

ROSKAJOUKKO, KANSA JA LIIKE:

ULOSSULKEMINEN SAKSALAISEN IDEALISMIN

PERINTEESSÄ

JOHDANTO

Yhteiskunnallisissa keskusteluissa eräs tekijä asettuu usein vastustamaan yhteiskunnallista edistystä ja yhteistä hyvää. Tämä tekijä ilmenee esimerkiksi väitettäessä, että ”kanssa” ei kiinnostu politiikasta tai toimii oman etunsa vastaisesti. Varsinaisessa ja kaikkein vakavimmassa muodossaan kyseinen ilmiö kohdataan, kun jokin ryhmä käsitetään yhteiskunnan hyvinvointia uhkaavana ja siksi esitetään sen ulossulkemista.

Tarkoitukseni on tarkastella tätä teemaa selvittämällä roskajoukon ilmiötä ja sen käsitettä. Viimeistään Marxin ajattelussa ja sen jälkeen roskajoukko erotettiin työtätekevästä proletariaatista kykenemättömänä paitsi tekemään työtä myös pitämään huolta omasta parhaastaan. On pidetty selvänä, että puhuttaessa yhteiskunnallisesta liikkeestä puhutaan aina jonkin itsestään tietoisesta joukon toiminnasta, päättäväisyydestä toimia oman tai toisen edun parantamiseksi. Kysymys roskajoukosta nousee mielekkääksi kun huomataan, että se tuntuu kyseenalaistavan tällaisen ymmärryksen liikkeestä. Roskajoukko ei vaikuta liikkuvan, ei suostu liikkeelle tai liikkuu omiin suuntiinsa, mihin sattuu, yksilöinä ja subjektiivisten päämäärien mukaan, minkä sitten käsitetään oikeuttavan tämän ryhmän ulossulkeminen.

Tämä hillitön subjektiivisuus ja näennäinen mielivaltaisuus, siis täydellinen yleisyyden puute, vaikuttaisikin olevan koko roskajoukon ydin: roskajoukko toimii ja liikkuu sellaisten päämäärien ja päätösten mukaan, joiden ei käsitettä voivan olla yleisiä. Olipa sitten kyse ympäristöstä tai luokka-asemasta sekä liikkeen että ylipäätään yhteisen tietoisuuden syntymisellä vaikuttaa olevan esteenään juuri tämä toimimaton, toimeton, joutilas, laiska ja luokaton luokka. Tämä luokka on erityinen sikäli, ettei sillä sanota olevan vain väärää tietoa, vaan että siltä väitetään puuttuvan ylipäätään valmius ja tavat saada tietoa. Se on tavaton luokka siinä mielessä, että sillä ei ole tavan minimaalisitakaan muotoa, ikään kuin tapaa olla ahkera vaikka mitään tehtävää ei olisiakaan.

Roskajoukko vaikuttaa edistyksellisen liikkeen rajalta, esteeltä ja siten myös edistykselliseksi sanotun ajattelun kompastuskiveltä. Vaikka jo antiikissa puhuttiin barbaarin ja kreikkalaisen erosta ja vaikka jo Rooman valtakunnan lainsäädännössä esiintyi ulossuljetun ihmisen hahmo, voisi väittää, että roskajoukko on aidosti moderni ilmiö. Roskajoukko liittyy oleellisesti valistukseen ja sen jälkeisiin ajatuksiin tasavaltalaisesta yhteiskuntajärjestyksestä, sen hallinnasta ja historiallisesta edistyksestä. Artikkelissani pyrin erityisesti näyttämään, että kyse on ilmiöstä, joka seuraa määrätystä historiallisesta ratkaisusta valistuk-

sen ja Ranskan vallankumouksen tuottamaan tilanteeseen. Siksi selvitan, mitä poliittisen yhteisön määrittämisestä ja yhteisön ulkopuolelle suljetuista on sanottu saksalaisen idealismin filosofisessa perinteessä. Keskeisiksi teemoikseni nousevat autonominen ja itsesääteilyn kykenevä subjekti, järjen autonomian sijoittuminen alueelle, jota voi kutsua estetiikaksi, sekä filosofian suhde tähän alueeseen.

Vaikka roskajoukko-termin takana onkin yleisempi ja jo hyvin vanha jaottelu kreikkaa taitamattoman barbaarin ja kreikkalaisen *poliksen* jäsenen välillä, varsinaisesti tämä termi syntyy Marxin kirjoituksissa.¹ Köyhää työväestöäkin köyhempi ryysyproletariaatti (*Lumpenproletariat*) ilmaantuu Marxin sanastoon tarkoittamaan väkeä, joka ei vaikuta kunniallisen työläisen tapaan kykenevän tulemaan tietoiseksi omasta yhteiskunnallisesta asemastaan. Marxin sanastossa roskajoukon tai ryysyköyhälistön erottaa työtä tekevästä köyhälistöstä nimenomaan se, että työ ei sitä viime kädessä kiinnosta tai sen edustajat eivät pysty työhön. Heitä kiinnostaa vain ”lahjoittaminen ja lainaaminen”, ja näillä tämän joukon voi aina myös vietellä – kuten Bonaparte tekee, kirjoittaa Marx *Brumairen 18.* -tekstissään. ”Yksikään vallantavoittelija ei ole koskaan latteammin keinotellut joukkojen latteudella”, Marx jatkaa.² Marxin mukaan ryysyköyhälistö on tässä tilanteessa käsitettävä muutoksen esteeksi vastaavalla tavalla kuin omaa etuaan ajava ja keinotteleva ”rahaylimistö”.³

Jo itse proletariaatti-sanakin tosin tarkoittaa väkeä, jota ei lasketa yhteisön jäseneksi minkään omaisuutensa tai ominaisuutensa, ei edes työkyvyn perusteella, vaan joka kuuluu yhteisöön pelkästään lisääntyvänä. Termin takana nimittäin on Rooman aikana käytössä ollut latinan kielen jälkikasvu (*proles*) tarkoittava sana ja siitä johdetulla termillä *proletarii* nimitetty joukko, jonka edustaja merkittiin yhteisön jäseneksi pelkästään lastensa lukumäärän mukaan. Myöhemmin alinta väestönosaa tarkoittava termi kuitenkin määrittynyt negatiivisesti suhteessa työtätekevään proleta-

riaattiin: kun maaton ja omaisuudeton joukko saa viimeistään valistuksen jälkeen muodostuvassa uudessa yhteiskuntajärjestyksessä työtätekevän joukon roolin, ulkopuolelle jäävä väki tulee nimetyksi toisin. Kyse on erityislaatuista kahdentumisesta: kun varsinaisen proletariaatin oli tarkoitus olla kansallisuudet ja identiteetit ylittävä uusi luokka, joka syntyy nimenomaan vanhan maailman rakenteiden hajotessa, roskajoukko tuntuu syntyvän tämän saman hajoamisen tuloksena, mutta saavan kannettavakseen kaikki yhteiskuntajärjestyttä uhkaavat määrittäykset.⁴

Jo tähän mennessä sanotusta voi panna merkille kaksi piirrettä. Ensinnäkin roskajoukossa on historiallisesti kyse modernia ja nykyaikaa koskevasta ilmiöstä. Jatkossa selvennettävällä tavalla roskajoukko ei viittaa suoraan mihinkään ikään kuin luonnolliseen tosiasiaan, kuten ihmisten alkuperään tai vaikkapa elämäntapoihin. Kuten Frank Ruda on esittänyt, roskajoukon ilmiön takana on kyllä köyhyys, mutta ei minään luonnollisena tosiasiana vaan vain sellaisten yhteiskunnallisten prosessien ja merkitysten kautta, jotka vastaavat nimenomaan valistuksen jälkeistä aikaa ja ovat ajankohtaisia juuri nykyään ehkä enemmän kuin koskaan.⁵ Toiseksi kyse on yhteisöstä ja sen ulkopuolelle sulkemisesta. Roskajoukkoon kuuluva ei ole vain neutraali naapuri tai lähimmäinen vaan jotain, joka ilmenee vain ja ainoastaan ulossuljettuna. Giorgio Agamben on esittänyt, kuinka tällainen ulossuljettu hahmo on kuulunut länsimaiseen poliittiseen ajatteluun aina sen alusta asti. Agambenin jäsenitys on havainnollinen: ulossuljettu ei ole vain yhteisön neutraali ulkopuoli tai toinen, jonka yhteisö ajan kuluessa dialektisesti omaksuu, vaan päinvastoin hahmo, joka syntyy yhteisöön itseensä kuuluvan ristiriidan vaikutuksesta. Se on määrittäminen, joka lankeaa tiettyjen ihmisten kohdalle seuraamatta jostain heidän ominaisuudestaan tai heidän elämäntapansa piirteestä.⁶

Miten roskajoukon nykyinen kategoria sitten syntyy, ja mikä on sen historia? Hahmottelen aluksi yleisemmin sitä, millaisin termein

ulossulkemista on jäsenetty sikäli kun se koskee aikaa ennen saksalaista idealismia. Sen jälkeen siirryn varsinaisesti tarkastelemaan ulossulkemisen teemaa saksalaisen idealismin perinteessä.

Tämä selvitys pitää sisällään kaksi vaihetta. Artikkelin ensimmäisessä luvussa tarkastellaan sitä, kuinka poliittinen yhteisö määrittänyt valistuksen ja Ranskan vallankumouksen jälkeen sen jäsenten itsesäätelyn kyvyn kautta. Erityisesti Kantin ajattelussa tapahtuu siirtymä, jossa inhimillisen järjen autonomia juurtuu alueelle, jota voi kutsua esteettiseksi. Kyse on siitä, että subjektiivisesta arvostelukyvystä tulee niin teoreettisesti kuin yhteiskunnallisetikin perustava kyky, joka mahdollistaa yleisen ja yksittäisen välisen suhteen, siis esimerkiksi lain ja sen subjektin välisen ristiriidan sovittamisen subjektin itsensä kykyjen avulla. Tämä johtaa ajatukseen moraalista järjestyksestä, joka ei perustu määritettävissä olevaan ja kirjaimelliseen lakiin vaan sisäistettyyn velvoitteeseen ja tästä muistuttavaan tunteeseen. Ulossulkeminen kohdistuu niihin, joiden tulkitaan olevan kykenemättömiä tai haluttomia omaksumaan tätä velvoitetta.

Artikkelin toisessa luvussa selvitetään, kuinka saksalaisen idealismin sisällä tapahtuu siirtymä, jonka myötä filosofisesti tarkastellen yhteisön perustava tekijä ei enää ole määrittämättömissä oleva yhteinen tunne vaan yhteisön käytännöt. Yhteinen tekijä on tällöin kuvattavissa sellaisina vallankäytön muotoina, jotka kytkevät toisiinsa valtion ja sen jäsenet. Tämä kuvaus koskee sitä, mitä erityisesti Hegel nimittää poliisiksi ja mitä esimerkiksi Foucault kutsuu ”saksalaiseksi erikoisuudeksi”. Se näyttää, kuinka velvoittuminen ja lain sisäistäminen tuotetaan tietyillä yhteiskunnallisilla käytännöillä ja järjestelyillä: poliisi on Hegelin sanastossa nimi sille laajalle kokonaisuudelle, joka luo vaikutelman vastavuoroisuudesta valtion ja sen jäsenen välillä.

Toisin sanoen pyrin käsitteellisesti jäsentämään sitä logiikkaa, jonka mukaan ulossulkeminen yhteisöstä valistuksen jälkeisessä tilan-

teessa toimii. Saksalaisen idealismin perintö pitää sisällään kaksi puolta. Yhtäältä ulossulkemisessa on kyse yhteisön jäsenen kyvystä omaksua yhteiseksi hyväksi tulkittuja päämääriä, jotka eivät ole ymmärryksen ja tiedon vaan reflektion kohteita. Toisaalta ulossulkeminen on oleellinen osa yhteisön jäsenen tuottamista ja tätä kautta yhteisön hallintaa.

1. KANSA, EDISTYS JA ESTEETTINEN

POLITIikka

Kreikassa järjestymätön ja monikollinen väkijoukko (*plebes*) erotettiin poliittisen julkisuuden piiriin kuuluvasta väestä (*demos*) – erotoin on häilyvä, sillä käytännössä sanat käyvät monessa yhteydessä synonyymeista. Latinsassa tämä ero on kuitenkin jo selvempi: tällöin pelkkä monikollinen joukko (*vulgus*) erotetaan kansasta (*populus*) sillä perusteella, että *vulgus* on pelkkä ihmisjoukko vailla järjestystä.⁷ Tällä yleisellä tasolla kyseinen kahtiajako on nähtävissä myös muiden termien kautta, erottelun periaatteen säilyessä samana: tarkoituksena on erottaa poliittinen ja hallittava joukko siitä ihmisten moninaisuudesta, joka ei tule hallinnan piiriin. Alemman, kansanomaisen ja siis vulgaarin joukon (*vulgus*) lisäksi varsinaisesta kansasta erotetaan yhtä lailla väki, pelkkä moneus (*multitudo*) ja järjestyksetön joukko (*turba*). Vaikka kansa ja kansallisuus termit nykyisessä merkityksessä syntyvätkin myöhemmin, jo tässä vaiheessa on oleellista, että varsinainen kansalaisuus, kansan (*populus*) jäsenyys, määrittyy negaation kautta: hallittava, aktiivinen ja julkinen väkijoukko ei ole vain parveilua vailla järjestystä. Toisin kuin kansa monikollinen väki siis ei pidä sisällään määrittystä negaation ja ulossulkemisen kautta.⁸

Kansan määrittysten taustalla ovat myös erilaiset yhteisön alueellisen rajauksen ja syntyperän määritelmät. Esimerkiksi kreikan *demos* tarkoittaa tietyllä alueella eläviä ihmisiä. Tämä

sama merkitys on myös kreikan asumiseen viittaavalla sanalla *ethnos* ja syntyperään viittaavalla sanalla *genos*. Ensimmäisestä kehitty termi etninen, ja jälkimmäinen johtaa lopulta latinan syntymistä tarkoittavan sanan *nascere* kautta nykyistä kansallisvaltiota, kansaa ja kansallisuutta tarkoittaviin termeihin, esimerkiksi ranskan kielen sanoihin *nation* ja *nationale*.

Toinen alkuperältään asumiseen liittyvä keskeinen poliittisen yhteisön sanasto on latinan asumista tarkoittavaan sanaan *civis* kytkeytyvä kansalaisuutta ja kansallisuutta tarkoittava sanasto, kuten ranskan *civilité citoyenne*, *cité*. Näennäisessä neutraaliudessaan tämä sanasto pitää sisällään erotteluja, jotka ovat kaikkea muuta kuin neutraaleja. Asian voi huomata helposti tarkastelemalla näihin sanaperheisiin kuuluvien käsitteiden nykymerkityksiä: kansallisuuden, kansan ja valtion käsitetään koskevan ideaalista määrittystä, eikä niihin liittyvää kytköstä syntyperään, rotuun ja maantieteeseen useinkaan enää ajatella. Samoin voi huomauttaa, että nämä termit pitävät sisällään kahtiajaon, jonka nykymuoto jäsenyyttä seuraavasti: siinä missä *ethnos* käsitetään luonnolliseksi tosiasiaksi ja ikään kuin tilaksi, *demos* käsitetään nykyisen poliittisen yhteisön ja kansan alkuperäksi, jossa on kyse luonnollisen tilan sijaan tietoisuudesta ja sopimuksesta.⁹

Poliittisen yhteisön määrittelyn taustalla ovat myös yhteisön hallintaa ja järjestystä koskevat määritelmät. Sinänsä kysymystä yhteisöstä voi tarkastella ikään kuin kysymyksenä yhdessä olemisesta sellaisenaan, siis sellaisesta perustavasta tasosta, jolla valtasuhteilla ei vielä olisi kiinteää muotoa, vaan jolla ne pelkästään toimivat ja vaikuttavat. Silti ainakin ennen valistusta ja Ranskan vallankumousta poliittisen yhteisön muoto liittyy aina siihen, miten yhteisöä hallitaan, miten valtaa käytetään. Alkuperäisessä kreikkalaisessa yhteisön määritelmässä leikkaavat yhtäältä politiikan ja valtion muodon ajattelu (kuten esimerkiksi Aristoteleen *Politiikka*-teoksen tunnetut jäsenyydet eri valtiomuodoista) ja toisaalta käsitykset soti-

muodoista. Aristoteleen jäsenyyksessä oleellista on, että hänen esittelemistään hyvistä yhteisön muodoista, kuninkuudesta (*basileia*), aristokratia (*aristokratia*) ja kansalaisvallasta (*politeia*), edes viimeksi mainittu, joka on ”lähinnä kelvollinen”, ei sekään missään nimessä ole yksinkertaisella tavalla kansanvaltaa (*demokratia*). Siksi politiikan ajattelu ei tarkoita parhaan valtiomuodon valintaa vaan sen tarkastelua, miten nämä erilaiset vallan rakenteet sekoittuvat parhaalla mahdollisella tavalla. Jo Aristoteleen jäsenyyksen pyrkimyksenä on siis taata hyvän *politeian* muodostuminen, niin että yhteisö olisi järjestetty ”kaikkien edun mukaisesti”.¹⁰

Mitä valistuksen projektissa siis tapahtuu ulossulkemiselle? Sikäli kuin valistus tarkoittaa ihmisen vapauttamista niin uskonnollisista kuin maallisistakin alaikäisyyksistä, voisi kuvitella, että seurauksena yhteisön myös pitäisi vapautua vallankäytön väkivaltaisuudesta ja ulossulkemisesta. Kantin kohdalla asetelma onkin selvä: Kant kritisoi kaikkia menneitä yhteisön muotoja siitä, että niissä ihminen ei elä autonomisesti. Toisaalta Kantille on selvää, että tästä kehityksestä seuraa aivan uudenlaisia ongelmia, koska ihmiset ovat perustavalla tavalla ”tottuneet tähän alaikäisyyteen”. Yhteisön valistaminen ei nimittäin ole sama asia kuin yksilön valistaminen, eikä pelkkä yksittäisestä valtaapitävästä tahosta eroon pääseminen tuota uutta vapaata tilaa: ”Vallankumouksen avulla päästään ehkä hyvinkin eroon henkilökohtaisesta itsevaltiudesta ja voitonhimosta tai vallanhalusta, muttei luoda koskaan todellista uudistusta ajattelutavassa (*Denkungsart*), vaan uudet ennakkoluulot (*Vorurtheile*) toimivat, aivan kuten vanhatkin, suuren ajattelemattoman joukon talutusnuorana” (AA VIII, 36).¹¹

Kantin ajatuksena on, että vapaus vaatii vähittäistä kasvattamista vapauteen – eikä tässä kehityksessä vielä ole kyse varsinaisesti historiasta sikäli kuin se käsitetään viimeistään Hegelistä lähtien aikakausien seuraannoksi ja konkreettiseksi edistymiseksi. Kant ajattelee ihmiskunnan edistymistä, joka on sikäli määrittämätöntä, että kyse on ajattelutapojen

ja ennakkoluulojen vähittäisestä muutoksesta. Vaikka Kant ei erottelekaan esimerkiksi Hegelin tapaan henkeä ja objektiivista valtion muotoa, voi väittää, että Kant kyllä käsittää tämän erottelun vaikutuksen: ennakkoluulot eivät ole vain yksityisiä vääriä käsityksiä vaan yhteiskunnallisia ja objektiivisia käytäntöjä ja järjestelyjä.¹² Ero on kuitenkin selvä: siinä missä me modernit Hegelin jälkeen pidämme historiallista edistystä määritettävissä olevien tosiasioiden seuraantona, Kantille kyse on vain ihmiskunnan edistymisen esteiden, siis vanhan maailman ennakkoluulojen ja ajattelutapojen vähittäisestä poistamisesta. Tältä pohjalta yhteisöstä ulossulkemisen ilmiö vaikuttaisi siis olevan vain välivaihe matkalla kohti kosmopoliittista tilaa. Asia ei kuitenkaan ole näin yksinkertainen jo siitä syystä, että Kantin itsensä mukaan tällainen tilanne voi jatkossa selvitetävällä tavalla olla vain ajateltavissa, eli se muodostaa pelkän idean.

Tätä ”saksalaista ratkaisua”, kuten Hegel sanoo, voi pitää reaktionä valistuksen lopputulokseen Ranskassa (GdP 329–335). Ranskan vallankumouksen realisoituminen nähtiin Rein-joen toiselta puolelta katsottuna valistuksen projektin väärintulkinnan seurauksena: jos valistus todella johtaa inhimillisten kykyjen vapautumiseen ja vanhan maailman yksinkertaiseen ja kertakaikkiseen kumoutumiseen, tuloksena on pelkkä tuhoisa kaaos – juuri kuten vallankumouksen ajautuminen terrorin tilaan näytti osoittavankin. Erityisesti Kantin jälkeen ja esimerkiksi saksalaisessa varhaisromantiikassa Ranskan tapahtumat tulkittiin merkiksi siitä, että valistuksen projekti on lopulta rationaalisuudessaan mekanistinen. Tästä näkökulmasta Ranskan vallankumous osoittaa, että valistuksen ajatus kaikkien vapaudesta ei voi todellistua. Hegelin sanoin on kyse siitä, että valistuksen ideaali paljastuu ”maanpäälle tullessaan” pelkäsi utilitarismiksi. Saksalaisesta näkökulmasta vallankumous ja erityisesti sitä seurannut terrorin tila näyttävät siis todistavan valistuksen toteutuksen olevan siinä liian suoraviivainen: vallankumouksen hirveydet

näyttävät, mitä tapahtuu, kun yksityisten ihmisten partikulaarit vapaudet päästetään valloilleen. Ihmiskunnan ”alaikäisyyksien” suhteen – olipa sitten kyse rotuopeista, sukupuolirooleista ja siis myös ulossulkemisesta – tilanne on, että niiden ylittäminen on kyllä ehdottoman välttämätöntä, mutta ei juuri nyt. Kantin ja valistusajattelun kannalta on oleellista, että vanhan maailman järjetyksen hylkäämisen vaatimuksen pitäisi käydä ilmi ilman, että vanhasta järjestyksestä todella luovutaan silmänräpäyksessä tai että se kumotaan kerralla, riskeistä välittämättä. Yleisellä tasolla kyse on siitä, miten selvitä vanhan maailman järjetyksen kumoutumisesta ilman pelkoa epäjärjestyksestä, siis ilman terrorin kauhua.

Yhteisen tahdon tai yleistahdon ajatus on toki varsinaista valistuksen projektia vanhempi. Tasavaltalaisessa poliittisessa yhteisössä kansalaisilla on oltava tahto yhteiseen hyvään, joka Rousseauun tunnetun ja Ranskan vallankumouksen aikaan paljon toistellun periaatteen mukaan ei ole ”kaikkien tahtoa”, siis vain yksittäisten tahtojen summa, vaan yleistahtoa, joka on yhteinen eikä kuulu kenellekään yksittäiselle.¹³ Jos ja kun valistuksen jälkitilassa käy ilmi, että tällainen tahto ei synny luonnostaan tai esimerkiksi minkään yleisen inhimillisen taipumuksen tai luonnon kautta, erityisesti Saksassa tullaan siihen tulokseen, että tämä tila on tuotettava kasvatuksen, sivistyksen, kulttuurin ja vähittäisen rakentamisen kautta – siis kaiken sen kautta, mitä saksan sana *Bildung* pitää sisällään. Tällöin poliittinen yhteisö, kansa ja ulossulkeminen määrittävät suhteessa tähän kasvatukseen. Valistuksen jälkeinen poliittinen yhteisö ei ole kansa, koska se sattuu asumaan samassa maantieteellisessä paikassa ja historiallisessa ajassa, se on kansa siksi, että se ymmärtää oman tilanteensa ja jaksaa yhteiset päämäärät.

Tämä asetelma tosin saa alkunsa jo aiemmin, sillä jo esimerkiksi Cicero kirjoittaa, että kansa (*populus*) on monien kokoontumista yhteen (*coetus multitudinis*), ei minkä tahansa syyn takia vaan ”siksi että se on yhtä mieltä laeista ja

päämääristä”.¹⁴ Tässä suhteessa Augustinuksen jäsenyys on vielä ilmeisempi. Hän nimittäin liittää kansan määrityksen ihmisjoukon yksimielisyyteen rakkauden kohteesta. Augustinukselle kansa on rationaalisen joukon yhteenliittymä sillä perusteella, että kansa ”on yhtä mieltä siitä, mitä rakastetaan”.¹⁵ Kansaa on siis kansa vain sikäli kuin se palvelee samaa jumalaa. Vaikka Augustinuksen kohdalla onkin kyse suoraan uskonnollisesta yhteydestä, voisi väittää, että viimeistään valistuksen mukana tästä kristillisyyden uudesta muodosta tulee osa myös länsimaista poliittista logiikkaa. Sen ydin on siinä, että yhteisö jakaa saman hengen.

Vaikka ”saksalaisen ratkaisun” piirteitä voi-kin jäljittää jo Kantia edeltävästä perinteestä, väitän, että Kantin ajattelussa tapahtuu oleellinen käsitteellinen siirtymä. Jo ennen Kantia on selvää, että yhteisö ei määrity yksinkertaisesti vain paikan ja syntyperän mukaan. Kantista lähtien yhteisön ehtona on sen jäsenen tietoisuus yhteisestä alkuperästä. Myöhemmissä *Antropologia*-teoksessaan Kant selvittää tätä periaatetta lukemalla edellä tarkastelemani perinnettä ja antaa samalla määrityksen ulossulkemisen ilmiölle: kansan ja ulossuljetun tuottava ero on siinä, ”tunnustaako” yhteisön jäsen jaetun yhteisen tekijän vai ”pitäytyykö tunnustamasta sitä”.

Sanalla kansa (*populus*) tarkoitetaan tietylle alueelle yhteen asettunutta ihmisjoukkoa, sikäli kuin se muodostaa kokonaisuuden. Tämä joukko tai sen osa, joka tunnustaa, että yhteinen alkuperä yhdistää sen yhdeksi kansalaisten kokonaisuudeksi, on kansakunta (*gens*). Sitä osaa, joka pitääytyy tätä lakia tunnustamasta (kuriton joukko kansan keskuudessa), kutsutaan roskejoukoksi (*vulgus*), jonka lainvastainen yhteisö on parveilu (*agere per turbas*), käytöstä joka sulkee heidät kansalaisen kvaliteetin ulkopuolelle.¹⁶

Kant lukee näin kansan ja ulossulkemisen perinteisiä muotoiluja valistuksen jälkeisestä tilanteesta käsin ja tulee määritelleeksi ulos-

sulkemisen perusteen uudella tavalla: roska-joukkoa on se osa kansasta, joka ei kunnioita yhteistä alkuperää. Yhteisön ulkopuolinen ei tässä tilanteessa ole enää varsinaisesti se, joka kuuluu toiseen kansaan vaan se, joka kansan sisällä ei tunnista yhteistä alkuperää, eikä tässä mielessä ajattele.¹⁷ Viimeistään Kantista lähtien poliittisen yhteisön ehtona on siis tietty itsensä autonomiseen säätelyyn kykenevä subjekti. Oleellista on, että valistuksen jälkeinen poliittinen yhteisö pitää perustavalla tavalla sisällään veloitteen omaksua jaettu yhteinen tekijä ideaalisena. Ajatuksena on, että edistyksellistä ja tässä mielessä poliittista kansaa edeltää epäpoliittinen, hengetön elämä.¹⁸ Eri-tyisesti tämän ulossulkemistematiikan, mutta ehkä myös ylipäättään saksalaisen idealismin lukemisen kannalta kiinnostavaa on kuitenkin se, mitä kyseinen tietoisuus tarkoittaa. Onko se käsitettävä yksilön ymmärryksen ja tiedon asiaksi vai joksikin muuksi, ja miten tämä yhteinen tietoisuus saadaan aikaan?

Ranskan vallankumouksen aikana ja sen jälkeen syntyntä saksalaista ajattelua, niin varhaisromantiikkaa kuin idealismiakin, yhdistää ajatus, että yhteinen tietoisuus on estetiikan asia. Kyse on, jatkossa selvitettävällä tavalla, mahdollisuudesta synnyttää kokemus, joka on yhtä aikaa subjektiivinen ja silti yleinen. Esteettisen ajattelun lähtökohtana on yhtäältä se, että valistuksen tuottama tilanne on uusi eikä paluuta vanhaan järjestykseen ole olemassa, ja toisaalta se, että kansan kasvattaminen vapauteen ei tapahdu tietoa lisäämällä, sillä juuri sitä kautta mekaanisen valtion ja vallankumouksen kauhujen käsitettiin syntyvän.

Tunnetussa ja nykylukijan, siis lukijan joka tuntee 1900-luvun esteettis-poliittisten projektien historian, silmin hirtittävästä vaikuttavassa *Saksalaisen idealismin vanhin ohjelmaluonnos*-fragmentissa esitetään, kuinka valistuksen jälkeisessä tilanteessa on etsittävä yhteisön hyvää järjestystä ”valtion tuolla puolen”.¹⁹ Ajatuksena on, että estetiikka on nimi sille logiikalle, järjestykselle tai esitystavalle, joka ratkaisee uhkaavan tilanteen. Kun valistuksen ja vallankumouksen

jälkillassa ongelma on, että vanhan vallan alaisuudesta vapautunut kansa käsittää vapautensa edelleen yksilöllisten vapauksien tuhoiseksi yhteentörmäykseksi eikä vanhaan järjestykseen enää ole mahdollista palata, estetiikasta tulee välittäjä. Yhtäältä se todella tarjoaa järjestyksen, mutta toisaalta se on jotain, joka kiinnostaa kansaa: ”Ellemme tee ideoista esteettisiä, siis mytologisia, ne eivät kiinnosta kansaa (*Volk*). Ja kääntäen: filosofi häpeää mytologiaa ellei se ole järkevää.”²⁰

Mitä tämä uusi järjestys sitten on? Se ei synny pakottamalla vaan kehittämällä ihmisten subjektiivista kykyä sovittaa yhteen yleinen ja yksittäinen. Tarkoituksena on siis ihmisiä kasvattamalla saada aikaan tila, jossa yhteisön järjestyksen pohjana ei enää olisi mekaaninen ja ehdoton sääntö eikä äärettömästi vaativa ja todellisuuden kanssa ristiriidassa oleva moraalilaki vaan kansalaisen oma tahto.²¹ Tätä ratkaisua nimitetään estetiikaksi, mutta siinä ei varsinaisesti ole kyse ihmisten ymmärryksen ja tiedon lisäämisestä vaan pikemminkin ymmärryksen ja aistimellisen välisen suhteen muokkaamisesta – jokapäiväisin termein ilmaistuna siitä, miten me näemme maailman ja miten toimimme siinä, eikä niinkään siitä, mitä tiedämme maailmasta.

Tämä estetiikan merkitys periyty Kantilta. Kantin ajatuksena on, että nimenomaan valistuksen jälkillassa, kun me olemme vapaita esittämään mitä tahansa ja tekemään mitä tahansa – mikä kulminoituu Ranskan vallankumouksen terrorissa – tarvitaan jotakin käsitteellisesti uutta tuottamaan sellainen muutos, että yhteiskuntajärjestys olisi mahdollinen yhtäältä palaamalla vanhaan maailmaan ja sen hierarkioihin tai toisaalta joutumatta tuhoisaan kaokseen. Tämä Kantin jäsentämä käsitteellinen uutuus on subjektin ja järjen autonomia ja sen mahdollisuuden etsintä. Niin yhteiskunnallisesti kuin filosofisesti oleelliseksi käsitteellistyy mahdollisuus löytää tekijä, joka olisi autonominen, eli voisi säätää oman lakinsa, hallita itse itseään ja näin välittää keskenään mekaaniseksi yleisyydeksi jäävän ymmärryksen

ja aistimellisen yksittäisyydessään. Kantin myöhempi ajattelu ja erityisesti *Arvostelukyvyyn kritiikki* jäsentää kauaskantoisesti, että tällainen välittävä tekijä on löydettävissä ihmisen arvostelukyvyistä. Kant panee systemaattisesti merkille, että on olemassa kohteita, jotka saavat aikaan paradoksaalisella tavalla yleisen tunteen: Kantille kaunis kohde on jotain, joka arvostellaan kauniiksi oman kokemuksen pohjalta, sen suhteen siis esitetään väite, jolta vaaditaan yleispätevyyttä, vaikka väitteen perustana ei ole mitään muuta kuin väitteen esittäjän subjektiivinen tunne. Kantin mukaan tämä kyky voi tarjota niin yhteiskunnallisen kuin filosofisenkin ratkaisun valistuksen jälkeiseen tilanteeseen, ja juuri siksi kaunis on tässä historiallisessa tilanteessa ”hyvän symbolinen esitys”. Tämä tarkoittaa sitä, että kauniin tuntemuksen aikaansaava ilmiö on määrittämisen kannalta ehdoton. Juuri tällaisena se kuitenkin antaa vihjeen siitä, että jokin aistimellisen esityksen piirin ylittävä järjestys tai lainmukaisuus on olemassa. Kantin sanoin taideteoksen vaikutuksen tuottava esteettinen idea ”antaa paljon ajateltavaa”.²²

Yleisemmin ottaen Kantin mukaan tällaiset ilmiöt opettavat, että yhteinen hyvä, meidän jakamamme päämäärä, on reflektiivisen arvostelman asia: hyvällä ei ole mitään määrittystä, mutta silti se on yleisesti jaettava esimerkiksi juuri maun, uskon ja toivon kaltaisten ulottuvuuksien piirissä. Erityisesti *Arvostelukyvyyn kritiikin* toisessa, teleologiaa käsittelevässä osassa Kant selvittää valistuksen ja kriittisen filosofian osoittavan meille, että on välttämättä oletettava tietty merkityksellisen maailman viimekätinen päämäärä, nykytermein mieli ja mielekkyys. Tätä ei vaadita siksi, että haluttaisiin vain ratkaista valistuksen jälkeistä ajattelua vaivaava aistimellisen ja käsitteellisen välinen ristiriita teoreettisesti tyydyttävällä tavalla, vaan pelkästään siksi, että ilman sitä ihmisen toiminta vaikuttaa pelkistävän mekaniikaksi.

Siksi Kantin löytämä refleksiivisyys tarkoittaa liikettä kahteen suuntaan. Sen lisäksi että reflektio on yleisesti jaettavissa olevaa pu-

hetta kohteesta, joka ei tule määrittävän arvostelman, siis tiedon ja ymmärryksen piiriin, reflektio pitää myös huolta kriittisen projektin keskeisestä tehtävästä, siitä että nämä kohteena olevat asiat todella säilyvät määrittämättömissä. Moraalista puhuessaan Kant kirjoittaakin, että sen täytyy ”puolustaa” moraalilain käsittämättömyyttä: siinä missä määrittäminen lakkaa, alkaa puolustus. (AA IV 459).²³ Tämä tarkoittaa sitä, että yhteisen hyvän ja vapauden realisoiminen, jo pelkkä väite siitä, että kykenee määrittämään tällaisen tilan, on Kantin silmissä terroria, Kantin ajalle tyypillistä fanatismia. Yhteisön päämäärien, olipa sitten kyse vapaudesta tai onnesta, täytyy pysyä turvallisen etäisyyden päässä, vain ”ikään kuin” meidän tietomme piirissä.

Näin Kantin suhde valistuksesta seuraavaan vallankumoukseen, siis kuninkaan vallan kumoamiseen on kaksinainen: yhtäältä operaatio on välttämätön (järki ja vapauden idea vaativat sitä), mutta toisaalta se on moraalisesti (ihmisen konkreettisen toiminnan ja ymmärryksen kannalta) täysin mahdoton. Yhtäältä Kant siis sanoo, että kuninkaan surmaaminen ei ole mitään muuta kuin ”kansan itsemurha”, mutta toisaalta esittää, että Ranskan tapahtumat ovat ”historian merkki”, ainutlaatuinen osoitus siitä, että ihminen on kykenevä toimimaan yhteisen hyvän nimissä.²⁴ Kyse ei siis ole siitä, että kriittisen operaation jälkeen filosofia tavoittelisi jotain utooppista tilaa, vaan siitä että filosofia ottaa tehtäväkseen puolustaa mahdottomuutta tietää tämän tulevan tilan konkreettista luonnetta.

Voisi siis sanoa, että Kant ja esteettisen ajattelun perinne todella antaa meille enemmän kuin vain pelkän taiteellisen paradigman. Juuri siinä, missä esimerkiksi Schiller osoittaa, että esteettinen tila on jotain, joka ylittää luonnon järjestyksen ja velvollisuusvaltion, hän tulee selvittäneeksi, minkä aseman Kantista alkunsa saava esteettinen ottaa yhteiskunnallisen järjestyksemme kannalta. Estetiikka on tästedes jotain, joka saa meidät todella pitämään järjestystä yllä, vaikka me varsin hyvin

tiedämme, että tätä järjestystä ei enää takaa mikään. Esteettinen olisi siis nimi sille reflektiiviselle operatiolle, joka opettaisi käyttäytymään ikään kuin kulloinenkin maksimi olisi yleinen laki. Se on keino vakuuttaa meidät siitä, että jokainen poikkeus on vaarallinen: se pakottaa ajattelemaan, että polttopuiden kerääminen yhteismailta täytyy kieltää, koska jos kaikki haluaisivat ja saisivat tehdä niin, syntyisi kaaos, kuten tunnettu esimerkki osoittaa.

Ulossulkemisen kannalta estetiikan perinne tuottaa siis tilanteen, jossa yhteisön ulkopuolelle joutuu joukko, jonka tulkitaan olevan kyvytön tai haluton kunnioittamaan yhteistä hyvää määrittämättömänä. Ei ole Kantilta suinkaan pelkkä viaton teoreettinen tai analoginen rinnastus liittää yhteen entusiasmi erityisenä tunteena, joka herää yhteiskunnan tapahtumien edessä niitä etäisyyden päästä seurattaessa, ja intressittömyys taideteoksen edessä. Liitos vihjaa suoraan, että Kantille ja tätä seuraavalle perinteelle fanaatikko, siis se joka näyttää pystyvän määrittämään moraalin perustan, ja kulloinkin vallitsevissa valtarakenteissa hierarkkisesti alempi, joka siis vaikuttaa olevan luonnostaan kykenemätön näkemään neutraalia yhteistä intressiä, kuuluvat samaan kategoriaan. Heidät on suljettava ulos, koska velvoittumisen näkökulmasta tämä joukko uhkaa moraalin yleisyyttä, sen periaatteena olevaa reflektiivisyyden vaatimusta ja kieltoa tietää sen perustaa.

2. ROSKAJOUKKO, KÖYHYYS JA POLIISI

Edellä esitellystä ”saksalaisesta näkökulmasta” katsoen yhteisön on valistuksen jälkeisessä tilanteessa onnistuttava estämään väkijoukon hallitsematon tila kaikin keinoin – mutta ilman että tämä pyrkimys seuraa suoraan lain tai suvereenin määräyksen voimasta. Siten valistuksen jälkeisessä Saksassa syntyy edellä kuvatulla tavalla tilanne, jossa filosofia, uskonto ja politiikka sekoittuvat perustavasti toisiinsa.

Koska maallisen järjestyksen takaa ei enää voi löytää mitään itsestään selvää perustaa, ei Kantin kriittinen projekti eikä yleisempi yhteiskunnallinen hallinnan tapa voi enää perustaa uskottavuuttaan ja valtaansa yksinkertaiseen auktoriteettiin vaan pelkästään tietynlaiseen ”populaariuden taitoon” tai ”paimenen viisauteen”.²⁵ Saksalaisen ratkaisun erityispiirre nimittäin on, että sen lähtökohtana on vallankumouksen hillittömyyden välttäminen ilman, että tämä uhka koskaan tulee ihmisten koettavaksi. Laki on saatava ihmisten sydämiin kasvatuksen, ei mekaanisen pakottamisen kautta.

Saksalaisen idealismin ohjelmajulistuksen kirjoittajille ja esimerkiksi Schillerille esteettinen tila viittaa suoraan yksittäisten teosten tuottamiin tunnetiloihin. Ajatuksena on, että yhteiskunnallisen järjestyksen rakentamisessa on kyse ajatustapojen vähittäisestä muuttamisesta, ikuisesti kehittymässä olevasta oikeudenmukaisuudesta, ja että tässä mielessä kehitys koskee yksilöä ja tämän ajattelutapaa. Oleellista on, että esteettisellä ja kriittisellä fil osofialla on itsellään tietty moralistinen rooli, jossa se sekä vaatii ajattelemaan yhteistä hyvää että kieltää tietämästä ja määrittämästä sitä. Tässä suhteessa saksalaisen idealismin sisällä tapahtuu kuitenkin oleellinen siirtymä, jossa on kyse sekä siitä, miten filosofian itsensä luonne käsitetään, että siitä, mikä on filosofian asema yhteiskunnassa. Kantin mukaan filosofian on reflektiivisenä ja esteettisenä pidettävä huolta siitä, että yhteiskunnan järjestyksen oikeutus on koettavissa mutta määrittämättömässä. Sen sijaan Kantin jälkeen filosofian tehtäväksi tulee pikemminkin näyttää, miten kulloisenkin järjestyksen oikeutus on syntynyt, ja että se on jotain, joka on täytynyt omaksua passiivisesti, periä se tietämättään ja ilman että se koskaan on voinut olla koettavissa.

Mitä filosofia sitten voi ja mitä sen pitäisi tämän siirtymän jälkeen sanoa poliittisen yhteisön määrittämisestä ja ulossulkemisesta? Ensi silmäyksellä myös Kantin jälkeen tunnutaan päädyttävän hyvin samankaltaiseen kuvaukseen kuin aiemmassakin perinteessä – Hegel

muotoilee asian omassa *Ensyklopedia*-teoksessaan seuraavasti:

Yksittäisten ihmisten joukkiota (*Aggregat der Privaten*) sanotaan usein kansaksi, mutta tällainen joukkio on *vulgus*, ei *populus*. Tässä suhteessa valtion päämääränä on pelkästään se, että kansa ei pääse olemaan, hallitsemaan ja toimimaan tällaisena joukkiona. Tällainen kansan tila on laittomuutta, eettistä köyhyyttä, yleistä järjettömyyttä. Tässä tilassa kansa olisi vain muodoton, villi ja sokea voima, kuin myrskyävä elementaarinen meri – joka ei kuitenkaan sentään tuhoa itseään, kuten kansa henkisenä elementtinä tuhoaa. (Enz §544.)²⁶

Ajatuksena on yhä, että kansa määrittäyty jäsenistään käsin niin, että se ei voi olla vain yksittäisten ihmisten yhteenliittymä. Kuten aiemmassa perinteessä ja erityisesti Kantin kohdalla nähtiin, poliittisen yhteisön järjestys asettuu tiettyä tuhoisan kaaoksen mielikuvaa vastaan: Hegelin sanoin tehtävänä on estää tällaisen itsensä tuhoavan ”myrskyävän meren” valloilleen pääsy. Ensi lukemalta voisi siis luulla, että Hegel ei vain toista esteettisen ajattelun paradigmaa vaan tulee tässä itse asiassa palanneeksi siihen valistusta edeltäneeseen ajatukseen, että yhteisön järjestys perustuu pakkovaltaan, jonka edellä esitelty esteettisen ajattelun paradigma nimenomaan pyrki ylittämään.

Edellä kuvatun esteettisen ratkaisun tarkoituksena on, että yhteisö järjesty nimenomaan yksilöiden sisäistämisen lainmukaisuuden perustalle – mikä on kieltämättä myös Hegelin ajatus, kun hän tunnetusti pitää yhteiskunnan järjestyksen perustana valtion ja sen jäsenten vastavuoroista tunnustamista. Ero aiempaan perinteeseen on kuitenkin siinä, miten filosofia suhtautuu tähän perustaan. Hegelin ajatus on, että jos filosofia lähtee Kantin tielle ja käsittää tehtäväkseen puhua yhteisistä päämääristä, reflektiosta ja velvoittavasta laista, siitä tulee ”uskonnon palvelusväkeä”: puhuesaan reflektiivisistä kohteista perustavina mutta määrittämättöminä se tulee osallistuneeksi

ratkaisevalla tavalla siihen prosessiin, joka pitää yllä vallitsevia valtarakenteita. Hegelin silmin kantilaisen ajattelun silmänkääntötempu on, että se näyttää vain viattomasti tarjoavan mahdollisuuden ajatella ymmärryksen ja tiedon piirin ylittäviä päämääriä, siis esimerkiksi keinoon välttää tulkintaa, jonka mukaan inhimillinen toiminta palautuu mekaaniseen lakien noudattamiseen. Näin tehdessään se kuitenkin tuottaa mielekkyyttä, siis ihmisten kokemia ristiriitoja ylittäviä ideoita, Hegelin sanoin ”ristiriitoja ajateltuina”, mikä Kantin jälkeiselle ajattelulle on ehdottomasti liikaa. Hegelille filosofia ei nimittäin voi missään nimessä olla mielen vaalija, se ei voi tuottaa totuutta, vaan pelkästään jälkikätesesti selvittää ”mikä on totta siinä mikä tapahtuu”.²⁷ Tämä johtuu siitä, että mielekkyyden tuottaminen on aina nimenomaan vallitsevan järjestyksen etu – ja tässä mielessä kriittinen ja reflektiivinen filosofi siis aina luulee itsestään liikoja, kuten Kant, joka kirjoittaa ”unelmoivansa suloisesti” uuden järjestyksen luomisesta, vaikka toki samassa lauseessa ehdottomasti kieltää tämän unelman.²⁸ Kritiikki, jonka myöhemmät ajattelijat, olipa sitten kyse Hegelistä tai Marxista, kohdistavat Kantiin, onkin siten, että yhteiskunnan järjestyksen kannalta filosofian tehtävänä ei ole oikeuttaa valtaa vaan selvittää, miten se kulloinkin toimii ja oikeuttaa itsensä. Kantin ja Hegelin välinen ero – kuten tämä saksalaisen idealismin siirtymä on näiden käsitteellisten henkilöiden avulla tapana esittää – on siten ilmaistavissa esimerkiksi niin, että kun Kantille usko on nimenomaan subjektiivista ja estetiikan poliittisuus sitä, että esteettinen kokemus vaikuttaa ihmisten yksilölliseen ajattelutapaan, Hegelille usko seuraa suoraan niistä tavoista ja käytännöistä, joita yhteisöllä on.²⁹

Mitä tulee yhteiskuntajärjestyksen suojelemisen kysymykseen, jota aiempi perinne lähestyi estetiikan käsittein ja sen nimissä, Hegelin jäsennyksessä keskeiseksi ei nouse subjektiivinen kyky vaan sen tuottaminen, eli se logiikka, joka asettuu valtion ja sen jäsenten välittäjäksi, aivan kuten estetiikan ajateltiin toimivan. Kyse

on tietystä ”saksalaisesta erikoisuudesta, joka leviää Euroopan halki”, kuten Michel Foucault on sanonut (Foucault 2004, 325).³⁰ Tämä keksintö on valistuksen jälkeisen yhteisön järjestyksen, sen hallinnan uusi muoto, jossa valtion valta ei enää ole yleisen suvereenin määräysvaltaa vaan erityisellä tavalla hienovarainen järjestelmä, jonka kautta valta toimii niin, että se ikään kuin huomioi jokaisen erityisenä. Kyse on Saksassa jo ennen varsinaista valistuksen kriisiytymistä kehittyneestä erityisestä hallinnan käytännöstä, jota kutsuttiin poliisiksi (*Polizei*), ja samalla kokonaisuudesta tieteenalasta, jota voi sanoa poliisi- tai *politia*-tieteeksi (*Polizei-Wissenschaft*).³¹ Näiden tieteiden tarkoituksena on valtion järjestäminen niin, että keskeiseksi tavoitteeksi nousee yhteisen hyvän edistäminen – juuri siinä samassa mielessä, jossa *politeia*-termi on käytössä jo antiikissa.

Poliisissa ei siis tarkkaan ottaen ole kyse lainvartijasta, siis instituutiosta, joka vain pitäisi huolta siitä, että julkilausuttuja lakeja noudatetaan. Sen sijaan poliisin tehtävänä on pitää huolta kaikesta, mitä yhteisön hyvinvointi vaatii, tai kuten Hegel asian ilmaisee, pitää huolta esimerkiksi ”katujen valaisemisesta, siltojen rakentamisesta ja päivittäistavaroiden hinnoittelusta” (PdR §236).³² Saksalaisen poliisitieteen perusajatus oli luoda yhteiskunnallisia käytäntöjä, jotka takaisivat yhteisön yleisen hyvän toteutumisen. Alan saksankielinen klassikko on J.H.G. von Justin teos *Grundsätze der Policey-Wissenschaft*, jonka mukaan poliisi tarkoittaa sitä lakien ja sääntöjen joukkoa, jonka kautta valtion on mahdollista ”saada sen voimat hyvään käyttöön ja tuottamaan sen alamaissa onnellisuutta”.³³ Kyseisen teoksen alkusivujen motto on lainaus Cicerolta, jonka mukaan kansaa on hallittava niin, että ”huolehditaan yhteisestä hyvästä”.³⁴

Vaikka asiasta ei paljon ole keskusteltu, tee- ma on usein esillä ajan saksankielisessä filosofiassa. Esimerkiksi Hegelille poliisilla on oleellinen tehtävä valtion ja kansalaisyhteiskunnan suhteen (käytännössä siis kansan hallinnan) kannalta, sillä juuri se välittää valtion vallan

kansalaisyhteiskunnan piiriin.³⁵ Tässä suhteessa onkin oleellista, että se kasvatustehtävä, jota aiemman idealismin piirissä etsittiin estetiikasta, konkretisoituu poliisin tehtävässä. Käsitys ei suinkaan ole Hegelin keksimä, vaan se syntyy Saksassa valistuksen projektin edetessä: jo esimerkiksi Kant sivuaa aihetta *Moraalin metafysiikka* -teoksessaan ja selvittää paljonpuhuvasti, että poliisin tehtävänä on luoda yhteiskuntaan ”kunnollisuutta”.³⁶ Tässä on myös paikallaan huomauttaa, että Kant vertaa useampaan otteeseen oman kriittisen projektinsa tehtävää poliisin työhön.³⁷ Kantin mukaan kunnollisuutta tarvitaan – ei siksi että noudattaisiin dogmaattisesti lakia – vaan siksi, että moraalilain kunnioittaminen tulisi mahdolliseksi. Poliisi on siis sellainen yleinen järjestely, jonka ansiosta tilaisuus toimia moraalittomasti, siis ilman lainmukaisuuden yleistä muotoa, ei muodostu liian houkuttelevaksi. Poliisi on Kantin huomautuksen mukaan ikään kuin ”negatiivinen maku” (*negativer Geschmack*), jonka kautta asioiden ulossulkeminen toteutetaan, yhteisön ”kunnian tunto”, *sensus decori*, siis taho, jonka ansiosta moraalinen elämä valistuksen jälkeisessä tilanteessa tulee ylipäättään mahdolliseksi. (AA VI 325.)

Oleellista valistuksen jälkeisen valtiomuodon toiminnassa on sen piirissä toimiva erityinen ulossulkeminen, joka ei riipu julki-lausuttujen lakien noudattamisesta tai rikkomisesta. Tämän ulossulkemisen logiikkaa on seuraavassa tarkoitus selvittää tarkemmin Hegelin *politeia*-käsitystä lukemalla, mutta havainnollinen tässä suhteessa on jo yleinen huomio, että rikoksissa, joita suomalaisessakin lainsäädännössä vielä 1900-luvun alussa kutsuttiin ”politiarikkomuksiksi”, ei ole kyse varsinaisista rikoksista vaan tietyistä tavoista tai ihmisten piirteistä, joiden ei ajatella olevan hyväksi yhteiselle hyvälle ja jotka kielletään siksi, että ”ne ovat yleensä osoittautuneet vaarallisiksi tai vahingollisiksi”, kuten sanakirjamääritelmä 1900-luvun alusta muotoilee.³⁸

Yhteisön ja ulossulkemisen kannalta on oleellista, että järjestyksenpito ei kohdistu mi-

hinkään luonnolliseen tosiasiaan tai yksinkertaiseen lainrikkomiseen. *Oikeusfilosofiassa*an Hegel selvittää, että ulossulkemisen perusteena olevissa tosiasioissa on kyse satunnaisuudesta (*Zufälligkeit*), piirteestä, joka seuraa suoraan valistuksen jälkeisen yhteiskuntamuodon luonteesta.³⁹ Tämä satunnaisuus ei ole mikään täysin ulkonainen oikku vaan seuraa Hegelin mukaan siitä, millainen järjestelmä kansalaisyhteiskunnan ja valtion muodostama kokonaisuus on. Tarpeiden järjestelmänä kansalaisyhteiskunta vaikuttaa mekaaniselta kokonaisuudelta, jossa yksilöt näyttävät tasapuolisesti luopuvan vapaudestaan ja saavan ikään kuin ansionsa mukaan. Yleisen hyvän kerryttäminen – joka siis on valtion ja yleisen järjestyksen etu, mutta kuten Hegelin jälkeen on osoitettu, myös tiettyjen tahojen etu – onkin mahdollista juuri tämän vaikutelman kautta siksi, että sen avulla yksittäisten ihmisten ja ihmisryhmien välinen epätasa-arvo saadaan näyttämään luonnolliselta ja oikeutetulta. Laajassa mielessä ymmärretyn poliisin tehtävänä on nimenomaan saada tämä vaikutelma aikaan. Satunnaisuus ei siis ole yksittäisen yhteiskunnan jäsenen hallinnassa vaan ”voi koitua tai koituu toisille vahingoksi ja vääryudeksi” (PdG §232). Tämä satunnaisuus on myös subjektiivista sikäli kuin kansalaisyhteiskunta tarpeiden järjestelmänä tuottaa sekä yksilöiden tarpeet että taidot. Siksi kyse on laajasti yksilön ominaisuuksiksi ja omaisuudeksi käsitettävistä asioista, joiden saavuttaminen edellyttää ”taitavuutta, terveyttä, pääomaa” (PdG §237).

Satunnaisuuden keskeisin ilmenemismuoto on Hegelin mukaan köyhyys. Kyse on sellaisesta osattomuudesta, joka syntyy kun ihminen ensin joutuu johonkin tilanteeseen satunnaisesti, siis ilman että se suoraan seuraa yksilön taustasta tai jostain teosta, ja jonka yhteisö sitten sulkee ulkopuolelleen. Ristiriita on Hegelin jäsentämänä seuraavanlainen: vaikka tällä osattomalla osalla on kansalaisyhteiskunnan tuottamat tarpeet, se kuitenkin suljetaan ulos siitä piiristä, jossa näitä tarpeita olisi mahdollista täyttää. Tämä asetelma syntyy,

kun modernissa tilanteessa esimerkiksi sukujen vauraus ei voi enää kannatella yksilöitä ja kun yhteiskunnallinen järjestys vie heiltä heidän toimeentulovälineensä: ”Tämä tila saattaa heidät enemmän tai vähemmän osattomiksi yhteiskunnan kaikista eduista ja taitojen hankintakyvystä ylipäättään, samoin kuin oikeudenhoidosta, terveydenhuollosta ja usein jopa uskonnon lohdutuksesta jne.” (PdG §241).

Oleellista on, että osattomuus, tavattomuus ja niiden ulossulkeminen ovat osa yhteisön hallinnan käytäntöä: vain tämän tavasta luopuneen joukon ulossulkemisen kautta yhteisö voi osoittaa tavan omaksumisen välttämättömyyden. Tässä mielessä ymmärretty tapa ei nimittäin ole vain neutraali muodollisuus, vaan siinä mielessä perustava, että sitä motivoi järjestyksen kannalta oleellinen tarve välttää yhteiskunnallinen kaaos – näin se ikään kuin kantaa mukanaan valistuksen jälkeisen tilanteen kauhua. Edellä kuvattu Ranskan vallankumouksen terrorin tila onkin Hegelille niin oleellinen siksi, että se on koko vallankumousta seuraavan järjestyksen ytimessä: saksalaisen ratkaisun näkökulmasta on pakko löytää jokin keino saada ihmiset pitäytymään oman vapautensa rajoittamattomuudesta. Tämän ratkaisun tarjoavat laajassa mielessä ymmärretyt tapa ja työ.

Hegel nimittäin käsittää vallankumouksen jälkeisen järjestyksen (ja Saksan tapauksessa siis pelkästään Ranskan oletettuihin tapahtumiin jälkikätesesti reagoivan järjestyksen) niin, että siinä samalla kertaa sekä tunnustetaan vanhan järjestyksen kumoutuminen että käsitetään terrorin tila ehdottomasti vältettäväksi momentiksi. Ajatus on, että yhteisön välittömyys on estettävä. Yksi nimi näin perustansa löytävälle välttämättömälle välillisyydelle on kasvatusta ja työ, yleisesti ottaen *Bildung*. Tämän rakentavan työstämisen, kasvatuksen ja kulttuurin välttämättömyyttä ja mielekkyyttä ei kuitenkaan voi perustella mitenkään muuten kuin kokemalla terrorin tilan mielettömyyden. Kun tämä on ymmärrettävästi mahdotonta – onhan tapahtuma ikään kuin aina jo mennyt, toisaalla ja pelkästään sivusta seurattavissa –

kyseisen momentin muistoa on pidettävä yllä institutionaalisesti. Tämä muistuttaminen on nimenomaan politiaoikeuden asia. Kyse on kasvatuksesta, jonka mielekkäys tuotetaan: työ on mielekästä, koska työstä kieltäytyminen johtaa ulossulkemiseen. Oleellinen ja tämän logiikan käyttövoimana toimiva ristiriita on siinä, että ”pahe” on itse yhteisön tuote. Yhteisön vallankäyttö kohdistuu osattomuuden tilaan suljettavien ”työtä vieroksuvaan asenteeseen, pahantapaisuuteen ja muihin paheisiin, jotka ovat lähtöisin tuosta tilasta ja heidän tuntemastaan vääryydestä” (PdG §241).

Hegelin jäsenyyksessä on oleellista se, että ulossulkeminen ei siis ole mikään onneton sattuma tai ikään kuin toimivan yhteiskunnan harmillinen puutteellisuus: tämä ulossulkeminen on koko valistuksen jälkeisen valtion ja kansalaisyhteiskunnan välisen suhteen toiminnan ydin. Se että kansalaisyhteiskunta ”edistyy sisäisesti väestöltään ja teollisuudeltaan” ja että tietyn osan ”rikkauudet kasautuvat yhä enemmän”, Hegelin sanoin tämä ”kaksinkertainen yleisyys”, on tapa, jolla valtio toimii kaikkein parhaiten, siitä ”saadaan kaikkein suurin voitto”.⁴⁰ Tähän edistykseen kuuluu kuitenkin yhtä lailla se, että osa kansalaisyhteiskunnan jäsenistä suljetaan ulos. Näin syntyy Hegelin mukaan varsinaisen roskajoukko (*Pöbel*), joka ei pysty tai suostu noudattamaan yhteisön minimaalista tapaa, tottumusta tehdä työtä.⁴¹

Roskajoukon saa aikaan se, että suuri ihmisessä vajoaa tietyn yhteiskunnan jäsenelle määräytyvän välttämättömän toimeentulon tavan tason alapuolelle – ja siten menettää oikeuden-, kunnollisuuden- ja kunniantunnon, joka perustuu omalla toiminnalla ja työllä menestymiseen (PdG §244).⁴²

Oleellista on, että ulossulkeminen seuraa välttämättä: koska tämä joukko syntyy osana työn mielekkyyden tuottamisen prosessia, sen muodostamaan ongelmaan ei ole ratkaisua siinä yhteisössä, jonka logiikka on kasvatuksessa, työssä ja välittömyyden kieltämisessä.

sä. Tämä joukko hylkää ”häpeän tunteen ja kunniantunnon”, jotka Hegelin mukaan ovat ”yhteiskunnan subjektiivinen perusta” (PdG §245). Vaikka poliisin ja politiaoikeuden tehtävänä on ikään kuin huolehtia tästä osattomasta joukosta, sen toiminta kuitenkin vasta varsinaisesti tuottaa ulossulkemisen lopullisen muodon: varallisuuden puute ei sinänsä vielä saa aikaan roskajoukkoa vaan se syntyy vasta siinä kohtaa, kun tämä osattomuus tulkitaan merkiksi yhteiskunnan jäsenelle välttämättömän oikeuden-, kunnollisuuden- ja kunniantunnon hylkäämisestä. Tässä mielessä poliisi on itse asiassa se logiikka ja järjestely, joka päättää yhteiskunnan ”jaosta”, osallisuudesta ja osattomuudesta, juuri kuten Jacques Rancière on esittänyt.⁴³

Jos yhteiskunnan ulkopuolelle jääminen siis olisi vain tekninen ongelma, asia voitaisiin korjata jakamalla varallisuutta toisin. Näin ei kuitenkaan voi tehdä, koska silloin koko tälle perustalle rakennettu yhteiskunnan hallinnan periaate romahtaisi. Hegel selvittää asiaa seuraavasti:

Jos rikkaiden luokalle säilytettäisiin suora vastuu pitää yllä köyhyyteen päätyvää massaa sen tavanomaisessa elintasossa tai jos muuten annettaisiin varat köyhien ylläpitoon suoraan julkisesta omaisuudesta [...], niin tarpeessa olevien toimeentulo turvattaisiin ilman sitä välittävää työntekoa. Tämä olisi kansalaisyhteiskunnan periaatteen ja sen yksilöiden itsenäisyyden tunteen ja kunniantunnon vastaista. (PdG §245.)

Ratkaisuksi ei voi käyttää myöskään sitä, että kaikille ihmiselle tarjottaisiin työtä pelkäämään työn vuoksi, koska tämä taas johtaisi työn tuotteiden ylitarjontaan, mikä puolestaan johtaisi siihen samaan ”riesaan”, kuten Hegel kirjoittaa, jota yhteiskunnan on nimenomaan vältettävä pysyäkseen hallinnassa. Siksi Hegelin mukaan on selvää, että ”ylenmääräisessä rikkaudessaankaan kansalaisyhteiskunta ei ole kyllin rikas, siis ei omista tarpeeksi itselleen kuuluvaa varallisuutta, jotta kykenisi ehkäise-

mään köyhyyden lisääntymisen ja roskajoukon sikiämisen” (PdG §245).

Tämän takia roskajoukon suhteen yhteiskunnan ratkaisu voi Hegelin mukaan olla – kuten ”Englannin ja erityisesti Skotlannin esimerkki osoittaa” – vain ulossulkeminen, ”jättäminen oman kohtalonsa huomaan ja ohjaaminen julkiseen kerjuuseen” (mts.).⁴⁴ Näin ulossulkeminen ei ole minkään tietyn uloslujetun piirteen tai teon seuraus vaan yhteisön hallintaan liittyvä toiminto. Sen kautta järjestyksen pitäminen on mahdollista näennäisen väkivallattomasti ja ikään kuin ilman mitään aktiivista tekoa. Se tosiasia, että ulossulkemisessä on kyse köyhyydestä, osoittaa että yhteisön elämään liittyvät pääomat eivät ole mitään neutraaleja välittäviä tekijöitä vaan liittyvät siihen, millainen asema työllä, kasvatuksella ja laajassa mielessä kulttuurilla on. Puute, jota köyhyys rahan puutteena edustaa ja joka suljetaan ulos, vastaa sitä historiallisesti muodostunutta tilannetta, jossa vanhan järjestyksen kumoutumisen tuottama vapaus tulkitaan negatiiviseksi: terrorin ja kaaoksen estäminen välittömyyden kieltämisenä ja tässä laajassa mielessä työnä on yhteisön kokoava päämäärä. Tämä kuitenkin tarkoittaa sitä, että näin kaikki, mikä ei tue tätä periaatetta – tietyissä mielessä siis kaikki tapahtumat, joiden sisältö on poliittinen, kuten Rancièrea mukaillen voisi sanoa – on potentiaalisesti yhteisön järjestystä uhkaavaa.

LOPUKSI: SAKSALAISEN IDEALISMIN

PERINTÖ

Edellä jäljittämäni toistuva puhe roskajoukon ilmiöstä tekee mielestäni oikeutetuksi olettaa, että ilmiön taustalla on tietty historiallinen ulossulkemisen muoto. Väittäessäni, että roskajoukon ilmiö kuuluu yhteen valistuksen jälkeisen tilanteen kanssa, tarkoitan, että kyseistä ulossulkemista ei voi erottaa poliittista

yhteisöämme koskevista määräyksistä. Yksinkertaisesti ja hyvin skemaattisesti kyse on siitä, että roskejoukon ongelma kieli valistuksen ideaaliin liittyvästä jännitteestä: kun valistuksen jälkeen yhteisön ei enää pitäisi muodostua luonnollisen siteen varassa, kun valistuksen nimenomaan piti vapauttaa yhteisö ja siihen kuuluvat kaikista luonnollisista siteistä ja sen sijaan perustaa yhteisö yhteisen tietoisuuden, ideaalien, hengen ja vaikkapa universaalien ihmisyden varaan, ulossulkeminenkin ottaa uuden vaikeasti hahmotettavan muodon. Kyse ei ole enää konkreettisesta rajanvedosta asuinpaikan, syntyperän tai vaikkapa kielen suhteen, vaan sama prosessi, joka tuottaa yhteisön ja sen hallinnan, saa aikaan myös ulossulkemisen.

Keskustelu on toki monimutkainen ja hankalasti selvitettävä, mutta yleisesti ottaen kyse on siitä, että moderni roskejoukon kategoria ei synny niin, että joku vain sattuu ikään kuin kuulumaan rajan tai erottelun väärälle puolelle, vaan niin että itsensä periaatteellisesti rajattomaksi käsittävä yhteisö sulkee ulkopuolelleen sen, johon yhteisön periaatteita uhkaava hahmo tulee liitetyksi. Oleellista on, että juuri siinä, missä yhteisö pitää periaatteitaan universaalina, oli paikka kyse sitten vapaudesta, vieraanvaraisuudesta tai väkivallattomuudesta, yhteisöä uhkaakin itse asiassa näiden periaatteiden ideaalisuus, koska tällaiseen yhteisöön kuulumisen ei selviä yksinkertaisen määrittämisen kautta vaan se on velvoite, josta ei voi mitenkään varmistua.⁴⁵ Tällöin roskejoukon ilmiö ruumiillistaa valinnan olla alistumatta tälle velvoitteelle ja tekee selväksi tämän valinnan seuraukset, joiden mahdottomuus ja sietämättömyys sitten osoittaa välttämättömyyden omaksua tietyt päämäärät, periaatteet ja uskomukset. Esimerkki tästä logiikasta on se, kuinka yleisesti hyväksi käsitetty lähimmäisen rakastamisen vaatimuksen itsestään selvyys saadaan aikaan sulkemalla ulos hahmo, joka ei suostu rakastamaan universaalisti.⁴⁶

Ulossulkemisen ja valistuksen suhde on siten jännitteinen. Perinteisesti on ajateltu, että saksalainen idealismi ja sen mukana val-

tiotieteet tulevat itse asiassa määrittäneeksi mallin totalitaristisille poliisivaltioille, joissa vallanpidolla on oikeus tunkeutua rajatta yksityisen alueelle. Samoin estetiikan on nähty olevan osa rakenteita, joiden kautta 1900-luvun totalitarismit ovat vakauttaneet valtansa. Nämä tosiasiat ovat motivoineet laajaa kriittistä työtä, oli paikka sitten kyse Husserlia seuraavasta fenomenologisesta keskustelusta, Heideggeria seuraavasta läntisen metafysiikan ylittämisestä ja hermeneutiikasta tai Derridaa seuraavasta perinteen dekonstruktioista. Kaikkea tätä perinteitä uudelleen arvioivaa työtä voisi luonnehtia valistuksen ja kriittisen paradigman mukaiseksi – vaikka onkin totta, että esimerkiksi niin sanottu toiseuden ajattelu on nimenomaan problematisoinut myös tätä yritystä olla väkivallaton. Roskejoukon problematiikasta voi kuitenkin oppia sen, että toisin kuin ensi silmäykseltä näyttää, erilaiset alkukristillisyyden tai enemmän tai vähemmän salatulusti humanistiseen perinteeseen nojautuvat yritykset ajatella ikään kuin ulossulkematonta yhteisöä käyvät nimenomaan yksiin sen valistuksen ideaalin kanssa, joka modernin ulossulkemisen logiikan taustalla on.

Ongelma ei ole siinä, etteikö meidän pitäisi tavoitella väkivallatonta tilaa. Se on siinä, että jos tällaista ideaalia ajava diskurssi, sanottiinpa sitä sitten filosofiaksi tai joksikin muuksi, ei ymmärrä omaa positiotaan puheena totuudesta, siis sitä että se ei enää ole puhetta kenenkään äärellisen ihmisen ja kokemuksen positiosta, se toimii lopulta poliisin tavoin. Kun tällainen diskurssi enemmän tai vähemmän eksplisiittisesti vaatii, että ”meidän” pitäisi onnistua hävittämään yhteiskuntamme väkivaltaiset valtarakenteet ja että ”me” ikään kuin kansalaisyhteiskunnan tasolla ottaisimme vastuun siitä väkivallasta, jota poliisi toteuttaa, se itse päättyy valistuksen, tietoisuuden, kulttuurin ja hyvän, siis poliisin puolelle. Tällaisen puheen muodon ongelma on siten siinä, että se vaatii kantilaisessa hengessä vallankumousta ilman vallankumousta. Se ei ota huomioon sitä, että filosofisen puheen ”me” ei koskaan

ole kansalaisyhteiskunnan tasolla – kun kansalaisyhteiskunnan ja kokemuksen tasolla sa-

notaan ”me”, se tapahtuu aina tilanteessa, jossa ei enää toimita yhteisen hyvän nimissä.⁴⁷

VIITTEET

1. On sanottu, että Marx ottaa *Lumpen*-termin Heinrich Heinen kirjoituksista, joissa tämä kuvaa Pariisin tilannetta 1800-luvun puolivälissä. (Rancière 1983). Toisaalta *Pöbel*-termi löytyy keskustelusta jo ennen tätä, kun puhe on kansasta. Esimerkiksi Herderin *Stimmen der Völker in Liedern* -teoksessa (1778/79) *Pöbel* on nimenomaan kansan jäsenen vastakohta: ”Kansa ei ole katujen roskajoukkoa (*der Pöbel auf den Gassen*), joka ei koskaan laula ja runoile vaan huutaa ja metelöi.”
2. Kyse on Marxin tekstistä Louis Bonaparten brumaire-kuun kahdeksastoista vuodelta 1851–52.
3. Tämä lainaus on Marxin teoksesta *Luokkataistelut Ranskassa vuosina 1848–1850*. Marx puhuu ryysyköyhälistöstä myös muualla, esimerkiksi *Kommunistisen puolueen manifestissa*, jonka muotoilut ovat paljon puhuvia: ”Ryysyköyhälistön, tämän vanhan yhteiskunnan alimpien kerrosten passiivisen mädäntymistuotteen, proletaarinen vallankumous tempaa paikoitellen mukaan liikkeeseen, mutta koko asemansa vuoksi se on taipuvaisempi myymään itsensä taantumuksellisiin vehkeilyihin” (*Kommunistisen puolueen manifesti*, 41).
4. Ks. esimerkiksi Jacques Rancière’n analyysi teoksessa *Le philosophe et ses pauvres* (Librairie Artème Fayard 1983), erityisesti luvussa ”Le triomphe du Lumpen”.
5. Rudan jäsenyys on, että uskonpuhdistuksen ja Lutherin myötä köyhyydestä tulee maallista. Kun varattomuus oli ennen munkkien ja pyhien ihmisten ominaisuus, mikä tarkoitti erityistä oikeutta olla ilman maallista työtä, nyt se koskee potentiaalisesti ketä tahansa, jolloin työstä tulee ainoa yhteisöön kuulumisen peruste. Universaalina periaatteena työ ja oman varallisuutensa hankkiminen johtaa siihen, että kaikki merkit varattomuudesta viittaavat työstä kieltäytymiseen ja siten yhteisön ulkopuolisuuteen. (Ruda 2011, 6–11.) Tästä lisää tämän artikkelin 2. luvussa.
6. Agambenin sanoin kyse on elämän sinänsä (kreik. *zoe*) ja elämäntavan (*bios*) välisestä erosta, joka ilmenee kiro-
tun ihmisen (*homo sacer*) hahmossa. Logiikka on se, että koska elämäntavan, siis yhteisön hallitun muodon, on mahdotonta kattaa jäännöksettä elämää sellaisenaan, se tarvitsee jonkin hahmon, joka ruumiillistaa hallin-
noidun yhteisön ylimäärän. Kun tämä ylimääräinen ei edes ole uhrattavissa, se on jotain, jonka kautta yhteisö hallitsee omaa mahdolltomuuttaan ulossulkemisen kautta: jättämällä ulossuljetun oman onnensa nojaan yhteisön elämäntapa pyrkii hallitsemaan sitä, mikä ei ole hallittavissa. Ks. Agambenin *Homo Sacer* (engl. Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press 1998).
7. Ks. esimerkiksi Cicero, *De republica*, I.25, 39. Tähän palataan vielä seuraavassa.
8. Tässä kohtaa on huomattava, että *multitudo* on termi, jonka kautta alkaa viimeistään Spinozasta lähtien kokonaan oma perinteensä. Termi esiintyy jo Machiavellilla ja Hobbesilla, mutta varsinaisesti tämän perinteen taustalla ovat Gilles Deleuzen, Louis Althusserin, Étienne Balibarin ja Pierre Machereyn kaltaisten ajattelijoiden 1960-luvulta lähtien kirjoittamat tekstit Spinozasta. Myöhemmin tämä käsite on ollut käytössä esimerkiksi Antonio Negrin ja Paolo Virnon kirjoituksissa. Ajatuksena on, että moneus on termi, joka toisin kuin kansa ei ole osa sitä valtiollisen hallinnan paradigmat, johon filosofian historiakin on läpikotaisin sekaantunut. Tätä termiä ja sen eroa suhteessa kansaan selvittää Paolo Virno *Väen kieliopissa*, s. 10–43, sekä tekstissä ”Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus”, teoksessa Paolo Virno ja Michael Hardt (toim.) *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, s. 199–204. Ks. myös havainnollinen luku ”Spinoza, the Anti-Orwell: The Fear of the Masses” Étienne Balibarin teoksessa *Masses, classes, ideas: studies on politics and philosophy before and after Marx*.
9. Ks. tästä termistöstä Étienne Balibar ”Demos/Ethnos/Laos” teoksessa Barbara Cassin (toim.) *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon* (Princeton University Press 2014). Balibar huomauttaa, että erotelu *demoksen* ja *ethnoksen* välillä on sikäli oireellinen, että länsimaisen poliittisen ajattelun perinne tuntuu väkisin yrittävän pakottaa yhteisön ajattelun sopimaan tähän kahtiajakoon: joko kyse on ideaalisesta poliittisesta yhteisöstä tai sitten luonnollisesta etnisestä yhteenkuuluvuudesta. Tämän lisäksi perinteessämme nimittäin Balibarin mukaan esiintyy ajatus tietyn kohdan jakavasta joukosta, valitusta kansasta, joka vastaa pikemminkin kreikan termiä *laos*. *Laos* on kreikassa

- sana, joka tarkoittaa uskonnollisen yhteisön kansaa tai rivisotilasta, erotettuna joukon johtajista tai papeista kleros. Ks. myös luku ”Mikä on kansa?” Agambenin kirjassa *Keinot vailla päämäärää* (Tutkijaliitto 2001).
10. Ks. esim. Aristoteles, *Politiikka* 1289a.
 11. Kyse on tekstistä ”Mitä on valistus?”, jonka suomennos on teoksessa (Koivisto, Mäki & Uusitupa toim.) *Mitä on valistus?* (Vastapaino 1995), s. 88.
 12. Tekstissään *Mitä on suunnistautuminen ajattelussa?* Kant kirjoittaa: ”On siis varsin yksinkertaista laskea valistuksen perusta kasvatuksen avulla yksityisissä subjekteissa. On vain alettava totuttamaan nuoria mieliä varhain tähän refleksioon (*die jungen Köpfe zu dieser Reflexion zu gewöhnen*). Aikakauden valistaminen kestää kuitenkin kauan. On nimittäin olemassa paljon ulkoisia esteitä, jotka osin estävät, osin vaikeuttavat tällaista kasvatustyötä (*es finden sich viel äußere Hindernisse, welche jene Erziehungsart theils verbieten, theils erschweren*).” (AA VIII, 146.) Suomennos teoksessa *Mitä on valistus?*, s. 112. Oleellista on, että Kantin tunnetulla kampaillulla aistimellisen ja käsitteellisen välisen eron kanssa on poliittisia seurauksia: vaikka ensisilmäykseltä näyttääkin – ja kuten oppikirja-Kantista sanotaan – että hän ei ikään kuin arvosta aistimellista aluetta tarpeeksi ja on tässä mielessä idealisti, voi sanoa, että historiallisen tapahtumisen suhteen Kant päinvastoin ei ota aistimellisen ja objektiivisen piiriä tarpeeksi vakavasti.
 13. Tarkkaan ottaen Rousseau oma muotoilu *Yhteiskuntasopimuksesta*-teoksessa on, että yleistähtö syntyy siitä, kun kaikki yksittäiset tahdot lasketaan yhteen ja kun ”plussat ja miinukset kumoavat toisensa”: yleistähtö on se mikä ”jää jäljelle erojen summasta (*reste pour somme des différences*)”. (*Du contract social* II.3).
 14. ”*juris consensu et utilitati communionis sociatus*” (Cicero, *De republica*, I.25, 39).
 15. ”*quas diligit concordiae communionis sociatus*” (Augustinus, *De civitate Dei* XIX, 24). Ks. myös Stuart Elden *The Birth of Territory* (The University of Chicago Press 2013), 102–112.
 16. ”*Unter dem Wort Volk (populus) versteht man die in einem Landstrich vereinigte Menge Menschen, in so fern sie ein Ganzes ausmacht. Diejenige Menge oder auch der Theil derselben, welcher sich durch gemeinschaftliche Abstammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennt, heißt Nation (gens); der Theil, der sich von diesen Gesetzen ausnimmt (die wilde Menge in diesem Volk), heißt Pöbel (vulgus), dessen gesetzwidrige Vereinigung das Rottiren (agere per turbas) ist; ein Verhalten, welches ihn von der Qualität eines Staatsbürgers ausschließt.*” (AA VII, 311.)
 17. Kant käyttää termiä roskajoukko muissakin yhteyksissä juuri ajattelemtoman tekijän määreenä. Tällainen tekijä on esimerkiksi aistimellisuus sellaisenaan, kuten Kant selvittää *Antropologia*-tekstissään: ”[A]istimellisuus, joka sellaisenaan on sivistymätön, koska se ei ajattele (*die an sich Pöbel ist, weil sie nicht denkt*) [...]” (AA VII, 144).
 18. Tämän logiikan äärimmäisin esimerkki on toki kansallissosialistinen ajattelu. Siten ei ole ihme, että liikkeen, kansan ja politiikan yhteyden on kaikkein selvimmin muotoillut juuri Carl Schmitt. Vuoden 1933 tekstissään *Staat, Bewegung, Volk: die Dreigliederung der politischen Einheit* Schmitt esittää, että poliittinen yhteisö rakentuu kolmesta osasta: valtiosta, joka on politiikan muodollinen puoli, johtajan johtamasta henkisestä liikkeestä, joka on yhteisön varsinainen poliittinen elementti, ja kansasta, joka on yhteisön epäpoliittinen osa (*unpolitische Seite*). Ks. myös Jacques Derridan essee ”De l’esprit. Heidegger et la question” teoksessa *Heidegger et la question* (Galilée 1987). Siinä Derrida osoittaa havainnollisesti, miten Heidegger ruumiillistaa ajallemme tyypillisen filosofisen ja poliittisen eleen, kun tämä omien sanojensa mukaan ”vältelee” hengen käsitettä. Derridan mukaan Heideggerin ajatuksena on, että kansa syntyy poliittisena toimijana vain omaksumalla oman historiallisen kohtalonsa, mikä tarkoittaa sen järjestymistä ja johtamista ”henkisesti”. Vältelemällä tämän logiikan ääneen sanomista Heidegger tulee antaneeksi hengelle merkityksen luonnollisena tulena ja syyttäjänä: se on kansan heräämistä omaan voimaansa ikään kuin luonnollisesti ilman vallankäyttöä.
 19. ”Kaikki valtiot nimittäin kohtelevat vapaita ihmisiä väistämättä mekaanisen rataskoneiston osina, eikä näin saisi olla. Siksi valtion täytyy lakata olemasta.” (”Saksalaisen idealismin vanhin ohjelmaluonnos” teoksessa Rainers, Seppä & Vuorinen (toim.) *Estetiikan klassikot*, Gaudeamus 2009). On sanottu, että tekstin käsiala on Hegelin, mutta kirjoittajina on todennäköisesti muitakin.
 20. ”Saksalaisen idealismin vanhin ohjelmaluonnos”.
 21. Tämän ajatuksen kaikkein havainnollisin esitys sisältyy

- Schillerin teokseen *Kirjeitä ihmisen esteettisestä kasvatuksesta* (suom. Pirkko Holmberg, Tutkijaliitto 2013). Ks. esim. 27. kirje.
22. Kant selvittää tätä käsitteellistä kokonaisuutta *Arvoselukyöyn kritiikin* pykälissä § 49–§ 59.
 23. Kyse on Kantin *Moraalin metafysiikan perustus*-tekstistä, suomennoksen (suom. Markus Nikkarla, Areopagus 2014) s. 99.
 24. Ks. esim. AA VI, 321 ja AA VII 85.
 25. Hyvin yleisellä tasolla voi sanoa, että vastaavalla tavalla kuin uskonpuhdistuksen jälkeinen usko ei enää vetoa kirkon maalliseen valtaan, vaan pyrkii vaikuttamaan kansaan pappisviisauden (*pastorale Klugheit*) avulla, Kant huomauttaa usein etsivänsä tiettyä ”kansanomaisuuden taitoa” (*Kunst der popularität*). Yhtäältä Kant pyrkii eroon kaikista aikansa populaarifilosofian projekteista Garvesta Swedenborgiin, mutta toisaalta mainitsee siellä täällä tavoittelevansa varsinaista ja oikeaa populaariutta, joka ”löytäisi suhteen (*das Verhältnis zu treffen*) in abstracto ja in concreto -representaatioiden välille yhden ja saman tietoisuuden puitteissa (*in derselben Erkenntnis*), eli käsitteiden ja niiden esityksen välille (*zwischen [...] der Begriffe und ihrer Darstellung*)” (AA IX 100).
 26. Tässä voi panna merkille, että myrskyvä meri on usein juuri väen ja aistimellisen ajattelemattoman elementin hillittömään järjestyksettömyyteen liitetty kielikuva. Ks. Hans Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher* (Suhkamp 1979).
 27. Ks. tässä Hegelin varhaiset *Glauben und Wissen* (*Werke* II, 297–299) ja *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (*Werke* II, 20–25).
 28. *Tiedekuntien riitely* -tekstissään Kant kirjoittaa: ”On toki kaunista keksiä valtiomuotoja, jotka vastaavat järjen vaatimuksia [...], mutta julkeaa niitä ehdottaa ja rangaistavaa nostattaa kansaa juuri vallitsevan kumoamiseen. [...] Valtioluomus [...] on suloinen uni. Sen jatkuva läheneminen sen sijaan ei ole ainoastaan ajateltavissa, vaan velvollisuus siihen mittaankin se sopii yhteen moraalityylin kanssa, ei tosin kansalaisen, mutta kylläkin suvereenin velvollisuus.” (AA VII 92, suom. 128.)
 29. Tämän siirtymän selvittämiseksi ja perustelemiseksi tarvittaisiin tässä paljon tilaa. Ehkä havainnollisimman esityksen siitä, mitä Kantin ja Hegelin välinen siirtymä tarkoittaa uskon, tavan ja lain kannalta, voi lukea Žižekiltä, ”Introduction”-luvusta *Mapping ideology* -teoksessa (Verso 1994), s. 7–15. Žižek ei kylläkään puhu suoraan tässä Kantista tai Hegelistä vaan selvittää Pascalin tunnettua teesiä ”Polvistu, liikuta huuliasi rukouksessa, ja sinä uskot”.
 30. Suomennos *Turvallisuus, alue, väestö* (suom. Antti Paakkari, Tutkijaliitto 2010), s. 303.
 31. *Politia*-tiede oli yhdessä kameraalitieteiden (*Kameralwissenschaft*) kanssa lähinnä 1800-luvun aikana Saksassa kehittynyt hyvin laaja, nykytermein valtio-, yhteiskunta-, hallinto- ja sosiaalitieteiden kokonaisuus. Esimerkiksi Helsingin yliopistossa oli vielä 1900-luvun alussa politiaalainopin oppituoli. 1900-luvun alun sanakirjan mukaan politia on ”se hallintotoiminta, joka välittömästi tarkoittaa yhteishyvä edistämistä”. Foucault on selvittänyt havainnollisesti, kuinka tätä hallinnan tapaa voi pitää paimenvallan (*pouvoir pastorale*) modernina muotona. Paimenvallalla on Foucault’n mukaan pitkä perinne, joka kietoutuu yhteen kristillisen perinteen kanssa ja jossa ajatuksena on ihmisten vähittäinen ja pitkäjänteinen hallitseminen kaikilla elämäntilanteilla syntyvyydestä kasvatukseen. Sen erityispiirre on, että siinä valta on paradoksaalisesti yhtä aikaa yleinen ja yksityinen: valta esittää itsensä kaikkia koskevana, mutta sen toimintatavat pyrkivät ottamaan huomioon jokaisen paimennettavan erityispiirteet, ja näin se onnistuu näyttämään täysin väkivallattomalta. Ks. s. 320–370, suom. s. 298–341.
 32. Suomennoksessa *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet* (suom. Markus Wahlberg, Kustannus pohjoinen 1994) ei ole mukana tätä Hegelin lisäystä.
 33. Lainauksen käännös Foucault’n *Turvallisuus, alue, väestö* -suomennoksesta (s. 313). Lainaus Justin teoksessa s. 4.
 34. ”Valtiota on hallittava niin, että se huolehditaan kaikista (*ut totum corpus rei publicae curent*), eikä niin että ajatellaan vain jotakuta (*ne, dum partem aliquam tuentur, reliquas deserant*)” (*De Officiis*, I.85).
 35. *Oikeusfilosofian* suomennos käyttää Hegelin *Polizei*-termille käännöstä politiaoikeus. *Oikeusfilosofia* §243.
 36. Tämä kunnollisuuden (*Anständigkeit*) ylläpitäminen tarkoittaa sitä, että torjutaan kaikki sellainen toiminta, joka vaikuttaa tarpeiden suoralta tyydyttämiseltä. Kantin mukaan tällaisia ovat esimerkiksi julkinen kerjääminen, metelöinti tai irstailu. Ks. *Die Metaphysik der Sitten*

- (AA VI 325).
37. Ks. esim. Kantin huomautus AA XVIII 93.
38. *Otavan sanakirja* vuodelta 1920. Tässä voi huomauttaa, että tällaisista asioista säädettiin aluksi irtolaisasetuksessa, joka myöhemmin muuttui irtolaislaiksi. Vuonna 1986 se lopulta kumottiin ja sen kattamat asiat käsitettiin kuuluviksi päihdehuoltolain piiriin. K.J.Stählberg määritteli kirjassaan *Suomen hallinto-oikeus, Sisäasiain hallinto* (1915) poliisin siten, että ”Yleisen järjestyksen ja turvallisuuden voimassa pitämiseksi eli poliisilla tarkoitetaan yhteiskuntaa ja yksityisiä uhkaavain vaarain torjumista valtion käsky- ja pakkovallan kautta” (s. 69).
39. ”[K]ansalaisyhteiskunta korvaa ulkoisen epäorgaanisen luonnon ja paternaalisen maaperän, josta yksilö sai toimentulonsa, omalla perustallaan ja alistaa jopa koko perheen pysyvyyden riippuvaiseksi itsestään eli satunnaisuudesta. Näin yksilöstä on tullut kansalaisyhteiskunnan poika, porvarillisen yhteiskunnan, jolla on yhtä paljon vaatimuksia hänen suhteensa kuin hänellä on oikeuksia sitä kohtaan” (*Oikeusfilosofia* §238.)
40. ”[A]us dieser gedoppelten Allgemeinheit wird der größte Gewinn gezogen” (*Oikeusfilosofia* §243). Tämä väite toki vaatisi paljon enemmän selvitystä sekä Hegelin oman tuotannon sisällä että erityisesti suhteessa Hegeliä seuraaviin yhteiskunnan ja talouden analyyseihin.
41. *Oikeusfilosofian* suomennoksessa käytetään käännöstä ”alhaiso”.
42. Suomennosta muutettu.
43. Tässä mielessä Rancierén jäsenyys politiikan ja poliisin välisestä erosta on hyvin havainnollinen. Sen perusajatus on, että siinä missä poliisi on tietty yhteiskunnan aistimellisenkin tason järjestys, politiikka on ulottuvuus jossa tämä järjestys haastetaan. Ks. esim. *Mésentente. Politique et philosophie* (Galilée 1995), s. 52 ja suom. Heikki Kujansivu *Erimielisyys: politiikka ja filosofia* (Tutkijaliitto 2009), s. 57: poliisi on järjestys (*ordre*), ”jonka myötä tietty toiminta on näkyvää ja toinen ei ja toiset sanat ymmärretään puheena ja toiset meluna”.
44. Hegel vihjailee vastaavasta ratkaisuista monissa muissa yhteyksissä, esimerkiksi *Ensyklopediassa* selvittäessään psykologia-jaksossa sitä, millä ehdoilla sisäinen ja partikulaari tunne on ilmaistavissa: ”Jos ihminen tiettyä asiaa koskien vetoaa [...] yleisen ymmärrettävyyden sijasta omaan tunteeseensa (*Gefühl*), eli tehtävissä ole mitään muuta kuin jättää hänet yksin, sillä näin hän kieltäytyy järjellisestä yhteisöstä ja sulkeutuu omaan eristettyyn subjektiviteettiinsa” (*Enzyklopädie* §447).
45. Kyse on perinteisesti sellaisista käsitteistä kuin omatunto ja sen ääni, kansan kohtalo ja sen kutsu. Havainnollinen esimerkki tästä on Heideggerin varhaisissa teksteissään, erityisesti *Olemisessa ja ajassa* käyttämä omatunnon ja sen äänen käsitteet sekä Derridan analyysi näiden käsitteiden luonteesta. Ks. Derridan *Politiques de l’amitié* (Galilée 1994) ja sen luku ”Portées de voix. Rhétorique de l’amitié”.
46. Joseph Cohen on hienossa teoksessaan *Le spectre juif de Hegel* (Cohen 2005) esittänyt Hegelin varhaisia tekstejä lukemalla, kuinka juutalaisen hahmo on Hegelille ja uskonpuhdistuksen jälkeiselle kristilliselle perinteelle tietty kristinuskon ylimäärä, vihan kohteeksi joutuva hahmo siksi, että tätä luonnehtii nimenomaan keskeisestä kristillisestä periaatteesta, rakkauden rajattomuudesta kieltäytyminen. Ks. myös Jean-Luc Nancyn esipuhe ko. teokseen ”Le témoin du négatif”. Ks. myös Slavoj Žižekin teksti ”Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence” teoksessa Žižek, Santner & Reinhard: *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology*.
47. Ks. Jean-Luc Nancy ”Abrégé philosophique de la Révolution française”, (*Poésie* 49/1989), suom. ”Ranskan vallankumouksen filosofinen lyhennelmä” (Ari Korhonen ja Suvi Tervahauta, *Synteesi* 1/2007). Ks. myös Žižekin teksti ”Introduction: Robespierre, or, the ‘divine violence’ of terror” teoksessa (toim. Jean Duce) *Virtue and Terror* (Verso 2007), s. x.

KIRJALLISUUS

- Agamben, Giorgio (1998) *Homo Sacer*. Engl. Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press.
- (2001) *Keinot vailla päämäärää*. Suom. Juhani Vähämäki. Tutkijaliitto.
- Aristoteles (1991) *Politiikka, Teokset VIII*, suomentanut A. M. Anttila, Gaudeamus.
- Balibar, Étienne (2014) ”Demos/Ethnos/Laos”. Teoksessa Barbara Cassin (toim.) *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*. Princeton University Press.
- (1994) ”Spinoza, the Anti-Orwell: The Fear of the Masses”. Teoksessa *Masses, classes, ideas: studies on politics and philosophy before and after Marx*. Routledge.

- Blumenberg, Hans (1979) *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher* Suhrkamp.
- Cohen, Joseph (2005) *Le spectre juif de Hegel*. Galilée.
- Derrida, Jacques (1994) *Politiques de l'amitié*. Galilée.
- (1987) "De l'esprit. Heidegger et la question" teoksessa *Heidegger et la question*. Galilée.
- Elden, Stuart (2013) *The Birth of Territory*. The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel (2004) *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977–1978)*. Gallimard. Suomenos *Turvallisuus, alue, väestö*. Suom. Antti Paakkari, Tutkijaliitto (2010).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986) *Werke in 20 Bänden*. Band 2. *Jenaer Schriften 1801–1807. Differenz des Fichte'schen 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.
- (1986) *Werke in 20 Bänden*. Band 7. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Suomenos *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet*. Suom. Markus Wahlberg. Kustannus pohjoinen, 1994.
- (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
- (1995) "Mitä on valistus?" teoksessa Koivisto, Mäki & Uusitupa (toim.) *Mitä on valistus?* Vastapaino.
- (1998) *Tiedekuntien riitelty*. Suom. Heikki Kirjavainen. Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja, nide 14.
- (2014) *Moraalin metafysiikan perustus*. Suom. Markus Nikkarla. Areopagus.
- Marx, Karl (1978) *Luokkataistelut Ranskassa vuosina 1848–1850, Valitut teokset kuudessa osassa*, osa II, Edistys, Moskova.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (1998) *Kommunistinen manifesti*. Suomentaneet Juha Koivisto, Markku Mäki ja Timo Uusitupa. Vastapaino.
- Nancy, Jean-Luc (1989) "Abrégé philosophique de la Révolution française". *Poésie* 49. Suomenos "Ranskan vallankumouksen filosofinen lyhennelmä". Suom. Ari Korhonen ja Suvī Tervahauta, *Synteesi* 1/2007.
- (2005) "Le témoin du négatif". Teoksessa Joseph Cohen *Le spectre juif de Hegel*. Galilée
- Rancière, Jacques (1983) *Le philosophe et ses pauvres*. Librairie Artème Fayard
- (1995) *Mésentente. Politique et philosophie*. Galilée. Suomenos. *Erimielisyys: politiikka ja filosofia*. Suom. Heikki Kujansivu. Tutkijaliitto (2009).
- Ruda, Frank (2011) *Hegel's rabble: An investigation into Hegel's philosophy of right*. Continuum.
- "Saksalaisen idealismin vanhin ohjelmaluonnos" (2009) Teoksessa Rainers, Seppä & Vuorinen (toim.) *Estetiikan klassikat*, Gaudeamus.
- Schiller, Friedrich (2013) *Kirjeitä ihmisen esteettisestä kasvatuksesta*. Suom. Pirkko Holmberg. Tutkijaliitto
- Virno, Paolo (2006) *Väen kielioppi*. Suomenos Inkeri Koskinen. Tutkijaliitto.
- (1996) "Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus". Teoksessa Paolo Virno & Michael Hardt (toim.) *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*. University of Minnesota Press.
- Žižek, Slavoj (1994) *Mapping ideology*. Verso.
- (2005) "Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence". Teoksessa Žižek, Santner & Reinhard: *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology*. The University of Chicago Press.
- (2007) "Introduction: Robespierre, or, the 'divine violence' of terror". Teoksessa Jean Duceage (toim.) *Virtue and Terror*. Verso.