

ARTIKKELIT

---

## KANSALAISYHTEISKUNTA JA POPULISMIN POLIITTINEN LOGIIKKA

Sakari Hänninen\*

---

### Kansalaisyhteiskunnasta

Rakkaalla lapsella on monta nimeä! Tämä kulunut sanonta tulee helposti mieleen ajateltaessa ehdotuksia toimintatiloiksi, joiden nähdään otta-  
neen kansalaisyhteiskunnan paikan. Paikan nähdään jääneen tyhjäksi jos  
kansalaisyhteiskunnan ei katsota enää jäsentävän ihmisten kanssakäy-  
mistä jälkimodernissa maailmassa. Sen katsotaan eroavan tyystin 1800-  
luvun ja jopa 1900-luvun ensimmäisen puoliskon elämänmenosta, puhu-  
matta 1700-luvusta. Kansalaisyhteiskuntaa voitaisiin pitää eräänlaisena  
aikaisempien vuosisatojen ajatusmallina, joka on käsitteenäkin aikansa  
elänyt. Tarjolla olisi useita uusia ja osuvampana pidettyjä nimiä kuten  
hyväntekeväisyys, vapaaehtoistoiminta, voittoa tuottamaton toiminta  
tai ”kolmas sektori”.

Uusille kansalaisyhteiskuntaa korvaaville luonnehdinnoille on yksi  
asia yhteinen: ne muotoillaan markkinoiden näkökulmasta toimintati-  
loina, jotka eivät varsinaisesti kuulu markkinoiden piiriin mutta tulevat  
ymmärretyiksi vain markkinoihin tehdyn rajauksen kautta. Jos markki-

---

\* Sakari Hänninen on tutkimusprofessori Terveiden ja hyvinvoinnin laitoksessa sekä tutkimusjohtaja Foundations of European Law and Polity huippututkimuskeskuk-  
sessa, Helsingin yliopisto. Email: sakari.hanninen@thl.fi

nat ovat I sektori ja julkinen valta on II sektori, niin niiden ulkopuolelle jäävä alue olisi III sektori. Jos toiminta markkinoilla pyrkii voiton tuottamiseen, niin sen ja julkisen vallan rinnalla voitaisiin harjoittaa vapaaehtoistoimintaa yhteisen hyvän vuoksi. Hyväntekeväisyys on nimitys vapaaehtoisuudelle, josta katsotaan puuttuvan kaikenlainen materiaallinen hyödyn tavoittelu.

Mitä näistä nimenvaihdoksista pitäisi ajatella? Ne kertovat politiikan ja demokratian sijainninvaihdoksesta. Poliitiikan tutkija Pierre Rosanvallon on syystä korostanut, että ”ongelma kaikkialla on politiikan kriisi ja demokratiasta käyty väittely” samalla kun ”kansalaisyhteiskunnan itseorganisoitumiskyvyn kasvu näyttäytyy todella merkittävänä ilmiönä” (Rosanvallon 2006, 24–25, 193, 226, 237). Rosanvallonin jälkimmäistä väitettä ei voida ottaa itsestäänselvyytenä. Demokratian näkökulmasta kansalaisyhteiskunnan käsitteestä ja poliittikasidonnaisesta luonteesta ei pidä missään nimessä luopua tai tyytyä sen markkinalähtöisiin korvikkeisiin. Kansalaisyhteiskunnan poliittisen merkityksen oivaltaminen on yksi tärkeimmistä demokratian avaimista.

Kansalaisyhteiskunta voidaan ymmärtää sellaiseksi vapaaksi tilaksi toimia, jossa tapahtuvien kiistelyjen, neuvottelujen, kamppailujen, kokousten ja keskustelujen, haastamisen ja harkinnan välityksellä poliittinen toiminta voimistuu ja demokratia mahdollistuu. Kansalaisyhteiskuntaa ei ole tietenkään aina näin ymmärretty. Kansalaisyhteiskunnan luonne ja merkitys on aikojen kuluessa perustavalla tavalla muuttunut. Kannattaa tehdä pikainen vilkaisu kansalaisyhteiskunnan esihistoriaan.

Käsitehistoriallisesti kansalaisyhteiskuntaa voidaan pitää *vastakäsitteenä*. Tämän käsitteen merkitys on aina täsmentynyt vastakohtansa kautta. Kansalaisyhteiskunnaksi (*civilis societas*) Leonardo Brunin toimesta vuonna 1483 (Schmidt 2000, 27) käännetty politiikan tilayhteisö, *politike koinonia* (Aristoteles), asetettiin antiikissa vastakkain niiden ihmisten kanssa, jotka eivät ymmärtäneet kreikkalaisten puhetta ja kreikkalaisten mielestä puhuivat aivan oudosti. Heitä kutsuttiin barbaareiksi (*barbaros*). Rooman vallan kaudella *societas civilis* tai *humanitas romana* (Cicero) asetettiin vastakkain metsässä asuvien villi-ihmisten (*sylvestres homines*) kanssa. Kristinuskon myötä tämä roomalainen puhetapa kääntyi muotoon, jossa ”sivilisoitunut elämä” (*civitas, civilitas, civilis*) asetettiin vastakkain primitiiviseen elämään viittaavan pakanuuden (*paganus*)

kanssa. Toisaalta kirkkoisät Augustinus ja Tuomas Akvinolainen asettivat maallisen siviiliyhteiskunnan vastakkain myös jumalallisen hengellisen yhteisön kanssa. Augustinus erotti toisistaan käsitteet *civitas Dei* ja *civitas terrena* (Civitate Dei 12.1 – Schmidt 2000, 23) ja Tuomas erotti toisistaan käsitteet *communitas civilis* ja *communitas divina* (Summa Theologiae 1.2.100.2c- Schmidt 2000, 23–24).

Länsimaista poliittista ajattelua jäseni pitkään käsitteen *politike koinonia* ymmärtäminen ja kääntäminen kansalaisyhteiskunnaksi. Kansalaisyhteiskunta tulkittiin poliittisena yhteisönä. Tämä ajatus *civitas sive societas civilis sive res publica* kulkee läpi keskiajan ja sen ylikin Hobbesin, Locken, Rousseau'n kautta osittain jopa Kantiin. (Riedel 1989, 25.) Kansalaisyhteiskunta poliittisena yhteisönä asetettiin vastakkain kotitalouden (*oikos*) kanssa, mutta sitä ei selvästi erotettu valtiollisesta vallankäytöstä ja sen legitimitetistä (Schmidt 2000, 23). Olennainen muutos tapahtui Thomas Hobbesin toimesta. Hobbes ymmärsi kansalaisyhteiskunnan luonnonoikeudellisesti ihmisten oman liiton (*unio civilis*) tuloksena. Hän asetti kansalaisyhteiskunnan vastakkain luonnontilan kanssa ja ymmärsi sen tarkoittavan poliittista yhteiskuntaa. Locke laittoi niiden välille vielä Hobbesia selvemmin yhtäläisyysmerkin. Hobbesin ja Locken tavoin myös Rousseau ymmärsi kansalaisyhteiskunnan luonnontilan vastakohtana. Rousseau ei kuitenkaan tulkinnut luonnontilaa kaikkien sotana kaikkia vastaan vaan päinvastoin katsoi kansalaisyhteiskunnan olevan eriarvoisuuden ja kurjuuden alkuperä, jota luonnontilassa ei tunnettu.

Hobbesin ja Rousseau'n tulkintalinjasta poiketen G.W.F. Hegel ei asettanut kansalaisyhteiskuntaa luonnontilan kanssa vastakkain vaan nimenomaan valtion kanssa. Hän erotti perheen, kansalaisyhteiskunnan ja valtion toisistaan. Skottilaisen valistuksen (Ferguson, Smith, Steuart) mukaisesti ja jopa sen hengessä (Waszek 1988) Hegel viittasi kansalaisyhteiskunnalla kaupankäynnin ja muun taloudellisen toiminnan piiriin. Tästä on myös peräisin hänelle – ja saksalaiselle perinteelle – ominainen puhe kansalaisyhteiskunnasta *porvarillisena yhteiskuntana*. Vaikka Hegel arvosti porvarillisen yhteiskunnan edistyksellisyyttä historiallisessa katsannossa, niin samalla hän katsoi porvarillisen yhteiskunnan olevan läpeensä ristiriitojen ja ongelmien läpäisemä. Hegel asettikin eettisen valtion tehtäväksi näiden ristiriitojen sovittamisen. Skottilaisen valistuksen edustajat (Adam Smith etunenässä) ratkaisivat kysymyksen toisin.

He eivät silti sulkeneet silmiään näiltä porvarillisen yhteiskunnan ongelmilta ja ristiriidoilta. Näille molemmille tulkintaperinteille oli yhteistä se, että valtion ja kansalaisyhteiskunnan erottelu johti samalla siihen, että kansalaisyhteiskunnan poliittinen painoarvo väheni. Jotta tämä olisi vältetty, kansalaisyhteiskunta olisi pitänyt asettaa vastakkain myös markkinayhteiskunnan kanssa sulkematta silti silmiä niiden keskinäisistä sidoksista. Vaikka Montesquieu ja hänen seuraajansa Alexis de Tocqueville eivät tätä vastakkainasettelua korostaneet, niin heidän ratkaisunsa avasivat polkuja kansalaisyhteiskunnan poliittisemmalle tulkinnalle. Montesquieun näkemys kansalaisyhteiskunnan poliittisesta luonteesta on edelleen varteenotettava vaikka hän oli 1700-luvun ajattelija ilman minikäänlaista henkilökohtaista kokemusta modernista poliittisesta demokratiasta.

Skottilaiseen valistukseen kuuluvan John Millarin muotoilu kertoo paljon Montesquieun merkityksestä talousajattelun uranuurtajana. Millar kirjoitti: ”Suuri Montesquieu näytti tien. Hän oli tämän filosofian alan Lordi Bacon. Tohtori Smith oli Newton.” (Millar 1820, 429–430.) Pääteoksensa *The General Theoryn* ranskankielisen edition esipuheessa John Maynard Keynes puolestaan nosti Montesquieun nimen Adam Smithin rinnalle taloustieteen perustanlaskijana: “Montesquieu oli Adam Smithin todellinen ranskalainen vastine, suurin taloustieteilijöistämme, päättään pitempi fysiokraatteihin verrattuna syvällisyydessä, teräväpäisyydessä ja harkintakyvyssä” (Keynes 1973, xxxiv). Pitää muistaa, että ”testamentissaan” Adam Smith varoitti ”järjestelmän miehistä”, joilla hän tarkoitti fysiokraattien kaltaisia järjestelmän rakentajia. Montesquieu ei ollut yksi heistä. Montesquieun vallanjako-oppia tai vallan tasapaino-oppia (pidäkkeet ja vastapainot) ei pidä tulkita järjestelmäajatteluna vaikka poliittisen pluralismin ja taloudellisen liberalismien kehittäjät ovat näin tehneet. Jos järjestelmällä tarkoitetaan despotiaksi muuttunutta monarkiaa, tai mitä tahansa muuta despotiaksi muuttunutta valtiomuotoa, niin Montesquieun mielestä kansalaisyhteiskunta asettui vastakkain ”järjestelmän” ja ”järjestelmäuskon” kanssa. Montesquieu halusi nimenomaan uudistaa ranskalaista monarkiaa ja torjua despotian kehityskulkuja. Tässä uudistamistyössä kansalaisyhteiskunnalla oli keskeinen merkitys.

Kansalaisyhteiskunnan tulkinnassaan Montesquieu seurasi Machiavellia. Hän korosti sitä, että kansalaisyhteiskunnan ryhmien ja liittoutumien

erimielisyydet ja konfliktit olivat vapaudelle välttämättömiä. Niitä tuli sen tähden sietää ja jalostaa keskustelujen ja neuvonpidon avulla. Hänen mielestään järjestyksen puolestapuhujat ja suvereniteetin teoreetikot (kuten Bodin, Bossuet, Hobbes, Filmer) ylikorostivat yksimielisyyden ja kyselemättömän sopeutumisen hyveitä. (Richter 2008, 37.) Montesquieu katsoi, että ”historioitsijat lakkaamatta toistavat, että sisäiset vastakkainasettelut tuhosivat Rooman. He eivät näe sitä, että nämä vastakkainasettelut olivat välttämättömiä ja olivat olleet aina ja tulisivat aina olemaan. Yleissääntönä voidaan pitää sitä, että tasavallaksi itseään kutsuva valtio, jossa jokainen elää sovussa jokaisen toisen kanssa, ei ole enää vapaa. On vaikea määritellä mikä tekee jonkin liitoksi poliittisessa kokonaisuudessa. Aito liitto on harmonia, jossa kaikki osat, riippumatta niiden vastakohtaisuudesta, edistävät osaltaan yhteisön yleistä hyvää aivan kuten musiikissa riitasoinnut ovat välttämättömiä jotta tavoiteltu sopusointu voisi ne ratkaista. Liitto on mahdollinen siellä missä näyttäisi olevan ainoastaan ongelmia.” (Montesquieu 1990a, 101.)

Montesquieun seuraaja Alexis de Tocqueville erotti toisistaan – joskaan ei aina kovin täsmällisesti – ”poliittisen yhteiskunnan” (*société politique*), ”kansalaisyhteiskunnan” (*société civile*) ja ”uskonnollisen yhteiskunnan” (*société religieuse*) (Schleifer 1980, 7). Montesquieun sijasta Tocquevillen opettajat François Quizot ja Pierre-Paul Royer-Collard vaikuttivat tämän erottelun tekemiseen (Scmidt 2000, 28). Montesquieu eli aikana, jolloin mitään selvää eroa poliittisen ja sosiaalisen tai julkisen ja yksityisen välillä ei vielä ollut tehty (Richter 2008, 35). Tästä huolimatta Montesquieu katsoi kansalaisyhteiskunnan elinvoiman perustuvan antagonistisen politiikan mahdollisuuteen. Montesquieu asetti kansalaisyhteiskunnan nimenomaan vastakkain despoottisten järjestelmien kanssa: ”Despoottisissa valtioissa hallitusvalta edellyttää ehdotonta kuuliaisuutta. Tällöin ei voi olla mitään sellaista välien sovittelua, mukautumista, sovinnonte-koa, vastikkeellistamista, neuvonpitoa, keskusteluja, nuhteluja, harkintaa, jotka eivät olisi hallitsijan päättämiä, mutta olisivat sitä parempia. Näissä olosuhteissa ihminen on olio, joka noudattaa toisen olion tahtoa.” (Montesquieu 1990b, 132.)

Machiavellin tavoin Montesquieu katsoi – esimerkiksi teoksessa *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) – että ryhmien väliset vastakkainasettelut ovat vapauden edellytyksiä

(Montesquieu 1990a, 101). Tämä pätee vain siellä, missä on elävä kansalaisyhteiskunta. Siellä käytyjen keskustelujen, neuvottelujen, liittoutumien ja sopimusten avulla ryhmien välisiä vastakkainasetteluja voidaan tasapainottaa ja hallita myönteisellä tavalla. Montesquieun mielestä tähän ei välttämättä tarvittu lakien, valtiosäännön tai ylipäänsä valtion apua. Monet asiat voitiin ratkaista jo kansalaisyhteiskunnassa. Hän erotti toisistaan lait (*lois*), moraalin (*moeurs*), sekä tavat ja tottumukset (*manières*). Ihmisten käyttäytymiseen ja keskinäiseen kanssakäymiseen voitiin vaikuttaa moraalien ja tapojen kautta, kun taas lait vaikuttivat nimenomaan heidän käyttäytymiseensä kansalaisina (Montesquieu 1990b, 16). Tästä syystä ristiriitoja voitiin sovittaa, yllätyksiin ja ennakoimattomiin tapahtumiin voitiin varautua ja epävarmuutta voitiin hallita jo kansalaisyhteiskunnassa muun muassa moraalien, perinteen ja tapojen jalostamisen avulla. Montesquieu ei silti vähätellyt lakien tai valtion merkitystä yhteiskunnan vakaudelle. Hänen voi katsoa yrittäneen hahmottaa niitä lukemattomia monimutkaisia tapoja, joilla kansalaisyhteiskunta saattoi olla vuorovaikutuksessa valtion kanssa. (Richter 2008, 40.) Tämä on se monimutkainen leikkauspinta, jolla modernin maailman politiikka jäsenyi. Henkilökohtaisesti pidän Montesquieuta – Machiavellin jälkeläistä – modernin politiikan uranuurtajana. Pidän juuri hänen näkemystään kansalaisyhteiskunnasta poliittisesti oivaltavana ja onnistuneena ja edelleen opettavaisena, vaikka hän eli niin erilaisessa maailmassa kuin omamme on.

### Järjestelmän haastaminen

Valistuksen jälkeen kansalaisyhteiskunta alkoi yhä enemmän viitata markkinoiden ja valtion välissä olevaan peliaikatilaa. Kollektiivinen poliittinen toiminta saattoi tapahtua siinä toisenlaisen tulevaisuuden luomiseksi. Kansalaisyhteiskunta on osa monimutkaista yhteiskunnallista verkostoa, jossa sen toiminnat kietoutuvat monin tavoin yhteen niin valtion kuin markkinoiden toiminnan kanssa. Montesquieu oli jo tästä tietoinen. Melvin Richter kiteyttääkin Montesquieun näkemyksen otsikoksi “Vapaudelle olennainen kansalaisyhteiskunta monimutkaisen osana” (Richter 2008, 38). Kansalaisyhteiskunnan rooli ja merkitys on tie-

tenkin lisääntynyt kansalaisyhteisöiden ja poliittisten vapauksien myötä. On hyvä muistaa, että Ranskassa vuoden 1791 Le Chapelier laki ja Britanniassa vuosien 1799 ja 1800 Combination lait kielsivät vielä työläisiltä yhdistykset ja siten estivät heitä ajamasta yhteiskunnallisesti asiaansa. Muutos tapahtui 1800-luvulla, jolloin kamppailu demokratian puolesta käynnistyi toden teolla.

Ranskan vallankumouksesta 1800-luvun puoliväliin ulottuvaa ajanjaksoa on alettu kutsumaan ”satula-ajaksi”, jolloin politiikan kieli temporalisoitui (Koselleck 1989, 297–306). Tällöin politiikka jäsentyi liikekäsitteinä eli varsinaisen modernin poliittisen toiminnan mielessä. Tapahtuman yhdenaikaisuus modernin kansalaisyhteiskunnan muotoutumisen kanssa on johdonmukaista. Modernit poliittiset liikkeet saivat alkunsa kansalaisyhteiskunnassa, sen mahdollistamassa ”haastamisen kulttuurissa”. Monet varhaisista kansalaisliikkeistä haastoivat nimenomaan ”järjestelmän”, kuten absolutismin valtiovallan. Vastakkainasettelu kansalaisyhteiskunnan ja järjestelmän välillä onkin säilynyt tähän päivään saakka. Ranskan vallankumouksen jälkeen kansalaisyhteiskuntaa on helppo pitää ”järjestelmän” vastakäsitteinä. Nykyisin kansalaisyhteiskunnan poliittisten liikkeiden haastama järjestelmä on entistä useammin harvinaistunut talousjärjestelmä

Kansalaisyhteiskunta toimintatilana, jossa sokea järjestelmäusko voitiin haastaa, korostaa sitä seikkaa, että kansalaisyhteiskunnan toiminnan ei katsota perustuvan yksimieliseen varmuuteen. Kansalaisyhteiskunnan toiminnassa joudutaan lähtemään siitä, että useimmissa asiakysymyksissä ja kiistoissa yksimielisyyden sijasta esillä on useita erilaisia näkemyksiä, etupyrkimyksiä ja vaihtoehtoja. Näitä asiakysymyksiä koskeva eri osapuolten tiedossa oleva informaatio on lisäksi epätäydellistä, jolloin ei voida toimia *ikään kuin* olisi hallussa ainoa oikea ja tehokas ratkaisu kysymykseen kuin kysymykseen. Järjestelmäuskosella ajattelulla ja ”järjestelmän miehillä” taasen on taipumus tilanteessa kuin tilanteessa esiintyä *ikään kuin* sillä olisi tarjottavanaan ongelmaan kuin ongelmaan oikea ratkaisu, siis tietty optimaalinen järjestelmä. Kontrafaktuaalisen oletuksen mukaan kaikkien tulisi olla yksimielisiä sen hyvydestä. Klassinen esimerkki tällaisesta järjestelmäajattelusta on usko kirkon kaikkivoipaisuuteen Jumalan järjestelmänä. Tällaista onto-teologiaa edustaa nykyisin sokea luottamus markkinatalousjärjestelmän kaikkivoipaisuuteen. Se

muotoillaan väitteenä markkinatehokkuudesta, jonka mukaan vapaasti toimiessaan tämän järjestelmän väitetään aina etsiytyvän tasapainoon.

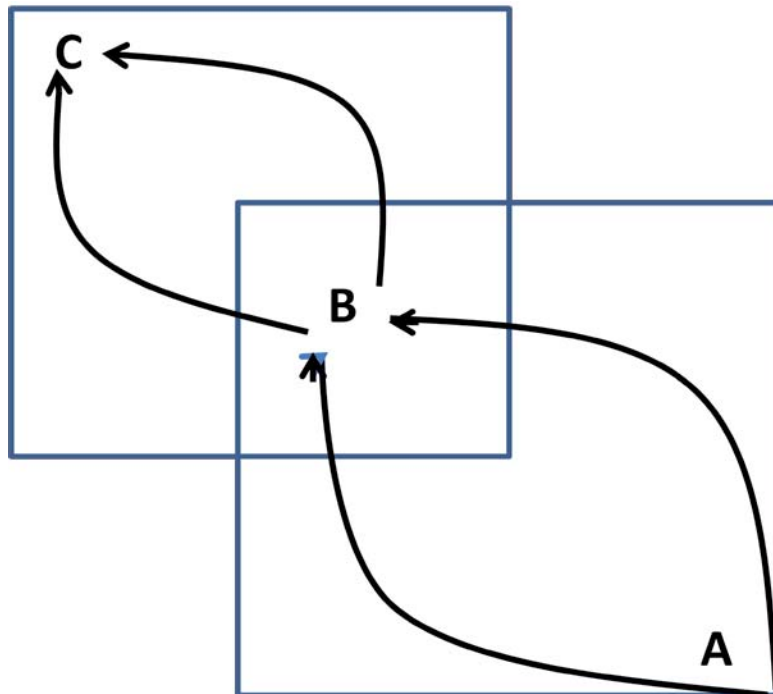
Kansalaisyhteiskunta voidaan ymmärtää *avoimena* mutta *rajallisena* ajattelun ja toiminnan tilana. Järjestelmäuskoisen ajattelun tilan uskotaan olevan rajaton mutta suljettu. Se on siis itseensä kiertyvä. Ajattelu, jota kuvaa suljettu rajattomuus, nojaa päätelmissään kehämäiseen kantansa oikeaksi todisteluun. Toiminta kansalaisyhteiskunnassa ei taasen voi rakentua sen olettamuksen varaan, että maailman menosta saatava oma-kohtainen oikeassa olemisen varmuus takaisi oman näkökannan ehdottoman ja kyseenalaistamattoman pätevyyden. Tämä tekisi poliittisen toiminnan tarpeettomaksi. Poliittista toimintaa ei voida samaistaa järjestelmäuskoiseen politikointiin. Haastava poliittinen toiminta kansalaisyhteiskunnassa joutuu aina tunnustamaan, että satunnaisuudet, sattumat, yllätykset ja epävarmuus määrittävät usein tämän ihmisen maailman tapahtumia ja kohtaloita. Tällainen maailma on pitkälle ennustamaton ja niinpä siinä harjoitettu luonteeltaan aleatorinen politiikka pyrkii tarttumaan tilaisuuksiin olematta silti mitään pelkkää arvanheittoa. Kansalaisyhteiskunnan politiikka onkin pitkälle ennustamattomuuden ja epävarmuuden hallinnan taitoa, jolla samalla pyritään oman asian ajamiseen ja oman aseman parantamiseen tilaisuuksiin tarttumalla.

Kansalaisyhteiskunnan poliittisen toiminnan haasteet ovat suuria silloin kun toimitaan aleatorisissa tilanteissa ja suhdanteissa (Lahtinen 2009, 11–13) eikä tyydytä järjestelmäuskoiseen politikointiin. Tämä ei sulje pois kontrafaktuaalista spekulointia vaihtoehtoisilla tapahtumakuluilla. Sitä ei voida pitää tai esittää kyseenalaistamattomana varmuutena. Tällöin oletettaisiin, että tilanteen osapuolet olisivat täysin informoituja kaikista asiaankuuluvista seikoista ja tämän perusteella heidän tulisi yksimielisesti hyväksyä tehty spekulatiivinen teesi ainoana oikeana vaihtoehtona. Kansalaisyhteiskunnan poliittisessa toiminnassa on päinvastoin lähdettävä siitä, että suhteellisen *epävarma erimielisyys* on koko toiminnan liikkeelle paneva voima. Se on demokraattisen toiminnan laatumääre. Sen paremmin demokraattisen toiminnan saavutukset kuin demokratia itse eivät ole koskaan valmiita.

Epävarmuuden ja erimielisyyden hyväksyntä kansalaisyhteiskunnan poliittisen toiminnan lähtökohtana ei tarkoita sitä, että osallistujien epävarmuus tai erimielisyys olisivat ehdottomia. Tällöin poliittinen toiminta



tulisi mahdottomaksi. Tilanteessa, johon osallistujat olisivat tiedon varmuudella yksimielisiä, poliittinen toiminta tulisi tarpeettomaksi. Poliittisena tilana kansalaisyhteiskuntaa voidaan pitää sekä täydellisen yksimielisyyden ja täydellisen erimielisyyden että täydellisen varmuuden ja epävarmuuden välitilana, niiden välissä olevana *harmaana vyöhykkeenä*. Näin – Mary Douglasin avulla (Douglas 1985) – ajateltuna kansalaisyhteiskunnan poliittinen toiminta voidaan hahmottaa seuraavanlaisessa kuviossa 1:



**Kuvio 1.** Poliitiikka välitilana

Tässä kuvauksessa kansalaisyhteiskunta on hahmotettu poliittisen toiminnan harmaana vyöhykkeenä (B), joka sijaitsee täysin epävarmana ja erimielisenä koetun esipoliittisen tilanteen – aidon riidan (A) – ja täydellisen tiedostettuna ja yksimielisenä koetun jälkipoliittisen tilanteen – teknisen ongelmaratkaisun (C) – välissä olevana tilana. Tämä välitila on sitä laajempi mitä enemmän osallistujien kokemukset ja näkemykset eroavat

sekä A:sta ja C:sta eli mitä varautuneemmin he suhtautuvat päätelmiin siitä, että heidän asiassa ei voida luottaa kenenkään toisen tietämyksen pohjalta esitettyyn ratkaisuun (A-tilanne) tai että heidän asiassa kannattaa suoralta kädeltä ja yksimielisesti hyväksyä ainoana oikeana esitetty tai varmana pidetty ratkaisu (C-tilanne). Kuvauksen valossa pitäisi olla ymmärrettävää, että poliittisen toiminnan lähtökohtana on käännös tai murros, jossa A-tilanne vaihtuu B-tilanteeksi. Tällöin osallistujien kokema täydellinen erimielisyys ja epävarmuus suhteellistetaan. Niinpä sekä harkinnalle, neuvonpidolle että yhteistyölle avautuu poliittinen tila. Jos taas B-tilanne vaihtuu C-tilanteeksi oletetun yksimielisyyden ja täydelliseksi väitetyn tiedon ansiosta, niin silloin poliittisen toiminnan katsotaan olevan korvattavissa puhtaasti teknisellä ongelmanratkaisulla. Siihen vedoten voidaan tarjota järjestelmäuskoisia ratkaisumalleja. Tämä on tyypillistä tilanteille, joissa politiikkaa korvataan hallinnalla. Poliitiikan ”hallinnallistamisen” karkein esimerkki on puhe ”yhteiskunnan tieteellisestä johtamisesta”.

### Politiikan pragmaattisuudesta

Teoksessaan *The Great Transformation* (Polanyi 1968) Karl Polanyi esitti tunnetusti, että markkinayhteiskuntien kehitystä oli edeltävien parin vuosisadan ajanjaksona luonnehtinut *kaksoisliike*. *Laissez faire*-periaatteen mukaiset pyrkimykset vahvistaa itseohjautuvina pidettyjen markkinoiden alaa ja vaikutusta ja sitä tukevia voimia olivat toisaalta kohdanneet markkinatalouden kielteisiltä vaikutuksilta yhteiskuntaa ja sen jäseniä suojelemaan pyrkivän vastaliikkeen ja sitä edistävät aloitteet ja toimenpiteet. Polanyi siis katsoi, että markkinatalousyhteiskunnat olivat kehittyneet tämän kaksoisliikunnan kantamina ikään kuin itsestään. Samalla hän ymmärsi, että yhteiskunnat ovat ihmisten tekoa eikä tätä kaksoisliikettä pitänyt tulkita liian funktionaalisesti. Joka tapauksessa kansalaisyhteiskunnan poliittinen toiminta vastaliikkeenä ja kontrafaktuaalinen *laissez faire* -periaatteella politikointi jäivät Polanyin tarkastelussa sivurooliin. Tämä ei suinkaan mitätöi kaksoisliikkeen ajatuksen heuristista voimaa.

Kaksoisliike on esitettävissä tavalla, joka paremmin lähestyy tilan-

teita ja tapahtumia politiikan näkökulmasta. Tällöin voidaan hyödyntää aikaisempaa kuvausta kansalaisyhteiskunnasta poliittisen toiminnan harmaana vyöhykkeenä (B). Poliittisen toiminnan kenttää voidaan siis katsoa läpäisevän kaksoisliikkeen. Toisaalta A-tilanteen mukaiset sovittamattoman erimielisiltä vaikuttavat ja eritietoiset vastakkainasettelut ja riidat vauhdittavat liikettä, jonka vastavoimana ovat C-tilanteen mukaiset totuudellisina ja kyseenalaistamattomina pidetyt ja yksimielisyyttä edellyttävät järjestelmälogiikat tai järjestelmäuskoiset idea-logiat. Mikäli tämä kaksoisliike palautettaisiin esihistorialliseen alkuperäänsä, niin A-tilanne viittaisi tällöin *väkivaltaan* kun taas C-tilanne viittaa puolestaan *pyhään* (uskontoon).

René Girard on teoksessaan *Violence and the Sacred* (Girard 1984) analysoinut sitä kuinka väkivalta ja pyhä kietoutuvat rituaalisesti toisiinsa tilanteessa, jossa lainkäytön sijasta nojataan uhrimenettelyyn. Kyse on tietenkin yhteisön järjestyksen turvaamisesta. Uhrimenettelystä alettiin luopua lainkäytön ja oikeudentunnon kehittyessä. Sen myötä jaottelu väkivaltaan ja pyhään (indoeurooppalaisen kuninkaan kahdet kasvot) saatettiin muotoilla *fysiksen* ja *nomoksen* erotteluna. Väkivaltaisen luonnon (fysis) ja pyhän lainkäytön (nomos) erottelusta oli taasen mahdollista edetä erotteluun tahdon (*voluntas*) ja järjenkäytön (*ratio*) välillä. Tämä jäsentää esimerkillisesti lainkäytön ja politiikan kahta perusulottuvuutta.

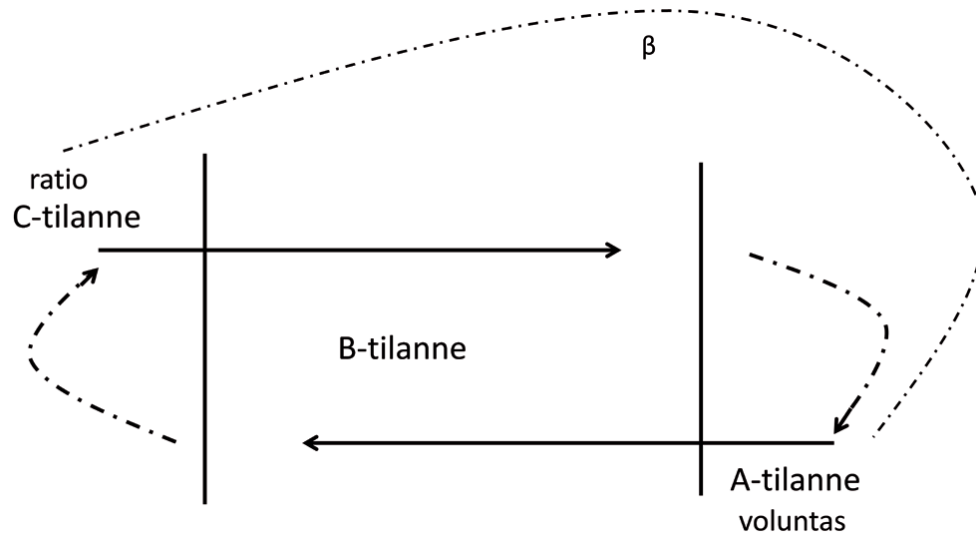
Mainittujen vastakkainasettelujen näkökulmasta voidaan esittää kysymys, jonka pitäisi paljastaa antiikin avulla idealisoidun politiikan paradoksi. Jos *polis* (*politike koinonia*) ymmärretään ideaalisena poliittisen kanssakäymisen tilana C-tilanteen mielessä, siis itsestään täydellisen varman ja yksimielisyyttä vaativan järjenkäytön mielessä, niin eikö sen haastaminen itse asiassa tarkoita ”järjestelmän” ja ”järjestelmän miesten” haastamista. Näinhän saattoi tapahtua vaikkapa tilayhteisön ulkopuolelta tulleiden sofistien, orjien, naisten, maatyöläisten (*thete*), nuorten sotilaiden (*ephebia*, *krypteia*), jopa hopliittien toimesta. Pierre Vidal-Naquet'n teos *The Black Hunter* (Vidal-Naquet 1983) tarjoaa tästä rajankäynnistä hienon analyysin.

Poliittisen tilayhteisön (*polis*) haastaminen tapahtui sen ulkopuolelta käsin. Väkivalta ja sen uhka olivat siellä alati läsnä ja uhkasivat myös tilayhteisön turvallisuutta. Kysymys oli agonistisesta politiikasta, johon tar-

tuttiin tilayhteisön reunoilla, maan ja metsän rajassa esiin murtautuvan kamppailun tuloksena. Agonistisesti tai antagonistisesti haastava politiikka ei tietenkään vastaa sitä myöhemmin idealisoitua kuvaa kaupunkivaltioiden kansalaistoiminnasta, jota meille on vuosisatoja tarjottu niin politiikan kuin kansalaisyhteiskunnan mallina. *Politike koinonia*-kehityksessä tällaista ei-kansalaisten toimintaa ei tietenkään pidetty politiikkana. Poliittikka sijoitettiin siinä kaupunkivaltion yhteyteen, nimenomaan sen keskukseen. Milloin ja kenen toimesta agonistisen politiikan merkitys sitten huomattiin? Tiedämme, että Machiavelli ja hänen vana-vedessään Montesquieu näin tekivät. Sekin on tiedossa että antiikin ajattelijoista Polybiuksella oli suuri vaikutus tähän linjaukseen.

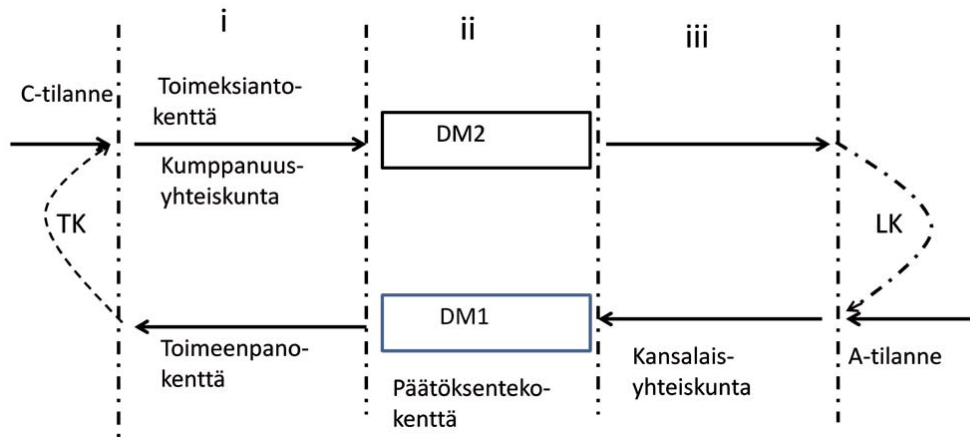
Jos antiikista siirrytään nykypäivään, niin A- ja C-tilanteiden syöttämä poliittisen kentän läpäisemä kaksoisliike voitaisiin esittää seuraavasti. *Laissez faire* -periaatteen ja markkinatehokkuuden kyseenalaistamaton tarjonta ongelmaan kuin ongelmaan ratkaisuksi on erinomainen ja vaikutusvaltainen esimerkki C-tilanteen vauhdittamasta järjestelmälogiikasta. ”Kansan tahtoon” ehdoitta vetoavaa ja olemassa olevan vallanpidon legitimitietin kertakaikkisesti riitauttavaa ehdottomuutta voidaan taas pitää esimerkkinä A-tilanteen kiistoihin ja vastakkainasetteluihin juuttumisesta. Tämä voi olla ominaista ”ääripopulistiselle ajattelulle”. Tämän artikkelin keskeisenä tavoitteena on pyrkiä osoittamaan, että nämä kaksi täysin vastakkaisilta vaikuttavaa lähestymistapaa ovat loogiselta rakenteeltaan varsin yhtäläisiä. Molemmat eroavat pragmaattisesta poliittisesta toimintalogiikasta, joka asettuu sovittellevasti ja harkitsevasti niiden väliin. Mitä paremmin siinä onnistutaan, sitä heikompi on tämän kaksoisliikkeen voima ja sitä paremmat ovat pragmaattisen politiikan mahdollisuudet tapahtumien hallitsemiseksi demokraattisesti.

Tiedonpoliittinen kaksoisliike voitaisiin pukea seuraavanlaiseksi yksinkertaiseksi kuvioksi 2. Se on käytännössä yhdenmukainen kuvion 1 kanssa.



**Kuvio 2.** Poliitiikka haastaa järjestelmän

Kuvion 2 etualalla näkyy kuinka tiedonpoliittisesti ja pelistrategisesti toisilleen vastakkaisista kohtioista (A-tilanne ja C-tilanne) lähtöisin oleva kaksoisliike läpäisee poliittisen kentän (B-tilanne). Kaksoisliikkeen voima on käänteisesti verrannollinen poliittisen toiminnan tehokkuuteen, sillä politiikka haastaa järjestelmän. Kuvion 2 taka-alalla taasen näkyy kuinka näitä vastakkaisia kohtioita saattaa sittenkin liittää toisiinsa varsin yhtäläinen järjestelmälogiikka ( $\beta$ ). Käytännössä se merkitsee oman kannan ainoana oikeana pitämistä. Kun C-tilanteessa omaa kantaa perustellaan kontrafaktuaalisesti, niin A-tilanteessa sitä yritetään pikemminkin perustella tosiasiallisesti. Kummassakin tapauksessa muiden vaaditaan tai oletetaan yhtyvän tähän kantaan. Kuvion 2 mukainen asetelma on toki jokaisen kolmen tilanteen (A-, B- ja C-tilanteet) osalta äärimilleen idealisoitu. Sitä onkin syytä monipuolistaa poliittisen toiminnan (B-tilanteen) kohdalla. Poliittinen kenttä voidaan jakaa kolmeen osaan eli ”kansalaistoimintakenttään”(i), ”päätöksentekokenttään”(ii) ja ”toimeenpanokenttään”(iii). Työstämällä kuvausta 2 tämän jaottelun mukaisesti saadaan uusi kaavakuviokuva (kuvio 3). Sen selitykset täsmentävät tämän artikkelin kansalaistoimintaa ja populismia koskevaa ongelmanasettelua. Kaavakuviokuva on seuraavanlainen (kuvio 3).



**Kuvio 3.** Poliitikka tuntee rajansa

Kaavakuvion 3 mukaisesti politiikka voi tapahtua ainoastaan kentällä tai areenalla (i, ii, iii), jossa toimitaan rajallisen tiedon ja rajallisen yhteisymmärryksen varassa. Tällöin toimitaan A-tilanteen ja C-tilanteen välitilassa. Poliittinen toiminta alkaa siellä missä ehdottomuudet kyseenalaistetaan. Ne kyseenalaistetaan rajoilla. Joko politiikan legimititeettikriisin (LK) tai tehokkuuskriisin (TK) ratkaisuksi tarjottavat yleispätevinä esitetyt mutta tosiasiallisesti etusidonnaiset ja idea-logiset järjestelmälogiikat haastetaan ja asetetaan kriittisen ja avoimen keskustelun kohteeksi. Ensimmäinen aidosti poliittinen teko ei ole vain vastustajan haastaminen vaan ystävän ja liittolaisen valinta. Se tarkoittaa yhteen kokoontumista. Näin voi tapahtua yhteisen uhkan takia. Uhka voi olla sisäinen tai ulkoinen. Ensimmäinen aidosti poliittinen teko edellyttää siten jonkinasteista myönnytystä. Vasta tämä takaa sen, että ehdoton järjestelmälogiikka voi vaihtua toimintalogiikaksi. Poliitikassa ei voida lähteä siitä olettamuksesta, että ongelmaan kuin ongelmaan olisi löydettävissä yleispätevä ja yksimielisesti hyväksyttävissä oleva järjestelmäratkaisu. Poliitikka haastaa luottamasta järjestelmän kaikkivoipaisuuteen. Tämän haastamisen nimenomainen paikka on kansalaisyhteiskunta. Järjestelmälogiikan murtumakohdat ovat kuviossa 3 luettavissa A- ja C-tilanteiden rajoina. Niillä tapahtuva liittoutuminen ja sopiminen tekevät politiikan mahdolliseksi.

## Demokratiavaje vai demokratian tehokkuuskriisi

*Poliittisella toiminnalla vahvassa mielessä* – voisi sanoa eurooppalaisen republikanismin mielessä – tarkoitan kansalaisyhteiskunnasta lähtevää kansalaisten toimintaa, jolla pyritään vaikuttamaan demokraattisesti valittaviin julkisen vallan elimiin. Niihin valitut edustajat tekevät tosiasiallisesti poliittisia päätöksiä. Päätösten toimeenpanosta vastaavat valanjaollisesti erilliset instituutiot. Poliittinen toiminta vahvassa mielessä läpäisee kansalaistoimintakentän, päätöksentekokentän ja toimeenpanokentän tässä nimenomaisessa järjestyksessä. Siinä lähdetään yhteisesti asetetuista päämääristä ja tavoitteista. Niiden muotoilu on jo edellyttänyt ristiriitojen sovittelua neuvonpidon avulla. Päämäärien toteuttamiseen pyritään politiikan avulla, joka sekään ei voi nojata yksimieliseen varmuuteen vaan onnistuakseen edellyttää osapuolilta jatkuvaa keskustelua ja koordinointia. Tällainen asteittainen askeltaminen on ominaista poliittiselle toiminnalle edustuksellisessa demokratiassa, joka antaa kansalaisliikkeille tilan toimia. Poliittisen toiminnan onnistumisen keskeiseksi mittapuuksi asetetaan demokratiassa kansalaisten luottamus, legitimizeetti.

Demokraattinen poliittinen toiminta ja päätöksenteko on viime vuosikymmeninä joutunut lisääntyvän arvostelun kohteeksi. Tämän arvostelun ensisijainen kohde on ollut demokraattisen poliittisen päätöksenteon väitetty tehokkuuskriisi (TK). Tämän kritiikin vaikutusvaltainen muotoilu löytyy Trilateraalikomission (Trilateral Commission) 1970-luvulla Yhdysvalloissa tilaamasta Michael J. Crozierin, Samuel Huntingtonin ja Jojo Watanukin kirjasta *The Crisis of Democracy* (Crozier, Huntington, Watanuki 1975). Samuel Huntington kiteytti demokratian tehokkuuskritiikin seuraavasti: “Demokratian elinvoimaisuus Yhdysvalloissa 1960-luvulla kasvatti olennaisesti julkisen vallan toimintaa mutta heikensi olennaisesti julkisen vallan arvovaltaa. Tultaessa 1970-luvun ensimmäiselle puoliskolle kansalaiset esittivät entistä enemmän vaatimuksia julkiselle vallalle ja saivat siltä entistä enemmän etuuksia mutta samalla luottivat julkiseen valtaan paljon vähemmän kuin vuosikymmen aikaisemmin.” (Huntington 1975, 64.)

Huntington muotoili demokratia-kritiikkinsä legitimitietin kielellä eli kansalaisten vähenevän luottamuksen näkökulmasta, mutta hän katsoi demokratian ongelman piilevän siinä, että julkinen valta oli ottanut hoidaakseen liian monia kansalaisten vaatimia tehtäviä, joista se selviytyi huonosti hoitaen asioita tehottomasti. Huntingtonin mukaan legitimitietin pulmat seurasivat tästä. Hän ei suinkaan esittänyt ratkaisuksi demokratian vahvistamista vaan päinvastoin vaati julkisen vallan toimien tiukkaa rajaamista ja päätöksenteon ja johtajuuden tehostamista. Hänen mukaansa ”politiikka oli saatava hallintaan”. ”Politiikan hallinnallistaminen”, siis politiikan korvaaminen hallinnalla (governance), on ratkaisun avain. Se on otettu eri muodoissaan laajasti käyttöön myös Euroopassa 1990-luvulta lähtien. Yhä useammin kollektiivista poliittista toimintaa käynnistävän kansalaisyhteiskunnan sijasta yhteiskunnalliset haasteet ja asiakysymykset halutaan jo alun perin muotoilla ja ottaa käsittelyyn tarkoin valikoituneiden ja verkottuneiden vaikutusvaltaisten kumppanien piirissä. Tämä piiri ei todellakaan ole avoin kenelle tahansa kansalaiselle. Näiden (itse)valikoituneiden piirien voidaan katsoa muodostavan *kumppanuusyhteiskunnan*. Se on kansalaisyhteiskuntaan verrattuna monin tavoin sopimuksellisesti suljettu.

Kumppanuusyhteiskunnasta lähtevä politikointi, *poliittinen toiminta heikossa mielessä*, ei suinkaan etene ”kansanvallan komentoketjun” mukaisesti (Wiberg 2001, 26–35). Se ei lähde liikkeelle kansalaistoiminnasta ja sen vaikutuksesta edustuksellisen demokratian elimiin (DM1), jonka päätökset pyrittäisiin toimeenpanemaan yhteisesti harkittujen tavoitteiden mukaisesti ja yhteisesti valittujen keinojen avulla. Kumppanuusyhteiskunnan vahvat vaikuttajat pyrkivät löytämään yhteiskunnallisiin ongelmiin(sa) ratkaisuja itsenäisesti ja näitä ratkaisuja voidaan pitää tosiasiallisina päätöksinä. Tällöin oletetaan, että poliittisen päätöksentekokoneiston (DM2) tulisi nämä päätökset jälkikäteen hyväksyä ja markkinoida ne kuluttajiksi ymmärretyille kansalaisille parhaina käytäntöinä. Näin tapahtuvan ”politiikan hallinnallistamisen” myötä demokraattisesti valitut päätöksentekijät tosiasiallisesti delegoivat päätäntävaltaansa kumppanuusyhteiskunnan vahvoille toimijoille. Nämä voivat puolestaan suhtautua toimivaltaansa toimeksiantopolitiikan mielessä. Tällainen järjestely on toteutettu tyylipuhtaasti Euroopan unionissa. Komissiolla on siinä keskeinen asema toimeksiantopolitiikan järjestelijänä – mistä sen



nimikin juontuu – ja tosiasiallisena poliittisen päiväjärjestyksen asettajana. Komissio voi edustuksellisesta demokratiasta piittaamatta delegoida toimeksiantoja valikoiduille kumppaneille, joiden toiminnan katsotaan edistävän päätöksenteon tehokkuutta ja asioiden hallintaa. ”Demokratia-vajetta” ei näin ollen pidetä varteenotettavana ongelmana vaikka valta-asetelma johtaisikin legitimitetikriisin (LK) syvenemiseen.

Samuel Huntington on siinä oikeassa, että demokraattinen politiikka ei voi välttää sitä haastetta, kuinka voidaan vastata kansalaisten lisääntyviin vaatimuksiin mahdollisimman tehokkaasti säilyttäen samalla heidän luottamuksensa. Huntington ja hänen hengenheimolaisensa tuntuvat katsovan, ettei tämä ole pitkän päälle mahdollista, ellei demokratian toiminnalle aseteta tiukkoja rajoja saattamalla ”politiikka hallintaan”. Kainostelematta hän kiittää tilannetta, jossa osa äänestäjäkunnasta, nimenomaan apaattiset marginaaliryhmät, jättäytyy poliittisesti passiiviseksi ja luovuttaa asioista päättämisen niiden kumppanien huoleksi, jotka siihen – hänen mukaansa – kykenevät. (Huntington 1975, 114.) Loppuun vietynä tämä kanta tarkoittaa poliittisen toiminnan korvaamista järjestelmällä, jonka omalakisien toiminnan katsotaan ratkaisevan optimaalisella tavalla yhteiskunnalliset ongelmat. Chicagon taloustieteen koulukunnan uusliberalistinen oppi edustaa tätä kantaa puhtaimmillaan. Sen mukaan markkinamekanismi pystyy ratkaisemaan parhaiten jopa yksilöiden väliset arvoerimielisyydet. Näkemystä voidaan pitää tyylipuhtaana C-tilanteen mukaisena kannanottona. Sehän väittää poliittisen toiminnan tässä järjestelmässä olevan yksimielisesti ja varmasti korvattavissa talousihmisen rationaalisella valintakäyttäytymisellä. Tämän järjestelmäuskoi-sen näkemyksen mukaisesti demokraattinen poliittinen toimintaa löytää rajansa siinä kohdassa, jossa päätöksenteon tehokkuutta aletaan toden teolla optimoida.

Mikäli tehokkuuskriisiin tarjotaan ehdottomaksi ratkaisuksi markkinamekanismin mukaista järjestelmälogiikkaa, niin mitä muuta kuin markkinajärjestelmää sitten on tarjottu ehdottomaksi ratkaisuksi julkisen vallan legitimizeettikriisiin? Tarkoitetaan ratkaisun ehdottomuudella sitä, että tällöin ratkaisun oletetaan olevan hyväksyttävissä täydellisen yksimielisesti ja täydellisellä varmuudella. Ehdottoman ratkaisun esittäminen legitimizeettikriisiin tarkoittaa sitä, että legitimizeettivajeen katsotaan tällöin olevan niin vakavan, että minkäänlaiseen neuvonpitoon

ei olla valmiita. Niinpä edustuksellisen demokratian mukaisen poliittisen toiminnan sijasta voidaan olla valmiita tyytymään periaatteelliseen oppositioon, joka ei olisi valmis antamaan piiruakaan periksi omasta ehdottoman oikeana pidetystä kannasta. Tämä muistuttaa siitä, että tällöin ”aidon riidan” katsotaan kuvaavan tilannetta. Tällaista A-tilanteen mukaista asennoitumista voitaisiin pitää ominaisena ”ääripopulismille”, joka vetoaa suoraan koko ”kansan tahtoon” (voluntas). Markkinaperustaisen järjestelmälogiikan järkipäisyydestä (ratio) poiketen ääripopulismi edustaa ”tahtoteoriaa”. Oman kannan ehdottomuuden ja ”kansan tahdon” ensisijaisuuden korostamisen lisäksi ääripopulismia saattaisi luonnehtia protestointi, joukkomyytin helliminen, jakamattoman johtajuuden ihanne, kollektiivisen moraalin vartiointi, speaktaakkelimaisuus, syntipukkisyndrooma, ja ehkäpä viime kädessä poliittinen päättämättömyys, joka voi johtaa poikkeustilaan.

### **Populismien poliittinen logiikka**

”Ääripopulismista” ei voida puhua poliittisena liikkeenä. Poliitiikan sijasta ”ääripopulismi” samaistuu ehdoitta ”kansan vallaksi” tulkitun järjestelmän kanssa. Esimerkiksi puhe ”koko kansan valtiosta” voitaisiin ymmärtää ääripopulistisena järjestelmäpuheena. Populismia onkin mahdollista tarkastella sitä jäsentävän logiikan näkökulmasta, jolloin siinä voidaan erottaa eri asteita. Ernesto Laclau painottaa populismien kohdalla liikkeen ja logiikan eroa kirjassaan *On Populist Reason* (Laclau 2007). Tulen soveltamaan seuraavassa varsin laajasti Laclau-analyysia. Hän puhuu nimenomaan populismien poliittisesta logiikasta. Koska itse haluan tehdä (aste-)eron populismien, ääripopulismien ja ”transpopulismien” välillä, puhun mieluummin ääripopulismien ja transpopulismien ”järjestelmälogiikasta”. Niillä en viittaa poliittiseen liikkeeseen kuten populismien kohdalla. Populismien ”poliittinen logiikka” olisi tällöin, Laclau-erottelun vastaisesti, liitettävä populismien poliittisena liikkeenä. Toki ”ääripopulismi” tai transpopulismi voivat kääntyä populistiseksi liikkeeksi myönnytysten kautta eli hyväksymällä muiden osapuolten vastakkaiset vaatimukset poliittisesti oikeutettuina vaikkakin kilpailevina näkemyksinä. *On Populist Reason*-teoksessa esitettyä analyysia populismista voi silti soveltaa ääripopu-

lismin erittelyyn, vaikka Laclau korostaa tarkastelevansa populismin ”poliittista logiikkaa”. Tämä edellyttää Laclaun kriittistä lukemista.

Ernesto Laclaun mukaan populismin ”poliittinen logiikka” jäsentyy ”eron logiikan” (logic of difference) ja ”yhdenmukaisuuden logiikan” (logic of equivalence) varaan. Ne edustavat kahta tapaa jäsentää ”sosiaalinen” niin yksilön kuin yhteiskunnan tasolla. ”Eron logiikalla” hän viittaa yksilöiden vaatimusten erityisyyteen siten, että vaatimusten välillä voidaan nähdä loputtomasti eroja. Laclau kutsuu näitä vaatimuksia demokraattisiksi. Tarkasti ottaen tämä ei ole täsmällistä puhetta, sillä sehan edellyttäisi jonkinasteisia kytköksiä tai sidoksia vaatimusten välillä. Puhe vaatimusten demokraattisuudesta viittaisi jo poliittiseen toimintaan liikkeenä. Tässä on kyse pikemminkin A-tilanteesta, jota kuvaavat keskenään sovittamattomat ristiriidat ja vastakkainasettelut eli erojen moneus. ”Yhdenmukaisuuden logiikalla” Laclau viittaa tapahtumasarjaan tai toimintatapaan, jossa erillisten vaatimusten erityisyyttä puretaan ja jäsenetään uudelleen korostamalla sitä mikä niille on yhteistä tai yhdenmukaista. Samalla rakennetaan antagonistinen jakolinja näin yhdenmukaistettujen vaatimusten ja tämän joukon ulkopuolelle jäävien vaatimusten välille.

Laclau katsoo, että eroja yhdenmukaistavan tapahtumasarjan myötä demokraattiset vaatimukset muuntuvat kansanomaisiksi (popular) vaatimuksiksi. Hän pitää tätä populistisen linjauksen tunnusmerkkinä. Yhdenmukaistaminen tekee mahdolliseksi puhua ”kansasta”. Populistinen linjaus on sitä vahvempi mitä laajemmin ”yhdenmukaistava logiikka” korvaa ”erojen logiikkaa” pitämällä ”kansaa” sinä ”tyhjänä laatikkona”, johon mahdollisimman monet erilaiset vaatimukset voidaan yhdenmukaisesti sijoittaa. Siinä tosiasiasa, että ketä useampia haluaa edustaa määrällisesti tai muodollisesti sitä harvempia voi edustaa laadullisesti tai sisällöllisesti, toisin sanottuna representaation ekstension ja intension käänteisyydessä, ei ole sinänsä mitään yllättävää tai vain populismille ominaista. ”Populistisen logiikan” erityisyys on muotoiltava tarkemmin eli täsmennettävä miten ja missä mielessä siinä vedotaan ja samaistutaan ”kansaan” ja ”kansan tahtoon”. Voisi kysyä millainen on se *kommunikointijärjestelmä*, jonka populismi rakentaa toimiakseen mahdollisimman tehokkaasti?

Laclau tekee selväksi, ettei ”eron logiikan” korvaaminen ”yhdenmukaisuuden logiikalla” riitä populismin määrittämiseksi. On täsmennet-

tävä miten toimitaan ”kansan nimissä”. Pelkkä nimi ”kansa” toimii tässä tehokkaasti vaatimusten eroja yhdenmukaistaen luomalla samaistumisen (*popular identity*) mahdollisuuden. Pelkkä nimi ”kansa” itsessään ”tyhjänä merkityksellistäjänä” (*empty signifier*) tekee mahdolliseksi yhdenmukaistaa eroja ”kansan nimissä”. Tämä vaikuttaa niin kognitiivisesti kuin tunteenomaisesti siihen miten esiin tulevista asioista ja ongelmista voidaan puhua. Ensinnäkin, tässä puhumassa tehdään antagonistinen rajanveto, joka erottaa ”kansan” valtaapitävistä. Toiseksi, tässä puhumassa osan vaatimusten esittäjistä katsotaan edustavan kokonaisuutta. Laclau mukaan tämä voi tarkoittaa sitä, että ”rahvas” (*plebs*) saa oikeuden edustaa ”kansaa” (*populus*). Kolmanneksi, ”kansaa” yhdenmukaistava merkittämisen ketju ei asetu poikkiteloin ainoastaan antagonistisen vastavoimansa kanssa vaan se sulkee piiristään myös sellaiset *heterogeeniset* ainekset, joita ei voida edes luonnehtia erojen ja vaatimusten kielellä. Tällä voitaisiin viitata esimerkiksi ”ryyryköyhälistöön” (*Slumpenproletariat*), jota ei haluta pitää ”rahvaan” (*plebs*) osana.

Laclau esityksessä populismi samaistetaan varsin pitkälle rahvaan tai ”prolen” käynnistämään kansanvaltaiseen politiikkaan (*popular rule*). Tämä ei ole ainoa mahdollisuus. ”Kansan nimissä” toimiva tai ”kansan nimeen” vannova politiikka voi ilmetä monissa muodoissa ja ajaa monenlaisia tavoitteita. Niiden takana olevia vaatimuksia ei tarvitse pitää välttämättä demokraattisina, kuten Laclau olettaa. Historia tarjoaa tästä lukuisia esimerkkejä. Kysymys populismin ”monista kasvoista” on tärkeä. Sitäkin perustavampi kysymys koskee sitä, voiko populismia missään muodossa erottaa politiikasta? Vaikka Laclau sanoo tarkastelevansa populismia logiikkana eikä liikkeenä, niin hän ei halua erottaa populismia politiikasta. Tästä syystä hän puhuu siitä poliittisena logiikkana. Laclau olisi voinut tarjota oman tulkintansa tueksi vaikkapa varhaismodernien klassikkojen näkemyksiä asiasta. He eivät tietenkään puhuneet populismista, mutta he käyttivät sellaisia käsitteitä kuten *populus*, *plebs*, *multitudo*, jotka ovat populismin ja ääripopulismin eron ymmärtämiseksi keskeisiä.

### Politiikan tuolla puolen?

*Populus*- ja *multitudo*-käsitteitä koskevat Baruch Spinozan tulkinnat teoksissa *Tractatus theologico-politicus* ja *Tractatus politicus* ovat käsillä olevan asian kannalta valaisevia. Spinoza käyttää sanaa *populus* aina aktiivisessa mielessä. Hän viittaa sillä aktiiviseen subjektiin, joka voi olla myös oman kohtalonsa herra (Cristofolini 2008, 29). Silloin kun Spinoza käytännössä samaisti termit *populus* ja *multitudo* (Spinoza 2004, 49), kuten hän teki useasti, myös termi *multitudo* viittasi aktiiviseen subjektiin. Silloin kun Spinoza *Tractatus politicus*-teoksessa puhuu *multitudon* ja *imperiumin* suhteesta, hän viittaa jälleen sen aktiiviseen rooliin. Toisaalta näistä teoksista löytyy kohtia, joissa Spinoza antaa termille *multitudo* passiivisen merkityksen, joka voi viitata aloitekyvyttömään subjektiin. Hyvän esimerkin tarjoaa puhe ”väestä” (*multitudo*) taikauskoisena subjektina (*nihil efficacius multitudinem regit quam superstitione*) (Spinoza 2007, 8). Sama käytäntö koskee myös termiä *plebs* (rahvas). Spinoza toistaa tässä pitkälle Machiavellin tulkintoja. Niissä termit *popolo* ja *moltitudine* samaistettiin usein ja tällöin niille annettiin aktiivinen merkitys kuten teoksen *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* luvussa LVIII. Toisaalta Machiavelli saattoi ymmärtää termien *moltitudine* ja *plebe* viittavaan passiiviseen ja täysin johdateltavaan subjektiin kuten saman teoksen luvussa XLIV. Siinä hän käytti muotoilua ”*una moltitudine senza capo è inutile*” (Cristofolini 2008, 30).

Machiavellin ja Spinozan tulkintoja voi lukea politiikan nykykeskustelun (*operaismon* perinteen) näkökulmasta, jossa väki (*multitudo*) on nostettu kansan (*populus*) sijasta globaalisesti aktiivisen ja radikaalin subjektin paikalle. Tästä keskustelusta ovat esimerkkeinä vaikkapa Paolo Virnon teos *Väen kielioppi* (Virno 2006) sekä Michael Hardtin ja Antonio Negrin teokset *Empire* (Hardt & Negri 2003) ja *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (Hardt & Negri 2005) kuten myös *Multitudes*-lehti. On helppo havaita, että tämä autonomistinen keskustelu liittyy itsensä suoraan Machiavellin ja varsinkin Spinozan ”tulkintalinjaan” (Hobbes-kriittikin kautta), mutta tekemällä samalla kuperkeikan. Tässä keskustelussa ”väkeä” (*multitudo*) ei liitetä aktiiviseen subjektiin ainoastaan *imperiumin* (*empire*) vastakäsitteenä. ”Kansan” (*populus*) sijasta ”väestä” tehdään siinä ylipäänsä vallankumouksellinen subjekti, joka ei ole poliittinen toimija

perinteisessä mielessä. Sitä se ei olisi myöskään Laclaun mielessä. ”Väen” (*multitudo*) nimeäminen vallankumoukselliseksi eli imperiumin haastavaksi subjektiksi on tässä toteutettu tavalla, jota voi hyvin verrata ääripopulismiin. Sitä saattaisi olla parempi kuvata *transpopulism*in termillä. Siinähan ei enää vedota ”kansaan” vaan ”väkeen”. Tämä on strateginen siirto. Tämä siirto vastaa hyvin Laclaun kuvausta populismin ”poliittisesta logiikasta”, vaikka siitä olisi osuvampaa puhua ”(vasta)järjestelmälogiikkana”.

”Väen” sijoittaminen ”kansan” paikalle on tietoinen ratkaisu. Sen mukaan uudenlaisessa postmodernissa imperiumin ajassa perinteisen politiikan ja perinteisten poliittisten liikkeiden vanha aika on ohi, jolloin ”kuva kansasta hajoaa” (Hardt & Negri 2003, 411). ”Kansan” sijasta ”väki” on nyt se taikasana, tyhjä merkityksellistäjä, joka mahdollistaa imperiumin synnyttämien ristiriitojen ja vastakkainasettelujen ruokkimien erojen kriittisen yhdenmukaistamisen ja yhteenliittämisen vastarinnaksi ”väen nimissä”. Vaikka Hardt ja Negri puhuvat ”yhdenmukaistamisen” sijasta biopoliittisesta singularisaatiosta, niin heidän käyttämänsä looginen kuvio on varsin yhtäläinen Laclaun kuvauksen kanssa: ”työnsä kautta väki edistää ryhmien ja ihmisjoukkojen singularisoitumista globaalin vaihdon kunkin ja jokaisen solmun läpi” (Hardt & Negri 2003, 395). He puhuvat syystä joukoista. ”Transpopulismin” vallankumouksellisessa logiikassa on nimenomaan kyse joukoista, joukkojen opista ja joukon logiikasta. Siinä on itse asiassa kysymys joukoista siinä merkityksessä, jossa matemaatikko Georg Cantor määritteli joukon ”monina, joita voidaan lähestyä yhtenä”.

Hardt ja Negri lopettavat *Empire*-teoksensa kysymällä useampaan kertaan perustavanlaatuisen kysymyksen: Mikä tekee ”väen” toiminnasta poliittista? Kuinka ”väestä” tulee poliittinen subjekti imperiumin ajassa? (Hardt & Negri 2003, 394, 399) Kysymykseensä he eivät vastaa konkreettisesti. He myöntävät, että vastauksen täytyy jäädä abstraktiksi: ”Mitkä erityiset ja konkreettiset käytännöt saavat tämän poliittisen projektin liikkeelle? Tähän emme voi tällä hetkellä vastata” (Hardt & Negri 2003, 399–400). Vaikka ”väki” (*multitudo*) yhdistetään teoksessa ”uuteen proletariaattiin” (*plebs*) ja hänen elämäänsä ”biopoliittisena militanttina” (Hardt & Negri 2003, 402, 501), tämä ei kerro paljon ”hänen nimissään” tapahtuvasta poliittisesta toiminnasta. Siinä todetaan lähinnä, että kyse

on ”poliittisesta autonomiasta” ja ”vallan toiminnasta” (*posse*-termin mielessä) (Hardt & Negri 2003, 407). Hardt ja Negri myöntävät, että ”nyt voitaisiin hyvästä syystä vastustaa ajatusta, että tässä on pystytty esittämään ‘väki’ todellisena poliittisena subjektina, ja vielä vähemmän omasta kohtalostaan päättävänä subjektina” (Hardt & Negri 2003, 395). Hardt ja Negri eivät silti pidä tätä vastalauseita kovin vahvana, sillä se ei heidän mukaansa tunnista ”väen” toiminnan sisäsyntyistä ”materiaalista affirmaatiota”.

Hardt ja Negri korostavat sitä, että antiikin maailmassa uusplatonisti Plotinos löysi itsensä varsin samanlaisesta tilanteesta kuin he itse ovat (Hardt & Negri 2003, 395). Siinä oli etsittävä **uudestaan** henkisen vapautumisen pakoviivat (*lines of escape*), vapautumisen *telos*. Tässä tilanteessa Plotinos kehotti niitä ihmisiä syventymään mietiskelyyn, joiden tuli harjoittaa *teurgiaa* voidakseen liittyä Jumalaan, jotta siis monet voisivat liittyä Yhdeksi. Hardt ja Negri eivät tietenkään kehota militantteja harjoittamaan teurgiaa eli suorittamaan rituaaleja ”Jumalan nimissä”. Imperiumin leikkauspinoilla ei heidän mielestään ollut enää mitään paikkaa Jumalalle, eikä mitään tuonpuoleisen (transsendenssin) tarvetta. Koska ”väen” ei tarvinnut katsoa oman historiansa ulkopuolelle tai etsiä tukea oman tuottavan voimansa tuolta puolen, ”vapauden materiaalisen affirmaation” täytyi toteutua sen oman olemisen, tietämisen ja tahtomisen ”(*esse - nosse - posse*) tasolla, siis ”immanenssin tasolla” (*plane of immanence*). (Hardt & Negri 2003, 396, 402, 407.) Transsendentin Jumalan sijasta Hardt ja Negri korostavat tässä uuden proletariaatin ”immanentin työn” merkitystä. He eivät epäile puhua ”väen” *teurgisesta teloksesta* (Hardt & Negri 2003, 396). Tällä he tarkoittavat sitä, että ”väen” vapautuminen ja valtaistuminen ja sen tuottava toiminta ovat elimellisesti sidoksissa toisiinsa ja antagonistisessa suhteessa imperiumin omaan järjestyksenpitoon. Kysymykseen ”väen” toiminnan poliittisuudesta heidän mukaansa voidaan vastata vain yhdellä tavalla: ”Ainoa näihin kysymyksiin annettava vastaus on, että ‘väen’ toiminnasta tulee poliittista ensisijaisesti silloin kun se suoranaisesti ja tietoisesti haastaa ja kohtaa imperiumin keskeiset alistavat toimet. Kyse on imperiumin aloitteiden tunnistamisesta ja taisteluun sitomisesta tarkoituksena estää niitä jatkuvasti palauttamasta järjestys.” (Hardt & Negri 2003, 399.)

Hardtin ja Negrin päätelmän mukaan "väen" toiminnasta tulee siis poliittista kamppailussa imperiumia vastaan. Mutta millaisessa kamppailussa? Hardt ja Negri antavat kysymykseen kiinnostavan vastauksen: "Imperiumi ei voi enää ratkaista yhteiskunnallisten voimien välistä konfliktia välittävien mekanismien avulla, jotka muuttaisivat konfliktin määrityksiä. Poliittista jäsentävät yhteiskunnalliset konfliktit tapahtuvat suoraviivaisesti ilman minkäänlaisia välityksiä. Tämä on imperiumin tilannetta luonnehtiva olennainen uutuus, Moderneihin valtajärjestelmiin verrattuna imperiumi tuo vallankumouksen paljon lähemmäksi koska se tarjoaa käskykoneiston ohella vaihtoehdon: kaikkien riistettyjen ja alistettujen joukon, väen, joka välittömästi ja välityksettömästi vastustaa imperiumia." (Hardt & Negri 2003, 393.) Hardt ja Negri toisin sanoen katsovat, ettei "väen" (multitude) ja imperiumin vallankumouksellinen välienselvittely voi tapahtua perinteisen demokraattisen politiikan välittämänä. Sen mukaan "välityksen politiikka" ja nimenomaan edustuksellisessa demokratiassa tapahtuva ristiriitojen poliittinen sovittelu on imperiumin oloissa tehnyt jo tehtävänsä.

### **Takaisin kansalaisyhteiskuntaan!**

Jos "väen" ja imperiumin (kapitalismin) vallankumouksellisen välienselvittelyn väitetään tapahtuvan välityksettömästi, sitä ei voida sijoittaa B-areenalle. Sitä ei voida siis pitää poliittisena missään perinteisessä mielessä. Voidaanko "väen" ja imperiumin vallankumouksellinen välienselvittely Hardtin ja Negrin tarkoittamassa mielessä kuvata sitten tilanteena, jossa kaksi täysin eritietoista ja erimielistä osapuolta ottavat yhteen. Kyseessä olisi A-tilanteen mukainen asetelma. En pidä tätäkään tulkintaa kovin onnistuneena. Siinähan imperiumin toimintaa jäsentävä järkipäisyys (ratio) tehdään merkityksettömäksi. Parempi vaihtoehto "väen" ja imperiumin vastakkainasettelun kuvaamiseksi olisi sijoittaa se kuvion 2 mukaisesti politiikan taka-alan näyttämölle ( $\beta$ ), jossa A-tilanne ("väki") ja C-tilanne (imperiumi) välittömästi kohtaavat ja ottavat suoraan mittaa toisistaan ilman demokraattisen politiikan välitystä. "Väen" ja imperiumin vallankumouksellisen välienselvittelyn voisi näin kuvata tapahtuvan "epädemokraattisessa idässä", kun taas "demokraattinen



länsi” olisi tässä mittelössä sivunäyttämönä. Osittaisesta osuvuudesta huolimatta tällainen mielikuva globalisaation kulusta lienee rankka yksinkertaistus. Toisaalta tämä osuvasti herättää kysymyksen siitä, mikä ”väkeä” ja imperiumia tosiasiaassa yhdistää toisiinsa. Yhdistääkö niitä sitenkin varsin yhtäläinen logiikka, joka panee uskonsa ja luottamuksensa järjestelmään pikemmin kuin politiikkaan? Ajattelutapa voi olla yhtäläinen vaikka ehdotetut järjestelmät olisivat toistensa vastakohtia. Esimerkiksi kommunismin tarjoaminen kapitalismin (imperiumin) vaihtoehtona tuntuu vain jatkavan samaa onto-teologista tai teurgista järjestelmäuskoa, joka on ollut niin tyypillistä länsimaiselle hallinta-ajattelulle. Asiaa ei siis paljon muuksi muuta se, että järjestelmän sijasta puhuisimme vastajärjestelmästä.

Jos toiminnan ”väen nimissä” tai ”yhteisen nimissä” (Negri 2008) katsotaan ylittävän perinteisen demokraattisen politiikan rajat, niin samaa voidaan yhtä lailla väittää myös toiminnasta ”pääoman nimissä” riippumatta sen etuliitteistä. Pääoman etuliitteiden runsaus (rahapääoma, finanssipääoma, sosiaalinen pääoma, henkinen pääoma, koulutus-pääoma jne.) kertoo siitä, että yhtäaikaaisesti Chicagon taloustieteellisen koulukunnan uusliberalismin voittokulun myötä mikään yhteiskunnallisen elämän puoli ei ole imperiumin ajassa jäänyt alistamatta markkinalogiikalle (Foucault 2008). Laclau’n hahmottelema populismin poliittinen logiikka vastaa itse asiassa uusliberalismin tulkintaa markkinalogiikan toiminnasta. Uusliberalismia voitaisiinkin mainiosti verrata, ellei peräti rinnastaa, ääripopulismiin tai transpopulismiin. Populismista muistuttaa varoittava puhe siitä, miten ”markkinavoimat” hermostuvat, ellei niiden tahtoon sopeuduta. ”Kansan” sijasta uusliberalismissa halutaan puhua vapaiden yksilöiden muodostamasta ”väestöstä”, jota ”yrittäjien” katsotaan parhaiten edustavan. Tämän yhdenmukaistavan logiikan mukaisesti olemme siis kaikki yrittäjiä, joiden menestyminen maailmassa – siis markkinoilla – riippuu nimenomaan siitä, kuinka hyvin investoinnit itseemme ovat onnistuneet. Tämän ääripopulismia muistuttavan logiikan avulla antagonistinen raja työn ja pääoman välillä siirretään kulkemaan yrittäjien ja ei-yrittäjien, aktiivisten ja passiivisten, järjestelmän ja ei-järjestelmän välille. Tämän logiikan mukaisesti kaikki ihmisten kokeemat vaikeudet ja vastoinkäymiset ovat heidän omalla vastuullaan. Näiden vaikeuksien ilmaantumista ei pidä yrittää siirtää järjestelmän syyksi eikä

yksilön omaa vastuuta pidä yrittää siirtää julkisen vallan tai yhteiskunnan hartioille. Niinpä näissä vaikeuksissa on turha ja väärin kääntyä (kollektiivisen) politiikan puoleen. Poliitiikan katsotaan ainoastaan – Samuel Huntingtonin hengessä – hankaloittavan ongelmien tehokasta ratkaisua. Onko sitten tässä tilanteessa ihmisten asian ajaminen parasta jättää ”imperiumin” ja ”väen” välittömän välienselvittelyn ratkaistavaksi? Tuskinpa vain! Jos ihmisten ongelmiin halutaan toden teolla tarttua, niin se edellyttää edelleen demokraattista toimintaa, joka on hyvä aloittaa kansalaisyhteiskunnassa. Poliittisena liikkeenä populismikin pitää tulkita askeleeksi tähän suuntaan.

### Lähteet

- Cristofolini, Paolo (2008).** *Populus, plebs, multitudo*. Nota lessicale su alcuni interscampi e fluttuazioni di significato da Livio e Machiavelli a Spinoza. *Laboratorio dell'ISPF V:I*, 28–31.
- Crozier, Michel J. & Samuel P. Huntington & Joji Watanuki (1975).** *The Crisis of Democracy*. Report on the governability of democracies to the Trilateral Commission. New York University Press.
- Douglas, Mary (1985).** *Risk acceptability according to the social sciences*. Social Research Perspectives. Occasional Reports on Current Topics; 11. Russel Sage Foundation.
- Foucault, Michel (2008).** *The Birth of Biopolitics*. Lectures at the Collège de France. Toimittanut Michel Senellart. Hamshire –New York: Palgrave – Macmillan (2004).
- Girard, René (1984).** *Violence and the Sacred*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press (ransk. alkuteos *La violence et le Sacré* 1972).
- Hardt, Michael & Antonio Negri (2001).** *Empire*. London, Cambridge Mass: Harvard University Press.
- Hardt, Michael & Antonio Negri (2005).** *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. Penguin Books.
- Huntington, Samuel P. (1975).** *The United States*. Teoksessa *The Crisis of Democracy. Report on the governability of democracies to the Trilateral Commission*. New York University Press, 59 – 118.

- Keynes, John Maynard (1973).** *The General Theory of Employment, Interest and Money. The Collected Writings of John Maynard Keynes. Volume VII.* Cambridge: Macmillan – St. Martin's Press for the Royal Economic Society (ilm. alun perin 1936).
- Koselleck, Reinhart (1989).** *Time and Revolutionary Language.* Teoksessa Reiner Schürmann (toim.) *The Public Realm. Essays on Discursive Types in Political Philosophy.* Albany: State University of New York Press.
- Laclau, Ernesto (2007).** *On populist reason.* London: Verso.
- Lahtinen, Mikko (2009).** *Politics and Philosophy.* Niccolò Machiavelli and Louis Althusser's Aleatory Materialism. Historical Materialism Book Series, Volume 23. Leiden – Boston: Brill.
- Millar, John (1812).** *An Historical View of the English Government.* Vol. II. London (ilm. alun perin 1803).
- Montesquieu, Charles de Secondat (1990a).** *Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and Their Decline.* Teoksessa Melvin Richter (toim. ja käänt.): *The Political Writings of Montesquieu.* Cambridge, MA and Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Montesquieu, Charles de Secondat (1990b).** *The Spirit of the Laws.* Teoksessa Melvin Richter (toim. ja käänt.): *The Political Writings of Montesquieu.* Cambridge, MA and Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Negri, Antonio (2008).** *The Porcelain Workshop. For a New Grammar of Politics.* Los Angeles: Semiotext(e) (ilm. alun perin 2006).
- Polanyi, Karl (1968).** *The Great Transformation – the political and economic origins of our time.* Beacon Press (ilm. alun perin 1944).
- Richter, Melvin (1998).** Montesquieu and the concept of civil society. *The European Legacy*, 3:6, 33-41,
- Riedel, Manfred (1989).** *Transcendental Politics? Political Legitimacy and the Concept of Civil Society in Kant.* Teoksessa Reiner Schürmann (toim.): *The Public Realm. Essays on Discursive Types in Political Philosophy.* Albany: State University of New York Press.
- Rosanvallon, Pierre (2006).** *Democracy Past and Future* ( Samuel Moyn toim.). New York: Columbia University Press.
- Schleifer, James T. (1980).** *The Making of Tocqueville's Democracy in America.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- Schmidt, James (2000).** Is Civility a Virtue? Teoksessa Leroy Rouner (toim.): *Civility*. Boston University Studies in Philosophy and Religion. Volume 21. South Bend, Ind: University of Notre Dame Press.
- Spinoza, Baruch (2004).** *Trattato politico, testo e traduzione a cura di P. Cristofolini*. Pisa: Edizioni ETS.
- Spinoza, Baruch (2007).** *Tractatus theologico-politicus – Trattato teologico-politico*, a cura di P. Totaro. Napoli: Bibliopolis.
- Vidal-Naquet, Pierre (1986).** *The Black Hunter*. Forms of Thought and Forms of Society in the Greek World. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press (ilm. alun perin 1981).
- Virno, Paolo (2006).** *Väen kielioppi*. Helsinki: Tutkijaliitto (ilm. alun perin 2001).
- Waszek, Norbert (1988).** *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society'*. International Archives of the History of Ideas, 120. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Wiberg, Matti (2001).** *Paluu politiikkaan*. Kunnallisalan kehittämissäätöön Polemia-sarjan julkaisu nro 42. Vammala: Pole-Kuntatieto Oy ja Matti Wiberg.