

IDEAN POLITIIKKA: ARENDT JA BADIOU¹

IDEOLOGIAN LOPPU JA PALUU

Mitä tulee yhteiskunnallisten aatteiden, teorioiden, katsomusten ja poliittisten laitosten merkitykseen [...] niin historiallinen materialismi ei suinkaan kiellä, vaan päinvastoin korostaa niiden suurta osaa ja merkitystä yhteiskuntaelämässä, yhteiskuntahistoriassa. [...] Uudet yhteiskunnalliset aatteet ja teoriat syntyvätkin oikeastaan siksi, [...] että ilman niiden organisoivaa, mobilisoivaa ja uudistavaa työtä on yhteiskunnan aineellisen elämän kehityksen ratkaisuaan odottavien tehtävien toteuttaminen mahdotonta. [...] Saadakseen mahdollisuuden vaikuttaa yhteiskunnan aineellisen elämän ehtoihin ja jouduttaa niiden kehitystä, [...] proletariaatin puolueen täytyy siis nojata [...] sellaiseen yhteiskunta-aatteeseen, joka heijastaa oikein yhteiskunnan aineellisen elämän kehityksen tarpeita ja on sen vuoksi kykenevä saamaan liikkeelle laajat kansanjoukot, kykenevä mobilisoimaan ne ja järjestämään niistä proletarisen puolueen suuren armeijan, joka on valmis lyömään hajalle taantumukselliset voimat ja raivaamaan tien yhteiskunnan edistyneimmille voimille. (Stalin 1950, 37–38, 39–41.)

Näin kirjoittaa J. V. Stalin artikkelissaan ”Dialektisesta ja historiallisesta materialismista” (1938). Stalin ei loistanut omaperäisenä marxismin teoreetikkona, mutta kirjoitus on kiinnostava nimenomaan esityksenä totalitaarisesta suhtautumisesta ideologiaan. Stalinin versio

historiallisesta materialismista näkee ideat ja aatteet perustavien materiaalien ja yhteiskunnallisten kehityskulkujen heijastumina. ”Edistyneillä” aatteilla on kuitenkin keskeinen ja tarpeellinen roolinsa massojen mobilisoinnissa – niiden avulla on mahdollista nopeuttaa ja edesauttaa historiallisen kehityksen sinänsä vääjäämätöntä kulkua. Vaikka historiaa ohjaavatkin yksilöiden tekojen sijasta objektiiviset ja tiedettävissä olevat materiaaliset lait, tien raivaaminen historiallista kehitystä edistävälle voimille, niiden vaikutuksen tehostaminen, edellyttää ideologista propagandaa ja taantumuksellisten vastavoimien aktiivista nujertamista.

Stalinin näkemyksessä yhdistyvät Karl Popperin teoksessaan *Avoim yhteiskunta ja sen viholliset* (*The Open Society and Its Enemies*, 1945) erottelemat kaksi keskeistä totalitaarista lähestymistapaa: yhtäältä näkemys historiasta raudanlujien lakien ohjaamana kehitysprosessina (”radikaali historismi”), toisaalta utopistinen usko mahdollisuuden nopeuttaa tätä prosessia totaalisen ideologisen mobilisaation voimin (”utopistinen yhteiskuntateknologia”; Popper 1945, 5–9, 138–148; 2000, 31–34, 221–236.) Samankaltainen synteesi löytyy Hannah Arendtin teoksessaan *Totalitarismin synty* (*The Origins of Totalitarianism*, 1951) esittämän totalitarismianalyysin ytimestä.

Arendtille totalitarismi on 1900-luvun mukanaan tuoma historiallisesti uusi ilmiö, joka alkoi muotoutua kun 1800-luvulla syntyneet, Hegelin historianfilosofiasta ja Darwinin kehitysopista innoittuneet maailmankatsomukselliset pyrkimykset selittää historian

ja luonnon kokonaisvaltaista kehityslogiikkaa omaksuttiin poliittiseen käyttöön ja niitä alettiin soveltaa yhteiskunnan aktiiviseen ohjailuun ja muokkaamiseen ideologisen historian-tai luonnonselityksen valossa (Arendt 1985, 159–160, 470; 2013, 223–224, 542). Sekä Popper että Arendt rajaavat totalitarismin käsitteen käsittämään ennen muuta kansallissosialismin ja stalinismin. Edellisen kukistuminen sodassa ja jälkimmäisen päätyminen Stalinin kuolemaan ja destalinisointiin näyttivät merkitsevän totalitarististen kokeilujen luhistumista, ja Popperin ja Arendtin analyysien valossa monet katsoivat tämän enteilevän myös radikaalin ideologisen politiikan loppua. Ajatuksen nosti pinnalle erityisesti amerikkalaisen sosiologi Daniel Bellin vuonna 1960 ilmestynyt teos *The End of Ideology*, joka hahmotteli jyrkkien ideologisten vastakkainasettelujen hiipumista länsimaissa jälkiteollisella aikakaudella (Bell 1965, 393–407; ks. myös Waxman (toim.) 1968), ja se sai uutta pontta 1970-luvun lopulla lännen uusvasemmistolaisen liikehdinnän ja neuvostoblokin valtiososialismin hiipussa. Francis Fukuyaman vuonna 1989 ilmestyneen kuuluisan kirjoituksen ”The End of History?” perussanomana oli julistaa ”ideologian lopun” sijasta yhden ideologian – poliittisen ja taloudellisen liberalismien – voittoa (Fukuyama 1989).

2000-luvulla tämä liberaali konsensus on kuitenkin kohdannut uudenlaisia teoreettisia haasteita. Vasemmistolaisen teorian piirissä on muotoutunut uusi, selkeän anti-arendtlinen lähestymistapa, joka kyseenalaistaa totalitarismin käsitteen tarkoitushakuisena yrityksenä niputtaa yhteen hyvin erilaisia poliittisia ilmiöitä ja leimata kaikki radikaalin muutoksen politiikka utooppiseksi ja esitotalitaariseksi. Erityisen näkyvästi tätä kantaa on edustanut slovenialainen Slavoj Žižek², mutta teoreettisesti toistaiseksi pisimmälle viedyn muotoilunsa se on saanut ranskalaisen Alain Badioun ajattelussa. Badioun koko filosofinen hanke, jonka hänen arvostelijansa (ks. esim. Laruelle 2011) näkevät hänen aiemman vakaumuksel-

lisen maolaisuutensa teoreettisena jatkeena, voidaan ymmärtää yrityksenä pelastaa moderni vallankumouksellisen idealismin ja radikaalin emansipaation poliittinen perinne siitä umpikujasta, johon 1900-luvun katastrofit ja pettymykset sen saattoivat. Tämän hankkeen keskiössä on pyrkimys palauttaa teoreettista uskottavuutta ”ideologiselle” politiikalle – ”idean” politiikalle.

Tarkastelen tässä ensin Arendtin totalitarisminanalyysiin sisältyvää käsitystä ideologias-ta ja ”idean” merkityksestä ideologialle. Tämän jälkeen esittelen idean ja ideologian käsitteiden roolin Badioun ajattelussa, erityisesti hänen viimeisimmissä teoksissaan. Vertailu osoittaa, etteivät Arendtin ideologiakritiikki ja Badioulta löytyvä ”ideologian paluu” ole yksinkertaisesti vastakkaisia. Molemmat ajattelijat pyrkivät hahmottelemaan politiikkaa alueena, jolla ihmisen perustava kyky *uutuuteen* ja ”maailman muuttamiseen” voi toteutua, ja molemmat pyrkivät omalla tavallaan välttämään totalitaristisen historian logiikan sudenkuopan. Arendt ja Badiou ovat kuitenkin perustavalla tavalla erimielisiä siitä, missä muodossa uutuus ja muutos voi ihmisen toimissa toteutua. Tämä ei ole pelkästään keinoja koskeva erimielisyys vaan kytkeytyy perustavasti erilaisiin tapoihin hahmottaa politiikan asema ja muoto.

ARENDR: IDEOLOGIA IDEAN

LOGIIKKANA

Arendtin kuvaus ideologian merkityksestä totalitarismille löytyy Stalinin kuolinvuonna 1953 ilmestyneestä kirjoituksesta ”Ideologia ja terrori” (”Ideology and Terror”), joka liitettiin *Totalitarismin synnyn* toisen, laajennetun painoksen loppuun vuonna 1958. (Arendt 1953; 1985, 460–479; 2013, 529–552.) Tarkasteltuaan aiemmissa luvuissa totalitaarisen liikkeen dynamiikkaa ja totalitarismin luonnetta valtaannousun jälkeen Arendt kääntyy tutkimaan totalita-

ristisen (epä)ajattelun perusmuotoa, ideologiaa totalitarismin ”sisäisenä logiikkana”.

Arendt erottaa ideologian käsitteensä marxilaisesta käsityksestä, joka ymmärtää ideologian jonkin tietyn yhteiskuntajärjestyksen tapana ilmaista ja oikeuttaa itsensä ja sisäänrakennetut omistus- ja tuotantosuhteensa moraalisten, uskonnollisten ja kulttuuristen uskomusten, arvostusten ja käytäntöjen muodossa.³ Marxilaisessa katsannossa ideologian pintataso kätkee alleen historian todellisen, piilevän kehityslogiikan, joka Arendtin (1994, 374–379) mukaan on Marxille yhteiskunnallisen luokkataistelun pohjimmitaan väkivaltaista logiikkaa. Marxilaisilla teoreetikoilla olikin tapana palauttaa fasismin ja natsismin julkilausutut ideologiat oletettuihin piileviin yhteiskunnallisiin vaikuttimiin, kuten pyrkimykseen työväenliikkeen murskaamiseen porvariston etujen suojelemiseksi.⁴ Arendtin lähtökohtana on, ettei tällainen käsitys ideologiasta mahdollista aitoa ”fenomenologista” ymmärrystä totalitarismin ilmiöstä.

Arendtin mukaan totalitaarisen liikkeen ytimessä oleva ideologisuus on yhtä lailla moderni ilmiö, jonka hän yhdistää saksalaisen romantiikan piirissä syntyneeseen ajatukseen ”maailmankatsomuksesta” (*Weltanschauung*), totaalaisesta subjektiivisesta näkökulmasta, josta käsin on mahdollista kokea maailma kokonaisuudessaan. Totalitaarisen hallinnon läpikotaisin ideologinen luonne erottaa sen kaikista aiemmista hallintomuodoista, ankarimmistakin tyrannioista. Ideologia tarkoittaa tällöin sananmukaisesti ”idean logiikkaa”. (Arendt 1985, 469; 2013, 540.) Ideologian sisältämä ”idea” ei Arendtin (1985, 469; 2013, 541) mukaan vastaa Platonin ideaalista muotoa materiaalistien olioiden muuttumattomana mallina eikä Kantin regulatiivista ideaa ymmärryksen edellyttämänä ykseyden ja täydellisyyden ideaalina. Sen voidaan sanoa muistuttavan pikemminkin Hegelin absoluuttista ideaa, korkeinta ajatusta, joka sulkee sisäänsä koko käsitteiden ja ajatusten historian ja avautuu vain tämän historian kautta. (Hegel 1981,

236.) Ideologinen idea ei ole vain aristoteelinen ”päämääräisyys”, liikkeen päätepiste, jonka saavuttaminen edellyttäisi erillisen ”vaikuttavan syyn” tai liikkeen lähteen, vaan *totaalinen* selittävä periaate, joka antaa koko historialle sekä perimmäisen tarkoituksen (marxilaisessa historiankäsityksessä luokaton yhteiskunta, natsien rotuopissa rotupuhdas arjalainen yhteisö) että vääjäämättömän liikelain (luokkataistelu, rotujen välinen taistelu).

Ideoihinsa luonnostaan kuuluvan logiikan ansiosta ideologiat uskottelevat tuntevansa koko historiaproessin mysteerit – menneisyyden salaisuudet, nykyisyyden mutkikkeudet, tulevaisuuden epävarmuudet. [...] Ideologian ”idea” [...] on [...] selittämisen väline. Ideologia ei näe historiaa jonkin idean valossa [...] vaan jonakin, jota voi laskelmoida idean avulla. Uuteen rooliinsa ”idean” sovittaa sen oma ”logiikka”, toisin sanoen liike, joka on ”idean” oma seuraus eikä tarvitse käynnistyäkseen mitään ulkopuolista tekijää. (Arendt 1985, 469; 2013, 540, 541. Suomennosta muokattu.)

Ideologisessa ajattelussa mikä hyvänsä yksittäinen historiallinen ilmiö on johdettavissa yhdestä ideasta. Historiallisten ainutkertaisuuksien tulkitseminen muuttuu näin loogiseksi päättelyksi, premissistä johtamiseksi. Ideologinen historianselitys ei edellytä tulkitsevaa vuoropuhelua toisten ihmisten, toisten aikakausien tai toisten kulttuurien kanssa eikä empiiristä tosiasioiden selvittämistä. Kaikki selittämiseen tarvittava sisältyy jo ideologian ideaan.

Ideologiat otaksuvat aina, että yksi idea riittää selittämään koko kehityksen premissistä lähtien eikä kokemus voi opettaa mitään, koska kaikki sisältyy tähän johdonmukaiseen loogiseen päättelyyn. [...] Heti kun ideologinen ajattelu on lyönyt lukkoon premissinsä, lähtökohtansa, kokemukset eivät sitä enää häiritse eikä todellisuus voi sitä enää opettaa. (Arendt 1985, 470, 471; 2013, 541, 543.)

Toisin kuin yhteisöllisesti jaettu, arkinen ”yhteinen ymmärrys” (*common sense*) ja empiirinen kokemus yhteisestä todellisuudesta, looginen päättely voi Arendtin mukaan toimia myös yksinäisyydessä; niinpä ideologinen logiikka vetoaa erityisesti vieraantuneeseen ihmiseen, joka on menettänyt yhteyden toisiin ihmisiin ja jaettuun ihmisten maailmaan. (Arendt 1985, 470–479; 2013, 541–552.) Arendtin hahmotus totalitarismin lähtökohdista antaa keskeisen merkityksen perinteisten sosiaalisten identiteettien murtumiselle ja luokkien ja yhteiskuntaryhmien lisääntyneelle liikkuvuudelle teollistuneessa massayhteiskunnassa, johon sisältyy yleisen irrallisuuden ja tarkoituksettomuuden kokemusta ensimmäisen maailmansodan mielettömät joukkoteurastukset ja niistä muodostunut juoksuhautojen ”rintamakokemus” syvensivät. Juuri tätä kokemusta – ja Neuvostoliitossa myös maailmansotaa seuranneiden veristen sisällissotien kokemuksia – totalitaariset liikkeet osasivat tehokkaasti hyödyntää. Saksassa orgaanisesti ja Neuvostoliitossa pitkälti pakkotoimin toteutunut modernisaatio muokkasi yhteiskuntaa jäsentymättömäksi yksinäisten yksilöiden massaksi, joka innolla tarttui totaalisten ideologioiden näennäiseen loogiseen ankaruuteen ja selkeyteen. (Arendt 1985, 305–340; 2013, 375–412.)

Sekä kansallissosialistien rotuopit että stalinismin dialektinen materialismi esiintyivät mielellään luonteeltaan ”tieteellisinä”. Tieteen kanssa ne jakoivat kuitenkin vain pyrkimyksen lainomaiseen säännönmukaisuuteen ja ennakoitavuuteen; empiiriselle tieteelle olennainen valmius muokata teoriaa siitä poikkeavan uuden evidenssin valossa puuttuu ideologiselta logiikalta kokonaan. Totaalisen ideologian ainoaksi kosketuspinnaksi empiirisen todellisuuden kanssa jää lopulta se kokemus, josta se johtaa perimmäisen ideansa ja premissinsä: rotuopin osalta tämä oli Arendtin (1985, 158–184; 2013, 222–250) mukaan eurooppalaisten siirtolaisten ja imperialistien kohtaaminen vieraksi ”roduiksi” käsitteellistettyjen

ei-eurooppalaisten kulttuurien kanssa, marxilaisen historiankäsitteiden juuret taas voidaan paikantaa teollisuustyöläisten ja varhaisen työväenliikkeen kokemaan riistoon ja luokkataisteluu 1800-luvun varhaisessa kapitalismissa. Totalitaariselle liikkeelle kaikkein olennaisinta on kuitenkin idean toteuttamisprosessi, ideologinen mobilisaatio sinänsä; siksi sen ideatakin tulee eräänlainen työhypoteesi, jonka tärkeimpänä tehtävänä on tuottaa muodoltaan teleologista, tavoitteellista liikettä. Niinpä ihanteelliselta totalitaariselta alamaiselta ei edellytetä niinkään aitoa vakaumusta tai uskoa ideologisen idean totuuteen kuin totaalista sopeutumista ja mukautumista sen tuottaman liikkeen logiikkaan siinä muodossa, jossa totalitaariset johtajat ideaa kulloinkin soveltavat. Tutkielmassaan Adolf Eichmannista totalitaarisen ihmisen prototyypinä Arendt (2006, 26) tähdentääkin Eichmannin omituisen apaattista, vakaumuksetonta ja persoonatonta suhtautumista natsien rotuoppeihin, jotka hän kuitenkin omaksui työnsä ja koko olemassalonsa käytännölliseksi ohjenuoraksi ja esimiehiltään tehtäväkseen saamansa kansanmurhan logistisen organisoimisen perusteluksi. Totalitaarisessa puheessa tosiasiaväitteiltä näyttävät ideologiset lausunnot (”puolalaisilla ei ole älyä”, ”kulakit ovat kuoleva luokka”) toimivat todellisuudessa käytännöllisinä ohjelmajulistuksina (”puolalainen älymystö / kulakit on likvidoitava”), eikä niitä sen vuoksi totalitarismissa viitekehyksessä, varsinkaan ideologisten eliittimuodostelmien (puolueen politrukkit, SS) sisäpiirissä, arvioida niiden totuusarvon vaan niiden avaaman liikesuunnan kannalta. (Arendt 1985, 341–364; 2013, 413–434; vrt. Nevanlinna 2002.)

Kirjoituksessaan ”Tekniikan kysyminen” (”Die Frage nach der Technik”, 1953) Martin Heidegger näkee modernin länsimaisen teknisen ”nihilismin” ytimen modernissa uskossa ihmisen kaikkivoipaisuuteen ja kykyyn muokata ja tuottaa todellisuutta ennalta-asetetun idean tai ”maailmankuvan” mukaiseksi. ”Näin tulee vallitsevaksi vaikutelma, että kaikki koh-

dattu pysyy vain, mikäli se on ihmisen tekele. [...] näyttää siltä, että ihminen kohtaa kaikkialla enää vain itsensä.” (Heidegger 2000, 31; 2007, 32.) Arendtille ideologisen totalitarismin radikaali piittaamattomuus vallitsevista tosiasioista on vain tämän uskon äärimmäinen ilmentymä.

Näiden uskomusten tai epäuskomusten taustalla [...] on [...] usko *ihmisen* kaikkivoipaisuuteen ja samalla *ihmisten* liiallisuuteen; usko siihen, että kaikki on sallittua ja, mikä on vielä paljon kauheampaa, että kaikki on mahdollista. [...] Jos länsimainen filosofia on samastanut todellisuuden ja totuuden [...], totalitarismi päätelee tästä, että voimme tuottaa totuuden sikäli kuin voimme tuottaa todellisuuden; meidän ei tarvitse odottaa, että todellisuus paljastaa itsensä ja näyttää meille oikeat kasvonsa, vaan voimme valmistaa todellisuuden, jonka rakenteet ovat alun pitäen tiedossamme, koska kaikki on meidän tuottamaamme. [...] mikä tahansa ideologian totalitaarinen muuntaminen todellisuudeksi perustuu uskoon, että totuudellisuudestaan riippumatta ideologia tulee todeksi. (Arendt 1994, 354.)⁵

Ideologinen totalitarismi pyrkii hävittämään empiiristen tosiasioiden sattumanvaraisuuden ja ihmisten ja inhimillisen toiminnan ennakkoimattomuuden alistamalla maailman ja historian ideaansa sisältyvälle liikkeen logiikalle. Ideologinen idea on näin väline sen *uutuuden* häivyttämiseen, josta ihmisen omin mahdollisuus Arendtin mukaan muodostuu: se pyrkii poistamaan ihmisten ainutkertaisuuden, joka perustuu heidän syntyväisyyteensä, siihen, että jokainen ihminen saapuu maailmaan uutena alkuna, ennennäkemättömiin sanoihin ja tekoihin kykenevänä. (Arendt 1998, 247; 2002, 251.) Ideologisen idean johdonmukaisuuden hirtuvaltaa vastustaa vain ”ihmisen kyky alkaa uutta. [...] Logiikka ei voi määrätä alkamisesta, koska sen päättelyketju edellyttää alkua eli premissiä.” (Arendt 1985, 473; 2013, 545–546; vrt. Miller 1979.)

BADIOU: UUTUUDEN TAPAHTUMA

JA IDEAN POLITIIKKA

Teoksessa *Le siècle* (Vuosisata, 2005) hahmottuvassa 1900-luvun filosofisessa tilinpäätöksessään Badiou kirjoittaa: ”Paljonpuhuttu ’ideologioiden loppu’, jonka uskotaan määrittävän nykyistä vaatimatonta asennettamme [...], ei edusta mitään vähäisempää kuin kaiken sellaisen uutuuden hylkäämistä, joka voisi tulla ihmisen osaksi.” (Badiou 2005, 53.) Badioun tuotantoa nykymuodossaan on perusteltua kuvata yhdeksi nykyfilosofian suurista yrityksistä – Arendtin ja erityisesti Gilles Deleuzen ajattelun rinnalla – hahmotella uutuuden ontologiaa, joka ottaisi huomioon ihmisen kyvyn muuttaa ihmisen maailmaa. (Ks. Gillespie 2008; Pluth 2010.) Juuri tästä syystä Arendt ja Badiou jakavat syvän kiinnostuksen moderniin vallankumouksen ilmiöön yrityksenä perustaa ”uusi maailmanjärjestys”, *novus ordo saeculorum*; Arendtin tärkeimpiin teoksiin kuuluva *On Revolution* (Vallankumouksesta, 1963) vertailee erityisesti valistusajan suuria vallankumouksia Pohjois-Amerikassa ja Ranskassa, Badiou taas keskittyy vuoden 1871 Pariisin kommuuniin ja Kiinan vuosien 1966–1976 kulttuurivallankumoukseen, jonka läntisiin etävaikutuksiin hän itse osallistui (Badiou 2009a).⁶ Arendtin (1990, 34) sanoin ”[o]lemme oikeutettuja puhumaan vallankumouksesta vain siellä missä uutuuden intohimo vallitsee [...].” Molempien ajattelu yhdistää kiinnostavalla tavalla myös ajatususkollisuudesta modernin vallankumouksellisen perinteen ”kadotetulle aarteelle” (ks. Arendt 1990, 215–281).

Heidän tapansa suhtautua ideologiaan ovat kuitenkin tässä yhteydessä vastakkaiset. Siinä missä Arendt keskittyi yritykseen ymmärtää 1900-luvun katastrofit suhteessa ideologisen ajattelun nousuun, joka hänelle merkitsi 1700-luvun vallankumouksellisen poliittisen vapauden tavoittelun kuihtumista (Arendt

1990, 56–58), Badioun silmissä 1900-luku oli juuri syvästi ”ideologisena” vuosisatana vallankumouksen ja uutuuden, taiteellisten, tieteellisten ja poliittisten kokeilujen vuosisatana; totalitaariset liikkeet merkitsivät näiden avantgardististen hankkeiden rappeutumista ja hämärtymistä irvikuvakseen ja jäivät näin harha-asteleeksi ja sivupoluksi. (Badiou 2005, 53.) Louis Althusserin strukturaalimarxilaisen ideologiateorian piirissä opiskellut Badiou sitoutui vuoden 1968 Pariisiin kevään jälkimainingeissa militanttiin maolaisuuteen, ja hänen 1970-luvun tuotantonsa (esim. Badiou & Balmès 1976) korostaa Maon ajattelua noudatellen ideologian keskeistä asemaa vallankumoustaistelussa.⁷

Eräs Badioun kypsän ajattelun tunnetuimmista piirteistä on hänen tapansa samastaa ontologia – aristoteelisessa mielessä tieteenä olevasta olevana – matematiikkaan, täsmällisemmin Georg Cantorin jälkeiseen joukko-oppiin ymmärrettyinä muodolliseksi teoriaksi ykseydestä ja moneudesta. Badioun pääteoksessaan *L'être et l'événement* (Oleminen ja tapahtuma, 1988) esittelemä ”subtraktiivinen” ontologia nojaa ontologisiin tulkintoihin tietyistä Zermelon–Fraenkelin joukko-opin aksiomista sekä lähtökohtaiseen ”ratkaisuun”, jonka mukaan ”(perimmäistä) ykseyttä ei ole” (*l'Un n'est pas*): todellisuus on pohjimmiltaan jäsentymätöntä, rakenteetonta ja epäkonsistenttia moneutta, joka jäsentyy yhtenäiseksi kokonaisuuksiksi vasta toissijaisesti ”yhdeksi laskemisen” (*compte-pour-un*) operaation kautta. (Badiou 1988, 31–32.) Emme voi tässä tarkastella Badioun ontologiaa yksityiskohtaisesti, mutta on tärkeää huomata, että sen ehkä keskeisin käsite, *tapahtuma* (*événement*), aidon historiallisen muutoksen ja maailman uudelleenjäsentymisen mahdollisuusehto, on ontologian kannalta paradoksi.

Tapahtuma on Badiouille yksittäisen, jäsentyneen tilanteen tai maailman⁸ yksittäinen elementti, joka saa maailmassaan universaalien merkityksen kun se nimetään tapahtumaksi (tästä nimeämisaktista Ba-

diou käyttää nimeä ”väliintulo”, *intervention*; Badiou 1988, 223–233). Yhtä Badioun suosimista esimerkeistä, Ranskan vuoden 1789 vallankumousta soveltaen näemme, että kyseinen tapahtuma on rakenteeltaan joukko, joka koostuu lukemattomista yksittäisistä elementeistä tai alkioista: kansalliskokouksen perustaminen, Pallohuoneen vala, Bastiljin valtaus, kuninkaan vangitseminen. Nämä yksittäiset elementit hahmottuvat kuitenkin erilliseksi uudeksi joukoksi vasta kun vallankumous *julistetaan* vallankumoukseksi; tämä voi tapahtua vasta jälkikäteen ja edellyttää nimen lainaamista aikaisemmalta tapahtumalta, kuten Englannin vuoden 1688 ”mainiolta” vallankumoukselta. Ranskan vallankumous ei ole kuitenkaan pelkästään siihen liitettyjen elementtien kokonaisuus eikä myöskään identtinen minkään yksittäisen elementin kanssa. Kun vallankumous julistetaan tapahtuneeksi päätetään samalla, että yksittäisten vallankumouksellisten ainesten – Badioun kielellä vallankumouksen ”tapahtumapaikan” (*site événementiel*) – lisäksi on erillinen elementti, vallankumous itse, joka määrittää kaikkia muita aineksia sikäli kuin ne ovat *vallankumouksellisia*. Muodollisesti ilmaistuna: Ranskan vallankumous on tapahtumana joukko, jonka alkiota ovat *sekä* sen kaikki yksittäiset osatekijät *että* se itse. Tämä loukkaa aksiomaattisen joukko-opin säännöllisyysaksiomaa, josta seuraa, ettei mikään joukko voi olla itsensä alkiota. Tästä syystä Badioun määrittelemä tapahtuma on ontologinen poikkeama, murros aksiomaattisen joukko-opin mallintamassa todellisuuden muodollisessa järjestyksessä, ja juuri tämä tekee siitä avaimen vallitsevan järjestyksen muuttumiseen. (Badiou 1988, 199–204.)⁹

Tapahtumasta tulee tapahtuma vasta jälkikäteisessä nimeämisessä, ja samoin siitä seuraava muutos on vain tapahtuman jälki-vaikutus. Ranskan suurena vallankumouksena tunnettu historiallinen jakso ei sinänsä omin voimin vielä ”muuttanut” maailmaa; sen sijaan se tarjosi viitepisteen ja lähtökohdan asteit-

tain etenevälle ja potentiaalisesti loputtomalle vallankumoukselliselle uudistusprosessille, jota Badiou kutsuu ”uskollisuudeksi” (*fidélité*) tapahtumalle. Muodoltaan tämä prosessi on luokittelua, jossa maailman yksittäiset elementit luokitellaan yksitellen tapahtumaan ja sen periaatteisiin liittyviksi tai liittymättömiksi; niinpä uskollisuus Ranskan vallankumoukselle merkitsisi asioiden, ihmisten ja tapahtumien asteittain etenevää jaottelua ”vallankumouksellisiksi (so. vallankumouksellisiin vapauden, tasa-arvon ja veljeyden periaatteisiin liittyviksi) tai ”vasta-” tai ”epävallankumouksellisiksi”. Tällainen prosessi on aidosti ”maailmaa muuttava” vain mikäli se on muodoltaan ”geneerinen”¹⁰ joukko-opillisessa mielessä, siis mikäli sen lopputuloksena muodostuva joukko on ”erottumaton” (*indiscernable*) tapahtumaa edeltävässä tilanteessa siinä mielessä, ettei se ole määriteltävissä minkään tilanteessa jo olemassaolevan käsitteen, kategorian tai identiteetin avulla. (Badiou 1988, 361–377.) Badioun kenties valaisevin esimerkki tällaisesta geneerisyydestä on Paavalin kirjeissä hahmotettava uskollisuus Kristuksen ristinkuoleman tapahtumalle, jota Badiou pitää luonteeltaan poliittisena, ei uskonnollisena, prosessina. Kristillinen uskollisuus ei suostu hyväksymään uuden kategorian ”kristitty/kristillinen” kriteeriksi mitään aiempaa identiteettiä, kuten juutalainen tai kreikkalainen, mies tai nainen, vapaa tai orja; sen sijaan kristityt voivat tulla kaikista näistä ryhmistä, jolloin uusi geneerinen kategoria risteää aiempien kanssa palautumatta mihinkään niistä. (Badiou 1997, 105–113; 2011a, 140–152.)

Badioun (1988, 23, 375) keskeisen teesin mukaan geneerisen uskollisuuden perusmuotoja on neljä: politiikka, tiede, taide ja rakkaus. Nämä ovat neljä tapaa tuottaa *totuuksia* Badioun idiosynkraattisessa mielessä potentiaalisesti äärettöminä ja aina keskeneräisinä ja avoimina poliittisina, tieteellisinä, taiteellisinä tai rakastavina maailman uudelleenjäsennyksinä, joilla on viitepisteensä tietty jälkikätesesti

nimetty tapahtuma, kuten poliittinen vallankumous, tieteellinen tai taiteellinen läpimurto tai rakastavien ensitapaaminen. Näin ymmärretyn totuuden (*vérité*) Badiou (1988, 361–377) erottaa jyrkästi totuudesta väitteiden totuudellisuuden tai todenmukaisuuden (*véridicité*) mielessä; todenmukaisuus edellyttää aina jo valmiiksi jäsenytyneen maailman. Niinpä esimerkiksi vallankumouksellinen kaikkien ihmisten tasa-arvoisuuden periaate olisi todenmukainen lausuma vasta ideaalissa loppuunsaatetun vallankumouksellisen totuuden maailmassa; vallankumouksellisena periaatteena sillä voi olla vain maailmaa *muuttava*, ei sitä kuvaava, merkitys.

Badioun Lacan- ja Althusser-vaikutteisessa terminologiassa *subjekti* viittaa totuuden äärelliseen osaan, joukkoon elementtejä, jotka tietyllä hetkellä sisältyvät uskollisen totuusprosessin tuottamaan maailman uudelleenjäsennykseen (Badiou 1988, 429–447). Subjekti ei ole yksilö eikä kantilainen looginen subjekti ajattelua yhdistävänä viitepisteenä, vaan tietyn käynnissä olevan poliittisen, tieteellisen, taiteellisen tai rakastavan totuusprosessin äärellinen ja materiaallinen ”kantaja” – vallankumouksellinen ryhmä käytäntöineen ja tapahtumineen, tieteen tai taiteen kenttää uudistava ryhmä tieteen tekijöitä tai taiteilijoita työvälineineen, tuloksineen ja teoksineen tai rakastava pari ja kaikki sen rakkaussuhteesiin liittyvät seikat. Pääteoksensa jatko-osassa *Logiques des mondes* (Maailmojen logiikat, 2006) Badiou erottelee tällaisen ”uskollisen” subjektityypin rinnalle kaksi ei-uskollista tyyppiä: taantumuksellinen subjekti, jossa ruumiillistuu pyrkimys kieltää tapahtuma ja geneerisen uudelleenjäsennyksen mahdollisuus, ja ”hämärä” (*obscur*) subjekti, joka ajaa ainutkertaiseen historialliseen tapahtumaan kytkeytyvän uskollisuuden korvaamista fanaattisella alistumisella myyttiselle substantiaaliselle oliolle, kuten Rodulle. (Badiou 2006, 53–87.) Tästä jälkimmäisestä hämärän tai ”fasistisen” subjektin hahmosta löydämme Badioun vastineen Arendtin käsitykselle tota-

litaarisesta ideologiasta historian alistamisena *ylihistorialliselle* idealle.

Badioun viimeaikaisessa tuotannossa ”idea” saa kuitenkin toisen, positiivisen merkityksen, jonka hän nostaa esiin *Logiques des mondes* -teoksen lopussa sekä sen perusajatusten yleis-tajuisessa esityksessä, ”Toisessa manifestissa filosofian puolesta” (*Second manifeste pour la philosophie*, 2009):

Kutsun ”ideaksi” sitä, minkä nojalla yksilö luo käsityksen maailmasta, hänet itsensä mukaan lukien, heti kun hän on totuusprosessiin liittyttyään tullut osaksi uskollista subjektia. Vain idea saa yksilön, ihmiseläimen, elämän ottamaan suuntansa totuudesta. (Badiou 2009b, 99; 2012, 178.)

Idea on tapa, jolla loppuunsaatetun totuusprosessin saavuttamaton ideaali – vallankumouksellisen poliittisen totuuden tapauksessa täydellisen vapauden, tasa-arvon ja veljeyden maailma – näyttäytyy yksilölle, joka on tullut osaksi uskollisen subjektin ”ruumista”, ja ohjaa hänen käsitystään maailmasta. Se on totuusprosessiin kuuluva ”maailmankuva”. Badiou (2009b, 99–102; 2012, 178–181) huomauttaa, että tältä osin idea vastaa Platonin Hyvän ideaa ja Kantin regulatiivista ideaa: se on suuntaantava täydellisyys ihanne, joka ei sellaisenaan ole milloinkaan läsnä ”objektiivisena” todellisuutena vaan ainoastaan poliittisen, tieteellisen, taiteellisen tai rakastavan totuusprosessin suuntaviivana. Totuusprosessin avauksessa fiktiivisessä tai narratiivisessa idea muodostaa päätepisteen, josta käsin nykyisyys kerrotaan. Poliittisten totuusprosessien yhteydessä idean tehtävä on mitä ilmeisimmin ”ideologinen”, mutta täysin positiivisessa mielessä.

[...] idea paljastaa totuuden fiktiivisenä rakenteena. [...] kommunistinen idea on kuvitteellinen operaatio, jossa yksilöllinen subjektivaatio heijastaa palasen poliittista reaalista symboliseen kertomukseen historiasta. Tässä mielessä voidaan asianmukaisesti sanoa idean olevan

(kuten odottaa sopii!) ideologinen. (Badiou 2009a, 189.)

Badioun keskeisenä pyrkimyksenä on järkyttää nykyisin hallitsevan ”ideologian”, ”demokraattisen materialismin”, ontologista perustaa. Demokraattiselle materialismille on ominaista totuuskien kieltäminen tai ainakin piittaamattomuus totuudesta; se on ”jälkimoderni” ideologia, jossa kaikki riippuu mielipiteestä tai näkökulmasta. (Badiou 2006, 9–11.) Demokraattisen materialismin ontologia (jonka kuvaus tuo vahvasti mieleen Michel Foucault’n ja Deleuzen) tuntee ainoastaan materiaalisia ruumiita tai kappaleita ja kieliä, siis erilaisia diskursiivisia käytäntöjä, erilaisia tapoja jäsentää ruumiiden tai kappaleiden väliset suhteet. Vastaavasti sen eettisenä periaatteena on: ”Elä ilman ideaa!” Tämä on Badioulle ”ideologioiden loppua” koskevan väitteen todellinen, preskriptiivinen merkitys: älä sitoudu ideologisiin tai vallankumouksellisiin hankkeisiin! (Badiou 2006, 533.) Vaikka Badiou vaikuttaakin kiinnostavalla tavalla välttelevän suoraa teoreettista yhteenottoa Arendtin kanssa, hänen teoksesaan *Abrégé de métapolitique* (Yhteenvedo metapolitiikasta, 1998) esittämänsä ”poliittisen filosofian” kritiikki hyökkää epäsuorasti Arendtia vastaan ranskalaisen filosofi Myriam Revault d’Allonnesin arendtlaisen position välityksellä.¹¹ Arendtin varsinaisia kirjoituksia käsittelemättä Badiou esittää Arendtin ”demokraattisen materialismin” ideologina, jonka käsitys politiikasta korostaa eroja ja mielipiteiden ja arvoarvoistelmien moneutta. (Badiou 1998, 19–34; vrt. 2011b, 128.)

Vastalauseena demokraattiselle materialismille Badioun lähestymistapa, jota hän Engelsiä seuraten kutsuu ”materialistiseksi dialektiikaksi”, pyrkii hajottamaan demokraattisen materialismin ontologian apunaan uusi ymmärrys totuusprosesseista ja perustelee näin omaa eettistä periaatettaan, jonka mukaan ”elää” tarkoittaa yksinkertaisesti ”elää idean tähden” (Badiou 2006, 11–12, 532). Pelkkä kyyninen oman biologisen organismin ylläpitäminen ja sen halu-

jen tyydyttäminen tosiasioiden ja välttämättömyyksiensä sallimissa puitteissa, ilman kytköstä maailmaa muuttavaan uskolliseen subjettiin, ei ole ensinkään ”elämää” aristoteelisessa mielessä hyvänä, itseisarvoisena elämänä. Elämä vailla ideaa on elämää vailla uutuutta, saman ikuista paluuta, loputonta kiertokulkua vailla suuntaa. Arendtin tavoin Badiou ymmärtää ideologisen idean keinona hahmottaa konkreettinen nykyisyys historiallisen kertomuksen puitteissa, ja sellaisena se on välttämätön totuusprosessin historiallisen liikkeen ylläpitämiselle. Badioun idea ei kuitenkaan ole luonteeltaan totalitaarinen ylihistoriallinen idea; sen mahdollisuuden avaa vain ainutkertainen ja ennakoimaton historiallinen tapahtuma. Idea ei ole hallinnan tai alistamisen väline, sillä sen mielekkyyttä ylläpitää vain aktiivinen subjektiivinen uskollisuus.

POLITIIKKA TOIMINTANA JA
TUOTTAMISENA: TERRORIN
ONGELMA

Vaikka Arendtin ja Badioun arviot ideologian merkityksestä politiikalle ovatkin vastakkaiset – Arendtille ideologian tulo politiikkaan merkitsee politiikan antipoliittista ohjailua, Badioulle se taas on aidon politiikan ennako-ehto – näemme, että heillä on pohjimmiltaan sama tavoite: hahmotella politiikkaa historiallisen uutuuden toteutumisalueena, jossa ihmisen toiminta voi kannatella ainutkertaisen ja ennakoimattoman uuden alun läpimurtoa. On kuitenkin kiinnitettävä huomiota myös heidän väliseensä perustavaan erimielisyyteen ja sen mahdollistamaan arendtlaiseen vastalauseeseen Badioulle.

Ihmisen kykyä uutuuteen ja maailman muuttamiseen kannattelee Arendtin mukaan tietty inhimillisen toimeliaisuuden laji: *toiminta* (*action*), jolla Arendt tarkoittaa kreikkalaisten *praksikseksi* kutsumaa aktiviteetin

muotoa. Siinä missä tuottava tai valmistava tekeminen (*poiēsis*) tähtää tiettyyn teke-misaktiviteetille ulkoiseen lopputulokseen, jonka onnistumisen pohjalta koko aktiviteet-tia arvioidaan, toimintaa tai käyttäytymistä (*praksis*) arvioidaan aktiviteetin itsensä ominaislaadun pohjalta. Arendtin jäsenyykses-sä toiminnan arvon määrää lopputuloksen sijasta sen lähtökohta tai periaate, joka on pohjimmiltaan toimijan arvio kulloisestakin toiminnan tilanteesta ja ”kannanotto” siihen.

Toiminta on ainoa aktiviteetti, joka tapahtuu suoraan ihmisten välillä ilman esineiden tai aineen välitystä. Toiminnan ehto on moninai-suus, eli se tosiasia, että ihmiset, ei Ihminen, elävät maassa ja asuttavat maailmaa. [...] toi-minta on läheisimmässä yhteydessä syntyväi-syyden [*natality*] ehtoon. Syntymään sisältyvä uusi alku voi vaikuttaa maailmassa vain, kos-ka tulokkaalla on kyky aloittaa jotakin todella uutta, siis toimia. [...] koska toiminta on poliittinen aktiviteetti *par excellence*, syntyväisyys, ei kuolevaisuus, on kenties poliittisen ajatte-lun [...] keskeisin kategoria. (Arendt 1998, 7, 9; 2002, 15, 17. Suomennosta muokattu.)¹²

Badioulle politiikka saa muiden totuusproses-sien tavoin lähtökohtansa tapahtumasta, mutta se on silti muodoltaan rakentamista, määrätyn mutta saavuttamattoman lopputuloksen – lop-puunsaatetun totuuden – tuottamista.

Olemisessaan käsitettynä subjekti on vain ge-neerisen prosessin äärellisyyttä, tapahtumaan kohdistuvan uskollisuuden paikallinen aikaan-saannos. Se ”tuottaa” totuutta itseään situaa-tion erottamattomana osana, mutta tämän to-tuuden äärettömyys ylittää subjektin. (Badiou 1988, 444.)¹³

Tähän liittyy myös keskeinen ero heidän näke-myksissään vallankumouksen ja politiikan suh-teista: siinä missä vallankumous on Arendtille (1990, 141–178) esipoliittinen perustamisakti, *constitutio libertatis*, jonka tavoitteena on luoda

perustuslain suojaama vapauden ja tasa-arvon tila jossa aidosti poliittinen *praxis* vasta voi toteutua, Badioulle juuri vallankumouksellinen totuuden tuotantoprosessi, tasa-arvoisen maailman rakentaminen, *on* poliittisen aktiviteetin olennainen sisältö.

Kuten jo näimme, ideologista politiikkaa ohjaava idea on Badioulle narratiivinen fiktio lopullisesta päämäärästä, johon poliittinen prosessi suhtautuu keinon tavoin. On kuitenkin tärkeää huomata, että Arendtin ideologia- ja totalitarisminanalyysin ytimessä on Heideggerinkin (2000, 160; 2009, 50) esittämä ajatus, jonka mukaan Platonin idea perustuu pohjimmitaan tuotannolliseen malliin – idea on ennen muuta se ideaalinen, aineeton käyttötarkoitus, joka toimii käsityöläisen esikuvana, jota hän valmistamisprosessin aikana ”pitää silmällä” ja jonka hän pyrkii materiaalissaan toteuttamaan niin täydellisesti kuin mahdollista. Arendtin mukaan länsimaisen poliittisen ajattelun perimmäisenä ongelmana on Platonista lähtien ollut tämän käsityöläismallin soveltaminen politiikkaan, joka kreikkalaisten kaupunkivaltioiden klassisella kaudella ymmärrettiin ennen muuta *praksiksen* ja *logoksen*, suurten tekojen ja suurten puheiden, alueena. Välineelliseen, tuotannolliseen ja teleologiseen politiikkakäsitykseen sisältyvä perimmäinen vaara on Arendtin mukaan tullut päivänvaloon vasta 1900-luvun totalitaarisissa kokeiluissa. (Arendt 1998, 142–143, 220–230; 2002, 145, 223–233.)

Se, kuinka pitkäikäinen ja suosittu ajatus toiminnan [*action*] muuntaminen yhdeksi valmistamisen [*making*] muodoksi on ollut, käy helposti ilmi poliittisen teorian ja poliittisen ajattelun koko terminologiasta. Näistä asioista tuntuu nimittäin olevan täysin mahdotonta keskustella käyttämättä keinojen ja päämäärien kategorioita ja ajattelematta välineellisyyden valossa. [...] ajatusrakennelma pakottaa ihmiset myöntämään kaikkien tehokkaiden keinojen sallittavuuden ja oikeutuksen joltain päämääräksi asetettua tavoiteltaessa. Saatamme olla ensimmäinen sukupolvi, joka täysin ymmär-

tää tällaiseen ajattelutapaan sisältyvät tappavat seuraukset. [...] Niin kauan kuin uskomme politiikan alueella käsittelevämme päämääriä ja keinoja, emme kykene estämään ketään käyttämästä kaikkia keinoja tunnustettujen päämäärien saavuttamiseksi. (Arendt 1998, 229; 2002, 231–232. Suomennosta muokattu.)

Totalitarismin ideologisessa logiikassa tarkoitus pyhittää keinot: historian ideologisen päämäärän vauhdikas toimeenpano ei ole mahdollista ilman väkivaltaa ja terroria. Juuri tässä kohdassa Arendtin analyysi politiikan välineellistämistä tarjoaa hyödyllisen kriittisen välineen, sillä se kiinnittää huomion yhteen Badioun poliittisen ajattelun tai ”metapolitiikan” ongelmallisimmista puolista: hieman haikeasti ja vastahakoisesti Badiou näet joutuu myöntämään, että politiikan ymmärtäminen totuuden tuottamisena, maailman uudelleenjäsentämisenä ideologisen idean opastuksella, sisältää väistämättä vallankumouksellisen terrorin, maailman väkivaltaisen uudistamisen, mahdollisuuden.

Tuntematta erityistä iloa materialistinen dialektiikka toimii sillä oletuksella, ettei yksikään poliittinen subjekti ole vielä saavuttanut avaimansa totuuden ikuisuutta ilman terrorin hetkiä. [...] Ihmiseläimen äärellisyyden ylittäminen ja sen alistaminen totuuden ikuisuudelle edellyttää sen liittämistä osaksi kehkeytyvää subjektiä eikä voi milloinkaan toteutua ilman ahdistusta, rohkeutta ja oikeudenmukaisuutta. Mutta yleisesti ottaen se ei voi myöskään tapahtua ilman terroria. (Badiou 2006, 98–99.)

On huomattava, että Badiou kuvailee tässä terrorin ”vääjäämättömyyttä” varsin varautuneesti. Kysymys terroristista mitä ilmeisimmin vaivaa häntä, jo siitäkin syystä, että se on nykypäivänä ”demokraattisen materialismin” tärkein argumentti vallankumouksellista politiikkaa vastaan. Teoksessaan *Etiikka: esseet pahan tiedostamisesta* (*L'éthique: essai sur la conscience du Mal*, 1993) hän tekee eron natsien ”pahan” terrorin ja Ranskan vallankumouksen jakobiinisiiven harjoitta-

man ”poliittisen” terrorin välillä. (Badiou 1993, 68; 2004, 81.) Vaikka kansallissosialismikin muistutti ulkoisesti poliittista totuusprosessia ja omaksui käyttöönsä vallankumouksen sanastoa, se ei ollut muodoltaan geneeristä uskollisuutta tapahtumalle eikä merkinnyt murrosta vallitsevassa järjestyksessä. Natsismi ei tähdännyt maailman innovatiiviseen uudelleenjäsentämiseen vaan pikemminkin ”objektiivisten” rodullisten ryhmien fyysiseen tuhoamiseen yhden ”objektiivisen” ryhmän rodullisen substanssin varjelemiseksi. (Badiou 1993, 64–69; 2004, 76–82.) Sen sijaan Robespierren ja Saint-Justin johtaman Yhteishyvän valiokunnan terrorihallinto, jonka Arendt (1990, 79, 112, 247) näkee tiettyssä mielessä esitotalitaarisena ilmiönä, kävi poliittista taistelua ideansa, rousseaulaisen ”hyveen tasavallan”, puolesta sen vihollisia vastaan ja pysyi tässä mielessä sitoutuneena aitoon vallankumoukselliseen totuusprosessiin – joskin fanaattisimmat jakobiinit kenties syyllistyivät toiseen Badioun (1993, 71–77; 2004, 84–90) mainitsemaan pahuuden muotoon, mahdotomaan haluun *absolutisoida* vallankumouksellinen subjektiivisuus ja hävittää kokonaan sen perustana oleva ihmisen ”eläimellinen” luonto ja siihen kuuluva omaneduntavoittelu. Tuoreessa kirjoituksessaan kommunismin ideasta ja terrorista Badiou (2013) edelleen rajaa terrorin käsitteen koskemaan valtion harjoittamaa poliittista väkivaltaa. Vallankumousterrori on tällöin kansannousun tai vallankumoussodan jatkamista valtion väkivaltakoneiston avulla ja tulee mahdolliseksi vain tilanteessa, jossa vallankumouksellinen ryhmä saa valtiovallan käsiinsä, mikä sinänsä on täysin kontingentti ja poliittiselle prosessille ulkoinen seikka. Näin katoaa välttämätön käsitteellinen yhteys ideologisen politiikan ja terrorin (mutta ei ideologian ja poliittisen väkivallan) väliltä.¹⁴

VIITTEET

1. Valaisevista ja hyödyllisistä kommentteista tämän tekstin aiempiin suullisiin ja kirjallisiin versioihin kiitän erityisesti Thomas Brockelmania, Mirja Hartimoa, Timo

Badiou (1993, 43–44, 47; 2004, 54–55, 59) esittää oman uskollisuuden tai totuuden etiikkaansa perusperiaatteen muodossa: ”Älä luovuta!” tai ”Jatka!”, joka hänen myöhemmän idean käsitteensä valossa lopulta tarkoittaa: pidä kiinni ideasta, jonka vuoksi elät, ja jatka sen tuottamista, loputtomiin! Näemme nyt, ettei tällainen periaate kykene sulkemaan pois terrorin ja väkivallan mahdollisuutta, eikä sitä ole suunniteltukaan tällaiseen tarkoitukseen – se rajaa ulkopuolelleen vain väkivallan, joka ei tähtää aitoon uutuuteen, vallankumoukselliseen muutokseen maailman jäsentämisen tavassa.

Olisi teoreettisesti mielenkiinnontonta moralismia tuomita Badioun metapolitiikka vain sen ongelmallisten seurausten takia. Voimme silti todeta, että Arendtin poliittinen ajattelu, jonka ytimessä oli yritys ymmärtää mikä länsimaisessa ajatteluperinteessä mahdollisti 1900-luvun totalitaarisen katastrofin keskellä ”valistunutta” modernisaatiota ja mikä johti Ranskan ja Venäjän vallankumoukset – mutta ei Amerikan vallankumousta – poliittiseen terroriin, tarjoaa hedelmällisiä ja kiinnostavalla tavalla oikeisto–vasemmisto- tai liberalismi-kommunismitasetelmien ulkopuolelle jääviä teoreettisia välineitä Badioun *lähtökohtien* kyseenalaistamiseen. Muutamia väheksyviä huomautuksia lukuunottamatta Badiou on tois-taiseksi pidättäytynyt kohtaamasta Arendtin ajattelua teoreettisella tasolla. Tämä näyttäytyy nyt ilmeisenä puutteena hänen muuten ainutlaatuisen tuoreessa ja tinkimättömässä ajattelussaan ja uhkaa rajata hänen käsityksensä poliittisesta aktiviteetista saman perinteen piiriin kuin Arendtin kritisoimat aiemmat ”ideologiset” politiikkakäsitykset: platoniseen malliin, joka ajattelee politiikkaa jonkin määrätyn lopputuloksen tuottamisena, välineenä ideaalisen päämäärän saavuttamiseen.

Miettistä, Simo Pulkista sekä anonyymiä arvioijaa.

2. Žižek (2002, 2–3) esittää, että viime vuosikymmenien aikana tapahtunut Arendtin korottaminen ”erehtymättömäksi auktoriteeriksi” on ”mahdollisesti selkein

- merkki vasemmiston teoreettisesta tappiosta”. Ks. myös Badiou 2005, 147.
3. Marxin ja Engelsin klassinen kuvaus ideologiasta löytyy ”Saksalaisesta ideologiasta” (1845–1846): ”Hallitsevan luokan ajatukset ovat jokaisena aikakautena hallitsevia ajatuksia, ts. se luokka, joka on yhteiskunnan hallitseva *aineellinen voima*, on samalla sen hallitseva henkinen voima. [...] Hallitsevat ajatukset eivät ole mitään muuta kuin hallitsevien aineellisten suhteiden aatteellista ilmausta, ajatusmuotoon pukeutuneiden hallitsevien aineellisten suhteiden ilmausta [...]” (Marx & Engels 1969, 46; 1978, 106.)
 4. Ks. esim. Max Horkheimerin (1988, 308–331) välineellisen tulkinta natsien antisemitismistä kirjoituksessa ”Die Juden und Europa” (Juutalaiset ja Eurooppa, 1939).
 5. Juuri tätä Heidegger itse kenties tarkoitti puhuessaan vuoden 1935 luennoissaan pahamaineisesti kansallissosialistisen liikkeen ”sisäisestä totuudesta ja suuruudesta”, jonka hän myöhemmin selittää viittaavan ”planetaarisesti määrittyneen tekniikan ja uuden ajan ihmisen väliseen kohtaamiseen”. (Heidegger 1998, 152; 2010, 187.)
 6. Ks. myös Badioun analyysi vuoden 2011 kansannousuista ja mellakoista lännessä ja arabimaissa (Badiou 2011b).
 7. Althusserin ideologiakäsityksestä ja sen vaikutuksesta Badioun ajatteluun, ks. Bosteels 2011, 45–76.
 8. Teoksessa *L'être et l'événement* Badiou (1988, 32, 557) käyttää termiä ”situaatio” (*situation*) kaikista jäsenyneen rakenteen omaavista moneuksista; teoksessa *Logiques des mondes* (2006, 45, 612) hän siirtyy puhumaan niistä ”maailmoina” (*monde*), jäsenyneinä kokonai-
- suuksina, joilla on oma sisäinen ”transsendentaalinen” rakenteensa ja joiden puitteissa todellisuus voi ”ilmetä” eli omata tietyn asteen ”olemassaoloa” (*existence*).
 9. On huomattava, että Badiou muokkaa teoriaansa tapahtumasta merkittävästi teoksessa *Logiques des mondes*; tässä hän mm. hylkää ongelmalliseksi osoittautuneen ajatuksen tapahtuman nimeävästä ”väliintulosta” ja uudistaa hankalaa ”tapahtumapaikan” käsitettä. Ks. Badiou 2006, 381, 383–401; vrt. Feltham 2008, 105–107; Pluth 2010, 80–85.
 10. ”Geneerisen” joukon käsitteen kehitti amerikkalainen matemaatikko Paul J. Cohen (1963), jonka löydöksiä, erityisesti matemaattista ”pakottamista” (*forcing*) menetelmää, Badiou (1988, 391–408, 449–470) pitää oman ajattelunsa kannalta keskeisinä ontologisina läpimurtoina.
 11. Vastineessaan Badioulle Revault d’Allonnes (1998) osoittaa, missä määrin Badiou vääristelee Arendtin ajattelua ja miten tämä toisaalta omaksuu itse Arendtin kriittisen kannan ”poliittisen filosofian” käsitettä kohtaan.
 12. Toiminnasta ks. myös Arendt 1998, 175–181, 205–206, 243–247; 2002, 178–183, 208, 247–251.
 13. Feltham (2008, 123) esittää kiinnostavasti, että sikäli kuin totuusprosessi edustaa myös subjektinsa itsetoteutusta ja ”hyvää elämää”, se on myös *praksista* aristoteelisisä mielessä; näin ollen Badiou itse asiassa sulauttaa yhteen *poiesiksen* ja *praksiksen* käsitteet.
 14. Peter Hallward (2003, 268–269) kyseenalaistaa väkivallan välineellisen roolin Badioun ajattelussa. Voiko poliittinen väkivalta nykytilanteessa olla ”radikaalia” tai ”uudistavaa” – eikö juuri ehdoton väkivallattomuus merkitsisi murrosta suhteessa vallitseviin oloihin?

KIRJALLISUUS

- Arendt, Hannah (1953) Ideology and Terror: A Novel Form of Government. *The Review of Politics* 15:3, 303–327.
- Arendt, Hannah (1985) *The Origins of Totalitarianism* [1951]. 3. painos. San Diego, CA: Harcourt.
- Arendt, Hannah (1990) *On Revolution* [1963]. London: Penguin.
- Arendt, Hannah (1994) *Essays in Understanding 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. Toimitanut Jerome Kohn. New York: Schocken Books.
- Arendt, Hannah (1998) *The Human Condition* [1958]. 2. painos. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (2002) *Vita activa: ihmisenä olemisen ehdot*. Suomentaneet Eija Virtanen ym. Tampere: Vastapaino.
- Arendt, Hannah (2006) *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* [1963]. New York: Penguin.
- Arendt, Hannah (2013) *Totalitarismin synty*. Suomentanut Matti Kinnunen. Tampere: Vastapaino.
- Badiou, Alain (1988) *L'être et l'événement*. Paris: Seuil.
- Badiou, Alain (1993) *L'éthique: essai sur la conscience du Mal*. Paris: Hatier.

- Badiou, Alain (1997) *Saint Paul: la fondation de l'universalisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Badiou, Alain (1998) *Abrégé de métapolitique*. Paris: Seuil.
- Badiou, Alain (2004) *Etiikka: essee pahan tiedostamisesta*. Suomentanut Janne Kurki. Helsinki: Apeiron.
- Badiou, Alain (2005) *Le siècle*. Paris: Seuil.
- Badiou, Alain (2006) *Logiques des mondes: L'être et l'événement, 2*. Paris: Seuil.
- Badiou, Alain (2009a) *Circonstances, 5: L'hypothèse communiste*. Paris: Lignes.
- Badiou, Alain (2009b) *Second manifeste pour la philosophie*. Paris: Fayard.
- Badiou, Alain (2011a) *Apostoli Paavali: universalismin perustaja*. Suomentanut Janne Porttikivi. Helsinki: Gaudeamus.
- Badiou, Alain (2011b) *Circonstances, 6: Le réveil de l'histoire*. Paris: Lignes.
- Badiou, Alain (2012) *Filosofian puolesta: kaksi manifestia*. Suomentaneet Lauri Pekonen, Janne Porttikivi & Anna Tuomikoski. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Badiou, Alain (2013) The Communist Idea and the Question of Terror. Englanninnos Susan Spitzer. Teoksessa Slavoj Žižek (toim.), *The Idea of Communism, 2: The New York Conference*. London: Verso, 1–11.
- Badiou, Alain & Balmès, François (1976) *De l'idéologie*. Paris: Maspéro.
- Bell, Daniel (1965) *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* [1960]. 2. painos. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bosteels, Bruno (2011) *Badiou and Politics*. Durham, NC: Duke University Press.
- Cohen, Paul J. (1963) The Independence of the Continuum Hypothesis. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 50:6, 1143–1148.
- Feltham, Oliver (2008) *Alain Badiou: Live Theory*. London: Continuum.
- Fukuyama, Francis (1989) The End of History? *The National Interest* 16, 3–18.
- Gillespie, Sam (2008) *The Mathematics of Novelty: Badiou's Minimalist Metaphysics*. Melbourne: re.press.
- Hallward, Peter (2003) *Badiou: A Subject to Truth*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1981) *Gesammelte Werke, 12: Wissenschaft der Logik, 2: Die subjektive Logik* [1816]. Toimittaneet Friedrich Hogemann & Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner.
- Heidegger, Martin (1998) *Einführung in die Metaphysik* [1935/1953]. 6. painos. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin (2000) *Vorträge und Aufsätze*. 9. painos. Stuttgart: Neske.
- Heidegger, Martin (2007) *Tekniikka ja käänne*. Suomentanut Vesa Jaaksi. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura.
- Heidegger, Martin (2009) *Esitelmää ja kirjoituksia, 2*. Suomentaneet Vesa Jaaksi ym. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura.
- Heidegger, Martin (2010) *Jobdatus metafysiikkaan*. Suomentanut Jussi Backman. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Horkheimer, Max (1988) *Gesammelte Schriften, 4: Schriften 1936–1941*. Toimittaneet Alfred Schmidt & Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer.
- Laruelle, François (2011) *Anti-Badiou: sur l'introduction du maoïsme dans la philosophie*. Paris: Kimé.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (1969) *Marx-Engels-Werke, 3*. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (1978) *Valitut teokset: 6 osaa, 2*. Moskova: Edistys.
- Miller, James (1979) The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World. Teoksessa Melvyn A. Hill (toim.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St. Martin's Press, 177–208.
- Nevanlinna, Tuomas (2002) Totalitarismista. Teoksessa Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy, *Natsimyytti*. Helsinki: Tutkijaliitto, 91–126.
- Pluth, Ed (2010) *Badiou: A Philosophy of the New*. Cambridge: Polity.
- Popper, Karl (1945) *The Open Society and Its Enemies, 1: The Spell of Plato*. London: Routledge.
- Popper, Karl (2000) *Avoim yhteiskunta ja sen viholliset*. Suomentanut Paavo Löppönen. Helsinki: Otava.
- Revault d'Allonnes, Myriam (1998) Qui a peur de la politique? Réponse à Alain Badiou. *Esprit* n.s. 22:12, 236–242.
- Stalin, Josif (1950) *Dialektisesta ja historiallisesta materialismista* (syyskuu 1938). Petroskoi: Karjalais-suomalaisen SNT:n valtion kustannusliike.
- Waxman, Chaim I. (toim.) (1968) *The End of Ideology Debate*. New York: Funk & Wagnalls.
- Žižek, Slavoj (2002) *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*. London: Verso.