.

Arvostelukyvyn kritiikissä tällainen välittävä tekijä löytyy lupauksen muodossa. Se kytkeytyy *sensus communis* -käsitteen asemaan Kantin ajattelussa. Vaikka reflektiivisen arvostelman

kohdetta ei siis voikaan jakaa väitelauseiden välityksellä, Kant väittää, että siinä erityisessä hetkessä, jolloin reflektiivisen arvostelman kohde kohdataan, voidaan välittömästi olla varmoja siitä, että jokin yleisyys määritelmien tuolla puolen on olemassa. Tämä varmuus perustuu Kantin mukaan siihen tosiasiaan, että ”tietoa ylipäätään” on olemassa, siis että on maailma. Ja koska se on, täytyy olla niin, että jaamme jotain ennen jokaista väitelauseen mahdollisuutta. Kantin mukaan täytyy siis olla niin, että tietokykymme ovat jollain minimaalisella tasolla yhtenevät. Muuten mikään tieto, mikään kommunikaatio, ei olisi mahdollinen, tai kuten Kant itse kirjoittaa: ”Tämän täytyy olla totta, koska muuten ihmiset eivät voisi jakaa mielikuviaan eivätkä tietoakaan”.³⁵ Tätä yhteisesti jaetun minimaalista tasoa Kant sitten sanoo yhteiseksi, jaetuksi aistiksi, *sensus communis*.

4. KANT USKONNOLLISEN AJATTELUN PARADIGMANA

Mikä tämä jaettu tekijä sitten on? Kyse ei ole siitä yksinkertaisesta ajatuksesta, että meillä ikään kuin olisi jossain biologisessa mielessä yhteinen aistimisen tapa, samat aistielimet. Reflektiivisessä arvostelmassa ei ole kyse aistimellisestä mielihyvästä, vaan ilmiöstä, jonka Kant haluaa osoittaa kuuluvan tietokykyjen keskinäisten suhteiden tasolle. Tällöin tästä jaetusta perustasta ei voi saada otetta käsitteen eikä varsinaisten empiiristen aistien kautta. Koska arvostelman yleisyys perustuu tunteeseen, joka seuraa tietokykyjen suhteesta (tarkemmin sanoen tämän suhteen tarkoituksemukaisuudesta suhteessa tietämiseen ylipäätään), reflektiivistä yleisyyttä koskeva varmuus on pelkkää lupauksen varmuutta. Tätä jaettua perustaa ei voi tuoda määrittämisen piiriin sellaisenaan.

Lupauksen logiikka ei kuitenkaan ole negatiivinen ja pelkkää esityksen kieltoa. Jos

ymmärryksen ylittävä tekijä siis on Kantin tuotannossa aina kolmanteen kritiikkiin asti tiettyssä mielessä negatiivinen – sikäli kuin skematismi on taito sielun syvyydessä ja moraallinen idea on läsnä vain puutteena – niin kolmannessa kritiikissä tilanne on toinen. Esipuheesta lähtien Kant tekee selväksi, että teoksen lähtökohtana on tarve löytää keino puhua siitä maaperästä, joka on yhtäältä luonnon ja järjen, toisaalta lainmukaisuuden ja vapauden alueiden välissä. Oleellista on, että tämän reflektiivisen välityksen on paradoksaalisesti oltava ilmiöiden tasolla – siitä huolimatta, että se ei määritelmänsä mukaisesti tulekaan tiedon ja määrittävän arvostelman kohteeksi. Tämä siirtyminen on siis vaikeampi kuin miltä se ensi silmäykseltä näyttää.

Mitä siis tapahtuu, kun reflektiivinen arvostelma ja sen kohde ilmaantuvat Kantin sanastoon? Yksi tapa selvittää tätä on lähteä liikkeelle reflektiivisten arvostelmien, siis yhtäältä maun ja toisaalta teleologisten väitteiden kohteiden erikoisesta luonteesta. Kantia koskevassa nykykeskustelussa paljon esillä olevin termein kysymys on siitä, mitä reflektiivisen arvostelman kohteen *faktisuus* on. Olipa kyse kauniin tunteen herättävästä oliosta, ylevän tunteen tuottavasta aistiperäisestä suunnattomuudesta tai teleologista arvostelemista vaativasta ilmiöstä, kohde on nimenomaan jotain, jota ei voi määrittää. Silti se on tietty ilmiö ja tosiasia, vaikka määrittävä arvostelma ei sen kohdalla onnistukaan. Kohteen faktisuutta on puhdas tosiasia, *että* se on. Kantin lähtökohtana kolmannessa kritiikissä on huomio, että tällaisia määrittämiseltä kieltäytyviä kohteita on, siis että meidän merkityksellisessä maailmassamme on kohteita, joiden edessä arvostelmasta välttämättä tulee reflektiivinen.

Määrittävän ja reflektiivisen arvostelman välinen ero ei siis ole se, että me ikään kuin valitsisimme vapaasti keinomme suhtautua kohteisiin. Kant ajattelee, että reflektiivinen arvostelma on suhtautumista kohteeseen ilman etukäteistä selvyttä siitä, mitä edessämme on. Kantin jäsenyyksen paradoksi on siis siinä, että

reflektiivisen arvostelman kohde tarjoaa kyllä sovituksen, mutta tämä sovitus on pelkkä toivo ja lupaus sovituksesta. Näin tällainen kohde itse asiassa muistuttaa meitä erosta, avaa eron, koska se nimenomaan tuo esiin sovituksen tarpeen, tiettyjen kohteiden faktisuuden. Jos reflektiivisestä arvostelmasta siis toivotaan sovitusta kantilaiseen sovittamattomaan eroon, toivo on heikko, sillä vaikka taideteos, Kantin esimerkkinään käyttämä Rooman Pietarinkirkko ja Lapissa elävien ihmisten maantieteellinen sijainti ovatkin tosiasioita, reflektiivisessä roolissaan ne eivät ole tiedon kohteita. Viime kädessä ne kyllä ovat faktisia (siis merkitsevät kohteina sitä tosiasiaa *että* ne ovat), mutta määrittämisen suhteen ne ovat pelkkiä kieltöjä: suhteessa määrittävään arvostelmaan, siis yritykseen sanoa ”tämä on x”, niiden vaikutus on ehdoton ”ei”. Määrittäminen pysähtyy niiden kohdalla, ja tästä huolimatta ne ovat kohteita. Ne ovat ikään kuin silmille käyviä ristiriitoja, jotka pakottavat määrittämisen rajoilleen.

Reflektiivisessä arvostelmassa kohde, sen käsite tai sen aistiperäinen elementti, eivät siis tuota arvostelman yleisyyttä. Reflektiivisen arvostelman yleisyys ei synny näiden kautta. Se, minkä synteesi reflektiivisessä arvostelmassa lisää käsitteelliseen ja aistiperäiseen, ”ei ole tietoa lainkaan”, kuten Kant kirjoittaa.³⁶ Tiedon sijaan se on tunne. Arvostelma siis tehdään erityisen tunteen nojalla. Tämä tunne ei viittaa kohteeseen vaan kohteen aikaansaamaan ja tietokykyjemme tuottamaan representaatioon. Edelleen koska representaatio (tai mielikuva) on itsessään mielenkykyjen tuote, reflektiivisessä arvostelmassa virittyy suhde sielun kykyjen välille. Tätä kautta kyse ei ole aktiivisen mielen ja passiivisen kohteen välisestä suhteesta kuten määrittävässä arvostelmassa. Viime kädessä kauniin (ja ylevän) arvostelmassa käy ilmi sielun kykyjen eripura, se että järjen ääretön vaatimus edistyä ei sovi yhteen äärellisen ja tiedollisen maailman kanssa. Tätä kautta makuarvostelman pohjana oleva nautinto sielun kykyjen suhteesta seuraa siitä, että tämä järjen vaatimus ikään kuin saa vastakai-

kuu. Tai kuten sanotaan, reflektiossa saadaan lupaus siitä, että maailma on aistejamme var-
ten. Reflektiivinen arvostelma antaa kosketuk-
sen ihmisluontoon, joka ei ole Kantille mitään
substantiaalista vaan pelkkä järjen ääretön
vaatimus edistyä ja vapautua. Yhteisesti jaettu
tekijä, yhteinen aisti, on tunne äärettömästä
vaatimuksesta, ristiriitainen vaatimuksen ja
toivon tunne.

Perustavanlaatuisesta ristiriitaisuudestaan
huolimatta Kantin jäsenyys vanhan metafy-
siikan jälkeisestä yhteisesti jaetusta perustasta
vaikuttaa niin viattomalta, että on kysyttävä,
mikä kantilaisuudessa sitten on niin hankalaa
poliittisen ajattelun kannalta. Oleellista on ky-
syä, mitä yhteisesti jaetun faktisiteetti on valis-
tuksen ja vallankumouksen jälkeisessä tilantees-
sa. Tämä on Hegelin kysymys Kantille. Kantin
vastaus, siis se, että tämä jaettu on subjektiivis-
esti universaali tunne, sekä naurattaa että är-
syttää Kantin jälkeistä saksalaista idealismia ja
erityisesti Hegeliä. Tässä on kuitenkin myös
Kantin reflektiivisyyden ja ehkä koko *Arvos-
telukyöyn kritiikin* haaste yhä meillekin: miten
ja millä oikeudella, kuten Kant itse usein kysyy,
tunteelle voi myöntää tällaisen aseman?

Asiaa voi selvittää katsomalla, miten He-
gel kritisoi Kantia erityisesti varhaisissa kirjoit-
uksissaan. Näin voi valottaa myös sitä, miksi
Kantin kolmas kritiikki puhututtaa poliittisen
ajattelun paradigman kannalta – esimerkiksi
juuri Hegelille Kantin teos ei nimittäin ole
missään nimessä vain harmitonta taideteo-
riaa vaan itse asiassa tietty tulkinta poliittisen
järjestyksen luonteesta. Hegelille Kant on esi-
merkki niin sanotusta ”saksalaisesta ratkaisus-
ta” suhteessa valistuksen jälkeiseen niin yhteis-
kunnan kuin filosofiankin läpäisevään kriisiin.

Hegelin tunnetun jäsenyyksen mukaan
valistuksen jälkitilanteessa on tarjolla kaksi
ratkaisua, ranskalainen ja saksalainen. Hegel
kuvaa, kuinka siinä tilanteessa, jossa valistus on
”ilmassa leijuvan tuoksun” välttämättömyydellä
levittänyt tiedon vapaudesta, mutta jossa yhteis-
kunta on yhä täynnä erilaisia vallanpitäjiä, rans-
kalaiset ”ryhtyvät välittömästi toimimaan”.³⁷

Saksalaiset taas Hegelin sanoin säikähtävät tätä
ranskalaisten välittömyyttä, ”pitävät yömyssyn-
sä päässään” ja antavat ”saksalaisen pään tehdä
operaatioitaan” myssyn sisällä.³⁸ Saksalainen
ratkaisu on siis tarkkailla tapahtumia katsojan
näkökulmasta, etäisyyden päästä Rein-joen ta-
kaa, ymmärtää tapahtumien käsittämättömyys,
kirjoittaa ja kasvattaa kansaa, jotta väistämätön
momentti saataisiin tapahtumaan rajan tällä
puolella siististi.³⁹ Ongelma ei kuitenkaan ole
siinä, mitä mieltä Kant tai saksalaiset ovat ai-
kansa radikaaleista tapahtumista, vaan siinä,
millaiseen asemaan asettuu puhetapa, joka esit-
tää puhuvansa totuudesta, sanottiinpa sitä sitten
filosofiaksi tai joksikin muuksi. Kantin jälkeisen
ajattelun näkökulmasta ongelma on siinä, että
kriittinen projekti ja saksalainen ratkaisu tuot-
tavat uuden praktisen uskonnollisuuden muo-
don: vaikka tieto Kantin mukaan onkin aisti- ja
kokemuseräistä, ja vaikka kriittisen projektin
myötä syntyykin ehdoton raja, jota ihmisen on
aivan turha toivoa ylittävänsä, inhimillinen tie-
täminen ylipäättään tulee samalla kertaa rajatto-
maksi periaatteessa ja ikään kuin.

Varhaisessa *Usko ja tieto* -tekstissään He-
gelin argumentti onkin, että Kantin reflek-
tiivisen filosofian aikaansaama uusi tilanne
täytyy nähdä nimenomaan inhimillisen tietö-
kyvyn sisäisenä murtumana ja siten ”uskon
ja tiedon välisen suhteen uutena muotona”.⁴⁰
Hegel kuvailee, kuinka tämä vanha kamppailu
ja ensi näkemältä ilmeiseltä vaikuttava valis-
tuneen järjen ”loistava voitto” ei olekaan sitä,
miltä se näyttää: yksi ei vain yksinkertaisesti
kumoa toista. Sen sijaan ilmaantuu kokonaan
uusi elementti. ”Tarkkaan katsottuna”, Hegel
selvittää, ”voitto ei ole mitään muuta kuin seu-
raava: se positiivinen elementti, jonka kanssa
taistellen järki puuhaili, ei enää ole uskonto,
ja voitokas järki ei enää ole järki. Näin synty-
neessä rauhassa, joka leijuu voittoisana järjen
ja uskon ruumiiden yllä yhdistäen ne niiden
molempien jälkeläisenä, on yhtä vähän järkeä
kuin siinä on todellista uskoa”.⁴¹

Hegelin mukaan Kantin tuottama katast-
rofi on siinä, että järjen ja uskon ylittävä tekijä

päätyy filosofian diskurssin asemaan, tai kuten Hegel asian muotoilee, Kantin ajattelun myötä tämä kolmas ”muuntuu filosofian kentäksi itsekseen”.⁴² Hegelin mukaan vanha metafysiikka muuttuu ajatteluksi, jossa teologisuus saa pelkästään uuden muodon. Tämä uusi Kantia ja yleisemmin reflektiofilosofiaa vaivaava teologisuus seuraa ajattelun äärellisyydestä. Kun Kantin ajattelussa aistimellisen annettuuden ylittävä tietoisuus on mahdoton, filosofia ottaa huomaa muodon, jossa se yhtäältä on vain yksi äärellisen tietämisen laji muiden rinnalla, mutta jossa se tämän lisäksi osoittaa ”johonkin korkeampaan” tai kuten Hegel muotoilee Kantin ajattelun peruspiirteen, filosofian piirissä ”tietokyky ei tiedä mitään, paitsi sen, että se ei tiedä mitään, ja siksi se pakenee uskoon”.⁴³ Filosofia on tässä muodossaan ”uskon palvelijatar”. Tällä Hegel ei tarkoita vain sitä, että filosofia on päätyntä puhumaan samassa rekisterissä kuin uskonnot, vaan erityisesti sitä asemaa, johon filosofia kulttuurissa yleisemmin on asettunut. Hegel selvittää, kuinka reflektiivisen määrityksen kautta filosofiasta tulee diskurssi, joka viisastelee maailmassa ilmenevien ristiriitojen, siis totuuden tapahtumisen kohdalla. Hegelin sanoin filosofia ”osoittaa taivaaseen” ja on näin kaikkea muutosta vastaan aina jo ymmärtämällä periaatteessa ja ”ikään kuin” kaiken. Reflektiivinen filosofia tunnistaa kyllä asioiden ilmaantumisen ja katoamisen, mutta juuri näissä kohdissa se pelkästään muistuttaa siitä, että periaatteessa kaikki käy järkeen, siis sopii meidän tietokyvyillemme. Se tahtoo kyllä sanoa, että ilmaantuvia murroksia ei saa palauttaa suoraan ymmärrykseen, mutta että periaatteessa tapahtumista koskeva ymmärrys on saavutettavissa.⁴⁴

Hegelin sanoin tämä filosofialle määrätynyt asema on ”aistimellisuuden vahingoittaman järjen” asema.⁴⁵ Tällaisen filosofian perusväite on, että maailman tapahtumisen jäännöksetön hallinta kuuluu sille. Yhtäältä se siis korostaa, että järki ei haavoittuneena kata kaikkea. Se kieltää, että absoluuttista voisi tietää. Se muistuttaa negatiivisesti

”poliisin tavoin”, kuten Kant itsekin kuvaa kriittisen ajattelun toimintaa, että ideaalisen ilmeneminen on mahdotonta. Toisaalta se juuri näin tekee tapahtumisesta tiedon kohteita muistuttamalla, kuinka tällaiset kohteet ovat reflektiivisen lähestymisen kautta periaatteessa tavoitettavissa. Siten se Hegelin mielestä osoittelee taivaalle ja näin ”paikkailee itseään sieltä täältä yliaistimellisuuden maalilla”, kuten Hegel asiaa havainnollistaa.⁴⁶

5. REFLEKTIIVINEN

SILMÄNKÄÄNTÖTEMPPU, POPULAARI

FILOSOFIA JA ENTUSIASMI

Hegelin Kant-kritiikin opetus on, että Kantin viattomalta ja moraalisesti hyvältä vaikuttavalla projektilla onkin yllättävä seuraus: siitä miten Kant muotoilee valistuksen jälkeisen metafysiikan perusluonteen, seuraa suoraan se, miten tällaista filosofiaa käytetään, millaisen aseman se saa yhteiskunnallisesti. Hegelin mukaan Kantin ajattelussa on oleellista, että siinä uskonnollisuudesta tulee praktista. Tämä syytös juontaa juurensa siihen, kuinka Kant kolmannen kriittikkensä toisessa osassa selvittää, miten meidän tulisi kriittisen operaation jälkeen suhtautua päämääriin, jotka ovat äärellisen tiedon ulottumattomissa ja joihin esimerkiksi kielemme myötä joudumme suhtautumaan halusimmepa tai emme. Uskon praktisen määritelmän ydin on siinä, että meidän on sen mukaan moraalisisena olentoina toimittava ”ikään kuin” maailman viimekätiset päämäärät olisivat tiedossamme. Kantin mukaan nämä päämäärät ovat yhtäältä välttämättömiä siksi, että ilman niitä meillä ei olisi mitään mahdollisuutta käsittää maailman kokonaisuutta. Kuten edellä on jo todettu, tämä ei ole teoreettinen kysymys vaan poliittinen ja eettinen, sillä se koskee vapautta: Kantin ajatus on, että jos maailmalla ei ole viimekätistä päämäärää, ihmisen toiminta hajoaa yksittäisten

päämäärien mekaaniseksi tavoitteluksi. Toisaalta viimekätiset päämäärät ovat kuitenkin myös mahdottomia – kuten edellä on nähty, ilman tällaista kieltoa ne Kantin logiikan mukaan menettäisivät asemansa yleisinä.⁴⁷

Hegelin kritiikin kannalta on oleellista, miten saadaan aikaan tämä praktinen usko, joka on ikään kuin pakkoa leikkiä. Vaikka Kantin todistelu vaikuttaa teoreettisesti vastaansanomattomalta, miten voi olla mahdollista, että uskomme yhteiseen hyvään? Miten Kant voi olla niin varma, että tähän symboliseen leikkiin ryhtyminen sujuu pakottamatta, ikään kuin luonnostaan? Hegelin mielestä reflektiivinen ajattelu ja filosofia ovat ratkaisevassa roolissa tässä silmänkääntötömpussa, jota voisi kutsua myös esteettiseksi kasvattamiseksi.

Erityisesti varhaisissa kirjoituksissaan Hegel selvittää, kuinka tämän operaation lähtökohtana on tietty ”filosofian tarve”, sen yhteiskunnallinen kysyntä valistuksen jälkeisessä tilanteessa.⁴⁸ Mihin tarpeeseen Kant sitten Hegelin mielestä vastaa? Valistuksen vaikutus, sen tapahtuman tuottama murros filosofian aseman kannalta on, että kun valistukseen ja vallankumoukseen asti kysymys ymmärryksen ylittävistä tekijästä viittasi aina yhteiskunnallisessa järjestyksessä määritettävissä oleviin vallanpitäjiin ja -rakenteisiin, sitä vastoin valistuksen projekti, jonka päämääränä on inhimillisen kyvyn autonomia, johtaa siihen, että tällaiset järjen maalliset instanssit käyvät mahdottomiksi. Näin kysymys siitä, mikä valistuksen jälkeisessä tilanteessa ylittää ymmärryksen, ei enää ole kysymys yhdestä perustasta, sen oikeutuksesta ja kokemuksellisesta takaajasta. Valistuksen jälkeinen yhteiskunnallinen järjestys ja metafysiikka käyvätkin yksiin sikäli, että valistuksen tuottama tietoisuus vapaudesta tarkoittaa pelkäämistä tietoisuutta perustan puutteesta.

Hegelin mukaan tässä tilanteessa saksalainen filosofia ja erityisesti Kant tekee tietyn silmänkääntötömpun. Yhtäältä Kant vaikuttaa osoittavan ikään kuin neutraalisti ja kokemuksen perustuen, että merkityksellinen maailmaamme on sovittamaton, että sitä todella

vaivaa ristiriita aistiperäisen ja käsitteellisen välillä. Tästä lähtökohdasta käsin Kant sitten esittää, että tämä koettavissa oleva tosiasia on mielletävissä, siis ajateltavissa, vain ideaalisena. Operaation sisäinen logiikka on Hegelin mielestä kuitenkin toinen: Kantin lähtökohdan neutraali tosiasiallisuus on pelkäämistään keino tehdä reflektiivinen ajattelu tarpeelliseksi. Kun reflektiivinen filosofia ei pelkäämistään määrittelemällä ja rajoittamalla tavoita elämän kokonaisuutta, se ”kytkee kaiken arvokkaana ja pyhänä pidetyn omaan rakennelmaansa, jota se kaikin keinoin vahvistaa ja laajentaa äärettömiin”, Hegel kirjoittaa.⁴⁹ Valistuksen jälkeisessä tilanteessa tämä rakennelma ”pitää pian sisällään kaikki määritelmät ja rajoitukset, ja mitä täydellisempi tämä järjestelmä on, sitä vähemmän siitä voi löytää absoluuttista”.⁵⁰ Eikä tämä tyhjä linnake ole vain kaikessa äärellisyydessään viaton yritys: reflektiivisessä ajattelussa Hegeliä vaivaa se, että tämä projekti vasta tuottaa tuonpuoleisen, ristiriidattoman universaalin, puolustaa sitä ja perustaa näin uskon ajanmukaisen muodon – tai on vähintäänkin uskon ”palvelusväkeä”, kuten Hegel muotoilee.

Filosofian tarpeeseen vastaava Kantin reflektiivinen ajattelu pitää siis sisällään kaksi operaatiota. Yhtäältä se luo itselleen tarpeen julistamalla, että askel taaksepäin vanhan maailman järjestykseen ei ole sallittu, että mikään esitys ei voi olla absoluuttin esitys, siis että kuningas on todella kuollut. Toisaalta se tekee itsestään tyydyttävän tarjoamalla sovitusta lupauksen, ikuisen edistyksen ja toivon muodossa. Hegelin väite on siten seuraava: kun filosofia reflektiivisessä muodossaan kieltäytyy tietämästä, se paradoksaalisesti ja kaikkein vaarallisimmalla tavalla vahvistaa vanhan maailman järjestyksen, ikään kuin jo kuolleen kuninkaan vallan. Itse asiassa se vasta onkin modernin metafysisen ajattelun pahin muoto. Ongelma ei suinkaan ole siinä, että me näivisti uskoisimme perustavien olioiden läsnäoloon, vaan siinä että me uskomme näiden poissaolevien olioiden olemuksen loputtoman selvittämisen mielekkyyteen. Kun Kantille todellisuudessa on ristiriita,

jota siedämme ratkaisemalla sen ideaalisesti ajattelussa, Hegelille ristiriita on itse todellisuus, josta ajattelun on puhuttava. Kantin kielto, jonka mukaan valistuksen jälkeen ristiriidalle ei ole aistiperäistä esitystä, on siis pelkkä temppu, jonka avulla Kant ja reflektiivinen filosofointi saa aikaan tarpeen, toivon ja uskon loputtomasti lykkäytyvään ideaaliseen sovutukseen.

Tätä kautta entusiasmin ilmiö ja käsite on osa rakennelmaa. Kuten edellä nähtiin, äärellisen ajattelun piirissä entusiasmin tehtävänä on toimia merkinä ihmisen kyvystä edistykseen. Se ”luo toivoa”, kuten Kant kirjoittaa. Hegelin varhaisesta ajattelusta voi kuitenkin tiivistää opetuksen, että Kantin ratkaisu ylipäättään on kaikkea muuta kuin viaton ja että sen vaikutus on moraalinen: tämä entusiasmin antama toivo on pelkkä sisäistetty kielto ryhtyä toteuttamaan yksittäisiä päämääriään. Hegel seuraa Kantia itseään: kyse on moraalista valistuksen jälkeisessä tilanteessa, jossa moraalisen hyvän pelastaminen onnistuu vain symbolisoinnin kautta. Siten kyse on estetiikasta. Kant kehittää tätä *Arvostelukyvyyn kritiikin* makuarvostelman analytiikan loppupuolella luvussa §59. Koska moraalilaki ei ole esitettävissä, tarvitaan jotain, joka saa uskomaan yhteiseen hyvään. Tämä tehtävä lankeaa taiteelle, mutta yleisemmin myös kaikille sellaisille ilmiöille, jotka pakottavat meidät reflektoimaan, ihailemaan ja kunnioittamaan. Vaikka tällaiset ilmiöt eivät siis opeta meille mitään tiettyä, niiden tarkoitus on kuitenkin tehdä meidät oppivaisiksi, nöyristää, ”herkistää meidät äärettömälle”, kuten Kant itse kirjoittaa.

Miten tämä herkistyminen ja avautuminen sitten tapahtuu? Tälle historialliselle keksinnölle, siis reflektiolle ja estetiikalle, olisi totta kai monia muitakin jäsenyksiä. Sitä voisi sanoa myös (huonon) omatunnon keksimiseksi. Kantin ja estetiikan termein sanottuna tällä ratkaisulla on kuitenkin juurensa siinä historiallisessa tilanteessa, jossa valistus on jättänyt meidät mahdollittamaan asetelmaan suhteessa vallankumoukseen. Yhtäältä vallankumouksen tuoma ratkaisu on välttämätön: jos me kerran olemme vapaita, vanha järjestys ja valta täytyy kumota.

Toisaalta vallankumouksen vaikutus ei tunnu olevan sitä, mitä se lupaa: kumous päättyy hiltittömän terrorin tilaan. Tässä kohtaa reflektio ilmaantuu tietynä kiertotienä. Kantin jälkeen kirjoittavan Schillerin termein estetiikka, joka Kantista lähtien on olemuksellisesti asioiden reflektiivistä tarkastelua, on nimi sille, että me siirrymme onnistuneesti luonnonvaltiosta (siis puhtaasta pakosta) ja eettisestä velvollisuusvaltiosta (siis lainkuuliaisuudesta) esteettiseen valtioon. Tällainen valtio, tai tila, on velvollisuuden sijaan sisäistetyn kurin ja ikuisen velan valtio: sen kuri ei ole enää liikkumista kuin kappaleet kiertoradoilla, kuten luonnonvaltiossa, tai kiveen kirjoitettujen lakien noudattamista, kuten velvollisuusvaltiossa, vaan sitä, että meidän täytyy toimia *ikään kuin* ne lait, joita noudatamme, olisivat kiveen kirjoitettuja.

Tämä leikki ei kuitenkaan synny luonnollisesti. Hegelin kritiikkiä seuraten voi nimittäin sanoa, että sen perustelee nimenomaan symbolinen viittaus yhteisen hyvän mahdollittamaan olemassaoloon. Tämä on entusiasmin ja estetiikan poliittinen tehtävä. Kyse on täydennyksestä, joka pitää vallitsevaa järjestystä pysyvässä. Tämä tapahtuu sekä yliaistimellisesta ja ideaalisesta ykseydestä vihjailevan ja lupailevan taiteen kautta, että ylipäättään terveenä järkenä, joka vakuuttelee meidän periaatteessa tietävän kaiken. Koska tällainen puhdas yleisyys on valistuksen jälkeisessä tilanteessa mahdoton, se on tuotettava. Kieltäytyminen käytännöstä on osoitettava mahdolliseksi. Tästä tuottamisesta voi lopuksi tehdä edellisen Kant-luennan ja Hegelin kritiikin pohjalta kaksi huomiota.

Ensinnäkin voi panna merkille, että kyse on erityisestä ulossulkemisen operaatiosta: entusiasmi liittyy usein toimintaan, jolla ajetaan yleisesti hyvänä pidettyjä asioita, mutta usein tällaiseen toimintaan kuuluu keskeisesti tietty ulossulkeminen. Kantilaisen määritelmänsä mukaisesti entusiasmi on toimintaa, joka periaatteessa ajaa ideaalista asiaa, mutta juuri siksi, että idealla ei ole määrittystä meidän jokapäiväisessä elämässämme, se käytännössä tarkoittaa kaiken sellaisen toiminnan torjumista, jolla on

jokin asia ajettavanaan. Tietty kirottu hahmo, joka ruumiillistaa kieltäytymisen praktisesta uskosta ja joka on elävä esimerkki yhteiseen hyvään uskomisen hylkäämisestä, on yhteisesti suljettava ulos. Koska moderni terve järki ei voi perustella itseään minkään maallisen merkin kautta, se hallitsee puhtaana entusiasmina, mikä on mahdollista vain sulkemalla epäpuhdas ulos. Vaikka yleisen hyvän puolustaminen siis vaikuttaa periaatteena viattomalta, tämän periaatteen mukainen toiminta on usein mielivaltaista ja väkivaltaista. Ulossulkemisen logiikka on siten se, että tiettyjä ilmiöitä nostetaan esiin pelkästään siksi, että terve järki pääsisi varmistumaan välttämättömydestään. Yhtäältä esteettikka siis tarjoilee meille erityisiä ilmiöitä, jotka avaavat meidät kulttuurille, herkistävät meidät järjen vaatimukselle edetä ja toivoa loputtomasti. Toisaalta se taas puhuu yhteisen hyvän puolesta negaation kautta osoittamalla ilmiöitä, joissa tietty kirottu osa ei ole suostunut tulemaan edistyksellisen projektin piiriin ja joissa tälle osalle käy mahdollisimman huonosti.

Toiseksi on huomionarvoista, että reflektiivisen ajattelun perinne on erityisen ongelmallisessa suhteessa siihen, mitä sanotaan populaariksi: siitä huolimatta, että entusiasmin ilmiö ja käsite toimii merkinä yhteisen hyvän ja yleisen vapauden mahdollisuudesta, siihen kuuluu aina tietty erottautuminen yleisestä, jokapäiväisestä ja populaarista. Kantin ja koko valistuksen jälkeisen ajattelun ongelmana on, että vaikka ehdottoman immanenssin ja tasa-vertaisuuden vaatimus käy ilmi viimeistään Ranskan vallankumouksessa, kyseisen vaatimuksen realisoiminen vaikuttaa reflektiivisen ajattelun silmin sietämättömältä. Tilanne on se, että kun todellista aistimellista esitystä perustasta ei ole (siinä mielessä että jokin taho takaisi sen oikeutuksen), mikä tahansa esitys on potentiaalisesti tällainen. Tästä seuraa hankala suhde kansanomaiseen ja populaariin: filosofia uhkaa menettää paikkansa totuuden diskurssina. Vaikka esimerkiksi jo Aristoteles kirjoittaa usein mielipiteen, siis kreikkalaisen *doksan*, ja totuuden välisestä suhteesta, ja useissa kohtaa

vaatii filosofiaa puhumaan ”yleisesti tunnetuin termein”, totuuden populaariuus saa varsinaisen modernin muotonsa kuitenkin vasta valistuksen jälkeen. Ennen valistusta ja Ranskan vallankumousta tietty esitys ja ilmiö voi olla kyllä yleisesti hyväksytty ja ikään kuin suosittu, mutta valistuksen jälkeen tämä piirre alkaa koskea yhteiskunnallisen järjestyksen perustaa. Voisikin sanoa, että kun moraalilla oli vielä ennen valistusta aina jokin maallinen esitys, joko jumalat, myytit tai kuninkaan valta, vallankumouksessa päädytään historialliseen murrokseen, jonka jälkeen kaikesta, ja mikä kaikkein levottomuutta herättävintä, myös moraalista, tulee ikään kuin meidän välistä. Näin totuuden populaariuus on tasavaltalaisuuden väistämätön ei-toivottu kääntöpuoli. Tämä huomio valistuksen odottamattomasta lopputuloksesta on Kantin kauhustuksen ja samalla koko kriittisen äärellisen filosofian projektin takana.⁵¹

Tällaisen kritiikin taustalla on huomio, että sikäli kuin yleinen hyvä, edistys ja ihmiskunnan etu ovat termejä vailla määritystä – aivan yksinkertaisesti siitä syystä, että ne eivät ole vain joitain yksittäisiä asioita koskevia määrityksiä vaan yleisiä – ne ovat reflektiivisiä, siis esteettisiä termejä. Siten voisi väittää, että filosofian, tai miksi totuutta koskevaa puhetta nyt sitten sanotaankaan, ei ole lupa olettaa meidän edes periaatteessa olevan yhtä mieltä – tai pitää meidän biologisiksi faktoiksi käsitettyjä aistejammekkaan millään tavalla yhteneväisinä. Sillä tämän virheenhän hyvää tarkoittava ajattelija oleellisesti tekee: kun toimimme yhteisen hyvän vuoksi, tiedämme periaatteessa, olipa kyse mistä tahansa, aina vähintäänkin sen, että meillä pitäisi olla hyvä tahto.

Tästä seuraa kysymys, joka koskee meitä ja nykyajattelua. Toistaako Kant ajattelussaan perinteen mukaisen käsityksen puhtaasta innoittumisesta vai avaako Kant mahdollisuuden ajatella poliittista toimintaa meidän historiallisessa tilanteessamme? Onko poliittinen filosofia puhdasta innoitusta, siis vaikuttamisesta päämäärästä, joka ei tule tietomme koh-

teeksi. Tätä kautta poliittinen toiminta tulisi käsitetyksi toiminnaksi, jota tehdään yhteisen hyvän vuoksi, ja poliittisesta filosofiasta tulisi diskurssi, joka tulkitsee kaiken toiminnan suhteessa tähän yleiseen hyvään. Vai onko Kantin

jäsentämä entusiasmi ymmärrettävä niin, että se herää tapahtumasta, joka on aito epäjatkuvuus asioiden kulussa. Tällöin tapahtuman takana ei ole mitään yleistä päämäärää tai ideaa yhteisestä hyvästä.

VIITTEET

1. Tämän artikkelin viidestä luvusta toinen, kolmas ja neljäs ovat ilmestyneet hieman eri muodossa artikkelissa ”Kantin *Arvostelukyvyyn kritiikki* poliittisen ajattelun kiistakapulana” (*Ajatus* 72, 2015).
2. Kuten esimerkiksi Alberto Toscano on kirjassaan *Fanaticism: On the Uses of an Idea* (Verso 2010) osuvasti huomauttanut, tämä johtaa siihen, että fanatismiin kategoria laajenee hallitsemattomasti kattamaan niin todellisen fundamentalismin kuin minkä tahansa avauksen, oli se sitten kriittinen, emansipatorinen tai autonominen. Ks. esim. s. 23–31.
3. Tämän piirteen takia entusiasmista ja esimerkiksi juuri Ion-dialogista on aina oltu kiinnostuneita niin sanotun äärellisen ajattelun projekteissa Kantista Heideggeriin. Tällöin entusiasmien nimissä ajatellaan sellaisia erityisiä tilanteita, joissa meidän äärellinen ymmärryksemme, välineellinen ja tiedollinen suhteemme maailmaan tulee rajoilleen ja saamme käsityksen omasta merkityksellisistä maailma tuottavasta ja tulkitsevasta kyvystämme. Ks. tässä esimerkiksi Heideggerin luenta Ion-dialogista luennoilla *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (GA63) ja Jean-Luc Nancyn hieno teksti *Le partage des voix* (Galilée 1982).
4. AA II, 251. Kyse on Kantin varhaisesta tekstistä *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*.
5. ”*Erhitzung aus einer Idee ist Begeisterung, ohne Idee ist schwärmendes Feuer*” (AA XV, 421).
6. Ks. esimerkiksi *Die Metaphysik der Sitten* AA VI, 325.
7. Ks. esimerkiksi *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* AA IV, 459. Markus Nikkarlan suomennos *Moraalin metafysiikan perustus*, s. 99. Samoin *Käytännöllisen järjen kritiikissä* Kant selvittää, kuinka entusiasmi ja parveilu (*Schwärmerei*) kaikkein yleisemmässä merkityksessään on ”järjen rajojen ylittämistä” (AA V, 86).
8. Ks. esimerkiksi Kantin *Antropologiassa* (AA VII, 254 ja 275). Samoin *Päänsairauksista*-tekstissään (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*) Kant selvittää, että fanatismi ja parveilu on kokonaan eri asia kuin todellinen entusiasmi, jota ilman ”maailmassa ei olisi koskaan tapahtunut mitään suurta” (AA II 267).
9. Alexandre Kojève havainnollistaa Ranskan vallankumousta seurannutta terrorin tilaa kuvaamalla, kuinka siinä ”ei enää ole yhteisöä vaan ainoastaan erillisiä ihmisiä, partikulaareja. Valtio on olemassa enää partikulaarien ideoina, heidän perustuslakihankkeinaan. [...] Jokainen voi tahtoa muuttaa henkilökohtaiset ajatuksensa poliittiseksi todellisuudeksi vaikuttamatta hullulta tai rikolliselta – jokainen voi sanoa: ”Valtio olen minä”” (*Introduction à la lecture de Hegel*, 142, suom. 140). Hegel taas kuvaa *Hengen fenomenologiassa*, kuinka tässä historiallisessa tilanteessa yksittäisten ihmisten vapaudesta tulee vanhan vallan romahtamisen jälkeen universaalialia, jolloin toiset ihmiset ovat vain esteitä tämän vapauden realisoimisessa ja kuolemalla ”ei ole sen enempää merkitystä kuin kaalinpään irtileikkaamisella tai kulauksella vettä” (*Werke III*, 436).
10. Kts. tässä esim. Comay (2011), 81–98, Nancy (1989).
11. AA VII, 84.
12. AA IV 446, suom. 87.
13. AA IV 462, suom. 102.
14. ”*Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf, und es bleibt nichts übrig als Verteidigung, d. i. Abtreibung der Einwurfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben und darum die Freiheit dreist für unmöglich erklären.*” (AA IV 459, suom. 99.)
15. ”*Es ist bloß die Denkungsart der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiele großer Umwandlungen öffentlich verrät*”, (AA VII 85, suom. 118).
16. ”*eine so allgemeine und doch uneigennützig Teilnehmung der Spielenden*” (AA VII 85, suom. 118).
17. AA VI, 321.
18. AA VII 85, suom. 118.
19. AA VII 84, suom. 117.
20. AA VII 86, suom. 119.
21. Tässä havainnollinen esimerkki on Derrida, joka siitä huolimatta, että hänet liitetään usein juuri kantilaiseen ja kriittiseen perinteeseen, nimenomaan

- osoittaa kantilaisuuden ongelmat. Ks. tässä esimerkiksi Derridan Husserl-kritiikki tämän *Johdanto*-tekstissä Husserlin *Geometrian alkuperä*-teoksen käännökseen.
22. Filosofian yhteiskunnallinen asema on keskeinen teema Hegelin varhaisissa *Differenz des Fichteschen und Schelling'schen System der Philosophie* ja *Glauben und Wissen* -teoksissa vuosilta 1801 ja 1802. Erityisesti jälkimmäisessä Hegel käsittelee paljon Kantin kolmatta kritiikkiä ja sen asemaa Kantin ajattelussa. Ks. erityisesti s. 322–333.
 23. Jean-Francois Lyotardille Kantin *Arvostelukyvyyn kritiikki* on tärkeä teos. Lyotard kehittää ajatusta heterogeenisten alueiden yhteydestä erityisesti Kantin pohjalta teoksissa *Le Différend* (1983) ja *Leçons sur l'analytique du sublime* (1991) sekä esseessä ”Sensus Communis” (*Le Cahier du Collège international de philosophie*, nro 3 (1987) ja uudelleen teoksessa *Misère de la philosophie* (2000)), mutta myös jo teoksessaan *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir* (1979).
 24. Lyotard puhuu kielipeleistä *Le Différend* -teoksessaan. Kielipelin käsitteen Lyotard löytää Wittgensteinin myöhäisajattelusta, erityisesti tämän *Filosofisia huomautuksia* -teoksesta.
 25. Kaikkein selvimmin Arendt esittää käsityksensä Kantin poliittisesta ajattelusta vuonna 1970 pidetyissä luennoissa, jotka on julkaistu nimellä *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982).
 26. Sanatarkasti Arendt puhuu tässä siitä jaottelusta, jonka Kant tekee sisäisen ja ulkoisen aistin välille. Kant selvittää kuinka yhtäältä on aisteja, kuten näkö-, kuulo- ja tuntoaisti, joilla on kohde ja jotka ovat selkeästi ulkoisia, mutta toisaalta kuinka haju- ja erityisesti makuaisti ovat tässä mielessä epäselvempiä tapauksia. Ne ovat lähempänä sisäistä aistia. Arendt antaa tälle maun piirteelle poliittisen merkityksen. Arendt 1992, 64.
 27. Kant kirjoittaa näin *Arvostelukyvyyn kritiikin* pykälässä §40. Sanatarkasti jälkimmäinen lainaus kuuluu seuraavasti: ”Termillä *sensus communis* on kuitenkin tarkoitettava ajatusta *yhteisestä* aistista eli sellaisesta arvostelukyvyssä, joka reflektiossaan ottaa huomioon jokaisen toisen mieltämisen tavan (*Vorstellungsart jedes andern*)”.
 28. *Glauben und Wissen*, 288.
 29. Erityisesti juuri Jean-Luc Nancy on ollut avaamassa keskustelua yhteisön ja politiikan luonteesta. Hänen tunnettuja muotoilujaan on, kuinka valistuksen jälkeen yhteisön perusta muodostuu siitä, että mitään jaettavaa ei ole: ”se minkä yhteisö jakaa [...] on jotain jonka me jaamme ja joka jakaa meidät (*le partage de la communauté [...] que nous partageons et qui nous partage*)” (*La communauté désœuvrée*, 67) ja ”yhdessä oleminen [...] joka perustaa meidät (jakaa meidät) (*l'être-en-commun [...] qui nous fonde (qui nous partage)*)” (*Le poids d'une pensée, l'approche*, 128).
 30. Tämä on eri muodoissaan yksi poliittisen filosofian keskeisiä teemoja. Hyvä esimerkki on Carl Schmittin jäsenitys poliittisen kentästä, siitä kuinka jokaista poliittista tekoa edeltää jako ystävän ja vihollisen välillä. Tällöin poliittinen harkinta, terve järki ja rationaalinen keskustelu on mahdollinen vain ystävien kesken. Hyvä jäsenitys aiheesta on myös Paul Virnon *Väen kielioppi* -teoksessa (Tutkijaliitto 2006) esittämä analyysi terveestä järjestä hyvin konkreettisestikin ymmärrettävissä olevama yhteisenä paikkana.
 31. Vaikka mausta todella on tullut tärkeä osa sosiologian peruskäsitteistöä niin Simmelin, Weberin kuin Bourdieunkin kautta, täytyy kuitenkin huomata, että Kant nimenomaisesti varoittaa käsittämästä maun yleisyyttä mitattavissa olevien mielipiteiden, niiden yleisyyden ja suositisuuden kautta.
 32. *Arvostelukyvyyn kritiikin* pykälä §37.
 33. KrV, A 141/B 180–181.
 34. AA IV 463, suom. 103.
 35. Tarkkaan ottaen Kant kirjoittaa: ”Esteettisen arvostelukyvyyn subjektiiviset ehdot – sikäli kuin ne koskevat arvostelukyvyssä käytettävien tietokykyjen suhdetta, joka on välttämätön tietämisen ylipäättään (*Erkenntnis überhaupt*) kannalta – ovat samanlaiset kaikilla ihmisillä. Tämän täytyy olla totta, koska muuten ihmiset eivät voisi jakaa mielikuviaan eivätkä tietoakaan” (KU 221, A150/B152). Toisaalla Kant kirjoittaa myös, että kaulniin kokemuksessa koetun mielihyvän ”täytyy perustua välttämättä kaikilla samoihin ehtoihin, koska nämä ehdot ovat subjektiiviset ehdot sille, että tietäminen ylipäättään (*Erkenntnis überhaupt*) on mahdollista” (KU 224, A153/B155).
 36. KU 224, A153/B155.
 37. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, 329–335.
 38. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, 332.
 39. Tästä filosofian suhteesta historiallisiin tapahtumiin on kirjoitettu paljon juuri tarkastelemalla Kantin ja

Hegelin suhdetta Ranskan vallankumoukseen. Näistä voi mainita uusimpana Rebecca Comayn kirjan *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution* (Stanford University Press 2011). Ks. myös Jean-Luc Nancy'n *Ab-régé philosophique de la Révolution française* (PO&SIE nro 49, 1989), suomennos *Ranskan vallankumouksen filosofinen lyhennelmä* (Synteesi 2/2007).

40. *Glauben und Wissen*, 287.
41. *Glauben und Wissen*, 288.
42. *Glauben und Wissen*, 287.
43. *Glauben und Wissen*, 288.
44. *Glauben und Wissen*, 288.
45. *Glauben und Wissen*, 299.
46. *Glauben und Wissen*, 299.
47. Kant KU §62-§67.
48. Tämä filosofian kulttuurisen ja yhteiskunnallisen aseman analyysi ja kritiikki on keskeinen osa Hegelin varhaista teosta *Differenz des Fichteschen und Schelling-schen Systems der Philosophie*. Ks. tässä erityisesti ko. teoksen luku *Bedürfnis der Philosophie* (Werke II, s. 20–25).
49. Werke II, 20.
50. Mts.
51. Toisaalta jo Kant itse tarjoaa toisenlaisen ratkaisun

KIRJALLISUUS

- Arendt, Hannah (1992) *Lectures on Kant's Political Philosophy*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Comay, Rebecca (2011) *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*. Stanford University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986) *Werke in 20 Bänden. Band 2. Jenaer Schriften 1801–1807. Differenz des Fichteschen und Schelling'schen System der Philosophie* (1801), Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- (1986) *Werke in 20 Bänden. Band 2. Jenaer Schriften 1801–1807. Glauben und Wissen* (1802), Suhrkamp, Frankfurt am Main.=GuW
- (1980) *Gesammelte Werke. Band 9. Phänomenologie des Geistes*. (1807), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- (1986) *Werke in 20 Bänden. Band 20. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Kant, Immanuel (1902–) *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, 29 Bände, Walter de Gruyter, Berlin.= AA

mahdollisuuden, ikään kuin immanentin ajattelun idun, oireillessaan lakkaamatta suhteessa filosofisen tiedon yleiseen jaettavuuteen, tiettyssä mielessä siis sen kansanomaisuuteen ja populaariuteen. Tämä tulee esiin, paitsi tietysti siinä, että Kant myöhäisessä tuotannossaan etsii sellaisia käsitteitä kuin subjektiivisesti yleinen tunne ja tunneyhteisö, jo aiemminkin siinä, että tunnetusti Kantia vaivasivat läpi koko tämän uran erilaiset aikansa populaareiksi nimetyt hankkeet Garvesta Swedenborgiin, joista hän pyrki kaikin voimin erottautumaan. Kant siis sekä etsii ja kaipaa että välttelee ja pelkää populaaria. Hienoin esimerkki tästä kaksoisstrategiasta on *Puhtaan järjen kritiikin* esipuhe ja sen ristiriitainen selvitys, jossa Kant sekä pahoittelee että puolustelee teoksen vaikeaselkoisuutta. Ks. tästä Kantin ajattelun piirteestä ja sen seurauksista Jean-Luc Nancy *Le Discours de la syncope. I. Logodaedalus* luku "L'Ambiguité du populaire et la science sans miel" ja Jacques Derrida *Du droit à la philosophie* luku "Popularités: Du droit à la philosophie du droit". Ks. tästä teemasta myös Korhonen, Ari "Esimerkki, kuva ja skeema: Kant filosofisen esityksen selkeydestä" teoksessa *Ymmärrys* (Reports from the Department of Philosophy, Vol. 25, 2012).

- (1998) *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg. = KrV
- (2009) *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg. = KU
- Liotard, Jean-Francois (1983) *Le Différend*. Minuit, Paris.
- (1987) "Sensus Communis". *Le Cahier du Collège international de philosophie*, nro 3 (1987). Uudelleen teoksessa *Misère de la philosophie*. Galilée Paris, 2000.
- (1991) *Leçons sur l'analytique du sublime*. Galilée, Paris
- Nancy, Jean-Luc (1986/1990) *La communauté désœuvrée*, nouvelle édition revue et augmentée. Christian Bourgois éditeur, Paris.
- (1989) "Abrégé philosophique de la Révolution française" (PO&SIE nro 49, 1989), suomennos "Ranskan vallankumouksen filosofinen lyhennelmä" (Synteesi 2/2007).
- (2008) *Le poids d'une pensée, l'approche*. La Phocide, Strasbourg.
- Meillassoux, Quentin (2006) *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Seuil, Paris.
- Ruda, Frank (2011) *Hegel's rabble: An investigation into Hegel's philosophy of right*. Continuum.