
Kimmo Nuotio –
Heta Aleksandra Gylling (toim.)

Oikeus ja politiikka: filosofisia esseitä

Julkaisuvaliokunta

Pekka Vihervuori, puheenjohtaja

Markku Helin

Mika Hemmo

Raimo Lahti

Tatu Leppänen

Risto Nuolimaa

Lea Purhonen, sihteeri

Tilausosoite

Suomalainen Lakimiesyhdistys

Kasarmikatu 23 A 17

00130 Helsinki

p. (09) 6120 300

f. (09) 604 668

sly@lakimies.org

www.lakimies.org

Kannen suunnittelu: Heikki Kalliomaa

Kannen kuva © Wolfgang Kaehler/CORBIS/Skoy

© Suomalainen Lakimiesyhdistys ja kirjoittajat

ISSN 1458-0446

ISBN 978-951-855-273-7

Edita Prima Oy, Helsinki 2007

Sisällys

Esipuhe	VII
<i>Heta Aleksandra Gylling</i>	
Multikulturalismikeskustelun moninaisia ongelmia	1
<i>Ari Hirvonen</i>	
Suvereeni ja päätös normin tuolla puolen: Schmitt ja Benjamin	19
<i>Jari Kauppinen</i>	
Hannah Arendt totuudesta ja valehtelusta politiikassa	41
<i>Toomas Kotkas</i>	
Michel Foucault'n käsitys oikeuden ja liberaalin poliittisen rationaliteetin välisestä suhteesta	57
<i>Arto Laitinen</i>	
Persoonien välisestä tunnustuksesta	79
<i>Iivi Anna Masso</i>	
Keskusteleva demokratia ja perustuslaillinen oikeusvaltio. Onko osallistuvan kansanvallan ja liberaalin oikeusjärjestelmän suhde symbioottinen vai ristiriitainen?	105
<i>Kimmo Nuotio</i>	
Eettistä vai moraalista oikeutta? Oikeusvaltio monikulttuurisuuden paineessa	127
<i>Mika Ojakangas</i>	
Oikeus ja omatunto Kreikan klassisella ajalla	145
<i>Pilvi Toppinen</i>	
Philip Pettitin republikaaninen vapaus	179
<i>Annamari Vitikainen</i>	
Monikulttuurisuus ja kulttuurisen ryhmän määrittelyn ongelmat	205
Kirjoittajat	229

Ari Hirvonen

Suvereeni ja päätös normin tuolla puolen: Schmitt ja Benjamin

Johdanto

Pyhän Bartolomeuksen päivänä, elokuun 24. päivänä 1572, Pariisissa tapahtui hugenottien joukkomurha, joka oli osa Ranskassa vuosina 1562–1598 riehuneita katolilaisten ja kalvinististen hugenottien välisiä uskonsotia. Neljä vuotta joukkomurhan jälkeen vuonna 1576 julkaistiin Jean Bodinin *Les six livres de la République*. Bodinin mukaan poliittisen yhteiskunnan olemassaolon edellytyksenä on suvereeni valta, joka yhdistää hallitsijat ja alamaiset yhdeksi poliittiseksi ruumiiksi. ”Suvereenisuus on valtion absoluuttista ja pysyvää valtaa.”¹ Jumalan jälkeen maailmassa ei ole ketään mahtavampaa kuin suvereeni ruhtinas. Kuten kaikkivaltias Jumala ei voi luoda toista Jumalaa, ei voi suvereenikaan, Jumalan kuva, tehdä kenestäkään toisesta subjektista itsensä kanssa yhdenvertaista ilman, että tuhoaisi samalla itsensä. Näin on, koska kaksi äärettömyyttä ei voi olla olemassa yhtäaikaista. Bodinin mukaan suvereenin olennaisena piirteenä on kaikkia yleisesti ja jokaista ainutkertaisesti sitovien lakien säätäminen ja muuttaminen sekä voimassa olevien lakien kumoaminen. Laki on suvereenin käsky, mutta suvereeni itse ei ole lakien sitoma eikä hänen lainsäädäntövaltansa juonnu mistään olevasta tai instanssista, joka olisi hänen ylä- tai alapuoletaan tai joka olisi hänen kanssaan yhdenvertainen. Vaikka suvereenin lait perustuisivat totuuteen ja järkeen, ne ovat aina peräisin suvereenin vapaasta tahdosta. Niimenomaan tässä mielessä suvereeni on absoluuttinen, *absolutus* eli ”ei sidottu”. Tästä huolimatta suvereenia sitoo Jumalan ja luonnon lait.²

Tammikuun 29. päivänä 1649 Englantia vuodesta 1642 koetelleen rojalistien ja tasavaltalaisten sisällissota kulminoitui *High Court of Justicen* tuo-

¹ Bodin 1986, I.vii.

² Ks, Bodin 1986, I.viii, I.x.

mioon, jossa todettiin, ettei kuningas ollut lain yläpuolella. Niinpä se tuomitsi Kaarle I:n maanpetoksesta ja muista vakavista rikoksista kuolemanrangaistukseen. Seuraavana päivänä Kaarle mestattiin. Kaksi vuotta tapah-tuman jälkeen julkaistiin Thomas Hobbesin *Leviathan*. Hobbes maalaili teok-sessaan kuvaa kansalaisvaltioiden tuolla puolen olevasta luonnontilasta, jos-sa kurissa pitävän yhteisen vallan puutteesta seuraa keskinäinen epäluotta-mus, turvattomuus, kaikkien sota kaikkia vastaan. Päästäkseen sotatilasta ihmiset perustavat sopimuksella yhteiskunnan, jossa he luovuttavat valtansa ja oikeutensa jakamattomalle suvereenille, joka on vastedes kaikkien lakien lähde. Ja koska suvereenilla on valta säätää ja kumota lakeja, hän ei ole val-tion lakien alainen, koska voi halutessaan vapautua lakien alaisuudesta ku-moamalla lait, jotka eivät häntä miellytä. Lisäksi suvereeni päättää, mitkä ovat keinot rauhaa ja puolustusta varten ja mikä taas estää ja häiritsee niitä.³

Suvereenin paluu

Bodin ja Hobbes sekä heidän myötä 1600-luvulla muotoutunut käsitys modernista valtiosta ja suvereniteetista kiehtoivat Carl Schmittiä. Weimarin tasavaltaa koetelleiden poliittisten kriisien ja ääriliikkeiden kamppailun keskellä Schmitt vaati suvereenin käsitteen palauttamista poliittisen ja oikeu-dellisen keskustelun keskiöön. Schmitt aloittaakin teoksensa *Poliittinen teo-logia* (1922) suvereenin käsitteen määrittelystä: ”Suvereeni on se, joka päät-tää poikkeustilasta.”⁴

Samalla kun poliittisen legitimitetin perusta oli palautettava päätökseen, oli poliittisen alueen autonomisuus voitettava takaisin. Liberalismi on merkinnyt epäpolitisoitumista: ”mikään ei ole modernimpaa kuin taistelu poliit-tista vastaan”.⁵ Poliittisten ongelmien sijaan on vain organisatoris-teknisiä ja taloudelliss-sosiaalisia tehtäviä. Liberaali parlamentarismi on myös jumiutunut loppumattomiin keskusteluihin ja neuvotteluihin. Liberaali valtio ei yksinkertaisesti kykene päätöksiin, etenkin ratkaisevaan päätökseen ystä-vän ja vihollisen välillä, mikä on poliittisen lähtökohta. Liberalismin ohella – sen rinnalla kulkeva – moderni rationalismi ja intellektualismi olivat elä-mänvoimaa vailla olevia hengettömiä ilmiöitä, jotka johtivat kykenemättö-

³ Hobbes 1999, s. 121–129, 162–170, 231–232.

⁴ Schmitt 1977, s. 49.

⁵ Schmitt 1997, s. 113. Schmittin ajattelusta ks. Ojakangas 2001; Ojakangas 2006.

myyteen tehdä todellisia päätöksiä ja ratkaisuja. Kant ja Locke joutivat syrjään Hobbesin tieltä.⁶

Schmittin oikeudellisen kritiikin kohteena on puolestaan poliittisesta itsensä puhdistava oikeuspositivismi, etenkin Hans Kelsenin normativismi, jossa oikeusjärjestys nähdään sellaisena itseriittoisena ja autonomisena kokonaisuutena, jossa normin pätevyys perustuu aina vain toiseen ylemmänasteeseen normiin, viime kädessä hypoteettiseen perusnormiin. Puhtaasti rationalistinen käsitys oikeudesta oikeusnormien aukottomana systeeminä on oikeudelle sokeaa, ”tosiasiallisen normatiivisessa voimassa” pitäytynyttä degeneroitunutta desisionismia.⁷

Schmittin mukaan 1600- ja 1700-luvun jumalakäsitteeseen kuului ajatus Jumalan transsenttisuudesta suhteessa maailmaan. Sen ajan valtiofilosofiaan kuului vastaavasti ajatus suvereenisuuden transsendenttisuudesta suhteessa valtioon. 1800-luvulla rationalismin myötä tuonpuoleisuuden, ylimaailmallisuuden ja yliaistisuuden sijasta korostettiin kokemuksellisuutta, olevien ja asioiden läsnäoloa maailmassa, niiden maailmallisuutta. Käsitys immanenssista tuli yhä hallitsevammaksi. Sen seurauksena kaikki identiteetit poliittisissa ja valtio-oikeudellisissa opeissa – kuten demokraattinen teesi hallitsevien ja hallittujen identiteetistä, oikeusvaltiollinen oppi ja siihen kuuluva suvereenisuuden ja oikeusjärjestyksen identiteetti (Krabbe) sekä oppi valtion ja oikeusjärjestyksen identiteetistä (Kelsen) – perustuivat käsitykseen immanenssista.⁸

Tätä muutosta vastaan Schmitt harasi vaatien kääntymistä pois liberalismista, byrokraattisesta järjestä ja oikeuspositivismista. Hobbesin suvereenin käsite olikin Schmittin poliittisen palauttamishankkeessa olennaisessa asemassa. Schmittille Leviathan on mitä vaikuttavin ja voimakkain mielikuva. Se tuo esiin suvereenin transsendentin olemuksen, ja sillä oli mahti keskeyttää normaaliuden jatkuvuuden aika.⁹ Jos kuitenkin Hobbesille olennaista on Leviathanin vakaus ja pysyvyys, niin Schmitt puolestaan painottaa hetkellisuuden merkittävyyttä.¹⁰

⁶ Poliittisen käsitteestä ks. Schmitt 1979; ks. myös Wolin 1992; Koivusalo – Ojakangas 1997.

⁷ Schmitt 1997, s. 46. Vuonna 1933 ilmestyneen *Poliittisen teologian* toisen painoksen esipuheessa Schmitt erottelee kolme oikeustieteellisen ajattelun lajia, nimittäin normativistisen, desisionistisen ja, nyt uutena mukaan tulleen, institutionaalisen tyypin. Schmitt 1997, s. 45. Schmittin liberalismi-kritiikistä ja valtiosääntöteoreettisista vastapelureista ks. Tuori 2007, s. 171–182.

⁸ Schmitt 1977, s. 96–97.

⁹ Schmitt 1982.

¹⁰ Breidenkamp 1999, s. 255.

Vastaavalla tavalla Schmitt pitää Bodinin tavanomaista suvereeni-sitaattia ”suvereeni on valtion absoluuttista ja ikuista valtaa” olennaisempana Bodinin pohdintaa yhtäältä siitä, sitovatko lait suvereenia, ja toisaalta suvereenin velvollisuuksista suhteessa säädyille tai kansalle annettuihin lupauksiin. Vaikka suvereeni on lakien yläpuolella, häntä sitovat lupaukset, jotka hän on antanut säädyille tai kansalle, koska lupausten velvoittava voima perustuu luonnonoikeuteen. Häätötilassa nämä luonnolliset perusteet häviävät. Saattaakin olla välttämätöntä, että suvereeni toimii tällöin vastoin lupauksia ja kumoaa tarvittaessa lait asian, ajan ja henkilöiden tilanteen mukaan. Siten suvereeni on sitoutunut lupauksiinsa siinä määrin kuin lupausten täyttäminen on kansan edun mukaista, mutta hän ei ole sitonut itseään, kun ”välttämättömyys on kiireellinen”, kuten Bodin asian muotoilee.¹¹ Bodin päätyy Schmittin mukaan näin siihen, että valtuus voimassa olevan lain kumoamiseen on varsinainen suvereenisuuden tunnusmerkki, josta puolestaan ovat johdettavissa suvereenin muut tunnusmerkit, kuten sodan julistaminen, rauhan solmiminen, virkamiesten nimittäminen, ylimpänä vetoomusinstanssina toimiminen, armahdusoikeus jne.¹²

Näihin tulkintoihin suvereenisuudesta sopii hyvin myös Schmittin kiinnostus 1700-luvun lopun ja 1800-luvun katolisiin vastavallankumouksen valtiofilosofeihin. Joseph de Maistre, Louis de Bonaldin ja Juan Donoso Cortésin sanoma oli: aika vaatii päätöksentekoa hyvän ja pahan, Jumalan ja paholaisen, katolilaisuuden ja ateismin välillä. Loppujen lopuksi etenkin de Maistre ja Donoso Cortés palauttavat valtion puhtaaseen, järjelemättömään, keskustelemattomaan ja itseään oikeuttamattomaan tyhjästä luotuun absoluuttiseen päätökseen, mikä johtaa siirtymään legitiimisydestä diktatuuriin.¹³

Ratkaiseva päätös

Schmittille suvereeni ei määrity sen olemuksen tai ominaisuuksien kautta vaan päätöksen kautta, päätöksen, jossa on kaksi momenttia: päätös siitä, että poikkeustila vallitsee, ja päätös positiivisen oikeuden panemisesta siivuun. Valtiollinen suvereniteetti ei siten määrity juridisesti pakko- tai heruusmonopolina vaan päätöksentekomonopolina. Mutta päätös myös luo

¹¹ Schmitt 1997, s. 52.

¹² Schmitt 1997, s. 52–53.

¹³ Schmitt 1977, s. 100–114.

suvereenin suvereenina, kuten Mika Ojakangas kiteyttää. Päätöksessä suvereeni päättää omasta olemassaolostaan. Tällaisena suvereeni ei ole mikään ennalta annettu toimivaltainen instanssi vaan absoluuttisen päätöksen tapahtumapaikka. Niinpä suvereenin monopoli ei ole luonteeltaan normatiivinen vaan eksistentiaalinen.¹⁴ Tämä on yksi osoitus suvereenin transsendenttiusdesta.

Schmittin suvereenisuuden määritelmä lähtee rajatapauksesta eikä normaalitilasta, sillä päätös poikkeuksesta on päätöksentekoa sanan varsinaisessa merkityksessä. Normaalitytös ei todista mitään, koska siinä päätöksenteon itsenäinen osuus on minimissään. Sen sijaan ”poikkeus todistaa kaiken; se ei ainoastaan vahvista sääntöä, vaan sääntö elää pelkästään poikkeuksesta”.¹⁵ Se ”paljastaa erityisen juridisen muotoelementin, päätöksen, absoluuttisessa puhtaudessaan”.¹⁶

Kun suvereeni päättää poikkeustilasta – ja samalla hän myös perustaa oman olemassaolonsa suvereenina eli synnyttää suvereenin suvereenina – päätöstä ei johdeta mistään oikeusnormista, sillä normaalisti pätevistä oikeuslauseista ilmenevä yleinen normi ”ei voi koskaan kattaa absoluuttista poikkeusta eikä siksi voi myöskään jännöksettömästi perustella päätöstä siitä, että kyseessä on aito poikkeustapa”.¹⁷ Toisin sanoen normit eivät voi määrittää etukäteen sitä, milloin poikkeustilanne on käsillä tai miten menetellä normaalitilanteen palauttamiseksi.

Päätöksessä suvereeni siis panee oikeuden viralta, normi väistyy ja päätöksenteko vapautuu kaikesta normatiivisesta sidonnaisuudestaan. Mutta samalla tämä absoluuttinen päätös, säädännäisen normin suhteen transsendentti puhdas teko, kytkeytyy oikeuteen, sillä sekä normi että päätös pysyvät oikeudellisen puitteissa. Kyse ei siis ole jostakin täysin oikeuden ulkopuolisesta. Ensinnäkin poikkeustila paljastaa erityisen juridisen muotoelementin eli päätöksen absoluuttisessa puhtaudessaan. Toiseksi poikkeustila on ”jotain aivan muuta kuin anarkia ja kaaos, siinä vallitsee juridisessa mielessä järjestys, vaikkei kyseessä olekaan oikeusjärjestys”.¹⁸ Poikkeustilassa oikeus pannaan viralta valtion ”itsensä säilyttämisen oikeuden voimasta, kuten sanotaan”.¹⁹

¹⁴ Ojakangas 2001, s. 104.

¹⁵ Schmitt 1977, s. 60.

¹⁶ Schmitt 1977, s. 57.

¹⁷ Schmitt 1977, s. 49; Ojakangas 2001, s. 103–104.

¹⁸ Schmitt 1977, s. 56–57.

¹⁹ Schmitt 1977, s. 57.

Valtion olemassaololla on tällöin yliote oikeusnormin voimassaolon suhteen. Jotta oikeusnormia voitaisiin ylipäättensä soveltaa tai jotta oikeusjärjestyksellä ylipäättensä olisi mieli, niin järjestys on tuotettava eli on luotava normaali tilanne. Tällainen tosiasiallinen normaalius ei ole vain normin ulkoinen edellytys, vaan se kuuluu oikeusnormin immanenttiin pätevytyteen. Suvereeni puolestaan on se, joka tekee lopullisen päätöksen siitä, vallitseeko normaali tilanne.²⁰ Schmittille oikeusjärjestys, kuten kaikki muutkin järjestykset, perustuu päätökseen eikä normiin.²¹

Oikeuden viimekätisenä perustana vaikuttaisi olevan perusteettomuus, perustan puute, sillä päätös on normatiivisesta ei-mistään ja konkreettisesta epäjärjestyksestä juontuva absoluuttinen alku, *arkhe*.²² Schmitt kiteyttää: ”Normatiivisesti tarkasteltuna päätöksenteko syntyy tyhjästä (*aus einem Nichts*).”²³ Normaaliuden ja toistoon jähmettyneen oikeusjärjestyksen pinnan läpi murtautuva oikeutta luova suvereenius on rinnastettavissa teologian ihmeeseen.²⁴ Voidaan sanoa, että päätös poikkeuksesta on analoginen jumalallisen väliintulon kanssa, koska kaikki modernin valtioteorian käsitteet ovat niiden histo-

²⁰ Schmitt oli jo ensimmäisessä teoksessaan *Die Diktatur* (1921) hahmottanut poikkeustilan diktatuuri-käsitteen kautta erottelemalla toisistaan komissaarisen ja suvereenin diktatuurin. Kummankin tehtävä oli luoda normaliteetti, jossa oikeusnormit voisivat toimia. Komissaarinen diktatuuri perustuu Schmittin mukaan valtiosääntöön, josta diktaattori voi poiketa ja jopa olla soveltamatta sitä laisinkaan. Komissaarisen diktatuurin tavoitteena on tila, jossa vanha valtiosääntö voisi jälleen toimia normaalisti. Suvereenin diktaattorin toiminnan perusta ei taas ole missään voimassa olevassa valtiosäännössä vaan vasta tulevassa valtiosäännössä. Kaarlo Tuori toteaa Schmitt-luennassaan: suvereenin diktaattorin toimenpiteet suuntautuvat ”vasta annettavaan, uuteen valtiosääntöön: uuden valtiosäännön vaatiman normaalitilan luomiseen ja viime kädessä sen antamiseen. Suvereeni diktatuuri yritti luoda sellaisen tosiasiallisen asiointilan, joka mahdollistaisi sen itsensä oikeana tai ’totena’ pitämän valtiosäännön antamisen”. Tuori 2007, s. 180; Schmitt 1994; hätätilaoikeudesta ja diktatuurista Saksassa ks. Tuori 2002.

²¹ Schmitt 1977, s. 54.

²² Kervégan 1992, s. 44. Teoksessaan *Gesetz und Urteil* (1912) Schmitt käsitteli oikeudellista ratkaisutoimintaa korostaen päätöksen suhteellista itsenäisyyttä suhteessa normiin. Suvereenin päätöksen sijasta keskeistä siinä oli tuomarin päätös. Teoksessa *Der Wert des Staates* (1917) Schmitt lähtee liikkeelle oikeuden idean ja positiivisen oikeuden erottavasta kuulusta. Jotta oikeuden idea voitaisiin realisoida positiivisena oikeutena, tarvitaan oikeudenkäsitsijan eli suvereenin päätös. Ks. Delacroix 2005, s. 35–38.

²³ Schmitt 1997, s. 77–78.

²⁴ Onko jumalallinen väliintulo ainoa mahdollinen vastaus siihen, kuinka järjestys on ylipäättensä mahdollinen, Delacroix kysyy osuvasti. (Delacroix 2005, s. 42.) Schmittin valtiosääntöteoriassa transsendentin paikan ottaa taas kansa. Valtiosääntölain perustana on positiivinen valtiosääntö, joka ei ole valmiina annettu tai edes luotava normijärjestelmä, vaan poliittisen ykseyden tekemä päätös, jossa kansa päättää olemismuodostaan. (Schmitt 1928, etenkin luku I; ks. myös Tuori 1997, s. 17–18; Ojakangas 2001, s. 106–107.)

riallisen kehityksen ja systemaattisen rakenteen johdosta maallistuneita teologisia käsitteitä. Tällainen ihme tai päätös, joka siis on transsendentti suhteessa luotuun maailmaan (Jumala) tai valtioon ja oikeusjärjestykseen (Suvereeni), rikkoo ja lakkauttaa ajan jatkumon.²⁵ Kun Hobbes painotti suvereenin ajallista jatkuvuutta ja pysyvyyttä, normaalitilaa, niin Schmitt, kuten jo todettu, korosti päätöksen hetkellisyyttä, ajallista katkosta, poikkeustilaa.

Kohtaamisia: Schmitt & Benjamin

Rajakäsitteet – poikkeus, päätös ja suvereeni – muodostavat oikeuden ja politiikan leikkauskohdan, jossa tapahtuu yllättävä, skandaalimaiseksikin kutsuttu kohtaaminen: Walter Benjamin kohtaa Schmittin.²⁶ Kirjeessään Gottfried Salomonille vuoden 1923 joulukuulta Benjamin kertoi lukeneensa barokin suvereniteetti-opista, millä hän tarkoittaa juuri Schmittin *Poliittista teologiaa*, valmistellessaan (sittemmin hylättyä) habilitaatiokirjoitustaan *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, joka julkaistiin 1928. Samaa hän vakuutti Schmittille 9.12.1930 päivätyssä kirjeessään, jossa hän kertoo oman taideteoriansa saaneen menetelmällisiä vaikutuksia Schmittin valtioteorias-
ta, etenkin hänen teoksestaan *Die Diktatur*. Benjamin kirjoittaa myös, että Schmitt on lähipäivinä saava kustantajalta kyseisen teoksen.²⁷ Schmitt puolestaan kertoi kirjeessään vuodelta 1973 Hansjörg Vieselille, että hänen Hobbesia käsittelevä teoksensa vuodelta 1938 oli vastaus Benjaminin teokseen

²⁵ Ks. Bredenkamp 1999, s. 252.

²⁶ Schmitt, katolinen konservatiivi, oli liittynyt vuonna 1933 natsipuolueeseen. Kutsuttiinpa häntä jonkin aikaa natsi-Saksan kruununjuristiksi. Hitlerin tultua valtaan Schmitt totesi, että ”voidaan sanoa, että Hegel kuoli”, millä hän tarkoitti, että *Rechtsstaat*in ja *Beamtenstaat*in, oikeusvaltion ja byrokraattisen valtion filosofia oli ohi (Schmitt 1933, s. 32; Wolin 1992, s. 424–425). Juutalaisena Benjamin joutui pakenemaan ensin Saksasta Ranskaan. Pakomat-
kallaan Ranskasta Yhdysvaltoihin Benjamin onnistui pääsemään Pyreneillä sijaitsevaan espanjalaiseen pikkukaupunkiin Port Bouhon, mutta Espanja oli sulkenut rajan laittomilta pakolaisilta. Benjaminia uhkasi palautus Ranskaan, mikä olisi merkinnyt joutumista keski-
tysleiriin murhattavaksi. Benjamin seuralaisineen sai yöpyä kuitenkin kaupungissa. Hotelli-
huoneessaan Benjamin kirjoitti: ”Tilanteessa, jossa ei ole mitään ulospääsyä, minulla ei ole muuta mahdollisuutta, kuin lopettaa se” (Benjamin 2003, s. 445) ja vuoden 1941 syyskuun 27. päivän yönä hän otti kuolettavan annoksen morfiinia.

²⁷ Gershom Scholem ja Theodor Adornon toimittamassa Benjaminin kirjeenvaihdon sisältävässä kaksiosaisessa teoksessa *Briefe* kyseinen kirje jätettiin tietoisesti julkaisematta. Rolf Tiedeman puolestaan julkaisi kirjeen Benjaminin kootuissa teoksissa todeten kirjeen olevan *denkwürdig*, Benjamin 1974c, s. 887.

Ursprung des deutschen Trauerspiels. Hän kirjoitti myös, että koko 1930-luvun ajan hän oli kiinnostunut Benjaminin ajattelusta.²⁸

Schmittin ja Benjaminin tuo yhteen porvarillisen normaaliuden ja liberaalin parlamentaarisen demokratian kritiikki. Mutta kuten jo Benjaminin kirjeistä käy ilmi, niin näiden poliittisesti täysin vastakkaisten ajattelijoiden läheisyys on perustavampi.

Käsitellessään teoksessaan barokin ajan saksalaista murhenäytelmää Benjaminilla nousee yhdeksi avaintermiksi Schmittiltä tuttu poikkeustilan (*Ausnahmezustand*) käsite ja suvereenin kyky tehdä äärimmäisiä päätöksiä.²⁹ ”Käsite syntyy äärimmäisestä (*Extreme*)”, Benjamin toteaa.³⁰ Tässä paljastuu metodologinen yhteneväisyys, jota Samuel Weber kutsuu metodologiseksi ekstremismiksi. Se merkitsee, että filosofisessa, poliittisessa ja oikeudellisessa käsitteellistämisessä käännetään äärimmäisyyksiin, edetään tutun, kotoisan, identtisesti toistettavissa olevan äärirajalle, jossa avautuu outo, toiseus, ulkopuolinen ja ainutkertainen. Käsite syntyy siten kohtaamisesta ainutkertaisen kanssa, joka ylittää tai väistää käsitteen. Benjaminin mukaan idean representaatio ei olekaan onnistunut, ellei kaikkia sen sisältämiä mahdollisia äärimmäisyyksiä ole tutkittu.³¹

Tähän liittyen Schmitt ja Benjamin jakavat ajallisuuden käsityksen, jossa normaalitilaa, jatkuvuutta ja toistettavuutta vastaan asettuu poikkeustila, katkos ja ainutkertaisuus. Benjaminin päätöksen ja suvereenin käsitteeseen sisältyykin ajatus poikkeuksen shokin asettamista ajan jatkuvuutta vastaan.

Mutta jakaako Benjamin todella Schmittin käsitykset suvereniteetista, päätöksestä ja poikkeustilasta? Asettaisin teesiksi, että Benjamin kääntyy ratkaisevalla tavalla pois Schmittistä juuri siinä pisteessä, jossa nämä kaksi ajattelijaa kohtaavat toisensa. Ja tässä erossa Benjamin avaa radikaalilla – siis juuriin ja perustoihin ulottuvalla – tavalla suvereenisuus-teorioista, joihin Schmitt edelleen kytkeytyy, eroavan uuden näkemyksen päätöksestä ja siten myös oikeuden olemuksesta ja suvereniteetista. Väittäisin, että Benjamin dekonstruoi näin suvereenin käsitteen toisin kuin Schmitt, joka pitää kiinni siitä ja kaikista siihen liittyvistä poliittisista ongelmista ja riskeistä. Seuraavaksi on koeteltava tätä teesiä. Teen sen ensiksi suvereenin ja toiseksi päätöksen käsitteen kautta.

²⁸ Viesel 1988.

²⁹ Benjamin 1974a, s. 246.

³⁰ Benjamin 1974a, s. 215.

³¹ Weber 1992, s. 7.

Janus-kasvoinen hallitsija: tyranni ja marttyyri

Teoksessaan *Ursprung des deutschen Trauerspiels* Benjamin toteaa murhenäytelmän – jonka hän erottaa myytiin perustuvasta tragediasta (*Tragödie*) – käsittelevän historiallista elämää sellaisena kuin tuo epookki sen esitti (*darstellen*). Kun antiikin tragedian sankarit asettuivat vastakkain jumalallisten voimien kanssa sankarillisen uhrautumisen riitissä, niin murhenäytelmä kietoo hahmonsa historialliseen kertomukseen, jonka keskeisiä kysymyksiä ovat poliittiset hyveet, hallinnan tekniikat ja diplomatian taidot, eivät ikiaikaiset lait ja jumalallinen auktoriteetti. Kohtalolleen antautuneiden eettisten sankareiden sijasta hallitsijat ovat historiallisia hahmoja näyttämölle pannun historian ollessa maailmallista kamppailua suvereniteetista sekä hallitsijoiden nousujen ja tuhojen kiertokulkua. Barokin aikana nimenomaan ”suvereeni edustaa historiaa” ja pitää historiallisia tapahtumia käsissään kuin valttikaa.³² Siten barokin murhenäytelmässä suvereeni on sekä teemana että metodologisena ja teoreettisena ongelmana, jota valotetaan seuraavaksi, vaikka riskinä on Benjaminin tekstin monimerkitysisyyden ja -kerroksellisuuden, jopa hermeettisyyden, vesittäminen.

Benjaminin mukaan ”[b]arokki ei tunne eskatologiaa”.³³ Vaikka barokin aikana kristinuskolla oli edelleen vankka asema, uskonto ei enää tarjonnut lopullista ratkaisua tai lupausta armosta, pelastuksesta ja lunastuksesta. Jatkuvat uskonsodat repivät Eurooppaa, metafyyminen varmuus oli hiipunut, transsendentit arvot tyhjentyneet ja luomakunta näytti jääneen oman onnensa varaan: ”Jotakin uutta syntyi: tyhjä maailma.”³⁴ Historia ei ollut jumalallisen suunnitelman etenemistä vaan luonnonkulkuun rinnastuvaa kuolemaa ja raunioitumista, missä historialliset ja eettiset konfliktit olivat muuttuneet luonnonhistorian näytöksiksi. Oltiin melankolian laaksossa. Koska edessä häämötti kadotus, barokin draamatikot ja draamojen hahmot tarttuivat kynsin hampain maailmaan. Niinpä barokin murhenäytelmä on maailmallinen, maahan sidottu.

Barokissa suvereeni saa itsenäisyyden suhteessa kirkkoon ja määrittänyt eroavuutena Jumalasta aivan kuten barokin immanenssi asettaa itsensä teologista transsendenssia vastaan³⁵. Suvereeni ei siis olisikaan analoginen Ju-

³² Benjamin 1974a, s. 245.

³³ Benjamin 1974a, s. 246.

³⁴ Benjamin 1974a, s. 317.

³⁵ Weber 1992, s. 14.

malan kanssa, joka on luomakunnan tuolla puolen. Suvereeni on ja pysyy luotujen herrana *luotuna*. Barokin murhenäytelmä tuokin esiin modernin maallistuneen valtakäsitteen alkuperän sekä ennen kokemattoman poliittisen suvereniteetin, joka siirtää uskonnolliset, moraaliset ja esteettiset asiat pois hallinnan ja hallinnoinnin toiminnasta. Syntyy politiikan autonominen alue inhimillisen vuorovaikutuksen ei-metafyysisenä alueena, jossa yhteiskunnallisista tavoitteista, instituutioista ja oikeusnormeista päätetään.³⁶

Benjaminin mukaan barokin suvereeni-käsite syntyy poikkeustilasta käydyn keskustelun pohjalta. Heti perään Benjamin toteaa, että hallitsijan ensisijainen tehtävä on lopettaa poikkeustila. Hallitsija on siksi alusta lähtien nimitetty rajattoman diktatorisen vallan haltijaksi, jos sota, kumous tai muu katastrofi johtaisi poikkeustilaan.³⁷ Jos Schmittillä, kuten Weber on todennut, suvereenin tehtävänä oli poistaa poikkeustila yksittäistapauksissa, kun edellytykset normaalitilalle on palautettu, niin Benjaminilla suvereenin tehtävä oli sulkea poikkeustila sellaisenaan ulos. Barokin suvereenin tehtävä oli poistaa se, mikä ylitti valtion eli ”transsendoida transsendentti tekemällä se immanentiksi”, valtion ja maailman, maailmantilan, sisäiseksi asiaksi.³⁸ Transsendentin vetäytyminen, radikaali immanenttius ja maailman tyhjiys varustivat suvereenin absoluuttisella vallalla ja auktoriteetilla. Barokin hallitsijat eivät enää olleet Jumalan edustajia vaan vallan teknikoita, jotka oikeuttivat absoluuttisen auktoriteettinsa vetoamalla hauraan järjestyksen reunaamalla vaanivaan kaaokseen.³⁹

Sellainen transsendenssin asema, josta käsin todellinen päätös – teologian ihmeeseen rinnastuva – poikkeuksesta olisi mahdollinen, on poissuljettu. Suvereenia vaivaa Benjaminin mukaan *acedia*, toivon puute, uskon kaitselmukseen hiipuminen, henkinen apatia, depressio, sydämen turtumus (*Trägheit des Herzen*), mistä seuraa päättämättömyyden tila.⁴⁰ Suvereeni, ”joka on vastuussa päätöksestä julistaa poikkeustila, paljastaa heti ensimmäisessä tilaisuudessa, että hän on lähes kykenemätön tekemään päätöstä”.⁴¹ Hallitsijan vallan ja hänen kykynsä hallita välillä vallitsee antiteesi. Pyhän ja loukkaamattoman aseman ja luonnollisen henkilön kyvyttömyy-

³⁶ Ks. Koepnick 1996, s. 280.

³⁷ Benjamin, 1974a, s. 245–246.

³⁸ Weber 1992, s. 12.

³⁹ Koepnick 1996, s. 287–289.

⁴⁰ Benjamin 1974a, s. 332–333.

⁴¹ Benjamin 1974a, s. 250.

den ja turmeltuneisuuden välillä on konflikti. ”Heidän toimintaansa ei ohjaa ajattelu vaan vaihtuvat fyysiset impulssit.”⁴² Maallistunut suvereeni-käsite edellyttäisi, että suvereeni päättäisi poikkeuksesta tahdon voimasta, mutta tällainen puhdas poliittinen valta ei kykene toteuttamaan itseään. Desisionismi kompuroi. Suvereenin reaktiona on pyrkimys haalia itselleen kaikki valta, mutta se ei poista *acediaa* eikä kyvyttömyyttä puhtaaseen poliittiseen päätökseen.

Suvereeni kääntääkin poliittisen esteettiseksi, tekee ruumiistaan legitimaation lähteen, jolloin maallistuneen suvereniteettidoktriinin mukaisesti erillään pidettävät poliittisen ja esteettisen alueet sekoittuvat. Barokin suvereeni, joka syntyy transsendentaalisten arvojen vetäytymisen myötä, kompastuu näin vallan maallistuneeseen logiikkaan ja pyrkii perustamaan horjuvan auktoriteettinsa esteettisillä ja uskonnollisilla alueilla. Suvereeni estetisoi poliittisen ja dramatisoi kaiken sen, millä on merkitystä absoluuttisen monarkian perustan turvaamiseksi. Poliittisen toiminnan julkisista näytöksistä tulee teatteriesityksiä, hovista näyttämö. Poliittisesta tulee teatteria, jossa toimintaa manipuloidaan samoin kuin barokin teatterin kulissirakennelmis- sa. Suvereeni hallitsija on siten riippuvainen kaikkivaltiuuden näkyvyydestä, julkisista speaktaakkeleista, esteettisestä ja karismaattisesta vallasta, taiteen valjastamisesta poliittisiin tarkoituksiin.⁴³

Barokin murhenäytelmässä suvereenin hallitsija täydellistyy ja tulee loppuunsa (*Vollendung*) tyrannina ja marttyyrina. Absoluuttinen hallitsija, tyranni, luotujen huipentuma päättyy hulluuteen ja purkautuu tulivuoren tavoin tuhoten itsensä ja koko hovin. Itse asiassa barokissa ”tyranni ja marttyyri ovat hallitsijan kahdet kasvot”.⁴⁴ Ne ovat ruhtinaallisen olemuksen kaksi äärimmäistä muotoa. Suvereeni on siten sekä absoluuttisen vallan ruumiilistaja että sen uhri. Kolmantena hahmona esiin nousee juonittelija, jolla on olennainen osa todistajana ja juonien punojana.

Esimerkin tyranni-marttyyristä tarjoaa Kaarle I, joka teloituksensa myötä muuttuu tyrannista marttyyriksi. Juonittelijaksi puolestaan tarjoutuu teloituksen jälkeen valtaan noussut Oliver Cromwell.⁴⁵ Schmitt vastasi Benjaminnille *Hamlet oder Hekuba* -kirjallaan, jossa hän asettaa Shakespearen ajan teatterin mannereurooppalaista barokkia vastaan. Schmittille draaman ku-

⁴² Benjamin 1974a, s. 251.

⁴³ Vrt. Weber 1992, s. 15; Koepnick 1996, 280–290.

⁴⁴ Benjamin 1974a, s. 249.

⁴⁵ Kahn 2003, s. 94.

ninkaallinen hahmo ei ole vain näytelmään luotu keinotekoinen suvereeni vaan näytelmän hahmoon sekoittuu erottamattomasti autenttinen ja todellinen suvereeni. *Hamletissa* läsnä olevana ja elävänä suvereenina kohdataan Englannin, Irlannin ja Skotlannin kuningas Jaakko I. Aikalaiset näkivät *Hamletissa* niin näyttämöhahmo Hamletin kuin kuningas Jaakko I:n.⁴⁶

Benjaminin analyysia suvereenista ei tule eristää draaman ja esteettisen analyysin alueelle, vaan se on samalla poliittinen kuvaten modernien maallistuneiden valtakäsitysten juuria absoluuttisessa monarkiassa ja diktatuurissa. Sitä ei myöskään pidä eristää pelkäksi barokin historiaksi tai sen ajan poliittis-metafyysisen tilanteen analyysiksi, sillä Benjamin kirjoitti teosta 1920-luvun Weimarin poliittisesta perspektiivistä käsin peilaten barokkia oman aikansa kautta, jolloin barokki puolestaan peilasi ja ennakoï hänen omaa synkkää aikaansa.

Benjamin päätty Schmittistä poikkeavaan lopputulemaan osoittaessaan maallistuneeseen politiikkaan ja suvereeniin liittyvät ristiriidat ja ongelmat. Kummatkin käsittelevät oman aikansa poliittis-oikeudellista kriisiä peilamalla sitä ennen kaikkea 1600-luvulla syntyvän maallistuneen poliittisen suvereenin käsitteen kautta, mutta Schmittin poikkeustilasta päättävä suvereeni joutuu Benjaminilla dekonstruktion kohteeksi kohtalokkain seurauksin. Benjamin paljastaa myös sen, että ehkä Schmitt pyrkiessään paaluttamaan poliittisen autonomista aluetta on jo tuonut sinne esteettisen elementin suvereenisuuden ja desisionismin myötä.

Benjaminin suvereenisuuden dekonstruktiolla oli mitä relevantin poliittinen merkitys – ja sitä sillä on yhä omana aikanamme. Esimerkiksi Bernd Witten mukaan Benjaminin analyysi ei ole relevantti vain 1920-luvun kanalta vaan se ulottuu 1990-luvulle, joka todisti marxismia, ja siten viimeisen historian transsendentin päämäärän, romahdusta, mikä puolestaan merkitsi, että maailmasta oli tullut radikaalisti immanentti.⁴⁷

Todellinen poikkeustila

Barokin ajan oman onnensa varaan jääneessä luomakunnassa poikkeustilasta tulee sääntö.⁴⁸ ”Sama” tila jatkuu Benjaminin ajan Euroopassa. Vuonna

⁴⁶ Schmitt 1993.

⁴⁷ Witte 1992.

⁴⁸ Ks. Garcia-Düttmann 1991.

1940 kirjoittamansa esseen ”Über den Begriff der Geschichte” kahdeksannessa teesissä Benjamin toteaa: ”Sorrettujen traditio opettaa meitä, että ’poikkeustila’, jossa elämme, ei ole poikkeus vaan sääntö.” Siksi ”meidän tehtävämme on saada aikaan todellinen poikkeustila (*einen wirklichen Ausnahmezustand*), mikä parantaa asemaamme taistelussa fasismia vastaan”.⁴⁹ Benjamin asettaa itsensä taisteluun fasismia vastaan, joka jo on eronottoa Schmittistä. Mutta eikö Schmittin poikkeustila voisi olla todellinen?

Kysymykseen on haettava vastausta Benjaminin esseestä ”Zur Kritik der Gewalt”, joka ilmestyi vuonna 1921, siis vuotta ennen *Poliittista teologiaa*. Kuten esseen otsikko kertoo, Benjamin aikoo käsitellä esseessään väkivaltaa ja voimaa (*Gewalt*) kriittisesti eli alistaa sen ”kriittiselle kysymyksenasettelulle” (*eine kritische Fragestellung*).⁵⁰ Ennen kuin edetään varsinaiseen kritiikkiin, on selvitettävä mitä *Gewalt* ja *Kritik* merkitsevät tässä yhteydessä.

Ensinnäkin *Gewalt* merkitsee väkivaltaa, voimaa, legitiimiä mahtia ja julkista valtaa, ja esimerkiksi *Staatsgewalt* merkitsee valtiovaltaa. Tässä kirjoituksessa käytän termiä väkivalta, mutta termin moninaisuus on syytä pitää mielessä. Väkivallan kritiikille ei riitä brutaalin voiman, alistamisen ja tukahduttamisen sekä fyysisen tai psyykkisen väkivallankäytön tuomitseminen. Väkivallan käsite kuuluu lain ja politiikan järjestykseen. Se on ainakin piilevänä läsnä kaikissa oikeudellisissa instituutioissa. Jopa rauhanomaisesti tehty sopimus sisältää väkivallan elementin, sillä sopimusrikkomus saatetaan johtaa legaalisten voimakeinojen käyttöön.⁵¹

Toiseksi Benjaminin kritiikki eroaa perinteisestä filosofisesta tai juridisesta oikeuden kritiikistä. Benjaminin kritiikki perustuu sellaiseen filosofiaan, joka mahdollistaa yhtäältä erottelevan ja erottavan, toisaalta ratkaisevan ja päättävän asenteen. Erottaminen ja päätös vaativat mittapuut, joilla väkivaltaa voidaan arvostella, arvioida ja erotella. Siksi on löydettävä mittatikut tai kriteerit (*Maßstab*) väkivallalle itselleen periaatteena. Löytääkseen kritiikin varman perustan hän lähtee liikkeelle väkivallan kritiikin filosofiasista ja erottaa siitä yhden väkivallan lajin, jonka analyysi tarjoaa kriteerit väkivallan itsensä määrittämiseksi. Tämän kriteerin avulla väkivalta periaatteena voidaan erottaa kaikista muista väkivallan muodoista. On siis tietty ”hyperkriittinen asema”, josta käsin voidaan tehdä ratkaisevat erottelut. Ratkaiseva

⁴⁹ Benjamin 1974b, s. 697.

⁵⁰ Benjamin 1977, s. 180.

⁵¹ Benjamin 1977, s. 190.

erottelu ja rajanveto ovat siten olennaista. Niistä muodostuukin väkivallan varsinainen kriteeri. Väkivalta periaatteena asetetaan erilleen väkivallan erot-tavan ja ratkaisevan voiman perusteella. Toisin sanoen väkivalta on kritiik-kiä, erottavaa ja päättävää asennetta.⁵²

”Väkivallan kritiikin tehtävä... [on] määrittää sen suhteet oikeuteen ja oi-keudenmukaisuuteen.”⁵³ Benjamin lähtee liikkeelle erottamalla toisistaan luonnonoikeuden ja positiivisen oikeuden asettamat ”jyrkästi vastakkaiset” näkemykset oikeuden väkivallasta. Luonnonoikeudessa väkivaltaisista keinoja käytetään oikeudenmukaisten päämäärien saavuttamiseksi. Päämäärien oikeu-denmukaisuus oikeuttaa keinot. Väkivallan tai voiman käyttö oikeudenmu-kaisten päämäärien saavuttamiseksi on yhtä ongelmallista kuin se, että ihmi-nen näkee ”oikeudekseen” liikuttaa ruumistaan haluamaansa suuntaan. Väki-valta on luonnontuote, kuten raaka-aine, jonka käytön ainoa ongelma on, että sitä käytetään epäoikeudenmukaisiin päämääriin. Tämän luonnonoikeudelli-sen ajattelutavan ideologinen perusta löytyy Ranskan vallankumouksen ter-rorista. Kaiken kaikkiaan sen tekemä erottelu – väkivalta keinona joko oikeu-denmukaisiin tai epäoikeudenmukaisiin päämääriin – ei ole perustava.

Siksi Benjamin ottaa hypoteettiseksi perustakseen oikeuspositivismiin tai positiivisen oikeusteorian (*positive Rechts-theorie*),⁵⁴ jossa väkivalta on his-torian tuote. Positiivisessa oikeudessa ”keinojen oikeutus takaa päämäärien oikeudenmukaisuuden”.⁵⁵ Positiivinen oikeus asetetaan lähtökohdaksi, kos-ka sillä on ”perustavampi erotteleva ja leikkaava voima”⁵⁶.

Jos oikeudenmukaisuus on päämäärien, niin laillisuus on keinojen kritee-ri. Tästä erosta huolimatta luonnonoikeudellinen ja positiivisoikeudellinen koulu jakavat yhteisen perusoppilauseen: ”oikeudenmukaiset päämäärät voidaan saavuttaa oikeutetuilla keinoilla, oikeutettuja keinoja voidaan käyt-tää oikeudenmukaisiin päämääriin”.⁵⁷ Mutta entäpä jos oikeutetut keinot ja

⁵² Benjamin 1977, s. 179–180; ks. myös Gasché 1991, s. 1117. Rodolphe Gasché Benjaminin ”Zur Kritik der Gewaltin” luenta pyrkii tekemään eron Benjaminin kritiikin ja dekon-struktion välillä, sillä dekonstruktioon ei kuulu täsmällisten ja ehdottomien erottelujen teke-minen. Gasché nojaa Jacques Derridan Benjaminin esseen ”dekonstruktiviseen” luentaan. Derridan luenta ei tee kaikkialta osiltaan oikeutta Benjaminille, mutta tässä yhteydessä ei ole mahdollista jatkaa tätä keskustelua. Derrida 1990; ks. myös Kauppinen 2001.

⁵³ Benjamin 1977, s. 179.

⁵⁴ Benjamin 1977, s. 181.

⁵⁵ Benjamin 1977, s. 190.

⁵⁶ Näin Gasché 1991, s. 1119.

⁵⁷ Benjamin 1977, s. 180.

oikeudenmukaiset päämäärät ovat sovittamattomassa ristiriidassa? Tällöin kehämäinen oppilause ei toimi. Benjaminin mukaan onkin löydettävä toisistaan riippumattomat kriteerit oikeudenmukaisille päämääriille ja oikeutetuille keinoille. Itse asiassa on mentävä luonnonoikeuden ja oikeuspositivismin tuolle puolen.

Mutta kuten todettu, oikeuspositivismi on lähtökohtana Benjaminin väkivallan kritiikille. Positiivinen oikeus vaatii kaikelta väkivallalta todistetta sen historiallisesta alkuperästä, joka tiettyjen edellytysten vallitessa julistetaan lailliseksi. Tällainen historiallinen tunnustus puuttuu luonnollisilta päämääriiltä. Eurooppalaisessa oikeusajattelussa ei voidakaan hyväksyä väkivaltaa, jota käytettäisiin yksilöiden luonnollisiin päämääriin. Vain ja ainoastaan sellainen väkivalta, jota käytetään oikeudellisiin päämääriin, on hyväksyttävää. Väkivallasta on siis kaikilta osin tehtävä oikeudellista. Näin positiivinen oikeus monopolisoi väkivallan tekemällä erottelun laillisen ja laittoman väkivallan välillä. Erottelulla se myös päättää, ettei väkivaltaa tule olla positiivisen oikeuden ulkopuolella, millä oikeus varjelee itseään. Tämä on tärkeää, koska oikeus itse on väkivaltaisen perustamisen tai asettamisen tulosta – ja väkivalta voi aina myös kumota oikeusjärjestelmän ja perustaa uuden. Siten vallankumouksessa oikeus kohtaa oman väkivaltaisen ytimensä. Siinä perustetaan uusi oikeusjärjestys – väkivaltaisesti.

Oikeuden väkivalta on näin pohjimmiltaan oikeutta perustavaa ja luovaa väkivaltaa (*rechtsetzende Gewalt*). Se on suhteellisen vakaiden olosuhteiden perusta tai muunnos, joka ei toisinaan tai sattumalta luo oikeutta vaan tekee sen välttämättömyydellä. Näin väkivalta tunkeutuu läpikotaisin oikeusjärjestelmään. Väkivalta näyttää näin ilmenevän välittömänä, sillä väkivalta perustaa oikeuden välittömästi ilman, että sillä olisi ennakoon legitimaatio-perustaa. Tämä viittaa siihen, että oikeuden perustamisesta löytyisi ratkaiseva kriteeri väkivallan kritiikille. Oikeutta perustava väkivalta voidaan rinnastaa Schmittin ajatukseen suvereenin päätöksestä ja suvereenista diktaattorista, joka luo uuden valtiosäännön perustamatta sitä mihinkään edeltävään valtiosääntöön.

Tästä perustavasta väkivallasta eroaa oikeutta säilyttävä ja ylläpitävä väkivalta (*rechtserhaltende Gewalt*). Suhteellisen vakaiden oikeudellisten olojen puitteissa väkivalta kääntyy alkuperäistä muotoaan vastaan ja muuttuu omaa asettamistaan suojelevaksi ja muita asettavia voimia vastustavaksi. Väkivallasta tulee nyt palvelija, joka on laillisten päämäärien palveluksessa. Se on välillistä väkivaltaa, keino järjestyksen varjelemiseksi. Sellaisena se on myös kohtalon lailla uhkaavaa väkivaltaa. Mutta muuntuessaan perusta-

vasta säilyttäväksi väkivalta kääntyy myös omaa periaatettaan – perustamisen periaatetta – vastaan.⁵⁸ Kun oikeusjärjestelmä ei enää tunnista omaa perustamisen väkivaltaa ja kun oikeusvarmuus peittää oikeudessa ainakin piilevänä asustavan väkivallan oikeusnormien voimassaolon, pätevyys ja soveltamisen jatkuvuuden alle, niin oikeus rappeutuu. Tämä on se, mitä Benjaminin mukaan tapahtui Weimarin parlamentaarisisessa demokratiassa, joka ei kyennyt tunnistamaan siinä piilevien voimien aikaansaamia kiihokkeita ja ärsykeitä, kuten Werner Hamacher toteaa.⁵⁹

Kun oikeutta perustavan ja oikeutta säilyttävän väkivallan muodon erottelu kumoutuu, tapahtuu epäluonnollinen yhteenliittyminen, ”aavemainen sekoutus”.⁶⁰ Näin tapahtuu modernissa oikeudessa, jossa oikeutta säilyttävä väkivalta perustaa uudelleen oikeuden ja oikeutta perustava väkivalta on aina jo lupaus siitä, että asetettava perustuslakia ja säädettyjä oikeusnormeja tullaan soveltamaan. Oikeutta perustavaan väkivaltaan on aina jo kaivertautunut toiston mahdollisuus ja siten oikeutta säilyttävä väkivalta. Alkuperäinen perustava väkivalta ei olekaan välitöntä. Perustaminen lupaa jo enemmän tai vähemmän vakaat olosuhteet, oikeusjärjestyksen vakauden, joka puolestaan antaa jälkikäteen oikeutuksen legitimaatioperustaa vailla olevalle perustamisaktille. Oikeuden perustaminen kääntyy oikeuden positiiviseksi instituutioksi, mikä johtaa oikeudellisen väkivallan epäpuhtauteen. Oikeutta perustavan väkivallan saastuttaa perustettava järjestys, jolloin väkivaltakin on keino tiettyihin päämääriin. Oikeuden perustaminen ”tavoittelee päämääränään sitä, *mikä* tullaan perustamaan oikeutena, väkivallan ollessa keinona”.⁶¹ Siksi oikeutta luova väkivalta ei ole puhdasta väkivaltaa vaan enintään sen varjo, jollaisena se on hylättävä.

Oikeudellista väkivaltaa Benjamin kutsuu myyttiseksi väkivallaksi (*mythische Gewalt*), sillä hän rinnastaa modernin oikeuden myyttiin.⁶² Oikeu-

⁵⁸ Ks. Hamacher 1991, s. 1134; Hirvonen 1996.

⁵⁹ Hamacher 1991, s. 1137.

⁶⁰ Benjamin 1977, s. 189.

⁶¹ Benjamin 1977, s. 197–198.

⁶² Benjaminin esseen taustalla on myyttisen monijumalaisuuden ja monoteismin yhden totuuden välinen vastakohtaisuus, jonka Herman Cohen oli esitellyt vuonna 1919 teoksessaan *Järjen uskonto ja sen juutalaiset lähteet*. Benjamin asettaa vastakkain Apollon myyttisen väkivallan (Apollo kostaa verisesti Nioben lapsille ja muuttaa Nioben itkeväksi kiveksi) ja puhtaan väkivallan pyhitetyn ilmenemismuodon (Jumala rankaisee Korahia ja hänen väkeään, jotka repeytyvä maa nielee niin, ettei heistä jää jälkeäkään). Toisin kuin Cohenilla, Benjaminilla kyse ei ole niinkään teologisesta tai filosofisesta erottelusta vaan ajalle olen-

dellisen vallan ilmeneminen on identtistä väkivallan myyttisten ilmenemis-
muotojen kanssa. Myös myytti luo jotain uutta, asettaa ja perustaa jotakin,
mutta samalla se on jo lupaus myytin toistumisesta, sen ikuisesta kestosta.
Myyttinen ja oikeudellinen väkivalta asettavat puhtaan perustamisen aktin
sellaiseen kontekstiin, jossa se voi ilmetä pysyvänä. Tapahtuman hetkelli-
syydelle annetaan näin ajallinen kesto, jolloin oikeus myytin tavoin kätkee
sen perustavan epäjatkuvuuden, joka on ominaista väkivallalle. Samalla vä-
kivalta kytketään kolossaalisiin hahmoihin, jolloin vaikuttaa siltä kuin väki-
valta tulisi kohtalosta, jumalilta, suvereenilta lainsäätäjältä.⁶³ Oikeuden pe-
rustaminen on siten mahdin perustamista, ja ”kaiken myyttisen oikeuden
perustamisen periaatteena on mahti (*Macht*)”.⁶⁴

Schmittin teoria päätöksestä operoi jännöksettömästi tällä oikeuden ja
myyttisen väkivallan alueella. Muistettakoon, että Schmittin päätös ei ole
”anarkiaa ja kaaosta”, ja siinä oikeus pannaan viralta ”itsensä säilyttämisen
oikeuden voimasta, kuten sanotaan”. Sitä, onko päätös sellainen, että sen
oikeuttamisperusteena on valtion säilyttäminen, voidaan arvioida vasta jäl-
keenpäin, kun normit ovat jälleen voimassa. Päätös tulee näin jälkikäteen
normin piiriin ja normaalitilasta arvioitavaksi. Schmittillä tämä jälkikätei-
nen arviointi on jo kirjoittautunut suvereenin päätökseen, mikä merkitsee
sitä, ettei päätös ole absoluuttinen. Schmittin desisionismi on *aina jo* suun-
tautunut kohti järjestystä, vakaiden olosuhteiden perustamista ja perustan
asettamista. Poikkeustila, jossa suvereenin ja oikeuden olemus paljastuvat,
on järjestyksen palauttamiseen ja edelleen oikeusnormien soveltamiskelpoi-
suuden palauttamiseen tähtäävä. Järjestys ja perusta ovat siten vääjäämättä
kirjoittautuneet Schmittin päätökseen, vaikka sen perusta olisikin ei-mis-
sään. Schmittille ei siten ole oikeuden ulkopuolella olevaa puhdasta väkival-
taa. Jopa kun suvereenissa diktatuurissa luodaan uusi oikeusjärjestys, jonka
legitimaatio tulee vasta jälkikäteen, niin perustaminen itsessään on jo lupaus
oikeusnormien soveltamisesta vastaisuudessa.

Benjaminille schmittiläinen poikkeustila ei ole todellinen poikkeus, ja hän
etenee sen rajan tuolle puolen, jota Schmitt jää vartioimaan. Benjaminille oi-
keuden historia on perustamisen ja säätämisen, eli mahdin periaatteen histo-

naisesta poliittisesta kysymyksestä. Poliittinen yleislakko, jolla nimellä hän kutsuu vuosien
1918–1919 vallankumousta, on myyttistä väkivaltaa, sillä se ainoastaan korvasi yhden elii-
tin toisella. Sen vastakohtaksi Benjamin asettaa proletariaatin yleislakon.

⁶³ Ks. McCall 1996, s. 191–194.

⁶⁴ Benjamin 1977, s. 198.

riaa, eivätkä vallankaappaukset ole katkaisseet tätä jatkumoa, sillä ne ovat aina vain korvanneet vanhan oikeusjärjestyksen uudella. Benjaminin ajatuksen taustalla on – mihin hän viittaakin – Georges Sorelin teoksessaan *Réflexions sur la violence* tekemä erottelu poliittisen yleislakon ja proletaarisen yleislakon välillä. Edellinen on vallan siirtymistä vanhoilta etuoikeutetuilta uusille, mikä ainoastaan vahvistaa valtiota. Jälkimmäinen puolestaan ei perusta uutta järjestystä, vaan se on työn katkos, valtion kieltö ja kumoaminen.⁶⁵

Tarvitaan siis jotain, joka avaisi ”uuden historiallisen ajan”: ”Oikeuden mukaisuus (*Gerechtigkeit*) on kaiken jumalallisen päämäärän asettamisen periaate.”⁶⁶ Benjamin kutsuu oikeuden tuolla puolen olevaa puhdasta väli-töntä väkivaltaa jumalalliseksi väkivallaksi (*göttliche Gewalt*).⁶⁷ Se on luon-teeltaan myyttisen väkivallan vastakohta. Se on oikeutta tuhoavaa; se tuhoaa rajattomasti myyttisen mahdin asettamat rajat ja hierarkiat; se sovittaa toisin kuin myyttinen väkivalta, joka luo syyllisyyttä ja retribuutiota; se ei uhkaa vaan iskee; se tuhoaa verettömästi; se on ratkaisevaa. Se on puhdasta voimaa elämän yli elävien vuoksi. Kyse ei ole korvaamisen logiikasta vaan oikeu-den ja kaikkien niiden voimien, jotka perustuvat siihen ja joihin se perustuu, poistamisesta (*Entsetzung*). Poisasettamisen logiikassa on kyse viime kä-dessä valtiovallan lakkauttamisesta.

Hamacher tulkitsee Benjaminin oikeuden perustamisen performatiiviseksi teoksi. Oikeuden poistaminen on puolestaan affirmatiivinen poliittinen ta-pahtuma, joka puhtaana väkivaltana on väkivallatonta, ei-instrumentaalista väkivaltaa. Affirmatiivinen tapahtuma katkaisee laillisuuden ja oikeudellisen instituutioiden historian ja jatkumon, mutta samalla se on ennakkoehto kaikille historiallisille instituutioille. Se on ehto kaikelle instrumentaaliselle, performatiiviselle oikeutta perustavalle väkivallalle, sillä se ei aseta oi-keutta tai valtiollista järjestystä, mutta sallii jonkin ilmetä. Sellaisena oikeu-den poistaminen ei ilmene perustettujen ja säädettyjen ilmiöiden piirissä, mutta se on jokaisessa perustamisessa jonakin, joka voi murtaa tai keskeyt-tää perustamisen ja perustetun.⁶⁸

⁶⁵ Sorel 1936, s. 167–268.

⁶⁶ Benjamin 1977, s. 202, 198.

⁶⁷ Blaise Pascal toi ensimmäisenä moderneista esiin väkivallan kaksinaisen luonteen erottelemalla rakastavan ja legitiimin väkivallan kiivaasta ja tyrannimaisesta väkivallasta. Edellisessä on kyse väkivallasta, jolla äiti riistää lapsen ryöstäjien käsistä ja palauttaa tämän vapauden. Lapsi rakastaa kokemassaan tuskassaan tätä väkivaltaa. Jälkimmäisessä on taas kyse ryöstäjien väkivallasta, jota lapsi vihaa ja inhoaa. (Ks. Nancy 2005, s. 141–142.)

⁶⁸ Hamacher 1991, s. 1138–1139.

Tällaisena oikeuden poistaminen on puhdasta väkivaltaa (*reine Gewalt*) ja sellaisena se on paradoksaalisesti väkivallatonta, sillä se on affirmatiivinen tapahtuma, joka ei ole keino joihinkin päämääriin, vaan puhdas keino eli ehdotonta välillisyyttä. Sillä ei ole kesto- tai pysyvyyttä, sillä se on nythetken väkivaltaa, tapahtuman hetken väkivaltaa, vallankumouksellinen ja messiaaninen katkos oikeuden ajallisuuden jatkumossa. Jumalallinen väkivalta on luonteeltaan singulaarista, ainutkertaista. Sitä ei voi ennakoida eikä sille voi asettaa minkäänlaisia etukäteisiä kriteereitä. Toisaalta sitä ei voi myöskään jälkikäteen yleistää tai säätää yleisinä periaatteina voimassa olevaksi. Se vallitsee erottavana, iskevänä ainutkertaisena tapahtumana.

Vielä yksi erottelu, nimittäin puhdas jumalallinen väkivalta on erotettava siitä, minkä ihmiset saattavat tulkita sen ilmenemismuotoina. Vaikka vallankumouksellinen väkivalta (*revolutionäre Gewalt*) on ”ihmisestä lähtöisin olevan puhtaan väkivallan korkein ilmenemismuoto”, niin ihmiskunnan on mahdotonta ”päättää sitä milloin puhdas väkivalta on erityisissä tapauksissa toteutunut. Sillä varmuudella tunnistetaan ainoastaan myyttinen väkivalta eikä jumalallista, ellei se sitten ole vertailukelvottomissa seurauksissa, koska väkivallan sovittava voima ei ole ihmisille ilmenevää.”⁶⁹ Ainutkertaisuudessaan ja ennakoimattomuudessaan jumalallinen väkivalta ei vain ole perustamatta mitään vaan on välttämättömästi yleistettävyyden ja toistettavuuden tuolla puolen. Tällainen väkivalta ei ole alistainen toistettavuuden laille kuten oikeudellinen väkivalta. Täten voidaan sanoa, että oikeudenmukaisuus, joka on jumalallisen väkivallan periaate, ei koskaan ole palautettavissa normeihin tai yhdenvertaisuuteen lain edessä, vaan se on luonteeltaan ainutkertaista. Jumalallinen väkivalta voidaan rinnastaa siihen, mitä Benjamin tarkoittaa nyt-ajalla (*Jetztzeit*). Se keskeyttää salamanvälähdyksenä ajan homogeenisuuden. Nyt-aika merkitsee autenttisen historiallisen ajan syntyä, totuuden aikaa, vallankumouksellista mahdollisuutta.⁷⁰

Ratkaisevana tapahtumana se ei ole muuta kuin kritiikkiä, jolloin näin löytyy myös kriteeri väkivallalle periaatteena. Tämä kriteeri löytyy siten puhtaasta väkivallasta, päätöksestä, itsestään. Tässä palataan suvereenin ja ratkaisevan päätökseen: ”Jumalallista väkivaltaa, joka on pyhän täytäntöönpanon merkki ja sinetti, muttei koskaan sen keino, voidaan kutsua suvereeniksi (*waltende*) väkivallaksi.”⁷¹

⁶⁹ Benjamin 1977, s. 202–203.

⁷⁰ Benjamin 1974b, s. 701–703.

⁷¹ Benjamin 1977, s. 203.

Benjaminin väkivallan kritiikki avaa todellisen poikkeustilan kaiken oikeudellisen väkivallan murtavana tapahtumana. Benjamin ja Schmitt kummatkin kyllä korostavat ajallisen jatkumon katkosta, toistettavuuden ja normaaliuden leikkaavaa hetkellisyyttä, tapahtuman ainutkertaisuutta sekä positiivisen oikeuden ja sen soveltamisen tuolla puolen olevaa ratkaisua. Schmittin suvereeni-teoriaa voidaan pitää jopa vastauksena Benjaminin väkivallan kritiikille.⁷² Benjaminin suvereeni-käsitteen luenta yhdessä väkivallan kritiikin kanssa kuljettaa meidät kuitenkin Schmittin tuolle puolen. Benjamin tuo oikeuden ja politiikan yhteen omaperäisellä tavalla, mikä kyseenalaistaa radikaalilla tavalla suvereenin, poikkeustilan ja päätöksen käsitteet. Benjaminia mukaillen voisimme todeta, että juridis-poliittiset konstruktiot edellyttävät destruktiota. Tradition destruktion – johon Benjamin vie meidät ylittäessään suvereenin ja poikkeustilan annetut määreet ja rajat – kautta saattaa nimittäin avautua uusi suhde oikeudenmukaisuuden kokemukseen sekä valitsevan oikeuden ja politiikan kritiikkiin.

Lähteet

- Agamben, Giorgio: *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Käännös Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Agamben, Giorgio: Poikkeustila. Suom. Markus Termonen. *Megafoni* 5.3.2004. – [Http://megafoni.kulma.net/index.php?art=167&artp=0](http://megafoni.kulma.net/index.php?art=167&artp=0).
- Benjamin, Walter: Zur Kritik der Gewalt. *Gesammelte Schriften II.1* (toim. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977 [1921].
- Benjamin, Walter: *Ursprung des deutschen Trauerspiels. Gesammelte Schriften I.1* (toim. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974a [1928].
- Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte. *Gesammelte Schriften I.2* (toim. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974b [1940].
- Benjamin, Walter: Briefe 9.12.1930. *Gesammelte Schriften I.3* (toim. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974c [1930].
- Benjamin, Walter: Chronology (toim. Howard Eiland & Michael W. Jennings). *Selected Writings 4. 1938–1940*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003, 427–447.
- Bodin, Jean: *Les six livres de la République*. Paris: Fayard, 1986 [1576].
- Bredenkamp, Horst: From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes. *Critical Inquiry*, Vol. 25, No. 2, 1999, 247–266.
- Delacroix, Sylvie: Schmitt's Critique of Kelsenian Normativism. *Ratio Juris*, Vol. 18, No. 1, 2005, 30–45.

⁷² Agamben 2004; ks. myös Agamben 1998, s. 64–67.

- Derrida, Jacques: Force de loi: Le "fondament mystique de l'autorité" / Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority". *Cardozo Law Review*, Vol. 11, No. 5–6, 920–1045.
- Garcia-Düttman, Alexander: *Das Gedächtnis des Denkens: Versuch über Adorno und Heidegger*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Gasché, Rodolphe: On Critique, Hypercriticism, and Deconstruction: The Case of Benjamin. *Cardozo Law Review*, Vol. 13, No. 4, 1991, 1115–1132.
- Hamacher, Werner: Afformative, Strike. Käännös Dana Hollander. *Cardozo Law Review*, Vol. 13, No. 4, 1991, 1133–1157.
- Hirvonen, Ari: Lain sirpaleet. Oikeuden isku. *Tiede & edistys*, Vol. 21, No. 2, 1996, 119–133.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan eli kirkollisen ja valtiollisen yhteiskunnan aines, muoto ja valta*. Suom. Tuomas Aho. Vastapaino, Tampere, 1999 [1651].
- Kahn, Victoria: Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt's Decision. *Representations*, No. 83, 2003, 67–96.
- Kauppinen, Jari: Derrida ja oikeus. Teoksessa Jarkko Tontti & Kaisa Mäkelä (toim.), *Filosofien oikeus 2*. Helsinki: Suomalainen Lakimiesyhdistys, 2001, 393–414.
- Kervégan, Jean-François: *Hegel, Carl Schmitt. La politique entre spéculation et positivité*. Paris: PUF, 1992.
- Koepnick, Luz P.: The Spectacle, the *Trauerspiel*, and the Politics of Resolution: Benjamin Reading the Baroque Reading Weimar. *Critical Inquiry*, Vol. 22, Winter 1996, 268–291.
- Koivusalo, Markku – Ojakangas, Mika: Carl Schmitt poliittisena ajattelijana. Teoksessa Carl Schmitt: *Poliittinen teologia*, 25–40.
- McCall, Tom: Momentary Violence. Teoksessa David S. Ferris (toim.), *Walter Benjamin: Theoretical Questions*. Stanford, Cal.: Stanford University Press 1996, 185–206.
- Nancy, Jean-Luc: Image and Violence. Teoksessa Nancy, *The Ground of Violence*. New York: Fordham University Press, 2005.
- Ojakangas, Mika: Carl Schmitt: päätöksestä *nomokseen*. Teoksessa Jarkko Tontti & Kaisa Mäkelä (toim.), *Filosofien oikeus 2*. Helsinki: Suomalainen Lakimiesyhdistys, 2001, 131–129.
- Ojakangas, Mika: *A Philosophy of Concrete Life: Carl Schmitt and the Political Thought of Late Modernity*. Bern: Peter Lang, 2006.
- Schmitt, Carl: *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. Hamburg: Duncker & Humblot. 1994 [1921].
- Schmitt, Carl: *Poliittinen teologia. Neljä lukua suvereenisuusopista*. Suom. Tapani Hietanieni. Helsinki: Tutkijaliitto, 1997 [1922].
- Schmitt, Carl: *Verfassungslehre*. Hamburg: Duncker & Humblot, 1928.
- Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*. Hamburg: Duncker & Humblot, 1979 [1932].
- Schmitt, Carl: *Staat, Bewegung, Volk*. Hamburg: Hanseatischer Verlaganstalt, 1933.
- Schmitt, Carl: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Stuttgart: Klett-Cotta 1982 [1938].
- Schmitt, Carl, *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*. Stuttgart: Klett-Cotta 1993 [1956].
- Sorel, Georges: *Réflexions sur la violence*. Paris: Marcel Rivière, 1936 [1908].
- Taubes, Jacob: *Ad Carl Schmitt: Gegentrebige Fügung*. Berlin: Merve, 1987.
- Tuori, Kaarlo: Carl Schmitt ja vastavallankumouksen teoria. Teoksessa Schmitt, *Poliittinen teologia*, 7–24.

- Tuori, Kaarlo: Häätätilaoikeus Saksassa ja Suomessa 1920- ja 1930-luvuilla. Teoksessa Kaarlo Tuori, *Foucault'n oikeus. Kirjoituksia oikeudesta ja sen tutkimisesta*. Helsinki: WSOY, 2002, 231–249.
- Tuori, Kaarlo: *Oikeuden ratio ja voluntas*. Helsinki: WSOYPro, 2007.
- Viesel, Hansjörg: *Jawohl, der Schmitt: Zehn Briefe aus Plettenberg*. Berlin, 1988.
- Weber, Samuel: Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt. *Diacritics*, Vol. 22, 1992, No. 3–4, 5–18.
- Witte, Bernd: *Walter Benjamin. An Intellectual Biography*. Käännös James Rolleston. Detroit: Wayne State University Press, 1991.
- Witte, Bernd: Allegorien des Schreibens. Eine Lektüre von Walter Benjamins Trauerspielbuch. *Merkur*, 46, 1992, 125–136.
- Wolin, Richard: Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror. *Political Theory*, Vol. 20. No. 3, 1992, 424–447.