

# Vallankumouksen kokemus ja käsite

A r t e m i M a g u n

*"Here's the fine revolution,  
if we had the trick to see't"*  
Hamlet (katsoessaan pääkalloa),  
W. Shakespeare: Hamlet, näytös 5, kohtaus 1

## Historiallinen määritelmä

Tämän työn perusteeksi on seuraava: vuonna 1985 alkanutta ja tänäkin päivänä jatkuvaa "sosialistisen" hallinnon ja neuvostovaltion hajoamista on nimitettävä *vallankumoukseksi*.<sup>1</sup> Historialliselta, poliittiselta ja filosofiselta merkitykseltään tapahtuma on yksi eurooppalaisista vallankumouksista, jotka alkoivat vuonna 1789 Ranskassa ja palautuvat läntisen kristinuskon reformaatioon, joka sai alkunsa 1400–1500-luvuilla. Asioiden kulku ja tilanne Neuvostoliiton jälkeisellä Venäjällä viimeisen viidentoista vuoden aikana toistaa peruspiirteissään menneisyyden vallankumousten sisäistä kehitystä.<sup>2</sup> Tehtäväni ei ole kuitenkaan luokitella meneillään olevaa tapahtumaa tiettyyn ryhmään, vaan osoittaa sen kuuluvan yhteen ja samaan, mutta avoimeen ja päättymättömään tapahtumaan: eurooppalaiseen vallankumoukseen, jonka jo Proudhon ja Marx osoittivat *permanentiksi*. Vallankumousten historia ei rajoitu yksinkertaiseen, samanlaisten ilmiöiden toistoon tai (vulgaarimarxilaisen mallin mukaan) lainomaisten vaiheiden perättäisyyteen. Se muodostaa sarjan vapautusliikkeitä, jotka eivät saavuta (päättymätöntä) päämääräänsä vaan kat-

keavat puolimatassa; vapautusliikkeitä, joihin historian seuraava aalto tarttuu ja radikalisoinee kompastuakseen ja perääntyäkseen koko voimallaan (tässä mielessä vallankumous muistuttaa *rannan tyrskyä*).

Avainhetkiä vallankumouksen määrittelyssä on sakralisoidun vallan kukistaminen ja sitä seuraava *sekularisaatio*. "Sekularisaatio" sanan varsinaisessa merkityksessä viittaa kirkon maaomaisuuden pakkolunastukseen. Venäjällä tämä prosessi sai "yksityistämisen" muodon politiikan yleisenä suuntauksena, yksityisen piirin emansipoitumisena teokraattisesta valtiosta. Niin Ranskan kuin Venäjänkin vallankumouksen avainsuuntaus oli sota feodaalioikeudelle luonteenomaisia *etuoikeuksia* vastaan. Polemiikissaan vulgaarimarxilaisen tradition suhteen Bataille (1976, 321) huomauttaa, että kaikki uuden ajan vallankumoukset ovat syntyneet *feodaalisia* jäänteitä vastaan eikä yksikään kansannousu ole ollut suunnattu varsinaisesti porvaristoa vastaan. Tämä uskollinen huomautus kuvaa jatkuvan vallankumouksen käsitettä, jonka mukaan taistelu feodalismia ja taloudelliseen herruuteen naamiotunutta porvaristoa vastaan muodostaa yhden ja saman keskeytymättömän taistelun.

Historian kulkua hallitsemaan pyrkivän poliittisen ja historiallisen *subjektin* näkökulmasta vallankumous ei ole uuden sosiopoliittisen järjestelmän avaus, vaan yritys hallita tätä järjestelmää. Ranskan vallankumous ei edeltänyt Ranskan modernisaatiota vaan tuli sen perässä ikään kuin yrityksenä vasta jälkeensä hallita asteittaista prosessia ja saada siinä kytevä yhteiskunnallisen opposition sytytin räjähtämään.<sup>3</sup>

Vallankumoukselliset hallinnot tuntevat vetoa

demokratiaan autonomiana, koska ne sanoutuvat irti mistä tahansa *ulkoisista* legitimoitiperiaatteista paitsi vihdoinkin itselleen myöntämästä yhteiskunnasta sellaisenaan. Uuden valtion juridisella perustalla, joka on näennäisesti puhdas muodollisuus, onkin itse asiassa suuri rooli vallankumouksellisissa kriisissä, sillä se ottaa käyttöön fiktion absoluuttisesta katkoksesta yhteiskunnan suhteessa menneeseen ja herättää sen taisteluun itseään vastaan, koska vallankumous pitää sitä ”vanhan vallan” ”jäänteinä” (vrt. esim. Furet 1988, 25–42). Kriisi siirtyy yhteiskunnan *sisälle*, tapahtuu räjähdys ja sosiaalisten siteiden liukeneminen ja hajoaminen. Määdättyään järjestelmä yleensä hiukan taantuu ja yhteiskunta yhdistyy vähäksi aikaa taisteluun suvereenia vallanhaltijaa vastaan. Näin oli sekä Ranskassa 1789 että Venäjällä 1991. Vallankumouksen avainvaihe alkaa sen jälkeen, kun konflikti ja kriisi käsitetään sisäiseksi eikä sitä tarvitse enää panna vieraantuneen ja yhteiskunnan ulkopuolisen vallan tiliin (vrt. esim. Kojève 1947, 141).

Vallankumouksellisille yhteiskunnille ovat luonteenomaisia tietyt itsensä kieltämisen antropologiset muodot: melankolia, lamautuminen, kärsimyksen ja menetyksen diskurssit. Jakobiinien puheet vuosilta 1792–1794 ovat täynnä lamautumisen ja jarruttamisen pelkoa, hahmoja kansan ja vallankumouksellisten välisessä taistelussa. Michelet (1979, 127) kirjoittaa ”yhteiskunnallisen välinpitämättömyyden suosta”, joka jo 1792, eli ennen jakobiinien valtaantumista, vallitsi Pariisissa. Jakobiinien terrori oli vastaus tähän depolitisoitumiseen, yritys ravistaa yhteiskunta hereille katkomalla kauloja (mikä, niin kuin Hegel myöhemmin huomasi, muuttui banaaliksi ja saattoi ainoastaan synnyttää ikävää).

Tapahtuu symbolisten järjestelmien ”kumous” ylösalaisin, ”plussan muuttuminen miinukseksi ja miinuksen plussaksi”. Tämä inversio on yleensä lyhytaikainen ja muuttuu arvojen keskinäisen peruuntuvuuden tunteeksi, relativismiksi, kyynisyydeksi ja ideologioiden (eli varsinaiselta sisällöltään yhdentekevien rakenteiden – yhdet ”valitsevat” itselleen liberaalit arvot, toiset ”sosiaalidemokraattiset” jne.) muodostamiseksi.

Tässä antikommunistisen vallankumouksen kokemus on täysin selkeä. 1990-luvun alussa maa kävi läpi neuvostoideologian totaalisen inversion; siinä tärkein akseli oli ollut vastakkainasettelu ”meidän” ja ”läntisen” välillä. Mitä negatiivisemmin kommunistinen ideologia oli jotain asiaa arvottanut, sitä suurempi oli sen symbolinen ja markkina-arvo uudella Venäjällä. Nyt arvot kokivat uuden inversion takaisinpäin, mutta venäläiset emigrantit Israelissa tukivat entiseen tapaan rankaisutoimenpiteitä palestiinalaisia kohtaan neuvostopropagandan inversion logiikan mukaisesti, joka oli aina esittänyt palestiinalaiset ”positiivisina” sankareina.

Vallankumouksella on sekä käytännön poliittinen että epistemologinen luonne. Se mullistaa meidän kuvitelmamme menneestä ja tulevasta ja määrittelee päättyneen aikakauden (”Vanha järjestelmä”, ”kommunismi”) jättäen siihen suuren osan inhimillisiä toiveita. Samaan aikaan vallankumous itsessään nostaa harvoin esiin todella uusia aatteita ja ohjelmia. Päinvastoin se ikään kuin sulkee subjektilta pääsyn tämän omaan tulevaisuuteen, eikä se enää tiedä mitä odottaa itseltään. Mutta paradoksaalisesti juuri sulkemisen ja jopa umpikujan, näkymän sulkevan maanvieremän, muodossa vallankumous tekee välillisesti mahdolliseksi luoda absoluuttisesti uusi, tuntematon – tai täsmällisemmin sanottuna sallii määritellä uudelleen ilmestyviä asioita absoluuttisen uusina.

Minkä tahansa vallankumouksen tärkeänä moottorina ja tuloksena ovat ensinnäkin milleniaristiset aatteet historian lopusta ja uudesta tuhatvuotisesta valtakunnasta, ja toiseksi kaukaisen menneen (Rooman valtakunnan, tsarin Venäjän) restauraatio. Suhtautuminen avautuneeseen tulevaisuuteen jää tässä yhteydessä täysin määrittelemättömäksi (varmaan Lokakuun vallankumous oli pelkkä ”ohjelma”, eikä sekään – niin kuin on käynyt selville – tuonut mukanaan minkäänlaisia konkreettisia mielikuvia siitä, miten rakentaa tulevaisuutta; ne oli kehitettävä tapahtumain kulun myötä).

Vallankumous on poliittinen tapahtuma, joka

esittää kysymyksen totuudesta. Yhteiskunnan transendentiaalis-sakraalien perustojen kieltäminen ja yritys perustella autonomiaa, yhteiskunnan itsevaltaa itsensä yli, johtaa etsimään vallan ja yhteiskuntarakenteiden rikkumattomien, jakamattomien elementtien, atomien, viimeistä itsestään selvää perustaa. Loputtoman hajoamisen ja liukenemisen purkaus etsii viimeisiä rajoja tilassa ja ajassa. Samaan aikaan vallankumous riistää intellektuelleilta autonomisen sosiaalisen statuksen ”vallan kupeessa”, automaattisen oikeuden auktoritatiiviseen mielipiteenilmaisuuksiin ja pakottaa heidät yhdistämään kysymyksen totuudesta kysymykseen vallasta. Siksi 1800-luvulta alkaen käsitteestä ”vallankumous” tuli nykyisyydelle poliittisten ja filosofisten diskurssien yhtymäkohta. Filosofinen diskurssi antaa edelleen mahdollisuuden koota yhteen vallankumouksen historiallisia määritelmiä ja rakentaa sen yksinkertaisen käsitteen.

## Vastaväitteitä

Mutta miksi nimittää uutta asiaa vanhalla nimellä? Vaikka vallankumouksen käsite viittaa kansannousuun uskontoa vastaan, on sillä sekä kristilliset että metafysiset juuret. Juuri kristinusko tuo ensimmäisenä ainutlaatuisen tapahtuman diskurssin, ja yhdessä sen kanssa yhdensuuntaisen historian järjestelmän. Tämä tapahtuma ymmärretään usein kumouksena<sup>4</sup> kreikkalaisen filosofian ja sen käsitteiden ”katastrofi” ja ”metabola” mukaisesti. Tässä monet kristilliset motiivit palautuvat roomalaiseen poliittiseen ajatteluun poliittisen *perustamisen* diskurssina.

Samaan aikaan uuden ajan vallankumous ymmärretään selkeästi politiikan, historian ja tietoisuuden autonomisen subjektin yhteydessä. Kant kirjassaan *Der Streit der Fakultäten* näkee Ranskan vallankumouksessa merkin ihmiskunnan pyrkimyksestä vapauteen. Hegel teoksessaan *Phänomenologie des Geistes* näkee Ranskan vallankumouksessa Kantin toisen *Kritiikin* hengen mukaisen autonomisen eettisen subjektin syntymähetken.

Mihin siis tarvitaan vielä yhtä teologismetafyyisistä käsitteitä? Eikö se sisälly juuri siihen ideologian kieleen, jonka kanssa meidän on pakko taistella? Eikö se jää tyhjäksi myyttiksi? Eikö sen elvyttäminen ole taas yksi imitaatio, *zapadnikki*-fasadi, joka oikeuttaa sisäisen barbarian olemassaolon?

”Vallankumous” oli neuvostojärjestelmän ideologeemi. Brežnevin ja Andropovin hallinto, jossa kiihkeinkään taantumuksellinen ei olisi löytänyt mitään vallankumouksellista, vaali myyttiä omasta vallankumouksellisesta perustaan ja menestyksekkäästi ammensikin siitä legitimitteettiä. Siksi Jeltsinin hallinnon ponnettomat yritykset luoda myytti elokuun 1991 kapinasta kohtasivat yhteiskunnassa epäluuloa.

Käytännön kysymysten rinnalla käsitteen ”vallankumous” käytön suotavuudesta – ja yhdessä sen kanssa – nousee kysymys sen käytön kuvausvoiman riittävydestä. Vasemman laidan kriitikot – ne joille vallankumous edustaa arvoa – eivät suostu tunnustamaan vallankumoukseksi sitä pettymystä tuottavaa käännettä, johon johti Gorbatšovin *perestroika* (esim. Kagarlitski 2000). He korostavat, että maassa jäivät valtaan lähes samat ihmiset eli neuvostoliitin ”toinen porras”, että muutokset oli suunnattu ”edistystä” vastaan, että työtätekevien ei-vapaa tilanne vain syveni jne. Siksi heidän näkökulmastaan 1980–1990-lukujen tapahtumat olivat kapitalistisen järjestelmän ”restaaraatiota” suhteessa yhteiskuntaan, joka oli syntynyt sosialistisessa vallankumouksessa vuonna 1917.

Oikean laidan kriitikot liberaalilta siiveltä (esim. Gajdar 1995), päinvastoin arvottavat vallankumousta negatiivisesti (väkivallan purkauksena jne.) ja iloitsevat, että onnistuivat välttämään sen. Erityinen kriitikkoryhmä oikealla – ja etenkin positivistisen koulukunnan sosiologit – puolustaa teoreettista positiotaan sivullisina tarkkailijoina ja todistelee, että objektiivisten tuntomerkkien mukaan vallankumousta ei tapahtunut (ei ollut joukkojen mobilisaatiota, uusia aatteita, vahvaa johtajuutta jne.), eli ei tarvitse yrittää mitään, voi jatkaa vanhojen ohjeiden

(kunhan ne ovat läntisiä) noudattamista teoriassa ja käytännössä.<sup>5</sup>

Maltilliset liberaalit – esimerkiksi Habermas (1990), Darendorff (1990), Ackerman (1992) – ovat valmiita myöntämään tapahtuneen vallankumoukseksi, mutta erityiseksi, ”asteittaiseksi”, ”liberaaliksi” tai ”rationaaliseksi”, eli rajoitetuksi, väkivallattomaksi ja epäradikaaliksi (kannattaa huomata, että he ovat kirjoittaneet työnsä 1990-luvun alussa). Liberaaleille tapahtunut oli kuin mini-vallankumous, vallankumous ilman vallankumousta. Tämäkin havainto on mielestäni jossain määrin totta – vallankumouksen ”minimaalisuus” ei ole kuitenkaan yhteydessä sen maltillisuuteen tai epäradikaalisuuteen. ”Minimaalinen” vallankumous on yksinkertainen vallankumous; vallankumous, joka johtaa kaikkein tärkeimpään.

Mitä tästä kaikesta voi sanoa? Vallankumous-käsitteen käytön kriitikot tukeutuvat vallankumouksen metafyyssiseen tulkintaan. Vallankumous nimittäin esitetään loppuun saatettuna, teleologisenä toimintana, joka kumoo yhden aikakauden ja aloittaa uuden. Tällainen vallankumous kuuluu ideologisen sublimaation diskurssiin, joka hyödyntää tapahtuman legitimoivaa potentiaalia ja karkottaa sen myyttiseen menneeseen. Kuvailvana tieteellisenä konstruktiona tämä tulkinta ei kestä minkäänlaista kritiikkiä. Yksikään historiallinen vallankumous ei ole ollut joukkojen radikaali ja päättäväinen siirtymä valoisaan tulevaisuuteen. Jokainen niistä on joutunut sisäiseen umpikujaan, johtanut pitkälliseen kriisiin ja sitten osittaiseen restauraatioon. Ranskan vallankumouksen ”revisionististen” historioitsijoiden koulukunta (François Furet, Dennis Richet, Mona Ozouf ym.) on tehnyt suuren työn riistääkseen siltä maineen ainoana, mobilisoituneena ja tuloksetta tapahtumana (ks. Furet 1978).

Samaan aikaan sublimoitu käsitys vallankumouksesta ei kestä filosofistakaan käsitteellistä kritiikkiä. ”Vallankumous” on teologismetafyyssinen käsite, joka on irrotettu metafysiikasta ja sille vastakkainen. Kaikki tärkeimmät vallankumousfilosofit (esimerkiksi Kant, Hölderlin,

Marx, Benjamin, Bataille) ovat pyrkineet *desublimoimaan* vallankumouksen käsitteen. Vallankumous ei ole taianomaisen perustamisen kiinteä hetki, vaan päättymätön, toistuva kieltämisen tapahtuma, joka vainooa nykyistä aikaa kuin päähän iskostunut melodia. Poliittinen subjekti pyrkii luomaan perustan itselleen, mutta joutuukin sen sijaan sisäisen repeämän tilanteeseen, ikuisen ristiriitaan ja sisäiseen kilpaan itsensä kanssa.

Nyt vaaditaan tietenkin selitystä, miten uuden ajan filosofia onnistuu rakentamaan vallankumouksen käsitteen, rikkomaan ja panemaan viralta sen teologis-poliittisen perustan. Vastaus: *kritiikin* avulla eli ankarana ja epäluuloisen, ainoastaan logiikkaan ja omaan kokemukseen uskovan analyysin avulla.

## Vallankumouksen käsite filosofiassa

Filosofia kääntyi kohti vallankumousta hetkellä, jolloin siitä oli tullut historiallinen, eli kun se hylkäsi ihmisen vakiintuneet metafyyssiset määritelmät ja ymmärsi tämän olemuksen kehityksenä ja luovana työnä. Kokemukseen pohjaavan tietämyksen perusteleminen tarvitsi käännöksen historiaan, käännöksen muutoksen ja sivistyksen (*Bildung*) kokemukseen, sekä myös *uuden* kokemukseen. Samaan aikaan kävi selväksi, ettei riitä, että määritellään ihminen itseään luovana historiassa. Luomus, historiallinen kehitys, ei ole itsessään antropomorfasta. Ennen kuin ihminen alkaa luoda ja kehittyä, asian on vielä ”liikahdettava kuolleesta pisteestä”. Historian muotona ajan on tartuttava jostakin kiinni, oltava jollakin tapaa annettua. Sen lisäksi sen on jotenkin auettava ihmiselle, jotta tämä tuntisi oman vapautensa. Näin muodoin historian käsite voidaan rakentaa vain jostain puhtaasta, mistään johtumattomasta *tapahtumasta*, jonka ainoa sisältö on se itse: ajan puhdas lahja, puhdas *edistys*.

Kysymys ajan esittämisestä puhtaana muotona syntyi jo Kantin filosofiassa. Kant kielsi tällaisen esittämisen, mutta samaan aikaan ”melkein” rikkoi sitä itse omissaan ”transsendentaalisesta

skematismista (*Kritik der reinen Vernunft*, ensimmäinen painos), ”ylevän analytiikassa” (*Kritik der Urteilskraft*) ja tapahtuman filosofiassa, jonka hän hahmotteli *Der Streit der Fakultäten*-teoksessaan. Näissä teksteissä hahmoteltua tietä lähti kulkemaan postkantilainen spekulatiivisen filosofian traditio. Kaikkein täsmällisimmän muotoilun ajan puhtaasta havainnoinnista voi löytää Friedrich Hölderlinin *Huomautuksista Sofokleen kääntämiseen*. Tragedian murroshetkeen ”ei jää mitään paitsi ajan ja paikan ehtoja” (Hölderlin 1990, 624). Hölderlinin mukaan tragedian kahta osaa jakaa ja yhdistää tyhjä metafora eli ”tyhjä kuljetus” – siirto, joka ei siirrä mitään. Yksinkertaisen, puhtaan tapahtuman (*blosses Geschehen*) käsite ilmestyy myöhemmin Hegelin teoksessa *Wissenschaft der Logik* (Hegel 1986, 260).<sup>6</sup>

Itse termi ”tapahtuma” (*Ereignis*) tuli filosofian huomion kohteeksi verrattain äskettäin: siihen kiinnitti huomiota Martin Heidegger (Heidegger 1989; Hajdegger 1993, 391–406).<sup>7</sup> Heideggerille tapahtuma on ennen kaikkea olemisen ja ajan liittymän, ajan siirtymisen salatusta ilmi ja takaisin, ei-antropomorfinen peruste. Sellaisena se on toisaalta *lahja*, eli ainutkertainen, epäsubjektiivinen ja ihmiselle osoitettu. Yksisuuntaisen olemisen lahjan ominaisuudessa tapahtuma tuo olemisen lähemmäksi ihmistä ja johtaa hänet hänen omaan yksityiseen totuuteensa. Mutta toisaalta heideggerilainen tapahtuma eristää – se ei vain lahjoita vaan saman aikaan se *poistaa* itsensä maailman ”kierrosta”, niin että jokaisen erillisen ajan ainutkertaisuus, eristyneisyys, tulee mahdolliseksi. Monimutkainen maisema: tapahtuma on samanaikaisesti sekä lahja että pois ottaminen, mutta kumpanakin se on peruuntumaton. Tapahtuma lahjoittaa/ottaa pois olemisen, kirjoittaa Heidegger, mutta niin tehdessään se ei itse kuulu olemiseen, se ei *ole*.

Alain Badiou (1988), ranskalainen nykyfilosofi, kehittää Heideggerin oppia tapahtumasta. Tapahtuma on hänelle enemmän kuin olemisen järjestys. Olemisen järjestyksessä, joka on alisteinen riittävän perustamisen laille, tapahtumaa ei todellakaan ole. Badioulle tapahtuma on auto-

referentti, se on paljous, joka pitää sisällään alipaljousia itsessään ja ne perustuvat itselleen. Eli tapahtuma on oma erityinen sisältönsä. Vaikka sillä voi olla muukin konkreettinen sisältö – esimerkiksi poliittisia pyrkimyksiä – nämä sisällölliset elementit eivät itse muodosta tapahtumaa, eli uudelleen syntynyttä yksikköä lisäämättä siihen tapahtuman puhdasta *nimeä*, jolla ei ole muuta sisältöä kuin itsensä. Tapahtuman olemassaolo (yksikkö) on riippuvainen subjektista, joka ”panostaa” tapahtumaan ollen sille ”uskollinen”. Mutta tässä matriisissa rakennetaan maailmallisia, empiirisiä tapahtumia: ne ovat sulkeutuneet itseensä, tautologisia, ja repäisty kausaalisesti irti tutkintasiteistä. Yksi kohtalokas sattumanvaraisuus, yksi outo, odottamaton tapahtuma tai nimi ilman määriteltyä merkitystä – ja tapahtuma panna vauhtipyöränsä pyörimään kerrostuen itsensä päälle. Ranskan vallankumouksen kehityksen myötä vallankumouksellisten perushuoleksi tuli vallankumouksen ylläpitäminen ja pelastaminen, vallankumouksen ulkoiset päämäärät unohdettiin. Tästä johtuu historiallisten vallankumousten sarjamaisuus ja niiden luonne ”vallankumouksena vallankumouksessa”, ”vallankumouksena vallankumousta vastaan”.

Tapahtuman autoreferentialisuuden ajatus palautuu kuitenkin uuseurooppalaiseen tapahtumaa koskevan ajattelun lähteille ja etenkin Kantin *Der Streit der Fakultätenin* toiseen osaan, jossa hän kehittää filosofista määritelmää vallankumoukselle tapahtumana (*Begebenheit*, mutta ennakoivassa ”Krakovalaisessa fragmentissa” *Ereignis*) (Kant 1979). Myöhempiin artikkeleihin sisältyy tämän tekstin yksityiskohtainen analyysi. Nyt osoitan vain, että Kant ei ajattele vallankumouksen tapahtumaa tapahtuneena, historian ratkaisevana käännöskohtana, jossa empiirisesti ruumiillistuisi ihmisen vapaa olemus. Tällainen ruumiillistuminen on kantilaisen kritiikin hengen ja kirjaimen mukaisesti periaatteessa mahdoton. Sitäkin suuremmalla syyllä Ranskan vallankumouksen ympärillä kristallisoituu peruuntumaton historiallinen tapahtuma. Miten tämä erityinen tapahtuma tulee käsittää? Ei ruumiillistumana vaan *merkinä*,

joka näyttää ihmiskunnan halun emansipaatioon ja itsehallintoon. Tapahtuma on peruuntumaton, koska se on mnemotekninen merkki, *signum rememorativum*, joka Kantin mukaan "ei enää koskaan unohdu". Niinpä sekaannuttuaan kerran loppuun saattamattomaan tapahtumaan ihmiskunnan on pakko palata siihen yhä uudestaan toistaen sitä vastoin tahtoaan, mutta se ei koskaan voi elää kuin vallankumouksen tapahtumaa ei olisi tapahtunutkaan, kuningasta ei olisi tapettu ja hänen kuolemaltaan ei olisi riistetty kunniaa.

Niinpä tapahtuma määritellään nykyfilosofiassa: puhtaaksi, eli sitä ei voida palauttaa vakiintuneisiin empiirisiin elementteihin; peruuntumattomaksi; *tapahtuvaksi* mutta ei *olevaksi*; itseensä sulkeutuneeksi ja itseään kohteenaan pitäväksi. On ilmeistä, että kaikessa paradoksaalisuudessaan tapahtuma on samassa määrin metafyyminen, sublimoitu käsite. Jotta tapahtuma muuttuisi kokemukseksi, on tehtävä lisää kriittistä työtä ja verrattava sen näennäistä *ulkoista* tietämisemme muotoon ja kokemuksemme logiikkaan.

Mitä tarkoittaa, että tapahtuma on puhdasta edistystä? Että se ei anna mitään, millä ei ole jonkinlaista lähdettä ja että se on erillinen kaikista maailman asioista? Se tarkoittaa, että tapahtuma on loogisessa mielessä *kieltämistä*. Tapahtuman filosofit sanovat meille tietenkin, että ollakseen käsitettävä kieltämisen on jo jollain lailla *oltava ollut* tai vähintäänkin tapahtunut, eli tapahtuma edeltää kieltämistä. Mutta tämä on kritiikiton vastaus – mistä tietää, että se mitä on tapahtunut, on nimenomaan kieltämistä? Se on mahdollisesti jotain muuta... Siirtääkseen keskustelun loogiselle pohjalle otan kriittisen askeleen transsendenttisesta kohti *transsendentaalista*, kohti maailman ajateltavissa olemisen edellytyksiä. Kieltäminen on ihmiselle ominainen, antropomorfinen tapa palauttaa mieleen ja ymmärtää tapahtuma. Muita meillä ei ole. Kieltäminen synnyttää monimutkaisen, ristiriitaisen loogisen rakenteen, jolle vuorostaan tapahtuman kohdanneen ihmisen toiminta alistuu. Tällä lailla tapahtuma luo aukon ihmisen maailmaan; sen aukon ympärillä kristallisoituu ajassa ja paikassa

ihmisten tapahtuman ympärillä ja vuoksi tekemän toiminnan historia.

Tarkastelen kieltämisen loogisia ominaisuuksia. Kieltäminen ja väittäminen ovat asymmetrisiä. Kieltäminen liittyy välttämättä jo olemassa olevaan väitteeseen samalla kun päinvastainen on epätosi. Kaksoiskielto ei palauta alkuväitettä, koska se liittyy ensimmäisen kiellon *aktiin*. Tässä viitataan Wittgenstein teokseen *Tractatus logico-philosophicus* (Vitgenštajn 1994, 1–73), Husserlin (1997) teokseen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*<sup>8</sup> sekä Hyppoliten kommentteihin Freudin artikkeliin "Verneinung". (Lacan 1966, 879–889.) Wittgenstein ei tiedä tarkkaan, mitä tehdä kieltämisen ongelman kanssa. Hän huomauttaa, että mikä tahansa lausuma on lähtökohtaisesti myönteinen. Kielto lisätään väitteeseen. Toisin kuin väite kielto "ei todellisuudessa vastaa mitään" (4.0621). Näin kielto sellaisenaan ei kuvaa mitään asiointilaa, vaan siis rikkoo Wittgensteinin lakia "mistä ei voi puhua, siitä on vaiettava". Tähän on ratkaisu: pitää kieltoa yksinkertaisesti vaihtoehtoisena väitteenä ja väitettä ja kieltoa keskenään täysin vaihdettavina (5.5151, 6.231). On ilmeistä, että tämä on ongelman pakoilua, ei sen ratkaisua – "myöntävälle" kiellolle teesi 4.0621 on yksinkertaisesti väärä, ja se siis liittyy johonkin muuhun. Niinpä Wittgenstein osoittaa kielen kaksi erisisältöistä järjestystä: kieli peruuntuvien operaatioiden isomorfisena rakenteena merkitsemässä asioiden maailmantilanteita sekä kiellon (ja myös tautologian) kieli, jolla ei ole maailmaan liittyvää merkitystä.

Husserl ottaa käyttöön "alkuväitteen" (*Urdoxa*) käsitteen. *Urdoxan* myönteinen luonne edeltää sekä tavallista väitettä että kieltoa (ollen niiden kanssa symmetrisessä suhteessa). Mutta samaan aikaan Husserlin mielestä *Urdoxa* on "neutraali" ja väitteen ja kiellon sillä puolella sanan tavallisessa merkityksessä. Husserl huomaa oikein, että kielteiset käsitykset palautuvat edeltävään väitteeseen. Samaan aikaan on helppo nähdä, että ensisijaisen, alkuperäisen puhtaan väitteen idea on myyttinen. Alkuväite

on transsendentaalinen fiktio, varjo, joka heittyy menneen päälle pelkällä kiellolla.

Väitteen ja kiellon asymmetrian täsmällisin muotoilu kuuluu Jean Hyppolitelte hänen kommentaarissaan Freudin artikkeliin ”*Verneigung*” (Freud 1960, 11–15). Hyppolite seuraa Freudin monimutkaista logiikkaa ja osoittaa, että tämän tekstissä on kyse väitteen ja kiellon ”asymmetriasta”. Toisaalta myyttisessä symbolista edeltävässä maailmassa on olemassa potentiaalinen peruuntuvuus yhteensulautumisen ja eroamisen vaistoille. Mutta symbolinen funktio rikkoo tämän myyttisen peruuntuvuuden ja kehittää ”kiellon symbolin”, joka merkitsee samalla sekä kieltoa että väitettä.

Mitä on väitteen takana? Eros, eli yhteensulautuminen. Entä mitä on denegaation (kiellon) takana [...]? Tässä ilmestyy periaatteessa asymmetrinen symboli. Ensisijainen väite ei ole mitään muuta kuin väite, mutta kielto on jotakin enemmän kuin pelkkä halu rikkomiseen. (Hyppolite 1966, 883.)

Symbolinen funktio ja ennen kaikkea kiellon symboli (sana ”ei”) synnyttävät peruuntumattomuuden ja välttämättömyyden periaatteellisen epätäydellisyytensä ja epäpuhtautensa välityksellä. On kyse ”olemisen olemisesta ei-olemisen muodossa” (Hyppolite 1966, 886). Tässä on tärkeä ymmärtää (nämä ovat jo minun sanojani, eivät Hyppoliten), että peruuntumattomuus on tässä suhteellista, eikä voi puhua symbolisen ajan puhtaasti lineaarisesta luonteesta. Psykoanalyysi näytti sopivasti subjektiivisen kokemuksen retroaktiivisuuden (*Nachträglichkeit*). Mielipiteen suunnattu luonne ei merkitse jonkin ensisijaisen puhtaan väitteen olemassaoloa menneisyydessä. Se projisoituu menneeseen vasta jälkeenpäin. Logiikassa aika esittäytyy yhtä aikaa sekä peruuntuvuutena että peruuntumattomuutena. Kieltäminen täytyy käsittää yrityksenä kääntyä ja palata, ja sen väistämätön *epäonnistuminen* ja loppuunsaattamattomuus peruuntumattomuuden takeena. Aika on tällöin *epätäyden peruuntuvuuden periaate*. Juuri siksi sana ”vallankumous” kaksimerkityksisyydessään

– täyttä käännöstä ja paluuta merkitsevänä sana tuli merkitsemään peruuntumatonta tapahtumaa – koskee ihmiskunnan historian perusrakennetta. Termin ”vallankumous” tuominen nykypäivän poliittiseen diskurssiin Venäjällä on kielteisen symbolin tuomista, tapahtuman mahdottoman mahdollisuuden symbolisointia.

Seuraus 1: Puhdas kielto (itseidenttinen kielto, joka ei sekoitu väitteeseen) ei ole ajateltavissa ja on mahdoton.

Seuraus 2: Mahdoton on absoluuttinen, täysin onnistunut kielto, koska tällainen kielto tuhoaa kohteensa ja yhdessä sen kanssa itsensä. Jos maailmassa tapahtuu jonkin täydellinen kieltäminen, me emme yksinkertaisesti koskaan saa tietää siitä ja meidän on unohdettava kiellon kohde.

Kiellon periaatteellinen epätäydellisyys on yksi psykoanalyysin avainkäsitteitä. Freud erottaa neljänlaisia kieltoja: torjunta (*Verdrängung*), kieltäminen eli denegaatio (*Verneinung*), kiistäminen (*Verleugnung*) ja hyljintä (*Verwerfung*). Kaikki nämä ovat symbolisia kieltoja eivätkä täysin kykene pyyhkimään pois kohdettaan. Radikaalein niistä – *Verwerfung* – pyrkii pyyhkimään näyttämön täysin puhtaaksi symbolisesta, mutta Lacanin mukaan vain ”palatakseen reaalisena”. Freud huomauttaa, että mikä tahansa psyykinen kielto on fyysisen häätämisen ja rikkomisen metafora. Niinpä onkin selvää, että fyysisessä mielessä täydellinen kielto on myös mahdoton ja että symbolisen ulkopuolella maailma on kuolematon ja rikkumaton. Kuolevaista on vain se, millä on nimi. Mutta nimellään ihminen (ja mikä tahansa nimetty esine) samalla kokee oman kuolemansa ja vie kuolemanjälkeisen puoliolemassaolon muistiin. Samankaltainen kuolemanjälkeinen olemassaolo ei myöhemmin ole enää herkkä kiellolle. Siksi asiat ja tapahtumat ”kiellon tunnusmerkin alla” muodostavat tiedostamattoman tiedon, joka ei tiedä tietävänsä, tiedon arvostelua vastaan.

Seuraus 3: Kielto *loisii* väitteessä ja siksi se on *latentti* (huomio keskitetään kieltävään väitteeseen eikä kiellon aktiiniin).

Seuraus 4: Väitteen ja kiellon asymmetria tuo logiikkaan mahdollisuuden ajatella yksisuun-

taista (asymmetristä) aikaa, isomorfisen tilan vastakohtaa.

Samalla kieli ja sen logiikka voidaan esittää peruuntuvien operaatioiden rakenteena. Juuri tällainen kielen (erotukseksi puheesta) kuva on strukturalismin yksinkertaisemmassa versiossa (binaaristen oppositioiden järjestelmä). On helppo nähdä, että tällaisessa kielessä kiellosta tulee myös positiivinen ja sen kielteisyydestä suhteellinen (niin kuin toiminta ja vastatoiminta Newtonin fysiikassa). Kaksi kieltoa vastaa väitettä, eli niiden yhteinen vaikutus johtaa nolnaan. Käänteinen rakenne tuo maailmaan tasapainon ja vaihdon suhteet, esimerkiksi oikeuden ja tasa-puolisen korvauksen periaatteen (*lex talionis*).

Tämä rakenne ei peitele omaa fiktiivisyyttään. Se on puhtaasti tilallista ja siksi epäadekvaattia suhteessa ajalliseen, rajalliseen maailmaan – ja ennen kaikkea itse kieleen, siinä mielessä mitä de Saussure nimitti *puheeksi*. Vihollisen kuolema ei herätä henkiin ystävää. Jonkun ilmaiseman väitteen kieltäminen tarkoittaa sen toistamista vielä kerran, mutta jo käänteisellä merkillä. Kieltäessäni väitettä en kiellä (vaan päinvastoin – toistan) itse sen *lausumisen* aktin. Tässä yhteydessä on huomattava, että kieli ei ole olemassa soveltamisensa ulkopuolella – eli siis peruuntuvuuden rakenteet (eli de Saussuren mukaan varsinainen ”kieli”) *otetaan käyttöön*; ne tulevat käyttöön itse puheessa ja ylipäättään kaikissa inhimillisissä käytännöissä, sikäli kun ne ovat symbolisesti strukturoituja.

Näin ollen kielen itsensä sisällä, symbolisen piirin sisällä, on sisäinen ristiriita kiellon peruuntuvuuden ja peruuntumattomuuden näkökannan välillä. Me näimme, miten Wittgenstein siirtyy edellisestä jälkimmäiseen ironisen sensuurin aktissa. Näiden kahden näkökulman ero voidaan esittää puheena olevan lausuman subjektin (*sujet d'énoncé*) ja ilmaisutapahtuman subjektin (*sujet d'énonciation*) erona, eli Lacanin termin kielen erona kuviteltujen ja juuri symbolisten tasojen välillä. Voidaan puhua lausuman kieltämisestä, eli sisäisestä kieltämisestä, ja ilmaisutapahtuman kieltämisestä, eli ulkoisesta kieltämisestä. Näin Lacan osoittaa, että kiellon kaksinkertaisuus on

luonteenomaista eri tilanteissa sekä ranskan että venäjän kielessä (‘ja *nikogda ne byl v Afrike*’ [en ole koskaan ollut Afrikassa]) – tämä on kieltämisen, denegaation, muoto, jossa yhdistyvät ”sisäinen” ja ”ulkoinen” kiello (Lacan 1986, 79). Eli on nähtävissä yritys kieltää sekä hypoteesin sisältö että itse sen ilmaisemisen akti, jonka subjekti on pakotettu sisällyttämään samaan lauseeseen (eli ”en vain ole ollut olematta Afrikassa, vaan pidän kummallisena pelkkää epäilystäkin, että olisin ollut siellä”).

Kielen todellinen käyttö ja symbolisen kokemuksen kehitys ajassa rakentuu tälle ristiriidalle. Täten ekonomisen vaihdon sykli ”toimii” vain siksi, että siihen osallistuvat esineet eivät itse asiassa ole ekvivalentteja ja mikä tärkeintä, tätä ei-ekvivalenssia ei pidetä sisäisesti vaihdon aktina vähempää kuin niiden merkityksen fiktiivistä tasavertaisuutta (miksi sitten ylipäättään vaihtaa). *Lex talionis* johtaa tunnetusti rajoittamatta kasvavan väkivallan noidankehään, koska symbolinen kompensatio tuntuu aina riittämättömältä, positiivinen kiello ei voi tasapainottaa väitettä.

Tätä tilannetta voidaan kuvata toisinkin. Kieli täyden peruuntuvuuden piirissä ei vastaa kokemuksen rajallista maailmaa. Siten toimiakseen semanttisesti kieli niin kuin Prokrusteen vuode tarvitsee ensisijaisen lisäyksen ”puuttuvan” osan maailmaan, tai toisinpäin, ensisijaisen poiston liiallisen elementin maailmasta. Tämä alkuperäinen, peruuntumaton ja samalla jatkuvaa toistamista vaativa operaatio myös konstituoit merkitsevää, symbolista sellaisenaan.

Kahden kieleen liittyvän katsantokannan ristiriita kristallisoituu kiellon funktiossa. Sisäinen vastakohtaisuus on nähtävissä jo itse peruuntuvassa symbolisessa rakenteessa. Kaikki sen elementit ovat myönteisiä, substantiaalisia. Sellainen on siis myös kiello, joten kiello on sisäisesti ristiriitainen elementti, koska sillä on samanaikaisesti sekä väitteen että kiellon luonne. Niinpä kielen asymmetria seuraa loogisesti itse sen symmetriasta. Väite on vain myönteinen, mutta kiello sekä myönteinen että kielteinen. Mutta samanaikaisesti rakenteellisella tasolla tämä ei tuota ongelmia; tässä redusoituu kiel-



lon kielteinen puoli. Ongelma syntyy *puheen* tasolla, jolla positiivisuuden saastuttama kielto ei kiellä kieltävän merkin myönteisyyttä eikä siis koskaan pääse päämääräänsä. Samalla peruuntuvuuden logiikan mukaan sen *tulee* päästä sinne. Paradoksaalisesti juuri kiellon positiivisuus peruuntuvuuden logiikan edellyttämänä voimana panee etsimään puhdasta, itseidentistä kieltoa. Tällaista kieltoa ei voida lausua eikä se ole ajateltavissa, mutta sen looginen paikka on välttämättömän mielikuvituksen paikka. Täydellisen kiellon tulos voi tuoda esille ristiriitaisella ilmauksella *ei mitään* eli ”asian joka ei ole asia”. Mutta itse täydellisen kiellon akti on absoluuttinen katastrofi, pyyhkiminen maan pinnalta. Hiukan helpommassa muodossa voidaan puhua tuhon asemasta äkkinäisestä, huomaamattomasta radikaalista siirtymisestä kiellettävästä asiasta uuteen. Ensimmäisessä tapauksessa on kyse kiellettävän ja itse kieltämisen aktin pois pyyhkimisestä, toisessa miniminä itse kieltämisen aktin pois pyyhkimisestä.

Niinpä täyden kiellon mahdoton mahdollisuus, joka ei voi olla edes ajateltavissa, on sitäkin suuremmalla syyllä symbolisen todellisuuden irrottamaton elementti. Se on absoluuttinen, ”toinen” kuolema – loogisesti se on ihmiskunnan välttämätön mielikuvitus, jonka tämä on pakotettu ottamaan maksuna kielen käyttämisestä. Se on kuin raja, johon loputtomiin kiteytyy epätäyden kiellon johdonmukaisuus; kuva, joka syntyy aina kuoleman tai radikaalin murroksen hetkellä. Suhde siihen on ambivalentti: se on pelkoa siitä, miten sovittaa kuolemanpelko haluun päästä loogiselle rajalle ja puhtauteen. Tähän liittyy sekä hyperbolinen kieltämisen pelko että samalla halu, pyrkimys viedä täyteen, loogiseen loppuun keskeneräinen asia tai jopa oma elämä. Hanna Arendtin mukaan on kyse ”epätoivon kiusauksesta”<sup>9</sup>. Niinpä kun Oidipus Kolonoksessa elää itseään pidemmälle eikä mitenkään voi kuolla, Sofokles huomauttaa, että kaikkein parasta ihmiselle on, jos hän ei olisi lainkaan syntynyt menneisyydessä (*me phynai*), ja toiseksi parasta on mitä pikimmin siirtyä kuolemaan (eli huomaamatta livahtaa läpi elämän – A.M.).

Tässä on nähtävissä ristiriita ihmisen kielessä läsnä olevan ja laajemmassa mielessä transsendentaalisen kiellon absoluuttisen luonteen ja sen periaatteellisen epätäydellisyyden ja loppuun saattamattomuuden välillä. Toisin sanoen samaan aikaan kielto sekä on että ei ole väite. Se on peruuntumaton, mutta ei loppuun suoritettu. Täten kielto avaa potentiaalisesti päättymättömän sarjan sen radikalisoimisen toistoja ja yrityksiä, sekä indusoi varsinaisena rajana täyden ja absoluuttisen kiellon haamun halun ja pelon kohteena.

On selvää, että yritykset ”järjestää” täyttä ja absoluuttista kieltoa – esimerkiksi 1900-luvun ”totalitaaristen” järjestelmien (jotka ovat saaneet nimensä tämän saman haamun perusteella) – eivät onnistu täysin eivätkä apokalyptiset pelot osoittaudu kokonaan oikeiksi. Tämä katastrofin loppuun saattamattomuus ei lainkaan lohduta, vaan päinvastoin juuri sekkin on todella sietämätön, kiduttava. Etenkin kun se konstituoi *tapahtumaa* sanan vahvassa merkityksessä, eli Kantin mukaan *ylevää* kokemusta; kokemusta, joka osoittaa, ettei yksikään lopullinen tapahtuma ammenna tyhjiin subjektin mielikuvituksen kykyjä eikä sen *vastarinnan* kykyjä.

Tässä tehty, ehkä hiukan raskas analyysi selventää tapahtuman käsitettä ja auttaa siten osoittamaan sisäisen siteen kokemuksen antamien vallankumouksen piirteiden kanssa. Tapahtuma kristallisoituu muutoksen ympärillä, jolla on kiellon symbolinen merkitys. Se on luonteeltaan kategorinen, muuttumaton, ja samalla se on periaatteessa epäonnistunut. Tapahtuma on peruuntumaton epäonnistuminen. Jo itse fiksaation symbolinen luonne todistaa tästä epäonnistumisesta: esimerkiksi lausuman ”tästä minuutista alkaen ette ole enää orjia” tarpeellisuus viittaa siihen, että lausuttu ei ole ilmeisen automaattista.<sup>10</sup>

Loppuunsaattamattomuutensa voimasta kiellon tapahtuma tahtoo saada subjektin juuttumaan menneeseen – aina *absoluuttiseen* menneeseen – määrittämättömällä ärsykkeellä, täsmällisemmin ärsykkeen jäljellä, johon subjektin on pakko jatkuvasti palata. Paluu on kieltämisen

aktin toistamista ja siis kieltämisen kieltämistä. Kieltämisen kieltäminen on paradoksaalista, koska se toisaalta jatkaa ja kehittää kieltämistä, ja koska toisaalta se muuttaa kieltämisen itse kieltämisen aktiksi, pyrkii pyyhkimään pois tapahtuman jäljen. Näin tapahtuman subjekti ei ole metafyyssinen, jumalankaltainen perustaja, vaan se joka palaa elämättömään menneisyyteensä. Tässä toistuvassa paluussa myös konstituoiu poliittinen, tiedollinen, eettinen subjekti yksinkertaisena suhteena itseensä ajassa.

Tapahtuma on latentti ja määrittelemätön. Subjekti osallistuu tapahtumaan kahdella taholla: yhtäältä torjunnan, kieltämisen ja hyljinnän, toisaalta tapahtuman liioittelun ja sublimaation. Näin syntyy mielikuva totaalaisesta katastrofista, jota subjekti pelkää, jota hän suree ja johon hän identifioituu.

Näin ollen minkäänlaisen puhtaan tapahtuman tuominen *absoluuttisen* tapahtuman merkityksessä on täysin poissuljettua. Subjektin pääsy omaan kielteisyyteensä, sen avaaminen ajassa ja paikassa tapahtuu *epäonnistumisen* ja minkä tahansa konkreettisen kieltämisen kustannuksella. Tapahtuman ”puhtaus” sisältyy siihen, että sitä *ei ole ollut*. Heideggerin hengessä voidaan sanoa, että kieltäminen verbin intransitiivisessa merkityksessä *kieltää (otritsajet)*: sellainen on sen olemisen tapa. Ei voida sanoa, että se on kieltämisen kieltämistä tai kieltämisen kieltämisen kieltämistä – se on päättymättömästi ja määrittelemättömästi kielteistä ja siksi sitä kuvataan venäjässä imperfektiivisen aspektin verbillä. Siksi subjekti ei todellisuudessa palaa tiettyyn kieltämisen kohteeseen vaan ”johonkin” epäselvään, mikä tämän kohteen kanssa on tapahtunut.

### Mitä on vallankumous?

Mitä on sitten vallankumous? Me näemme nyt, että ne, joiden mielestä antikommunistinen vallankumous oli *minimaalinen*, olivat oikeassa. Jokainen vallankumous on jossain mielessä minimaalinen, koska se ei vastaa omaa käsitettään. Mutta Venäjän taannoinen, melkein täysin

epäonnistunut vallankumous osoittaa sitäkin selkeämmin vallankumouksen varsinaisen mielen. Vallankumouksesta on jäänyt jäljelle vain ”kyltti” – valtion uudelleen nimeäminen ja vallitsevien arvojen kääntäminen päinvastaisiksi. Mutta juuri uuden valtion ja uuden järjestelmän *muodolliseen* perustamisaktiin sisältyykin kaikki vallankumoukselle välttämätön. Joskus elokuun kumouksen aikoina ja sitä seuranneina muutoksen kuukausina tapahtui Liiton hajoamisessa jonkinlainen muutos, tapahtui ”liian nopeasti”, jotta sen olisi voinut elää ja tajuta. ”Klik” – ja kaikki ikään kuin kulkisi vanhaan tapaansa, mutta sillä olisi eri nimi. Näin subjekti olikin periaatteellisen jättämisen/edistämisen tilassa suhteessa itseensä. Seuraavat vuodet kuuluivat etsiessä joko lopullista murrosta tai tapahtuneen lopullista torjuntaa ja tapahtuvien tapahtumien kumoamista. Oireellinen on 90-luvun alun keskustelu ”shokkiterapiasta”: silmänräpäyksellisen ja lopullisen ”toiselle puolelle” siirtymisen fantasia, joka sai nopeasti käänteisen merkin ja josta tuli täyden tuhon pirullisen voiman symboli. Vuosien 1992–93 ”shokki” oli kuitenkin se, että täydellistä shokkia ei tapahtunut: reformit pitkittyivät, ihmiset köyhtyivät, mutta eivät ajautuneet nälkämellakoiden asteelle, julkinen liikenne jatkoi kulkuaan ja maailma paloaan. ”Transitioetappi” pitkittyi vuosiksi. 1990-luvulle oli luonteenomaista *melankolia*, murhe, pysähtyneen ajan tunne, joka ilmeni joko voimattomina valituksina<sup>11</sup> tai kiihkeänä huvittelun ja pelaamisen haluna. Melankolia on epämääräisen menetyksen tunne, kun jokin viehtymyksen kohde (tässä tapauksessa sakralisoitu valtio) on menetetty, mutta ei poistettu. Ero kohteesta siirtyy silloin itse subjektin sisäpuolelle, tässä tapauksessa koko yhteiskunnan sisälle, ja johtaa loppuunsaattamattoman katkaisun – itseen kohdistuvan väkivallan – toistuvaan ”tappioon”. 1990-luvun ”pysähtyneisyys” oli myös ilmausta yhteiskunnan itsejarrutuksesta, sen paluusta menetyksikohtaan ja haluttomuudesta liikkua eteenpäin. Mutta juuri tässä pysähtyneisyyden ja raskaan surun kohdassa tapahtui todellinen vallankumous: subjektin kääntyminen itseensä

ja sen pääsy tapahtumaan, aikaan sellaisenaan – siihen että se liikkuu, kun kaikki seisoo; omaan vastarinnan ja kestämissen voimaan aikaa vastaan.

Tämä todellinen vallankumouksellinen vaikutus on sidoksissa mainitsemaani arvojen ”inversioon”. Kumous, kirjaimellisesti ottaen ”vallankumous”, ei ole itsessään tarpeeksi radikaali, koska se säilyttää koskemattomana ylösalaisin käännettävän rakenteen. Tämä on kieltämistä, vaihtoehtoinen väite, joka riippuu kiellettävästä väitteestä eikä siksi kiellä sitä oikeasti. Tästä johtuvat Heideggerin kuuluisat invetiivit vallankumousta ja vallankumouksen jälkeistä filosofista traditiota, ”kierrätettävää” metafysiikkaa, kohtaan. Mutta asia on hiukan hienosyisempi kuin Heideggerista näytti. Jossain mielessä mullistettu arvojärjestelmä on symbolinen vastamyrkky, *farmakoni*, neuvostoideologia vastaan. Symbolisen rakenteessa, toisin kuin todellisessa maailmassa, ristiriitaisuudet tuhoavat toisensa. Etenkin koska peruuntuvuuden symbolinen taso ei tunne kieltoa sellaisenaan, vakiintumattomassa mielessä; samankaltainen ristiriitaisuuksien keskinäinen tuhoaminen on ainoa tapa tulla ulos käyttämällä tapahtuman ja todellisen kieltämisen symbolisia keinoja. Vallankumous *peruuntumattomasti* tuo *peruuntuvuuden* näkökulman, kuvitellusta *kumouksesta* se nousee todelliseen *muutokseen*. Ptolemaioksen systeemin kopernikaaninen inversio oli kimmoke kohti kosmologian lopullista desentraatiota. Samalla tapaa neuvostoideologian inversio, sellaisenaan naiivi ja typerä, kantaa mukanaan ideologisen turhuuden radikaalin kieltämisen ja diskreditoinnin potentiaalia.

Ei ole vaikea nähdä, että tämä potentiaali realisoitui. Ideologian kumouksen rinnalla ja sen avulla yhteiskunnassa tapahtui toinen, perustavanlaatuisempi kieltämisen määrätietoinen radikalisaatioprosessi. Todellakin, vihattu neuvostohallinto oli kaadettu yksissä tuumin ja sen tilalle tuli uusi, länsimielinen ja muodoltaan demokraattinen hallinto. Mutta läntisten tarkkailijoiden pettymykseksi mielenkiinto politiikkaan lopahti nopeasti, kansalaisyhteiskunnan

olemassa olevat elementit hajosivat ja uuden hallinnon legitimiys joutui rajuun kriisiin. Tämä kaikille vallankumouksellisille yhteiskunnille tyypillinen prosessi selitetään paradoksaalisesti vallankumouksellisen kieltämisen puuskan liiallisuudella pikemminkin kuin sen puuttumisella. Viha, epäluottamus ja halveksunta neuvostojärjestelmää kohtaan siirtyivät järjestelmästä itse suvereenin julkisen vallan paikalle, joka vallalla oli. Kommunistisen puolueen vaatimusten syrjäyttäminen sublimoidun suvereenin vallan positioon johti vallan syrjäyttämiseen. Puoluevallan vaihdos kansan suvereniteettiin ja kansan edustajien valtaan ei muuttanut tätä suhdetta. Täten neuvostohallinnon todellinen vallasta syökseminen jatkui vallan sellaisenaan symbolisena hylkimisenä. Jos me syöksimme vallasta Kommunistisen puolueen ja vastustamme sitä, me siis tunnustamme sen olemassaolon, meidän kieltämisemme ei siis ole täydellinen. Jos kieltäisimme kokonaan tämän vallan, siitä ei jäisi ylipäätään jälkeäkään. Subjekti voi päästä lähelle täydellistä kieltämistä vain *teeskentelemällä* että kiellettävää ei ylipäätään ollut. Freud nimitti tällaista symbolista aktia nimellä ”*Ungeschehenmachen*”, tapahtuman fiktiivinen pois pyyhkiminen (Freud 1926, 119–120). Pyrkinessään kieltämään loppuun asti valtiollisen vallan subjekti ei halua enää sopeutua sen todellisuuteen eikä etenkään ottaa siihen osaa. Tämä prosessi voidaan selittää demokraattisen tradition puuttumisella, mutta todellista selitystä on etsittävä ilmiön kehityksestä ja jälleensyntymisestä, tässä ja nyt, vapaan subjektiivisen ratkaisun logiikalla. Bibihin (2000) kuvaa artikkelissaan *Vlast Rossii* terävästi vallan jättämistä oman onnensa nojaan 1990-luvun yhteiskunnassa Venäjällä, mutta hän sitoo sen Venäjän erityislaatuiseen historiaan, joka alkaa Boriksesta ja Glebistä. Mutta tarvitseeko tässä viitata välttämättä kansalliseen erityislaatuun tai yhteen perustamistapahtumaan vai onko kyse pikemminkin vallankumoustapahtuman sisäisestä logiikasta?

Nyky-Venäjällä tapahtunut vallan diskreditointi oli todellakin ytimeltään analoginen Ranskan vallankumouksen diskreditoinnin kanssa.

Jo Hegel teoksessaan *Die Phänomenologie des Geistes* (Gegel 1959) osoittaa, että tämän vallankumouksen logiikan mukaisesti mikä tahansa erillinen tahto, joka pitää vallan, yhteisen tahdon, paikkaa on lähtökohtaisesti rikollinen. Hegelin kirjoitukseen tarttui jokin aika sitten ranskalainen filosofi Claude Lefort, joka näkee vallankumouksen jälkeisen demokratian ytimen periaatteellisessa epäluulossa suvereenia valtaa kohtaan (Lefort 1986). Nykyaikaisessa demokraattisessa valtiossa Lefortin mukaan kuka tahansa hallitsija on lähtökohtaisesti vallananastaja. On tietenkin ero sen välillä, tunnetaanko passiivista epäluuloa tällaista vallananastajaa kohtaan vai protestoidaanko aktiivisesti hänen hallintoaan vastaan. Mutta vallankumoustopahtuman rakenne on sama, ja poliittinen järjestelmä on ymmärrettävä lähtien liikkeelle tämän tapahtuman logiikasta eikä mistään kansallisesta erityislaadusta.

Analyyssissään Ranskan vallankumouksesta Hegel kuvaa, miten mieleen iskostunut vallan kieltämisen aktiivisuus ja etenkin kuninkaiden ja vallankumouksellisten päiden katkaisu johtaa julkisen mestauspaikan ja kuoleman *banalisoi-tumiseen* valtiollisen suvereniteetin perustana. ”Ainoa yleisen vapauden suoritus ja toiminta on siksi kuolema, ja lisäksi vielä kuolema, jolla ei ole minkäänlaista sisäistä mittaakaan eikä täyttymystä. Sillä se, että se joutuu negaation kohteeksi, on absoluuttisen vapaan riippumattomuuden täyttymätön kohta. Tämä kuolema on näin kaikkein kylmin, kaikkein typerin kuolema, joka ei merkitse enempää kuin kaalinpään katkaisu tai vesilasillisen siemaisu. (Gegel 1959, 314–321.)

Mestaus vallankumouksen näyttämökeinona on tyhjä, päättymätön tapahtuma, jota subjekti ei elä, mutta juuri tässä loppuunsaattamattomuudessaan vallankumouksesta kuoleman arvon riistämisenä tulee historian peruuntumaton käännekohta.

Kesken kertomustaan Ranskan vallankumouksesta Hegel alkaa epäroidä. Ylempänä siteeratusta lihaksi tulleesta ja kunniaa riisutusta kuolemasta kertovasta kappaleesta Hegel astuu

askeleen taaksepäin kohti jo hallitsemisesta ja orjuudesta kertovassa luvussa käyttämäänsä kielikuvaa ”absoluuttisen valtiaan – kuoleman – pelosta [*Furcht*]”. Tämän pelon vaikutuksesta vallankumouksellinen yhteiskunta palaa rajoitettuun ja strukturoituun sosiaaliseen olemassaoloon. *Tuntuisi* palaavan – Hegel lisää tässä konditionaalin: ”Tästä sekasotkusta henki viskattaisiin taaksepäin lähtökohtaansa, sivistyneisyyden moraaliseen ja reaaliseen maailmaan, joka taas vain elähtyisi ja nuortuisi mieliä vallassa pitävän valtiaan pelon ansiosta”. Vallankumouksellisella kieltämisellä ei ole minkäänlaista sisältöä, sitä ei ole määritelty mitenkään. Siksi Hegel palaa kuolema-valtiaan sublimoidusta kuvasta lihaksi tulleen kuoleman kuvaan. ”Kaikki [...] [kiellon – A.M.] määritelmät on kadotettu tuossa menetyksessä, joka tuntee itseyden absoluuttisessa vapaudessa; sen negaatio on kuolema, jolla ei ole merkitystä, puhdas negatiivisen säikähdys (*Schrecken*), säikähdys jossa ei ole mitään myönteistä, mitään täydentävää sisältöä”. Niinpä paluu on mahdollon, ja kieltäminen saa juuri tyhjyytensä ansiosta peruuntumattoman, positiivisen luonteen, jota ei voi ottaa pois. Oleellista on tässä ero sanan *Furcht* (pelko, kauhu) ja sanan *Schrecken* välillä: *Schrecken* on luonteenomaista juuri tälle *Die Phänomenologie des Geistes* -teoksen luvulle ja on nostettu sen otsikoksi (”Absoluuttinen vapaus ja säikähdys”). Venäläisessä käännöksessä on sana *Schrecken* käännetty ’kauhuksi’, eli vielä suuremman sublimaation suuntaan. Mutta *Schrecken* on ennen kaikkea ’säikähdys’: äkillinen, hetkellinen pelko, pelkkä odottamattoman pelko, johon subjektin sitten on pakko palata ymmärtääkseen, mitä on tapahtunut. Hegelin ”säikähdys” on tässä mielessä analoginen puhtaan tapahtuman ja puhtaan kieltämisen kanssa, joka ei ole absoluuttinen, ei loppuun suoritettu eikä identtinen itsensä kanssa, vaan ikään kuin varsinaiselle sisällölle välinpitämätön. Vallankumous sisältyy siihen, että *jokin* liikahdaa kuolleesta pisteestä, *jotakin* tapahtuu.

”Kumoamisen” tilanteessa on vielä yksi täydentävä aspekti. Todellisuudessa ei tapahdu

yksistään arvojen *vaihdos* vastakkaisiksi, vaan toisilleen vastakkaisten arvojen asettaminen päällekkäin ja luonteenomaisten ”hirviöiden” muodostaminen. Kaikkein havainnollisimpia hirviöitä olivat poliittiset puolueet ja niiden rakenteet. Meidän kommunistimme ovat rakenteellisessa mielessä äärimmäisen oikeistolainen puolue, joka säilyttää perinteisen ”vasemmistolaisen” sisällön, ja liberaalit, jotka taistelevat kansalaisvapauksien puolesta ja ovat siis rakenteellisessa mielessä maltillisia vasemmistolaisia, kutsuvat itseään ”oikeistolaisiksi”. Olemme jo teoreettisesti valmistautuneita tällaiseen kehitykseen. Kieltäminen on symbolisten käytäntöjen paradoksaalinen elementti, joka pakosta pitää sisällään myöntämisen ja kieltämisen piirteitä. Varsin oireellista on, että viime aikoina tilanne politiikan symbolisella kentällä on hiukan ”normalisoitunut”. Sisällön perusteella itseään liberaaleiksi kutsuvat kehittyvät ”oikeistolaisuuden” suuntaan jo rakenteellis-poliittisessa mielessä: he esiintyvät järjestyksen puolesta, tukevat vapaata auktoritaarista hallitusta jne. Kommunistit oivaltavat myös asteittain periaatteellisen ”oikeistolaisuutensa”. Vallankumouksen jälkeinen yhteiskunta tiivistää rivejään. Kieltäminen haihtuu politiikasta kuin sadevesi leijaillakseen ylhäällä ukkospilvenä. Tämän artikkelin tehtävä on kerätä tämä vesi ämpäreihin ja tynnyreihin. Koetan osoittaa, että kieltämisen näkökulma, toisin sanoen vasemmistolainen poliittinen orientaatio, ei ole ”vain” formaalinen, ”ei-substantiaalinen” kategoria. Juuri sen ”formaalisuus” tekee sen fundamentaaliseksi. Pitää kiinni kiellosta tarkoittaa kiinni pitämistä *mahdottomasta*, paradoksaalisesta, kummallisesta näkökannasta, identifioitumista yhteiskunnallisen järjestyksen elementtiin, jota ei ole määritelty eikä voida määritellä, sen sisäisen mahdottomuuden<sup>12</sup> symboliin. Tämän position ottaminen on pelottavaa ja vaikeaa, jopa mahdotonta. ”Puhdasta” vasemmistolaisuutta ei ole, koska ei ole puhdasta kieltämistä. Etenkin kun vain tämä ristiriitainen, mahdoton positio antaa pääsyn fundamentaaliseen politiikkaan. Tällainen politiikka syntyy sisäisestä konfliktista, yhteensopimattomuudes-

ta<sup>13</sup>, joka on jokaisen yhteiskunnan perustalla ja mahdollistaa sen olemassaolon ja kehityksen. Sekavassa positiossa oikean ja vasemman välillä on etsittävä asymmetristä *muutosta* vasempaan. Venäjän viimeinen vallankumous nykyisessä mielessään on oikeistolainen aate vasemmistolaisessa poliittisessa muodossa (käänteinen yhdistäminen on sen petos). Samassa paradoksaalisessa kohdassa on radikaali taide, jonka hallinnassa on mahdottomia hirviöitä. Niin kuin niiden nimikin osoittaa, *hirviöt* demonstroivat, työntyvät esiin, esittävät esityksen. Mutta tämä esitys on mahdoton, samanaikaisesti pelottava ja naurettava; tässä subjekti tuntuu taas kerran olevan esityksen vallan alla, mutta todellisuudessa se vapautuukin tästä vallasta. Tällainen radikaali taide voidaan rinnastaa Hegelin giljotiinikuvaukseen esityksenä, joka siirtyy ylevästä banaaliin ja siksi riistää aina kunnian valtiaan hahmolta.

## Perustelu

Viittaaminen vallankumouksen käsitteeseen on mielestäni poliittisesti ja metodologisesti välttämätöntä. Ehdottamaani *näkökulmaa* viimeisten viidentoista vuoden Venäjään ei voi erottaa poliittisesta *positiosta*, jonka se mahdollistaa. Perustelen tätä näkökulmaa poleemisesti.

Yhteiskunnassa ja yhteiskuntatieteissä valitsevat käsitykset eivät tunnusta tapahtuvien muutosten tapahtuma- ja vallankumousluonnetta. Jotkut (kriittisesti suuntautuneet) tarkkailijat ovat sitä mieltä, että parhaassa tapauksessa on tapahtunut myöhäisneuvostoliittolaisen yhteiskunnan sulava evoluutio postkommunistiseksi, ja huonommassa – yhteiskunnan julkisivun muutos sisällön pysyessä ennallaan. Toiset (optimistit) näkevät kommunismin romahduksessa paluun, vaikkakin loppuun saattamattoman paluun ”normaaliin” historialliseen kehitykseen. Yksille absoluuttista on staattinen ”objektiivinen” tilanne, toisille tilanne päinvastoin on normatiivinen. Molemmat ovat omalla tavallaan ”positivisteja”. He näkevät maailmassa vain määrätyn, myönteisen – ja pysyvät sokeina kieltämisen kuvitellulle materiaalille. Tällä tavoin he sulkevat

itseltään tien sekä historiallisen todellisuuden ymmärtämiseen että vastuullisen poliittisen position ottamiseen.

Vain näkökulma, joka ottaa huomioon yhteiskunnan sisäisen hajaannuksen ja ratkaisemattoman ristiriidan, joka on sen vapauden pohjalla (vapauden pakona tai vapauden selviytymisenä), sallii subjektin orientoitua suhteessa tapahtumaan ja nähdä, että siinä tilanteessa on tehtävä oma päätös. Yhteiskunnan sisäisen ristiriidan peruuntumattomana paljastamisena ymmärretyn vallankumouksen nimen ja käsitteen tehtävänä on vahvistaa samankaltaista näkökulmaa. Tietenkään yksi filosofinen esitys ei riitä. Minkäänlainen sanan ”vallankumous” ideologinen vahvistus yhteiskunnassa ei asiaa auta (vaikka se onkin jo askel oikeaan suuntaan). Taide on toisaalta konkreettisia poliittisia tekoja, toisaalta kätevä keino esittää tapahtumaa ja palauttaa subjekti hänen ohitseen sujahtaneeseen muutoskohtaan.

Kun huomattiin, että Venäjällä tapahtuu jotakin, eikä sillä tavalla kuin olisi haluttu, kääntyi yleinen mielipide kohti asioiden nykyisen kulun *selittämistä*. Valitettavasti suurin osa vastaavista selvityksistä kohdistuu yksinomaan Venäjään – sen erityisiin perinteisiin, kulttuuriin, uskontoon yms. Tässä jää yleensä täysin ymmärtämättä mekanismi, jonka avulla traditiot ikään kuin välitetään sukupolvelta toiselle. Nämä selitykset jäävät täysin ulkopuoliseksi tutkitulle kohteelle, koska ne eivät ota huomioon tapahtuvan tapahtuman konkreettisia historiallisia oloja eivätkä ehtojen nimeämiseksi ja muuttamiseksi työskentelevien tapahtuman subjektien näkökulmaa. Näiden rajoitusten voimasta ”Venäjän poikkeuksellisuuden” diskurssi jää abstraktiksi, teoreettiseksi ja auktoritatiiviseksi. Venäjän ”poikkeuksellisuus” merkitsee poliittisen subjektin poissulkemista päätöksenteosta.

Tämän tekstin tehtävänä on subjektin toiminnan näkökulmasta lähtevän tapahtuman sisäinen, hermeneuttinen ymmärtäminen.<sup>14</sup> Tällainen lähestymistapa on väistämättä historiallinen: se selittää tapahtuneen perustuen subjektin vapaisiin päätöksiin, jotka seuraavat siinä jostain logiikkaa ja ovat lähtöisin konkreettisesta

tilanteesta. Perintö, johon tämä subjekti törmää, ei kannata itsessään mitään ykseyttä, vaan se on pysyvässä kriisissä. Venäjän ”poikkeuksellisuus” on pantava vastakkain tapahtuman poikkeuksellisuuden kanssa, sellaisen tapahtuman joka vie sulkeiden ulkopuolelle kaiken kulttuurisen omintakeisuuden ja kysyy: kyllä vai ei. Subjektin identifioituminen kansakuntaan tai maansa nimeen on asetettava vastakkain tapahtumaan identifioitumisen kanssa.

Molemmat yllä esitetyt virheelliset positiot, muutosten illusorisuuden näkökulma ja Venäjän poikkeuksellisuuden näkökulma, yhdistetään usein teesiin Venäjästä Lännen ikuisena ja epäonnistuvana jäljittelijänä. Taannoinen yritys ”rakentaa” kapitalismia ei ollut muuta kuin uusi kierros tätä ikuista jäljittelyä. Tämä tarkkailu on tosiasiallisesti uskollista. Koko 1990-luku sujui tietenkään Lännen ulkonaisen jäljittelyn ja kateellisen kilpailun merkeissä. Virheenä on jäljittelyilmiön erityisen kielteinen selittäminen (pinnallisina, dekoratiivisina muutoksina) sekä Venäjän poikkeuksellisuuden leiman antaminen sille. Mitään poikkeuksellista ei Venäjän jäljittelyssä ole eikä ole ollut. Jäljittely on yleensä historiallisen kehityksen perusmekanismi. Jokainen uusi sukupolvi joutuu kilpailutilanteeseen edellisen kanssa ja samastuu siksi negatiivisesti isiin, mutta löytää mallin positiiviseen samastumiseen kaukaiseen Toiseen – kaukaisiin esi-isiin tai kaukaisiin maihin. Tätä roolia, jota Venäjälle näyttelee Länsi, esitti esimerkiksi Saksalle kuviteltu muinainen Kreikka ja ranskalaisille vallankumouksellisille Rooman tasavalta.

Jäljittely ei ole koskaan vain ulkoista, dekoratiivista, vaan se tunkeutuu asteittain yhteiskunnan ja subjektin sisuksiin. Repeämä subjektin ja jäljittelymallin välillä tulee *sisäiseksi* repeämäksi, jonka raja on määrittelemätön. Jäljittelyn suhteet siirtyvät subjektin sisälle (niinpä jäljitellessään Länttä Venäjä jakautui ”*zapadnikkilaiseen*” Länteen ja takapajuiseen Itään), ja tämä käsittää itse mallin kaksoisoletona ja kilpailijana. Tuloksena subjekti tempoo mimeettisessä kriisissä, sen välillä että tuhoaako hän itseään Toisen nimissä vai tuhoaako hän

Toisen taistelllessaan sen paikasta. Toisen esittäminen ei johda elämään vaan kuolemaan. Se ei liene enää leikkiä, se lienee päinvastoin leikkiä oikeasti, todellista leikkiä. Leikki alkaa *leikin leikkinä*, harkiten ja itseään antamatta, mutta muuttuu antaumukselliseksi leikiksi ilman rajoja ja sääntöjä, leikiksi joka menee kauemmas kuin mikään ”realismi”.

Mimeettinen kriisi on määrittelemätön sisäinen repeämä. Sen määritelmä on identtinen vallankumouksen määritelmän kanssa. Molemmat Venäjän vallankumoukset olivat Lännen jäljittelyä. Lokakuun vallankumouksessa oli kyse vallankumouksen, erityisesti Ranskan suuren vallankumouksen, jäljittelystä. Se taas esitti jäljittelevänsä roomalaisia. Paradoksaalisesti juuri jäljitellessään vallankumousta, tuon jäljittelyn kautta ja sitä vastaan, venäläiset vallankumoukselliset joutuivat ”todellisen” vallankumouksen kurimukseen. Poliittinen toiminta alkaa teatraalisesta toiminnasta, esteettisestä eleestä; eleestä, joka ei ole vielä hankkinut itselleen poliittista legitimitettä. Tapahtuma on esitettävä uudestaan ja uudestaan. Tämän ymmärtäminen on välttämätöntä nykyajan radikaalille demokratialle, jossa äänioikeus on vielä muotoutumattomalla, vielä tunnustamattomalla, vielä tapahtumattomalla subjektilla. Sen lapsekkaissa utopioissa, sen hysteerisissä kohtauksissa kuin hiiivassa nousee vallankumous.

Tutustuminen länteen alkaa vain Lännen jäljittelystä, koska vain jäljittelemällä Lanttä pääsemme mukaan pysyvään *kriisiin*, joka on nyky-Lännen perustalla. Jäljittely osallistumisena kriisiin on pantava vastakkain läntisten valtiojärjestelmien valmiiden, kivettyneiden muotojen jäljittelylle. Lopuksi haluan esittää sitaatin Mandelštamilta, Venäjän vallankumouk-

sen ehkä syvimmäältä analyytikolta. Mandelštam puhuu Ranskan vallankumouksen jäljittelystä, mutta hänellä on selvästi mielessään Lokakuun vallankumous ja Venäjän tehtävä jäljitellä Lanttä sellaisenaan.

”Sitä mukaa kun Ranskan suuri vallankumous lähestyi, pseudoantiikkinen elämän ja politiikan teatralisoiminen menestyi yhä paremmin ja itse vallankumouksen hetkeen mennessä käytännön toimijoiden oli jo liikuttava ja taisteltava personifikaatioiden ja allegorioiden sankassa joukossa, todellisten teatterikulissien kapeassa tilassa, näyttämölle sovitetun antiikin draaman lavoilla. Kun tähän surkeaan pahviteatteriin laskeutuivat todelliset raivottaret, kansalaisjuhlien ja kommunistikuorojen mahtipontiseen ryminään oli aluksi vaikea uskoa, ja vain Chénier’n runous, antiikin autenttisen raivon runous, osoitti havainnollisesti, että oli olemassa järjen ja fuurioiden liitto, että muinainen jambinen henki, joka kerran syytti Arkhilokhoksen ensimmäisiin jambeihin, eli vielä kapinallisessa eurooppalaisessa sielussa.

Antiikin raivon henki ja sen pitomainen upeus ilmestyi Ranskan vallankumoukseen. Eikö se heittänyt girondistit jakobiinien kimppuun ja jakobiinit girondistien? Eikö se leimahtanut fryygalaisen lakin liepeessä ja ennenkuulumattomassa himossa keskinäiseen tuhoon, joka raastoi rikki konventin ytimen? Vapaus, Tasa-arvo, Veljeys – tässä triadissa ei ollut paikkaa aidon antiikin fuurialle. Sitä ei ollut kutsuttu pitoihin, se oli tullut itse; sitä ei kutsuttu, se ilmestyi kutsumattomana, sen kanssa puhuttiin järjen kielellä, mutta pikkuhiljaa se käänsi seuraajansa kaikkein raivokkaimmiksi vastustajikseen”. (Mandelštam 2001, 541–548.)

*Venäjistä suomentanut Päivi Paloposki*

## Viitteet

- 1 Tämä artikkeli on tiivistetty esitys Michiganin yliopistossa (USA) tarkastetusta väitöskirjastani, joka käsittelee vallankumousta.
- 2 Niin kuin on jo pantu merkille muutamissa tutkimuksissa, ks. Mau & Starodubrovskaja (2001).
- 3 Tämän huomion teki jo Alexis de Tocqueville (1967) kirjassa *L'Ancien Régime et la Révolution*.
- 4 Voidaan mainita evankelinen termi ”metanoia” (katumus, hengen käänne), lukuisat inversiot ”Viimeiset tulevat ensimmäisiksi ja ensimmäiset viimeisiksi” (Matt., XX, 16) jne.
- 5 Tällaista logiikkaa seurataan etenkin Juri Levadan (1999) artikkelissa 1989–1998: *desjatyletije vynuždennyh povorotov* sekä J. Elsterin, C. Offen ja J. Preussin (1998) teoksessa *Institutional Design in Post-Communist Societies: Rebuilding the Ship at Sea*.
- 6 Puhtaasta tyhjistä tapahtumasta ks. Nancyn (1996) tärkeä artikkeli *La surprise de l'événement*. Näemme myöhemmin ”puhtaan tapahtuman” figuurista paralleelina puhtaan kieltämisen figuurin kanssa Ranskan vallankumoukselle omistetussa luvussa ”Hengen fenomenologia”.
- 7 Vähän ennen Heideggeria tapahtuman käsite oli tematisoitu Whiteheadin niin kutsutussa analyttisessä filosofiassa.
- 8 Ks. Husserlin niin kutsuttu *Urdoxan* käsite (Husserl 1997, 104–106). Alkuperäisestä väitteestä (*Bejahung*) ks. myös Lacanin vastaus Hyppoliten kommentteihin Freudin artikkeliin ”*Verneinung*” (Lacan 1966, 381–401).
- 9 Tämä ilmaus on Arendtin varhaisesta autobiografisesta tekstistä *Die Schatten* (ks. myös Young-Bruehl 1982, 53). Se on monella tapaa avain kypsän Arendtin filosofiaan, kun hän innostuksen huumassa kertoo korvaamattomista katastrofeista, mutta ei lakkaa taistelemasta ”houkuttelevaa” melankoliaa vastaan.
- 10 Saksan kielessä tässä on mahdollinen sanaleikki: sana ”lupaus” (*Versprechen*) tarkoittaa myös epäonnistunutta lausumaa, puhetta, joka ei saavuta päämääräänsä. Eli lupauksen ”performatiivi” ei ole enää niin itsestään selvä. Paljon enemmän on uskoa siihen, joka toimii vaiti, ilman mitään lupauksia.
- 11 Muistamme itsehalveksunnan hysterian 90-luvun alusta: joukkoviestimien katastrofismi, valitukset puheen perusgenrenä jne. Perestroikan ajan valitusgenrestä ks. Ries (1997). Katastrofismista ks. Kertman (2000) ja Bibihin (2003). Katastrofismi oli täyden vallankumouksen, absoluuttisen repeämän, joka tekisi yksinkertaisemmaksi ja ymmärrettävämmäksi päättymättömien muutosten kokemisen, fantasman negatiivinen muoto. Se että muutosta ei otettu vastaan, vaihtui sen liioitteluun!
- 12 Yhteiskunnan sisäisen mahdottomuuden näkökulmasta, sen ”mahdollisuuden mahdottomasta ehdosta” ja sen roolista vasemmistolaisessa politiikassa ks. jo klassiseksi ”radikaalin demokratian” manifestiksi muodostunut: Laclau & Mouffe (1985).
- 13 Tämän yhteensopimattomuuden voi ymmärtää eri tavoin, esimerkiksi sisäisenä ristiriitana sen välillä, että yhteiskunta määritellään yhteisenä olemassaolona, ja sen, että se määritellään suojana toisilta, autonomian vetäytymisenä yksityiselämään ja autonomian yhteisenä itsehallintona jne.
- 14 Tällaisen lähestymisen perustelevien auktoriteettina on tietenkin mainittava Hegel ja, niin kummallista kuin se onkin, Michel Foucault. Kaikessa jyrkässä suhtautumisessaan hermeneutiikkaa vastaan Foucault oli pelkästään tietyn nykyajan synkronisuudelle perustuvan immanentin analyysin tiukka kannattaja. Foucault pysyi kaikin keinoin kannassaan historian epäjatkuvuudesta: aikakausi muuttuu kerran viidessäkymmenessä vuodessa, ja 1900-luvun selittämässä 1700-luvun tapahtumilla ei ole mieltä.

## Lähteet

- Ackerman, B. (1992), *The Future of a Liberal Revolution*. New Haven: Yale University Press.
- Badiou, A. (1988), *L'Être et l'événement*. Paris: Seuil.
- Bataille, G. (1976), *La souveraineté. – Oeuvres complètes*. VIII. Paris: Gallimard.
- Bibihin, V. (2000), *Vlast Rossii. – Naše položenije*. Moskva: Izdatelstvo gumanitarnoi literatury.
- Bibihin, V. (2003), *Zakon russkoi istorii. – Drugoje natšalo*. V. Bibihin. Sankt-Peterburg: Nauka.
- Dahrendorf, R. (1990), *Reflections on the Revolutions in Europe*. London: Chatto & Windus.
- Elster, J., Offen, C., Preuss, J. (1998), *Institutional Design in Post-Communist Societies: Rebuilding the Ship at Sea*. Cambridge: Cambridge University Press.



- Freud, S. (1960), *Gesammelte Werke*. Bd. 14. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Freud, S. (1981), Inhibitions, Symptoms and Anxiety. – *Standard Edition*. Vol. 14. London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis.
- Furet, F. (1988), Ancien Régime. – *Dictionnaire critique de la révolution française. Idées*. Red. Furet, F. Paris: Flammarion.
- Furet, F. (1978), *Penser la Révolution française*. Paris: Gallimard.
- Gajdar, Je. (1995), *Gosudarstvo i evoljutsija*. Moskva: Jevrazija.
- Gegel, G. W. F. (1959), *Fenomenologija duha*. Moskva: Izdatelstvo sotsialno-ekonomičeskoj literatury.
- Habermas J. (1990), *Die Nachholende Revolution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hajdegger, M. (1993), *Vremja i bytije*. Moskva: Respublika.
- Hegel, G. W. F. (1986), *Die Wissenschaft der Logik*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1989), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Husserl, E. (1997), *Idei k tšistoi fenomenologii i fenomenologičeskoj filosofii*. Vol 1. Moskva: Dom intelektualnoi knigi.
- Hyppolite, J. (1966), Commentaire parlé sur la Verneinung de Freud (1925) par Jean Hyppolite (1954). – *Écrits*. Lacan, Jacques. Paris: Seuil.
- Hölderlin, F. (1990), Anmerkungen zum Oedipus. – *Werke. Briefe. Dokumente*. ed. W. Beißner. München: Winkler.
- Kagarlitski, B. (2000), *Restavratsija v Rossii*. Moskva: Editorial URSS.
- Kant, I. (1979), *The Conflict of the Faculties*. New York: Abaris Books.
- Kertman, G. L. (2000), Katastrofizm v kontekste rossijskoj političeskoj kulture. – *Polis*. Vol. 4.
- Kojève, A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard.
- Lacan, J. (1966), *Écrits*. Paris: Seuil
- Lacan, J. (1986), *L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- Laclau, E., Mouffe, C. (1985), *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso.
- Lefort, C. (1986), *Essais sur le politique: XIXe–XXe siècles*. Paris: Seuil.
- Levada, Ju. (1999), 1989–1998: desjatyletije vynuždennyh povorotov. – *Monitoring obščestvennogo mnenija*. Moskva: N1, 7–12.
- Mandelštam, Osip (2001), Devjattadtsatyi vek. – *Stihotvorenija, proza*. Sost. Ju. Frejdin. Moskva: Pipol Klassik, 541–548.
- Mau, V., Starodubrovskaja, I. (2001), *Velikije revoljutsii: Ot Kromvelja do Putina*. Moskva: Vagrius.
- Nancy, J.-L. (1996), La surprise de l'événement. – *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée.
- Michelet, J. (1979), *Histoire de la Révolution française*. Vol. IX, 1, 2. Paris: Rober Laffont.
- Ries, N. (1997), *Russian Talk: Culture and Conversation during Perestroika*. Ithaca: Cornell University Press.
- Tocqueville, A. de (1967), *L'Ancien Régime et la Révolution*. Paris: Gallimard.
- Vitgenštejn, L. (1994), Logiko-Filosofski traktat. – *Filosofskije raboty*. Tom 1. Moskva: Gnozis.
- Young-Bruehl, E. (1982), *Hannah Arendt, for Love of the World*. New Haven: Yale University Press.