

ONNEN, EI OIKEUDEN PUOLESTA

Mika Ojakangas, *Kenen tahansa politiikka. Kohti ulossulkemata demokraattista yhteisöä.*
Tutkijaliitto, Helsinki 2002.
126 s.

Mika Ojakankaan tuore teos on tekijän oman ilmoituksen mukaan kirja vasemmistolaisuudesta – tosin sellaisesta vasemmistolaisuudesta, jota ei tule ”sotkea suoraan mihinkään nykyisin tunnettuun poliittiseen liikkeeseen tai puolueeseen” (s. 9). Ojakankaalle vasemmistolaisuus liittyy sellaisiin vallan muotoihin, jotka ovat ”joka suhteessa lain ja tuomion – ulossulkemisen ja uhrauksen – vastakohtia” (s. 99).

Vasemmistolaisuuden ytimessä ei ole myöskään liberaalien korostama oikeudenmukaisuus, joka tarkoittaa hyvien palkitsemista ja huonojen palkitsematta jättämistä. Vain vasemmistolaiselle voi ”pälkähtää päähän, että rankaisemisen sijaan rikollinen on palkittava, ikävään elämään tai jopa kuolemaan tuomitsemisen sijaan hänelle on annettava mahdollisuus parempaan ja jopa ylenpalttiseen elämään” (s. 10). Vasemmistolaisen ajattelun juuria Ojakangas etsii alkukristillisyydestä ja erityisesti Paavalilta. Tarkastelussa on alkukristillisyyden nimenomaan poliittisenä ja eettisenä ajatteluna: kristinuskoon liittyviä tai siihen myöhemmin liitettyjä spirituaalisia tai ’tuonpuoleisia’ merkityksiä kirja ei juuri käsittele.

Inklusiivisen ja erottelemattoman Paavalin vastinpariksi teoksessa asettuu saksalainen valtioteoreetikko Carl Schmitt (1888–1985), jonka mukaan toisen ulossulkeminen on jokaisen ”poliittisen yhteisön konkreettinen perusta” (s. 17). Schmittin määritelmä yhteisön, käytännössä valtion, varsinaisesta poliittisesta olemassaolosta edellyttää myös, että valtion on kyettävä identifioimaan vihollisensa, ja että valtiota ollaan alati valmiita puolustamaan oman hengen uhalla.

Schmittin 1920- ja 30-lukujen tekstit ovat luultavasti samalla sekä tärkein virike Ojakankaan omille teoreettisille kehityksille että hänen tärkein kritiikin

kohteensa. Hän lukee Schmittiä siksi, että tämä ’puhuu totta’ – mutta totuudellisuus on ymmärrettävä konkreettisuudessa eikä moraaliohjeellisessä mielessä. Ojakankaan mukaan Schmittin kuvaus ihmisten poliittisen olemassaolon luonteesta suvereenien valtioiden muodostamassa maailmassa on yksinkertaisesti pätevä.

Hän painottaa erityisesti, että kysymys on ”poliittista todellisuutta” vastavasta teoreettisesta muotoilusta eikä muotoilusta, josta on *tultava* poliittista todellisuutta. Poliittisen yhteisön perusta on tähän asti ollut toisen ulossulkeminen.” (s. 18, jälkimmäinen kursiivi lisätty). Samalla tapaus kertoo Schmittin ja yleensä eurooppalaisen poliittisen ajattelun ”taidosta formalisoida kaikki elävä” (s. 17). Tietenkin myös tällaisen taidon siunauksellisuus on muuta kuin yksiselitteinen asia.

Tuomareiden yhteenkuuluvuus

Ojakankaan tapa perustella Schmittin lukemisen tarpeellisuutta on toimiva. Ensinnäkin se mahdollistaa, että voidaan ujustelematta myöntää Schmittin ongelmallisuus sekä teoreetikkona että poliittisena henkilönä. Samalla voidaan havaita, että ongelmallisuudestaan huolimatta – tai ehkä paremminkin sen kautta – on juuri Schmittin avulla mahdollista päästä käsiksi eräisiin nykyisen poliittisen tradition keskeisiin ongelmiin.

Näistä Ojakangas valitsee käsitteellynsä juuri ulossulkemisen teeman. Hän lähestyy aihetta paitsi Schmittin teoreettisoinnin myös lain ja uhraamisen filosofien ja teologisten tulkintojen kautta. Esimerkiksi Friedrich Nietzsche väitti, että alkukristittyjen ajatus Kristuksen ristiinnaulitsemisesta muiden uhrien tarpeettomaksi tekemiseksi uhkasi koko siihenastisen julkiseen uhraamiseen perustuvan kulttuurin elinvoimaa ja merkityksellisyttä. Tuomitsemisen ja uhrin tematiikan kirjoittaja kohtaa myös monessa muussa paikassa. Hannah Arendtia kritisoiden hän esimerkiksi väittää, että ylisitetty *common sense* ei ole ”jotakin, joka edeltää tuomiota [ts. arvostelmaa, judgement] vaan päinvastoin se, jonka tuomio synnyttää. Alkuperäinen *common sense* on

teloittajien solidaarisuudessa: ”Tuona päivänä Herodoksesta ja Pilatuksesta tuli ystävät, siihen saakka he olivat olleet vihollisia keskenään” (Luuk. 23:12)” (s. 81, viite 2).

Ihmisten välistä yhteisyyttä ei siis rakenna vain osallisuus päätöksentekoon, vaan yhtä hyvin myös tietoisuus siitä, että jokainen julkinen uhri on viime kädessä mielivaltainen. ’Jumalan kuoltua’ voitaneen tämän väitteen sovellusala laajentaa: jokainen demokraattisestikin perusteltu laki ja tuomio – siis jokainen tapa jakaa osallisuutta ja osattomuutta – aiheuttaa ulossulkemista, joka jostain näkökulmasta on mielivaltaista tai perustetonta. Tietoisuus palkitsemisen, rankaisemisen ja hierarkian mielivaltaisista aspekteista voi synnyttää sellaisen *common sense*, joka sitoo hyvästä osalliset yhteen ja panee heidät perustelemaan, miksi osatomat ovat kuin ovatkin ansainneet heikommat asemansa.

Schmittin ohella etenkin Martin Heidegger on Ojakankaalle tärkeä polemikin kohde. Heideggerin nimissä esitetyistä kannoista ehkä populaarein on käsitys siitä, että ihminen oivaltaa ainutkertaisuutensa oman kuolevaisuuden ajattelemisen kautta. Kirjoittajan tapa suhtautua tähän valaisee hyvin hänen oman argumentaationsa luonnetta. Hän allekirjoittaa Spinozan kannan, jonka mukaan ”vapaa ihminen ei ajattele mitään niin vähän kuin kuolemaa, eikä hänen viisautensa ole kuoleman, vaan elämän pohdiskelua” (s. 112, viite 1).

Kenen tahansa (tai Heideggerin *das Manin*) näkökulmasta ’varsinaisen’ tai ’historiallisen’ ihmisen tapa oivaltaa erityisluonteensa juuri kuolevaisuuden kautta on kyseenalaisen lisäarvon hakemista asialle, joka voi olla väistämätön, kiusallinen ja pelottava, mutta joka arkiajattelussa kuitenkin työnnetään joitakin poikkeuksia lukuun ottamatta taka-alalle. Oman kuoleman ja kuolevaisuuden ajattelu on itsen erityisen merkityksellisyden ajattelemista kenen tahansa kustannuksella. Se voi olla ihmisen tapa oivaltaa ainutkertaisuutensa, mutta samalla myös hänen tapansa ylevöittää ja intensivoida omaa persoonaansa. ”Toki todellinenkin sankari kuolee, mutta hän ei tee siitä mitään suurta henkilökohtaisuutta – hän kuolee

muina miehinä”, Ojakangas toteaa Spinozaan viitaten (s. 112, viite 1).

Kun kuoleman ja kuolevaisuuden teemat kytketään poliittisesti valtioon ja sen puolustamiseen vihollisia vastaan, syntyy kansallisvaltio-persoonien tasolla ajatus niiden ”ylevästä ja intensiivisestä” elämästä (s. 20), yhteisöllisyyden lisäystä ja vahvistetusta merkityksestä, joka Schmittille oli ainoaa todellisesti merkityksellistä poliittista elämää. Heidegger puhui ’varsinaisesta ihmisestä’, joka elää ”vapaina kuolemalle” (s. 26). Tämän hahmon kautta voidaan palata alussa esitettyyn ajatukseen valtioiden varsinaisesta poliittisesta olemassaolosta, joka voi toteutua vain ulkoisen ja sisäisen vihollisen nimeämisen ja fyysisen taistelun mahdollisuuden kautta.

Edellisen kaltaisia merkitysrakenteita vastaan ongelmallisimpia ovat sellaiset ihmiset ja ryhmät, jotka eivät jaa yhteisön poliittista itseyttä mutta eivät myöskään ole sen varsinaisia vihollisia – suora vihollisuushan on yhteisöä konstituovaa. Schmittille poliittisen vihollisia ovat juuri *ketkä tahansa*, epäpoliittiset ja identifioitumattomat ihmisryhmät; 1930-luvun puolivälissä ennen muuta juutalaiset, vieläpä ’assimiloituneet juutalaiset’, joiden identiteetti oli mahdollisimman epäselvä. Filosofisesti saman sukuista on Ojakankaan mukaan Heideggerin ja Arendtin harjoittama eriytymättömien ’massojen’ halveksunta, kenties myös Michel Foucault’n pelko siitä, että panoptikonin käyttäjänä voi toimia samainen ’kuka tahansa’.

Alkukristillisuus ja kaitselmusvaltio

Paavali, maaton ja kansaton käännynnäinen, on Ojakankaan Schmitt-luennassa assimiloituneen juutalaisen arkkityyppi. Paavali oli myös yksi Nietzsche’n kristillisyyden arvostelun päämaaleista. Siinä missä Schmittin kannalta kaikkein vaarallisimpia poliittisen yhteisön vihollisia olivat identifioitumattomat ihmisryhmät, on Ojakankaan tavoitteena pohtia sellaista yhteisöä, joka ei perustuisi lukkoon lyötyihin identiteetteihin ja niiden välisten rajanvetojen poliittiseen intensiteettiin.

Yksilöeettisesti tämä merkitsee ohjetta elää ikään kuin muina naisina tai

miehinä. Erityisesti se on vastalause sellaiselle ”modernille idiotismille, jonka mukaan miehen on tehtävä mitä miehen on tehtävä. Miehen on päinvastoin tehtävä niin kuin miehellä ei mitään tehtävää olisikaan – niin kuin naisenkin on tehtävä” (s. 88). Ihmisten ei tarvitse – eivätkä he usein voikaan – tyystin kieltää sitä, minkä he ovat annettuna saaneet. Heidän vain tulisi pystyä ”olemaan niitä miehiä ja naisia, juutalaisia ja kreikkalaisia, joita me joka tapauksessa olemme, kuin emme olisikaan” (s. 89). Tällaisen asenteen omaksuminen suhteessa toisiin ihmisiin mahdollistaisi kirjoittajan mukaan sellaisen demokraattisen yhteisön ja vallankäytön, jonka edellytyksenä ei ole ulossulkeminen.

Poliittisen yhteisön tasolla hän puhuu *paimenvallasta* tai *biovallasta*, joka ”pitää huolta paitsi koko laumasta, myös jokaisesta lauman jäsenestä erikseen (’jottei yksikään teistä joutuisi hukkaan’), tai modernimmin muotoiltuna yhteisöstä, jonka on huolehdittava ”jokaisen yksilön elinikäisestä hyvinvoinnista” (s. 100). Paimen- tai biovaltakin tietää kuoleman uhkan, mutta silti se aina fokusoii elämään ja sen monimuotoisuuden vahvistamiseen – aina holhoukseen ja tukahduttamiseen saakka.

Hieman yllättävästikin Ojakangas näkee alkukristillisyyden hengen säilyvän, vaikkakin vahvasti muuntuneena, eräissä nykyisissä instituutioissa: ”Alkukristillisyyden nykyinen vaikuttavuus ei nähdäkseni ilmene kuitenkaan missään oikeuspositivismissa vaan *pyrkimyksessä kenen tahansa jäännöksettömään ja kaikkea tuomitsemista vastustavaan lunastukseen*, joka muodollisena (abstraktina) ilmenee muun muassa ihmisoikeuksien ideassa ja jonka substanssi (konkretia) paljastuu esimerkiksi ilmaisina lahjoina ymmärrettävien hyvinvointipalvelujen rajoittamattomassa tarjonnassa” (s. 43). Ojakankaalle alkukristillisyyden henki siis ilmenee universaaleissa ihmisoikeuksissa ja hyvinvointivaltiossa, joista jälkimmäistä osuvasti kuvaa myös ranskankielinen vastine *l’etat providence*, ’kaitselmusvaltio’.

Elämästä huolehtivan paimenvallan vastakohta ja vastinpari on kuoleman politiikka (’thanatopolitiikka’), joka perustee kokonaisten kansojen murhaamisen välttämättömyyttä – jottei ”yksikään jää

joutumatta hukkaan” (s. 102). Ojakangas väittää, että alkukristillisuus yritti puhdistaa paimenvallan kaikista väkivaltaan tai uhraamiseen liittyvistä piirteistä. Adolf Hitlerin hahmossa hän näkee ’pahan paimenen’, joka meni vallankäytössään suvereenin valtion legaalisen-rationaalisen viitekehyksen tuolle puolen pyrkiessään juuri kokonaisen kansan jäännöksettömään hävittämiseen.

Ojakangas kritisoi Schmittin poliittisen määritelmästä seuraavaa ’situationismia’, jatkuvaa tarvetta tehdä päätöksiä ihmisten tai valtioiden kuulumisesta ystäviin tai vihollisiin. Vähemmälle käsittelylle hän jättää paimenvallan oman situationismin – kuinka hyvä paimen erotetaan pahasta? Kirjan Hitler-ekskurssi pyrkii vastaamaan tähän kysymykseen, mutta esimerkkiä voi kritisoida sen liiallisesta ilmeisyydestä. Huomion kiinnittäminen vaikkapa Auschwitzin keskitysleiriin tai Hitlerin henkilöön voi vaikeuttaa läheisemmän ja ’arkisemman’ ja kenties vasta tulossa olevan problematiikan havaitsemista.

Muutenkin kysymys paimenvallaa käyttävän henkilön tai henkilöiden osoittamisesta ja vallan personoimisesta jää hieman avoimeksi. Ilmeisesti suvereenia valtaa ja biovaltaa olisi tarkasteltava tyystin eri perustein: ei niinkään suvereenin persoonan roolinaamion selkeytenä ja sen kantajan kykynä kantaa rooliaan, vaan inklusiivisen vallan läsnäolona, hyvinvoinnin asteena ja lauman kaikkein laitimmaisten jäsenten tilanteena.

Kokonaisuutena Ojakangas on kirjoittanut erittäin onnistuneen kirjan. *Kenen tahansa politiikka* on kompakti ja tiivis ja se onnistuu havainnollisesti puuttamaan moniin ajankohtaisiin politiikan ja poliittisen filosofian ongelmiin. Tässä niistä on pystytty mainitsemaan vain eräitä. Kytkenä vasemmistolaisuuden teemaan tekee siitä myös avauksen pelissä, jossa yritetään saada ’politiikkaa takaisin politiikkaan’ – eikä lainkaan huonolla menestyksellä. Kirjoittajan mukaan yhtään poliittista yhteisöä ei rakenneta pelkälle vasemmistolaisuudelle, mutta toisaalta kaikki yhteisöt tarvitsevat myös vasemmistolaista ajattelua eli poikkeusta ansainnan, lain ja tuomion logiikasta, kristinopin termin armoa.

Teoksen kriittiset kommentit mm.

Nietzschestä, Heideggerista, Arendtista ja Habermasista ovat kiinnostavia. Esimerkiksi Arendt-kritiikki on siinä määrin terävää ja provokatiivistakin, että keskustelulle toivoisi jatkoa. Kirja on tekijänsä mukaan ”*Konkreettisen elämän filosofian* kolmas osa, joka syistä, joita en tässä ryhdy erittelemään, julkaistaan kuitenkin ensimmäisenä” (s. 14).

Sarjan muita osia jää odottamaan mielenkiinnolla.

Petri Koikkalainen