

KANSALAISTOTTELEMATTOMUUS, *APOLOGIA* JA *KRITON*

**Katsaus Platonin varhaisten dialogien ja
kansalaistottelemattomuuden suhteeseen**

Elmo Kalvas

Maisterintutkielma

Valtio-oppi

Yhteiskuntatieteiden

ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Kevät 2020

TIIVISTELMÄ

KANSALAISTOTTELEMATTOMUUS, *APOLOGIA* JA *KRITON*

Katsaus Platonin varhaisten dialogien ja kansalaistottelemattomuuden suhteeseen

Elmo Kalvas

Valtio-oppi

Maisterintutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Humanistis-yhteiskuntatieteellinen tiedekunta

Jyväskylän yliopisto

Ohjaaja: Mika Ojakangas

Kevät 2020

Sivumäärä: 88

Tässä tutkielmassa tarkastellaan Platonin kirjoittamien tekstien *Apologian* ja *Kritonin* sekä kansalaistottelemattomuuden käsitteen välistä suhdetta. Platon (n. 429-347 eaa.) oli noin kaksi ja puoli tuhatta vuotta sitten elänyt ateenalainen filosofi, jonka kirjoitukset kuvaavat muun muassa hänen ajatteluunsa vaikuttanutta aikalaista Sokratesta ja tämän kuolemaa. Sokrates, joka oli erilaisia yhteiskunnallisia aiheita erityisesti moraalien näkökulmasta käsitellyt julkinen ajattelija, tuomittiin kuolemaan vuonna 399 eaa. Hänen ajatuksensa haastoivat ja asettivat kyseenalaiseksi monia aikalaistensa oletuksia.

Kansalaistottelemattomuus on erityisesti 1900-luvulla kehittynyt tietynlaista poliittista toimintaa kuvaava käsite. Usein kansalaistottelemattomuudeksi ymmärretään sellainen tietoinen lain tai lakiin verrannollisen normin rikkominen, jonka avulla tai kautta pyritään kommunikoidaan toimijan tai toimijoiden virallisten instituutioiden kautta tai muuten tehtyihin poliittisiin päätöksiin kohdistuva vastustava asenne ja vastustamisen perustelu. Tutkielmassa esitellään kolme kansalaistottelemattomuutta tarkastelevaa teoreettista esitystä: John Rawlsin ja Hannah Arendtin 1970-luvulla ilmestyneet esitykset sekä Kimberley Brownleen 2010-luvulla julkaistu esitys.

Kansalaistottelemattomuudesta on keskusteltu akateemisessa kontekstissa 1950-luvulta lähtien, ja jo silloin sitä on pyritty tarkastelemaan suhteessa Platonin dialogeihin ja niistä erityisesti *Apologiaan* ja *Kritoniin*. Tutkielma sisältää yhteenvedon tästä dialogeja käsittelevästä keskustelusta. Dialogit toimivat lisäksi tutkielman pääaineistona, joita tutkielmassa tulkitaan kysyen ja pohtien niiden merkitystä ja tämän merkityksen suhdetta kansalaistottelemattomuuden käsitteeseen. Tutkielman tuloksena esitellään näkökulma, joka toisaalta kieltää sen, että dialogeissa olisi kyse kansalaistottelemattomuudesta, mutta ymmärtää käsitteen ja dialogien välistä yhteistä merkityskenttää.

Avainsanat: Kansalaistottelemattomuus, *Apologia*, *Kriton*.

Sisällysluettelo

1. JOHDANTO	1
2. KANSALAISTOTTELEMATTOMUUDEN HISTORIAA	5
2.1. THOREAU JA TERMIN 'CIVIL DISOBEDIENCE' ALKUPERÄ	5
2.2. GANDHI TERMIN VARHAISENA POPULARISOIJANA	6
2.3. YHDYSVALTOJEN KANSALAIKESLIKE JA TERMIN SAAMA SUUREMPI JULKISUUS	7
3. KANSALAISTOTTELEMATTOMUUDEN TEORIAA	10
3.1. JOHN RAWLS	11
3.2. HANNAH ARENDT	16
3.3. KIMBERLEY BROWNLEE	21
4. AIKAISEMPI TUTKIMUS	30
4.1. KESKUSTELUN ALKU	30
4.2. KESKUSTELUN KESKIVAIHE	33
4.3. KESKUSTELUN ETÄÄNTYMINEN KANSALAISTOTTELEMATTOMUUDESTA	39
5. APOLOGIAN JA KRITONIN SUHDE KANSALAISTOTTELEMATTOMUUTEEN: TULKINTA 44	
5.1. APOLOGIA	44
5.1.1. Alustus (17a–19a)	45
5.1.2. Vanhan syytöksen käsittely (19b–24b)	47
5.1.3. Uuden syytöksen käsittely (24b–28a)	50
5.1.4. Sokrateen motiivit (28b–35d)	52
5.1.5. Rangaistuspuhe (35e–38c)	61
5.1.6. Ennustuspuhe (38c–42a)	63
5.2. KRITON	65
5.2.1. Sokrateen ja Kritonin dialogi (43a–50a)	66
5.2.2. Lakien puhe (50a–54e)	73
5.3. APOLOGIA JA KRITON KANSALAISTOTTELEMATTOMUUTTA VAI EI?	79
6. LOPUKSI	83
7. LÄHDELUETTELO	85

1. JOHDANTO

Vuonna 399 eaa. Sokrates, ateenalainen ajattelija, tuomittiin kuolemaan kotikaupungissaan. Häntä syytettiin nuorison turmelemisesta ja epäkunnioittavasta asenteesta kaupungin jumalia kohtaan. Hänen tuomioonsa johtanut oikeuskäytäntö eroaa omastamme. Sokrateen tuomarit, *dikastés*, muistuttavat jokseenkin angloamerikkalaisista *common law* -oikeusjärjestelmistä tuttua valamiehistöä: heidät valittiin kaupunkivaltion kansalaisista kaksinkertaisella arvalla ensin toimeen ja sitten tarpeen mukaan kuhunkin oikeudenkäyntiin. *Dikastērionin* päätöksenteko ei kuitenkaan ollut sidottu kirjoitettuun lakiin samalla tavalla, kuin mitä nykyään yleisesti pidettäisiin oikeudenmukaisena – tuomaristo oli valittu kaupungin kansalaisten joukosta, sille oli suotu valta puolustaa kaupunkia, sen lakeja ja tapoja, ja tällä vallalla se antoi tuomionsa suuntaan tai toiseen.¹

Sokrateen oikeudenkäynti ei kestänyt päivää kauemmin. Tuomaristo, joka Sokrateen oikeudenkäynnissä oli noin viiden sadan vahvuinen, kuuli niin syyttäjiä kuin syytettyä, äänesti syytetyn kuolemaan, keräsi korvauksensa päivän työstä ja jatkoi elämäänsä. Sokrateen kohtalo ei kuitenkaan päässyt unohtumaan, sillä eräs Sokrateen toiminnasta kiinnostunut ja sitä seurannut ateenalaiseen aristokratiaan kuulunut nuori oli niin vaikuttunut Sokrateesta ja tämän kuolemasta, että hän ikuisti aiheen lukuisiin kaunokirjallisiin teksteihin ja tuli keksineeksi tutkimuksellisen asenteen, jota nykyäänkin kutsutaan filosofiaksi.² Platonin ja Sokrateen vuorovaikutus muutti maailmaa.

Platonin kirjoittamien Sokrateen kuolemaa luotaavien tekstien joukossa on kaksi, jotka tunnetaan suomeksi nimillä *Apologia* ja *Kriton*. Näitä tekstejä on assosioitu ja tulkittu 1900-luvulla suhteessa poliittisen toiminnan muotoon, jota kutsutaan suomeksi kansalaistottelemattomuudeksi (eng. *civil disobedience*). Tämän näkökulman avaaminen on pro gradu -tutkielmani aiheena.

Platonin teksteihin tutustuessaan lukija saattaa olla aluksi hieman hämmennyksissään siitä, miten teksteihin tulisi suhtautua. Tämä tulkintaa koskeva epävarmuus liittyy osaksi siihen,

¹ Meille tavan ja lain erottaminen on yksiselitteistä. Antiikin kreikkalaiset käyttivät kuitenkin yhtä termiä *nómos* kuvaamaan molempia.

² Katso esimerkiksi Krautin (2017) näkökulma filosofiasta Platonin ”keksintönä”.

että tekstit ovat useimmille tuttuja ja vieraita samaan aikaan. Tiedämme tekstien keskeisen hahmon Sokrateen ja niiden kirjoittajan Platonin nimiltään, vaikka emme sanoisikaan tuntevamme heitä sen syvällisemmin – ovathan he osa sitä merkittävää historiallis-poliittista jatkumoa, johon meidätkin suomalaisina koululaisina on pyritty integroimaan. Kutsui sitä läntiseksi sivilisaatioksi, sivistykseksi tai kulttuuriksi, tunnistamme nämä hahmot monien maalausten ja tekstuaalisten alluusioiden kautta sen keskeisiksi osiksi. Tämä abstrakti ja tarkan kuratoinnin tuotteena syntyvä kunnioituksen ja etäisyyden yhdistävä tunne on siirrettävä syrjään. Näitä tekstejä tulee lähestyä kuten mitä tahansa muutakin tekstiä.

Toinen tulkinnan aloittamista hankaloittava piirre on tekstien kirjoittajan poissaolo ja puhujan monimerkityksellisyys. Platonin tekstit eivät ole nykyajan tieteelliselle kirjoittamiselle tyypillisiä tutkielmia, jossa kirjoittajan ääni on läsnä kommentoimassa ja ohjaamassa lukijaa. Platon kirjoitti niin kutsuttuja dialogeja, jotka kuvaavat niissä esiintyvien hahmojen (usein Sokrateen ja vierailevan hahmon) välisen keskustelun kulkua. Tekstimuoto tuo mieleen näytelmäkirjallisuuden, ja tämä tuo mukanaan joukon tulkinnallisia kysymyksiä.

Usein se, mikä näyttää tekstien filosofiselta sisällöltä on sidottu siihen, mitä niissä esiintyvä hahmo Sokrates väittää. Tulisiko, ja missä määrin, historiallinen Sokrates erottaa tästä dialogien hahmosta? Mikä on tekstien kirjoittajan Platonin ja tämän historiallisen Sokrateen välinen suhde? Kenen ajatuksia tekstit oikein esittelevät? Nämä kysymykset vievät kohti tutkimusaihetta, jota kutsutaan *sokraattiseksi ongelmaksi* sekä siihen, mitä Richard Kraut (2017) kutsuu "Platonin epäsuoruudeksi": Platon kirjoitti myös dialogeja, joissa ei ole Sokrateen hahmoa. Hän ei kuitenkaan kirjoittanut proosallisella tutkielmatyyllillä kuten monet aikalaisensa. Platonin ääni ja siten hänen väitteensä eivät ole suoraan ja läpinäkyvästi saatavilla. Ei ole selvää, mitä Platon tarkoitti tällä etäännyttämisen strategialla. Krautin mukaan ajatusta Platonin tarkoituksien ja töiden merkityksen selvittämisestä ei kuitenkaan tule siirtää syrjään. Monet teksteistä vihjaavat tietyn position ja sitä tukevien argumenttien hyväksyttävyyden korostamiseen. Samalla teksteissä on kuitenkin merkkejä siitä, että niitä ei ole tarkoitus ymmärtää sellaisenaan totuutena, vaan että niillä on pedagoginen ja jatkotutkimusta herättävä funktio. (Kraut 2017.) Samankaltaiseen näkökulmaan johtaa myös useiden dialogien päättyminen *aporiaan* (kirjaimellisesti umpikuja, pulma, hämmennys), jolla voidaan tarkoittaa tekstin tutkimuksellisen kaaren päättymättömyyttä ja ratkaisun poissaoloa. Tästä syystä monet Platonin teksteistä aukeavat lukijalle pikemminkin

alustuksina aiheeseen (tai aiheen luonnolliselta näyttävän rajauksen kritiikkinä) kuin selvyyteen johtavina ohjeina.

Sokrateen ja Platonin ajatusten erottelemisen projekti on perustunut pääasiassa kahteen lähteistöön: Aristoteleen kommentteihin Platonin teksteistä ja Sokrateen ja Platonin ajattelun eroista sekä moderniin stylometriseen tutkimukseen. (Penner 1992, 122–125; Lesser 2004, 311.) Projektin myötä on noussut tapa erottaa Platonin tekstit kolmeen kauteen: varhais-, keski- ja myöhäiskauteen. Tässä jaottelussa *Apologia* ja *Kriton* olisivat varhaisia tekstejä, mikä tarkoittaa joidenkin mukaan, että niiden sisältämät ajatukset olisivat vahvasti Sokrateen ajattelun muokkaamia tai että ne jopa esittelisivät pikemminkin Sokrateen kuin Platonin ajattelua. Olisi siten mahdollista kutsua niitä Platonin "sokraattiseksi" teksteiksi. (Kraut 1992, 4–5, Penner 1992, 121, 124.) Tämän jaottelun ja sen implikaatioiden paikkansapitävyydestä ja mielekkyydestä ei kuitenkaan ole yksimielisyyttä.³

Toisin kuin Kraut (2017) en ole erityisen kiinnostunut "astumisesta Platonin mieleen". Itseasiassa haluaisin välttää ajatusta, että väittäisin mitään historiallisen Platonin tai Sokrateen ajattelusta – en lähesty tekstejä niin kutsuttuun Cambridgen koulukuntaan ja erityisesti Quentin Skinnerin hahmoon assosioidun historiallista kontekstia korostavan tulkinnallisen metodologian kautta.⁴ Ajattelen, että työni lähtökohtana oleva aineistollinen rajaus vie tulkintaani tähän suuntaan. Jos yrittäisin vastata kysymykseen kirjoittajan tarkoitusperistä, olisi kummallista olla käyttämättä valmiina olevaa aineistoa, joka auttaisi kirjoittajan ajatuksiin tutustumisessa (siis Platonin muita tekstejä). Samaan hengenvetoon voidaan sanoa, että jos lähestyisin tekstejä historiallisen kontekstin näkökulmasta, joutuisin keräämään aineiston, jonka muodostaman kokonaisuuden avulla lähtisin tulkitsemaan tekstejä. Samalla joutuisin omaksuma lähtökohtaisesti kriittisen näkökulman käyttämäni suomennokseen – olisihan sen tekemien käsitteellisten valintojen pois lukeminen ja alkuperäisten käsitteiden ymmärtäminen tärkeimpiä ensiaskelia tällaisen luennan saavuttamiseksi.

³ Vuoden 1992 tekstissään Kraut sanoo, että jaottelun peruslinjoista koskee "laaja konsensus" (1992, 4). Samoin Penner (1992, 121) kertoo, että "useimmat modernit tulkitsijat" jakavat tämän näkökulman. Kuitenkin vuoden 2017 tekstissään Kraut näyttäytyy skeptisempänä: hän kutsuu jaottelua "hypoteesiksi", nostaa "erimielisyyden" eksplisiittisesti esiin ja esittelee vaihtoehtoisia näkökulmia (2017). Sokrateen ja Platonin ajatusten erittelyn sekä Platonin dialogien ajallisen jaottelun paradigmaattisuus ei olekaan enää niin selvää. Esimerkiksi jaottelua puoltavista lähestymistavoista ja jaottelun kritiikistä ks. Wallach (1997, 377–382).

⁴ Katso esimerkiksi Whatmore, Richard (2015): "Cambridge School of Intellectual History" ja erityisesti Skinner, Quentin (2002): "Meaning and understanding in the history of ideas".

Sen sijaan pyrin – tietoisesti historiallisesta kontekstista irrallaan – katsomaan, mistä teksteissä puhtaan, eli toisin sanoen, millaisia teemoja tai aihepiirejä niitä lukiessa nousee esille. Samalla katson sekä syntyvää kokonaiskuvaa että temaattisia elementtejä kysyen, onko tällä kaikella mitään tekemistä kansalaistottelemattomuuden kanssa. Kirjoittamalla auki tällaisen luennan koen voivani vastata tutkimuskysymykseeni eli siihen, millainen on kansalaistottelemattomuuden ja näiden tekstien välinen suhde. Suhteella tarkoitan siten eräänlaista mahdollista yhteistä merkitysulottuvuutta, joka tekstien ja modernin kansalaistottelemattomuuden käsitteen välillä voidaan nähdä olevan. Tässä työssä käyttämäni lukustrategian voisi siten ymmärtää etäisesti barthesilaisittain inspiroituneeksi:

Teksti on tehty moninkertaisista kirjoituksista, piirtynyt monista kulttuureista ja astuen dialogin, parodian ja kiistämisen keskinäisiin suhteisiin. On kuitenkin paikka, johon tämä moninaisuus kohdistuu, ja tuo paikka on lukija, eikä, kuten tähän asti on sanottu, tekijä. Lukija on pinta, johon ne kaikki puhumiset, jotka muodostavat kirjoituksen, on merkitty ilman, että niistä yksikään katoaisi; tekstin yhtenäisyys ei ole löydettävissä sen alkuperästä vaan sen määränpäästä. (Barthes 1977, 148.)

Työni etenee seuraavanlaisesti: Johdannon jälkeisessä työn toisessa pääluvussa alustan kysymisen kohteen historiaa ja esittelen, miten kansalaistottelemattomuuden historian voi nähdä liittyvän Platoniin ja Sokrateeseen. Tämän johdannollisen historiakatsauksen jälkeen selvitän kolmannessa luvussa tarkemmin sitä, mitä kansalaistottelemattomuudella voidaan tarkoittaa. Esittelen kolme kansalaistottelemattomuudesta kirjoitettua tekstiä, joissa kansalaistottelemattomuus on ymmärretty eri tavoin. Neljännessä luvussa esittelen lukijalle, millaisena kansalaistottelemattomuuden ja Platonin varhaisten dialogien suhde on nähty akateemisessa kontekstissa ja millainen tutkimuskeskustelu tästä näkökulmasta on syntynyt. Viidennessä ja viimeisessä varsinaisessa luvussa tartun *Apologiaan* ja *Kritoniin* ja käyn niitä tulkiten ja kirjoittaen lävitse, eritellen näkökulmia ja kohtia, jotka voidaan yhdistää kansalaistottelemattomuuteen. Lopuksi esitän arvioni kansalaistottelemattomuuden ja dialogien suhteesta.

2. KANSALAISTOTTELEMATTOMUUDEN HISTORIAA

Tässä luvussa esittelen tiivistetyn kuvan kansalaistottelemattomuuden historiasta ja siitä, kuinka Platonin kuvaama Sokrates voidaan ymmärtää tämän historian osana. Mainitsen ne keskeisimmät tapahtumakontekstit, joiden kautta termi *civil disobedience* irtautuu alkuperäistilanteestaan ja tulee tunnetuksi läpi maailman. Samalla esittelen aineistoa, jonka voidaan katsoa vihjaavan Platonin tekstien osaan tässä kehityskulussa.

2.1. Thoreau ja termin 'civil disobedience' alkuperä

Termi *civil disobedience* tulee Henry David Thoreaun vuonna 1866 postuumisti uudelleenjulkaistun esseen nimestä "Civil Disobedience". Tämä asetelma on synnyttänyt usein toistuvan väärinkäsityksen (esimerkiksi Bedau, 1991, 1–2, Brownlee 2017), jonka mukaan Thoreau olisi keksinyt termin tai jopa koko käsitteen. Nancy L. Rosenblumin (1996, xii) mukaan kyseisen esseen alkuperäinen versio nimeltään "Resistance to Civil Government" julkaistiin vuonna 1849, ja se pohjautui puhemaiseen luentoan "The Rights and Duties of the Individual in Relation to Government", jonka Thoreau piti Concoridin lyseossa vuotta aiemmin.⁵ Tässä tekstissä ei mainita sanaparia *civil disobedience*. Thoreau kuoli vuonna 1862. Rosenblumin mukaan uusi otsikko "Civil Disobedience" oli peräisin Thoreaun tekstejä kokoavan teoksen *A Yankee in Canada With Anti-Slavery and Reform Papers* (1866) toimittajalta (1996, xii).

Tarkemmin katsottuna Rosenblum sanoo, että uusi otsikko oli "supplied by the editor" (1996, xii). Tämä on jokseenkin monitulkinnallinen sanavalinta, joka johtuu todennäköisesti siitä, että pitäviä todisteita suuntaan tai toiseen ei ole saatavilla. Asiaa monimutkaistaa myös se, että teoksella oli kaksi toimittajaa: William Ellery Channing ja Sophia E. Thoreau – Henryn sisar. Epätietoisuuteen viittaa myös Howard Zinn (2007, 125), joka kirjoittaa, että otsikko saattoi olla Thoreaun, mutta aivan hyvin saattoi olla olemattakin, ja että oli totuus millainen tahansa, loppujen lopuksi "Civil Disobedience" -otsikosta tuli myöhemmin versio, jona teksti tuli tunnetuksi. On mielekästä muistaa, että uudessakaan tekstissä ei mainita termiä *civil disobedience* – kyse on vain tekstin otsikosta.

⁵ Rosenblumin mukaan Concoridin luento tapahtui vuonna 1848, mutta julkaisussa *Æsthetic Papers* (Peabody, 1849), jossa "Resistance" ilmestyi ensimmäisen kerran, luennon vuosiluvuksi mainitaan 1847. (Kts. *Æsthetic Papers* (Peabody, 1849) table of contents.)

2.2. Gandhi termin varhaisena popularisoijana

Thoreaun ajattelu vaikutti myöhemmin kansalaistottelemattomuuden käsitteen syntyyn ja popularisaatioon Mohandas Karamchand Gandhin ajattelun kautta. Gandhi toimi 1900-luvun alun Etelä-Afrikassa vaikuttaneen intialaisten siirtolaisten muodostaman poliittisen liikehdinnän johdossa (vuoteen 1914 asti), josta hän siirtyi kokemuksiinsa ajamaan Intian itsehallintoa, mistä hänet yleisemmin tunnetaan (DiSalvo 2013, 19–28, 288–290, Bedau 1991, 2.) Gandhi kehitti Etelä-Afrikan vuosinaan päämääriensä edistämiseen uskonnollissävyyteisen poliittiseen mobilisaation tähtäävän strategian, joka tunnetaan nimellä *satyagraha*. Se käännetään usein ’sieluvoimaksi’ tai ’totuusvoimaksi’. (Mattaini 2013, 6, 9, 14–15, 27–29; Skaria 2016, 1–27.)

Gandhi luki, käytti ja ajatteli Thoreauta kauan. Kirjoittaessaan vankeudestaan v. 1908 hän kuvailee ja kontrastoi kokemuksiaan Thoreaun esseen avulla. Gandhi mainitsee Thoreaun lähteenä Intiassa sensuroidun kirjansa *Hind Swaraj* (1909) kirjallisuusluettelossa ja esipuheessa. Myöhemmin matkustaessaan junalla Ranskassa v. 1931 hänellä oli matkalukemisenään Thoreaun ”Civil Disobedience”. Gandhi jopa kertoo ”hyötyneensä” Thoreausta kirjeessään silloiselle (vuonna 1942) Yhdysvaltojen presidentille Franklin Rooseveltille. (Hendrick 1956, 471, 469, 462.) Kirjeessään P. Kodanda Raolle vuonna 1935 Gandhi (1999c, 400) kirjoittaa muistellen Etelä-Afrikan liikettä: ”Kun näin Thoreaun merkittävän esseen otsikon, aloin käyttämään hänen ilmaustaan selittääkseni ponnisteluitamme englanninkielisille lukijoille.”⁶

Gandhi oli tosin käyttänyt Thoreauta muutenkin kuin vain käännöksenä. Hän oli julkaissut Thoreaun kirjoituksia lehdessään *Indian Opinion* vuosina 1907 ja 1908. Gandhi lainasi

⁶ Gandhin sanavalinnat kantautuivat Suomeen asti. 1.1.1942 Aamulehti julkaisi Reuter- uutistoimiston Intian kongressipuolueen politiikkaa arvioivan uutisen ”Intian kongressi luopuu passiivisesta vastarinnasta”:

”kongressipuolue kokonaisuudessaan on hylännyt ei vain Gandhin passiivista vastarintaa koskevat ideat, vaan myös hänen kansalaistottelemattomuutta koskevan taistelunsa. Kongressi tekee osallistumisen tottelemattomuustaisteluun vapaaehtoiseksi sen sijaan, että se ennen oli pakollista.” (Aamulehti 1.1.1942, 13.)

Tässä on yksi ensimmäisistä tai peräti ensimmäinen kerta, kun termi ilmestyy suomeksi käännettynä kansalaistottelemattomuutena. Termi ei kuitenkaan jäänyt aktiiviseen käyttöön. Kansalliskirjaston arkistomateriaaleista voidaan nähdä sen käytön yleistyvän vasta vuoden 1979 jälkeen, jolloin suomalaista Kojjärvi-liikettä ja sitä inspirointua laajempaa kansainvälistä ympäristöliikettä koskeva uutisointi popularisoi termin Suomessa. Näyttää siis siltä, että termi on suomennettu ainakin kahdesti.

lehdessään pitkälti Thoreaun esseetä ja käänsi siitä osioita lukijoilleen, jotka eivät lukeneet englantia. (Gandhi, 1999a, 429, 279, 181, Hendrick, 1956, 464–466.) 28.12.1907 lehdessä julkaistiin ilmoitus, jossa etsittiin käännösehdotuksia englanninkielisille termeille ”Passive Resistance; Passive Resister; Cartoon; Civil Disobedience” (Gandhi, 1999b, 31). Tässä termiä käytetään ensimmäisiä kertoja ilman eksplisiittistä viittausta Thoreaun tekstiin. 7.3.1908 numerossa vertaillaan aikaisemman ilmoituksen myötä esitettyjä vaihtoehtoja termeille ja samalla näemme otteen Gandhin ajattelun kehityksestä:

Kansalaistottelemattomuus on tottelemattomuutta epätotuutta kohtaan, ja siitä tulee ”civil”, jos se on ”todenmukaista” toteutumistavassaan. Sana [*civil*] sisältää myös passiivisen merkityksen. Meillä on siten vain yksi sana käytettävissämme tällä hetkellä, ja se on *satyagraha*. (Gandhi 1999b, 194.)

Thoreaun teksti oli mukana Gandhin agitaatiossa sekä sellaisenaan julkaistavana materiaalina että mahdollisuutena kehittää omaa intialaisen vähemmistön keskuudessa vaikuttavaa diskurssia. Thoreau ei kuitenkaan ollut ainoa Gandhin ajatteluun ja kirjoituksiin vaikuttanut kirjoittaja. Yksi heistä oli Platon.

Gandhi luki Platonin *Apologian* ollessaan vankilassa 1908 sekä julkaisi vapauduttuaan gujaratin kielelle kääntämänsä version lehdessään. Gandhi painotti johdannossaan näkemystä Sokrateesta kuolemaa pelkäämättömänä ”totuuden soturina”. (Vasunia 2015, 175, 177–178.) Sokrateen esittely *satyagrahina* oli liikaa brittiläisille viranomaisille, jotka kielsivät käännöksen vuonna 1910 kansankiihotuksena. Myöhemmin vuonna 1919 *Apologia* oli osana Gandhin Rowlatt Actia vastustavaa kansalaistottelemattomuuskampanjaa, jossa Gandhi ja tämän ryhmä levittivät kiellettyjä tekstejä. (Vasunia 2015, 183–184.) Näin Platon oli Gandhin välityksellä epäsuorasti läsnä kansalaistottelemattomuuden kehityksessä ensinnäkin Gandhin politiikassa diskursiivisena materiaalina ja toiseksi tietyn kansalaistottelemattomuusteon välineenä.

2.3. Yhdysvaltojen kansalaisoikeusliike ja termin saama suurempi julkisuus

Hugo Adam Bedau, joka on yksi ensimmäisistä kansalaistottelemattomuudesta akateemisessa kontekstissa kirjoittaneista filosofeista, viittaa Yhdysvaltojen kansalaisoikeusliikkeen nousuun kirjoittaessaan, ettei kansalaistottelemattomuus ollut ”kiinnostuksenaihe poliittisessa ja oikeudellisessa filosofiassa” vasta kun 1950-luvulla

(1991, 2–3)⁷. Asiaa voisi katsoa niin, että vasta kun termiä alettiin käyttämään tutussa ja kotoisessa kontekstissa, alkoivat myös tutkijat pohtimaan, mistä tässä oikein on kysymys.

James Lawson, joka opiskeli Intiassa vuosina 1952–1955, toi Gandhin ajattelun ja erityisesti väkivallattomuuden painotuksen kansalaisoikeusliikkeeseen 1950-luvulla. Myöhemmin vuonna 1959 Martin Luther King nuorempi – tuolloin yksi kansalaisoikeusliikkeen johtajista – vieraili Intiassa opintomatalla omien sanojensa mukaan "pyhiinvaeltajana". (DiSalvo 2013, 25–26, 11, Richardson & Luker 2014, 217–218.) Kansalaistottelemattomuus liittyy yleisessä muistissa erityisesti lyhyeen periodiin liikkeen historiassa 1955 Montgomeryn linja-autoboikotista 1963 Birminghamin kampanjaan (esimerkiksi Richardson & Luker 2014, 34–36, 151–152). Tänä aikana King – ja samalla kansalaistottelemattomuus käsitteenä – kasvoivat varsin tuntemattomista tekijöistä yleiseen tietoisuuteen.⁸

Erityisen kiinnostavaa tutkielmani kannalta on kuitenkin se, että King, kuten Gandhi aikaisemmin, rakensi ja käytti kuvausta Sokrateesta yrittäessään legitimoida kansalaistottelemattomuutta. Puheessaan "Love, Law, and Civil Disobedience" (1961) – jossa King muun muassa sitoo toisiinsa kuvat Jeesuksesta ja Gandhista jonkinlaisina inhimillisen hyvyyden paradigmoina (98–100) – King esittää kiinnostavan väitteen Sokrateesta:

Väitän, että yksilö, joka on tottelematta lakia, jonka omatunto kertoo hänelle sen olevan epäoikeudenmukainen ja joka on valmis hyväksymään rangaistuksen pysymällä vangittuna, kunnes tuo laki on muutettu, osoittaa tuolloin kaikkein suurinta kunnioitusta lakia kohtaan.

Tämä on kuinka opiskelijat ovat toimineet liikkeessään. Tietenkään tässä ei ole mitään uutta; he tuntevat olevansa hyvässä seurassa ja syystäkin. Voimme mennä ja lukea uudelleen Apologian ja Kritonin ja näette Sokrateen harjoittamassa kansalaistottelemattomuutta. Ja osaksi akateeminen vapaus on todellisuutta nykyään, koska Sokrates harjoitti kansalaistottelemattomuutta. (King, 1961, 101.)

King myöhemmin toistaa väitteensä Sokrateen kansalaistottelemattomuudesta akateemisen vapauden taustalla ehkäpä kuuluisimmassa kirjoituksessaan "Letter from Birmingham City

⁷ Hänen (1961) artikkelinsa "On Civil Disobedience" sai myöhemmin toisen elämän John Rawlsin kansalaistottelemattomuuden määritelmän runkona (Rawls 1988, 209, alaviite).

⁸ Katso tarkempi näkökulma Kingin roolista kansalaisoikeusliikkeen kehityksessä (Kirk 2014): *Martin Luther King Jr.* Erityisesti sivut 63–90, joilla Kirk kuvaa vaikeita valintoja, joita King joutui Birminghamissa tekemään – ja jotka Kingin onneksi johtivat julkisuuspelin kannalta hyvään lopputulokseen.

Jail" (1963, 108). Julkisessa kirjeessään hän lisäksi pyrkii rakentamaan kuvan Sokrateesta henkiselle kasvamiselle tarpeellisen ”rakentavan väkivallattoman jännitteen [*tension*]” herättelijänä (106). Niin King kuin Gandhi häntä aikaisemmin näkivät Sokrateessa omia tavoitteitaan ja keinojaan tukevan ennakkotapauksen.

3. KANSALAISTOTTELEMATTOMUUDEN TEORIAA

Tässä luvussa esittelen kolme erilaista lähestymistapaa kansalaistottelemattomuuden käsitteeseen. Ensimmäisen on peräisin John Rawlsin *Oikeudenmukaisuusteorian* (1988) kansalaistottelemattomuutta käsittelevistä luvuista. Toinen perustuu Hannah Arendtin aihetta käsittelevään esseeseen "Civil Disobedience" (1972). Kolmas näkökulma perustuu Kimberley Brownleen vuonna 2012 ilmestyneeseen monografiaan *Conscience and Conviction: A Case for Civil Disobedience*.

Idea Arendtin ja Rawlsin käyttämiseen toistensa kontrastoimiseen ei uusi. Aiheesta on julkaistu aikaisemmin suomeksi mm. Martina Reuterin artikkeli "Hannah Arendt ja John Rawls kansalaistottelemattomuudesta" (2013), sekä Jenni Müllerin pro gradu -tutkielma "Kansalaistottelemattomuus demokraattisessa yhteiskunnassa: John Rawls ja Hannah Arendt" (2015). Ajatukseni näiden kolmen ajattelijan esittelemiseen perustuu Danielle Petherbrigen artikkelin "Between thinking and action: Arendt on Conscience and Civil Disobedience" johdantoon, jossa Petherbridge esittelee Rawlsin "legalistisena vastauksena" ja Brownleen "moraalisena vastauksena" nykyäänkin jatkuvaan kansalaistottelemattomuusdebaattiin (2016, 971–972). Vaikka Petherbridgen artikkeli keskittyykin lähinnä Arendtin "poliittisen" (ibid., 972) näkökulman käsittelemiseen, hänen kansalaistottelemattomuutta selittävien teorioiden jaottelunsa tuntuu intuitiivisesti korrektilta. Kansalaistottelemattomuus nimittäin näyttää pintapuolisimmankin ajattelun myötä koskettavan kaikkia näitä alueita: siihen liittyy niin moraalisia, oikeudellisia ja poliittisia kysymyksiä. Siten voisikin olla *a priori* odotettavissa, että löytyisi kutakin elementtiä muiden kustannuksella korostava näkökulma.

Tarkoitukseni tässä luvussa on ennen kaikkea täsmentää kuvaa kansalaistottelemattomuudesta poliittis-filosofisena käsitteenä, jonka käyttäminen avaa aina riitauttamisen ja vaihtoehtoisen näkökulman esiin nostamisen mahdollisuuden.⁹ En analysoi tässä näkökulmien hyviä ja huonoja puolia vertailevin metodein. Sen sijaan esittelen tulkintani teksteistä ikään kuin sellaisenaan. Vaikka tällainen yksinkertaistava reproduktio

⁹ William E. Scheuerman onkin aivan lähiainkoina esittänyt (Çıdam, Scheuerman, ym. 2020), että kansalaistottelemattomuus tulisi tulkita W.B. Gallien esittelemän käsitteen "essentially contested concept" tarjoaman kehyksen kautta.

ei voi päästä vertailun kautta mahdollistuvaan syvätuntemukseen, koen että sen kautta lukija pystyy arvostamaan ajatusta, että poliittisena käsitteenä kansalaistottelemattomuus ei ole mikään neutraali ajattelun lähtökohta vaan jatkuvan uudelleenneuvottelun kohde.

3.1. John Rawls

John Rawlsin esitys kansalaistottelemattomuudesta on tunnetuin ja yksi merkittävimmistä aiheita käsittelevässä tutkimuksellisessa traditiossa. Osittain tämä johtunee siitä seikasta, että esitys on osa Rawlsin tunnetuinta teosta *A Theory of Justicea* (1971). Rawlsin työn on arvioitu vaikuttaneen merkittävästi modernin poliittisen filosofian kehitykseen erityisesti angloamerikkalaisessa kontekstissa, jossa *A Theory of Justice* ilmestyminen osuu keskelle laajempaa filosofista siirtymää loogisesta positivismista kohti avoimesti normatiivisia kysymyksenasetteluita (Nussbaum, 2001). Viime aikoina on esitelty myös kriittisiä näkemyksiä, jossa Rawlsin käsitystä kansalaistottelemattomuudesta ei oteta annettuna tai sellaisenaan käyttökelpoisena, vaan se tulkitaan tarkemmin ei-irrallisena osana kirjan teoriaa, jolloin voidaan sanoa, että Rawlsin käsitys ei kuvaa kansalaistottelemattomuutta nykyaikaisessa yhteiskunnassa, vaan se on ihanneteoriaa valottamaan rakennettu esimerkki (Jubb, 2019, 955–959).¹⁰

Esittelen seuraavaksi Rawlsin kansalaistottelemattomuuskäsityksen keskeisimmät piirteet. Rawlsin mukaan kansalaistottelemattomuutta pidetään perinteisesti ja tavanomaisesti yleisenä kokoavana terminä kaikelle lain noudattamatta jättämiselle, "jos niin menetellään omantunnonsyistä ja ainakin jos se tehdään julkisesti ja väkivaltaan turvautumatta" (Rawls, 1988, 211). Rawlsin oma käsitys on kuitenkin tietoisesti rakennettu paljon rajatummaksi (ibid., 211).

Rawlsin mukaan kansalaistottelemattomuuden ongelma voi esiintyä vain lähes oikeudenmukaisessa demokraattisessa valtiossa. Kansalaistottelemattomuus on demokraattiseen auktoriteettiin kohdistuvaa toisinajattelua ja oppositiossa vastustamista. Kansalaistottelemattomuuden ongelmassa on kyse enemmistöön kohdistuvan tottelemisvelvollisuuden ja toisaalta omien oikeuksien puolustamisoikeuden sekä epäoikeudenmukaisuuden vastustamisvelvollisuuden välisestä ristiriidasta. Rawls erottaa

¹⁰ Katso tarkemmin Rawlsin käsitykseen kohdistettusta kritiikistä. (Brownlee, 2012b, 6–8; Celikates, 2016, 983–985; Jubb, 2019, 956–957.)

kansalaistottelemattomuuden muunlaisista keinoista vastustaa demokratian auktoriteettia: laillisista mielenosoituksista, lain rikkomisesta sen oikeudellisen aseman testaamiseksi, omatuntoperusteisesta kieltäytymisestä, järjestyneestä vastarintaliikkeistä ja sotilaallisesta toiminnasta. (Ibid., 208–209.) Rawls antaakin esityksensä alussa määritelmän:

Aluksi määrittelen kansalaistottelemattomuuden julkiseksi, väkivallattomaksi, omantunnonsyihin perustuvaksi mutta kuitenkin poliittiseksi teoksi, joka on lainvastainen ja joka yleisesti tehdään tarkoituksena saada aikaan muutos laissa taikka hallituksen politiikassa. Toimimalla tällä tavalla puhutellaan yhteiskunnan enemmistön oikeudenmukaisuuden tajua ja julistetaan, että oman harkitun mielipiteen mukaisesti ei tällä hetkellä kunnioiteta vapaiden ja tasa-arvoisten ihmisten kesken tapahtuvan yhteiskunnallisen yhteistoiminnan periaatteita. (Ibid., 209.)¹¹

Rawls käy läpi määritelmänsä keskeiset premissit ja tarkentaa, mitä hän niillä tarkoittaa, sekä lisää reunaselityksiä. Ensinnäkin kansalaistottelemattomuus voi olla epäsuoraa, mikä tarkoittaa, että vastustettavan lain sijaan rikotaan symbolisesti jotain toista lakia. Toiseksi toiminnan tulee todellakin olla lain vastaista siinä mielessä, että tottelematon on tietoinen rikkovansa lakia tai lakiin rinnastuvaa säädöstä tai määräystä. (Ibid., 209.) Kolmanneksi seuraa poliittisuuden premissi, joka on monitahoinen: Ensinnäkin se tarkoittaa, että teko on osoitettu vallassa olevalle enemmistölle. Toiseksi toiminta ohjautuu, vetoaa ja tulee oikeutetuksi suhteessa kaikille yhteiseen oikeudenmukaisuuskäsitykseen sekä oikeudenmukaisuuden periaatteisiin, jotka sääntelevät perustuslakia ja yhteiskunnan instituutioita. Juuri oikeudenmukaisuuskäsityksen ja sen täsmentävien periaatteiden loukkaaminen enemmistön toimesta synnyttää tilanteen kansalaistottelemattomuudelle. (Ibid., 210.)

Rawls (ibid., 210) kirjoittaa oikeudenmukaisuuskäsityksen, joka on poliittisen järjestyksen perustana, olevan "kaikille yhteinen". Tämä kuitenkin herättää sarjan kysymyksiä. Jos käsitys on kaikille yhteinen ja se ohjaa yhteiskunnan toimintaa, miten voi olla, että enemmistö voi olla välittämättä siitä ja uhmata sitä loukkaamalla vähemmistön oikeuksia? Onko se silloin kaikille yhteinen? Toisaalta jos enemmistö voi halutessaan siirtää oikeudenmukaisuuskäsityksen syrjään, mitä mieltä on siinä vaateessa, että vähemmistö vetoaa käsitykseen, joka selvästi ei saa kovin suurta painoa-arvoa enemmistön toiminnan

¹¹ Kuten aikaisemmin luvussa mainitsin, käytän lähteenäni Rawlsin teoksen *A Theory of Justice* (1971) suomennotosta *Oikeudenmukaisuusteoria* (1988). Täten kaikki Rawls lainaukseni ovat peräisin suomennotoksen tekijältä Terho Pursiaiselta. Väärinymmärryksistä olen tietysti itse vastuussa.

ohjaamisessa? Onko tällainen yhteisö lähes oikeudenmukainen? Ongelmaksi näyttää muodostuvan se, että Rawlsin kansalaistottelemattomuusteoriassa on samanaikaisesti (i) kaikille yhteinen oikeudenmukaisuuskäsitys, joka sääntelee politiikkaa (ii) politiikkaa, joka kieltää vähemmistöjen oikeudet ja loukkaa oikeudenmukaisuuskäsityksen perusperiaatteita. Myötämielinen tulkinta voidaan toteuttaa monella tavalla, kuten esimerkiksi lukemalla attribuutit ”kaikille yhteinen” tai ”politiikkaa sääntelevä” vähemmän tiukasti ja kuvittelemalla jonkinlainen yhteiskuntaa koetteleva pitkäaikainen institutionaalinen regressio. Kenties tällaiseen Rawls viittaakin, kun hän kirjoittaa "perusperiaatteiden kauan kestävä, itsepintainen ja tarkoituksellinen loukkaaminen [...]" (ibid., 210). Aikaisemmin teoksessaan Rawls onkin painottanut, että oikeudenmukaisten periaatteidenkin ohjaama perustuslaki ei voi aina johtaa oikeudenmukaisiin lopputuloksiin: ahneus, itsekkyyys ja asian vaikeus voivat johtaa siihen, että oikeudenmukainen järjestelmä tuottaa epäoikeudenmukaisia lakeja, joita kuitenkin on luonnollinen velvollisuus totella (koska ihmisillä on luonnollinen velvollisuus tukea oikeudenmukaisia instituutioita). (Ibid., 203, 204, 193.) Rawls yrittää tulkintani mukaan sanoa, että kansalaistottelemattomuus kohdistuu oikeudenmukaisuuden periaatteisiin tilanteessa, jossa epäoikeudenmukaista politiikkaa on vaikea käsittää vahingoksi tai yksittäistapaukseksi, ja sen voi tulkita muodostavan murroksen tai kehityskaaren, jonka täydellistyminen tarkoittaisi yhteiskuntaa aikaisemmin liikuttaneiden oikeudenmukaisuuden periaatteiden hylkäämistä tai radikaalia uudelleentulkintaa.

Neljänneksi Rawls painottaa kansalaistottelemattomuuden julkisuutta: sen on suuntauduttava julkisiin periaatteisiin, toiminnan ei tule pyrkiä salailuun vaan se aloitetaan avoimesti antamalla suunnitelmista ennakkovaroitus ja sitä voidaankin pitää julkisena puheena. Kansalaistottelemattomuuden julkisesta luonteesta johtuen Rawls esittelee viidennen premissin, jonka mukaan kansalaistottelemattomuuden on oltava väkivallatonta ja sen on kaihdeettava voimakeinojen käyttämistä. Julkisena puhuttelutoimena teko on loogisessa ristiriidassa väkivallan käyttämisen kanssa. (Ibid., 210.) Tässä Rawls nojaa adjektiivin *civil* kohteliaisuuteen ja huomaavaisuuteen viittaavaan merkitykseen.

Väkivallattomuus sisältyy myös Rawlsin kansalaistottelemattomuusteorian tärkeimpiin kategorioihin eli siihen, että kansalaistottelemattomuus toimii "lakia kohtaan tunnetun uskollisuuden puitteissa" (ibid., 210). Uskollisuutta laille ilmaistaan väkivallattomuudella ja julkisuudella, sekä toiminnan laillisten seuraamusten hyväksymisellä. Tämä valmius auttaa

symboloimaan sitä, että tottelemattomuuden herättävä erimielisyys ei ole luonteeltaan ylittämättömän suuri. Lakia kohtaan tunnetun uskollisuuden kautta kommunikoidaan vilpittömyyttä, sitä että teko perustuu poliittisiin omantunnonsyihin sekä sitä, että teko sisältää pyrkimyksen yleisön oikeudenmukaisuuden tajun puhuttelemiseen. (Ibid., 210.) Rawls kuvaileekin kansalaistottelemattomuuden olevan "lakiin kohdistuvan uskollisuuden rajoille sijoittuvaa toisinajattelua" (ibid., 211).

Rawlsin mukaan myös teon omatuntoperusteisuus tulee todistaa. Tämä tapahtuu täyttämällä lakia kohtaan tunnetun uskollisuuden kategorian premissit. Rawls kirjoittaa, että tulee "maksaa hinta" siitä, että muut saadaan uskomaan, että toiminta todellakin perustuu huolelliseen harkintaan. Kansalaistottelemattomuuden tulisi ilmaista "syvää ja omatunnon tasolta nousevaa poliittista vakaumusta", ja olla "poliittisiin omatunnon syihin perustuva" (ibid., 210). Rawls on jokseenkin epäselvä siitä, missä mielessä hän käyttää sanaa omatunto. On kuitenkin selvää, että mikä tahansa omatunnon ääni ei kelpaa. Sen tarvitsee olla sisällöltään ristiriidaton muiden premissien, erityisesti poliittista määrittävien premissien kanssa. Täten uhrautuvaisuudella todistettu omatunto voidaan nähdä yleistä oikeudenmukaisuuskäsitystä toisintavana tai sen sisäistettynä muotona.

Ollakseen oikeutettua kansalaistottelemattomuuteen voidaan ryhtyä vain tietynlaisten ehtojen täytyessä. Rawls nostaa esiin neljä ehtoa: (i) Kansalaistottelemattomuuden oikeuttaa vain tietynlainen selvä epäoikeudenmukaisuus; (ii) Kansalaistottelemattomuuteen ryhdytään viimeisenä keinona; (iii) Kansalaistottelemattomuus ei saa vaarantaa yleistä järjestystä; (iv) Kansalaistottelemattomuus tulee toteuttaa tarkoituksien saavutettavuutta harkiten ja sivullisia säästäen. (Ibid., 213–215.) Ensimmäinen ehto vaatii selvennystä. Rawls (ibid., 213) kirjoittaa, että "lähtökohtana" on "rajoittaa kansalaistottelemattomuus vain vakaviin oikeudenmukaisuuden ensimmäisen periaatteen, siis yhtäläisen vapauden periaatteen, loukkaamisen tapauksiin ja toisen periaatteen toisen osan, mahdollisuuksien reilun yhtäläisyyden periaatteen, räikeisiin loukkauksiin". Ehtoa voidaan yrittää tiivistää siten, että epäoikeudenmukaisuuden tulee olla laadultaan sellaista, että sen voi tulkita vaarantavan vapaan ja tasa-arvoisen (ominaisuudet, joiden keskinäistä tasapainoa ylläpitämään ja turvaamaan Rawlsin oikeudenmukaisuusperiaatteet yleisesti tähtäävät) yhteiskunnan perusteita. Tällaisia tilanteita voivat olla esimerkiksi vähemmistön äänioikeuden, ehdolle asettumisen, uskonnonvapauden tai omistusoikeuden kieltäminen tai rajoittaminen. (Ibid., 213, 46–49.)

Julkinen oikeudenmukaisuuskäsitys ei lopulta vaadi kaikkien kansalaisten kesken vallitsevaa yksimielisyyttä. Pikemminkin kyse on siitä, millainen yhteinen pinta tai konsensus on mahdollista rakentaa erilaisten tulkintojen välille. Kansalaistottelemattomuus vetoaa tai ottaa osaa tähän konsensuksen rakentumiseen. (Ibid., 221.) Kansalaistottelemattomuus on vetoamus enemmistöä kohtaan, jonka tarkoituksena on herättää sitä empatisoimaan vähemmistön asemaa. Jos yhteiskunta tunnustaa itsensä demokraattiseksi ja tasa-arvoiseksi kansalaistottelemattomuus voi toimia perustuslaillista järjestelmää vakauttavana tekijänä ja se on nähtävissä niin, että se "toimittaa siis samaa tehtävää kuin esimerkiksi vapaat ja säännölliset vaalit ja riippumaton tuomarikunta". (Ibid., 219.) Se ei "riko demokraattisen perustuslain tarkoituspäätä vastaan", vaan tottelemattomuuden keinot "ilmaisevat uskollisuutta laille ja vetoavat demokraattisen hallintojärjestelmän perustaviin poliittisiin periaatteisiin" (ibid., 220). Kysymys siitä, milloin kansalaistottelemattomuus on tarpeellista, riippuu aina lopulta yksilön oikeudenmukaisuuden periaatteiden ja olosuhteiden tulkinnasta sekä hänen luovuttamattomasta vastuusta omasta toiminnastaan (ibid., 222).

Käsitys oikeudenmukaisuuden periaatteista ja niiden roolista yhteiskunnassa ovat kansalaistottelemattomuuden teoriassa kohta, jossa se liittyy vahvimmin Rawlsin kokonaisteoriaan ja sen normatiiviseen sanomaan. Kommenttina voisi esittää, että kansalaistottelemattomuuden teoria toimii *Oikeudenmukaisuusteoriassa* politiikan sattumanvaraisuuksia tasapainottavana ja erehtyneen yhteisön (ideaaleihin) oikeudenmukaisuuden periaatteisiin (uudelleen) yhdistävänä hätäkeinona. Sen funktiona voi siten nähdä yrityksen eristää ja minimoida politiikan luonteeseen liittyvä kontingenssi tietynlaiseen läpinäkyvyyteen ja kattavuuteen tähtäävästä teoriasta. Rawlsin kansalaistottelemattomuuskäsityksen yleisesti huomioitu tiukkuus ja joustamattomuus voivat siten liittyä siihen, että Rawlsin ihanneteoria ei voi antaa suurempaa roolia kansalaistottelemattomuuden käsitteelle – ihanneteorian tarkoituksena ei ole selittää oikeudenmukaisuuskäsitysten ongelmia asettamiensa reunaehtojen ja premissien ulkopuolella. Toisin sanoen kyse on enemmänkin siitä, mitä kansalaistottelemattomuudelta voitaisiin perustellusti odottaa rawlsilaisessa maailmassa, kuin että Rawls pyrki kuvailemaan, mitä kansalaistottelemattomuus on.

3.2. Hannah Arendt

Hannah Arendtin käsitystä kansalaistottelemattomuudesta, jonka hän esitteli esseessään ”Civil Disobedience” (1972), kuvaa siirtymä legalistisesta tai lain ja kansalaistottelemattomuuden yhteensovittamiseen keskittyvästä näkökulmasta ilmiön käsittelyyn ensisijaisesti poliittisena kysymyksenä. Kysymyksessä ei ole pelkkä näkökulman vaihto, jolla Arendt pyrki kasvattamaan näennäistä välimatkaa kansalaistottelemattomuuden ja tavallisen rikollisuuden välillä; distinktio, jonka validiteettia ilmiön vastustajat pyrkivät kyseenalaistamaan (Arendt 1972, 73–76). Pikemminkin siirtymässä on kyse tietoisesta käsitteellisestä murroksesta, jolla Arendt pyrkii muuttamaan sitä, mitä ylipäättään nähdään kansalaistottelemattomuutena ja siten sitä, millainen paikka sille voidaan antaa demokraattisessa yhteiskunnassa.

Arendtin esittelemä kansalaistottelemattomuuskäsitys on limittäytynyt erilaisten kritiikin kohteiden kuvailun kanssa. Arendt ensinnäkin kritisoi legalistista positiota, jossa kansalaistottelemattomuutta lähestytään priorisoiden kysymystä sen yhteensopivuudesta voimassa olevan oikeuden kanssa. Tällöin kansalaistottelemattomuus käsitetään usein yritykseksi testata rikutun säädöksen perustuslainmukaisuutta, jolloin samalla säilytetään hyväksyvä suhde voimassa olevaan auktoriteettiin ja oikeusjärjestelmään. Legalistinen positio tyypistää kansalaistottelemattomuuden ilmiön yksittäisen lainrikkokan hahmoon ja keskeiseksi kysymykseksi nousee, miten tuottaa oikeutta suhteessa tähän yksilöön. Positioon myös liittyy usein ajatus, jonka mukaan ainoa tapa lähestyä tottelemattomuuden oikeutusta on edellyttää tottelemattomalta rangaistuksen hyväksymistä. (Ibid., 52–53, 77, 99, 66.)

Toiseksi Arendt kritisoi tapaa, jolla omatunto on yhdistetty kansalaistottelemattomuuteen sekä laajemmin omatunnon ja moraalin yhdistämistä poliittisen käsitteeseen. Omatuntoperusteinen kieltäytyminen onkin toinen legalistisen näkökulman tunnustamista kansalaistottelemattomuuden paradigmoista, tosin usein vain sellaisissa tapauksissa, jossa omatunnon takaajana toimii vakiintunut ja poliittisesti relevantti uskonnollinen yhteisö. Muissa tapauksissa omatunnon vakavastiotettavuus nähdään riippuvan tottelemattoman itseuhrautuvaisuudesta. (Ibid., 55, 66–67.) Arendt kritisoi sitä, kuinka läntisissä ja erityisesti kristillisissä traditioissa omaatuntoa – joka usein sekoittuu tietoisuuden käsitteen kanssa – priorisoidaan yhteisöä rakentavana elementtinä yli sopimisen käsitteen: ”ikään kuin se mikä heille olisi yhteistä muiden kanssa ei olisi mielipide tai päätös, vaan yhteinen omatunto”

(ibid., 58, 65). Tämä on ongelmallista Arendtin mukaan siksi, että omatunto palautuu aina subjektiiviseen. Toisin sanoen se on nimenomaan yksityinen ja itseen kohdistuva tunne, jonka kosketuspinta tai relevanssi ei voi ylittää tuntevaa yksilöä. (Ibid., 62, 64.) Funktioltaan tunne on negatiivinen ja kieltävä – se kieltää ottamasta osaa tai jatkamasta vääryyttä, eikä sen voima ole riippuvainen ulkoisesta auktoriteetista vaan pelosta suhteessa itseen, joka tiivistyy kysymykseen siitä, kuinka voin elää itseni kanssa, jos teen tarkastelun kohteena olevan teon. (ibid., 63, 64) Omatunto riippuu siis itseen ja itsen hyvinvointiin kohdistuvasta mielenkiinnosta, joka on riippuvainen kyvystä ja taipumuksesta ajatteluun. Tämän perusteella Arendt erottaa toisistaan Platonin *Gorgiaassa*, *Sofistissa* ja *Theaitetoksessa* ilmenevän sekulaarin Sokraattisen omatunnon myyttiin tai uskoon tukeutuvasta omatunnosta. Jälkimmäinen sikiää uskosta kuolemanjälkeiseen tuomioon ja sen on kristityssä filosofiassa käsitetty olevan aina läsnä oleva Jumalan ääni. (Ibid., 63–66.) Arendtille (ibid., 63, 67) varsinainen sekulaari omatunto on kuitenkin nimenomaan tietoa itsestä, joka kehittyy subjektin dialogissa itsensä kanssa.

Omatunto on siten Arendtin (ibid., 60, 62, 64) mukaan apoliittinen ja maailmaton ilmiö. Intiimissä subjektiivisuudessaan ja siinä, että kaksi omaatuntoa voivat olla ristiriidassa keskenään, on este omatunnon käytölle poliittisessa argumentaatiossa. Omatunnon voimaa ja siihen perustuvia linjanvetoja ei voida yleistää; ne ovat minun tietoa minusta minälle. Omatunto yksinään ei voi olla oikeutus lain rikkomiselle: kenen omalletunnolle annetaan prioriteetti ristiriitatilanteessa? Vielä kriittisemmin tällainen tilanne nostaa henkilökohtaisen moraalin poliittisen ylle ja siten peittää kysymyksen yhteisöllisestä vastuusta. (Ibid., 62, 64.) Rooli, jonka Arendt antaa omalletunnolle kansalaistottelemattomuuskäsityksessään, koskee ajattelun alkua ja itsen kanssa dialogin käymisen motiivia. Tämä rooli on kuitenkin Arendtin teoriassa kategorisesti esipoliittinen – julkisessa ja poliittisessa debatissa omatunnon ääni tasautuu mielipiteeksi muiden rinnalle: ”markkinapaikalla omatunnon kohtalo ei juurikaan eroa siitä, jonka filosofin totuus kohtaa: siitä tulee mielipide, jota on mahdoton erottaa muista mielipiteistä”. (Ibid., 67–68.)

Kolmas Arendtin esseen keskeisimmistä kritiikin tai ehkä pikemminkin täsmennyksen kohteista koskee tapoja, joiden kautta on rakennettu yksilön moraalinen velvollisuus totella lakia ja kehystetty suostumuksen (*consent*) käsitettä. Arendt ehdottaa, että monissa perinteisissä sekä moderneissa tavoissa ymmärtää sitä, miten moraalinen velvollisuus totella lakeja rakentuu, on ongelmia suhteessa kansalaistottelemattomuuden käsitteeseen. Arendt

nostaa esiin useita tällaisia tapoja: "Rousseaulais-Kantilaisen ratkaisun", olettaman yhteiskuntasopimuksesta sekä äänestysoikeuteen perustuvan argumentin. (ibid., 84). Nämä positiot eivät auta ymmärtämään tottelemattomuutta: ensimmäinen perustuu käytännössä omatuntoon julkisen vastuun sisäistyksenä, toinen on pelkkää fiktiota ja viimeinen on nimenomaan kansalaistottelemattomuuden implisiittisen kritiikin kohteena (ibid., 84–85).

Näiden suostumuksen rakentamisen tapojen sijasta Arendt tunnustelee tekstissään mahdollisuutta käsitellä kansalaistottelemattomuutta suhteessa horisontaalisen yhteiskuntasopimuksen ajatukseen. Tässä lockelaisessa sopimusteoriassa ei ole kyse niinkään sopimuksesta pystyttää tai valtuuttaa auktoriteetti, kuten hobbesilaisessa vertikaalisessa sopimuksessa, vaan kyse on pikemminkin käsityksestä, jossa yksilöiden yhteentuleminen ja yhteiskunnan synnyttävä liitto nähdään ensisijaisena yhteisön luomisena. Tämän pohjalta kysymys valtion perustamisesta tai uudelleenperustamisesta voidaan esittää ilman alkuperäisen liiton vaarantamista. Hallinnon pystyttäminen tapahtuu siis jo yhteiskunnallisessa tilassa, ja pystyttämisen perustana on yksilöiden välillä tehdyistä lupauksista koostuva sopimus. Kysymys suostumuksesta on tässä kuvassa sidottu yksilön jäsenyyteen yhteisössä. (Ibid., 85–87.)

Arendtin kontribuutiona on painottaa sitä, että tämän jäsenyyden luonnollisuus (yksilö on syntynyt tähän eikä tuohon yhteisöön) ei *itsessään* ole riittävä tae suostumuksen olettamiselle eksistentiaalisella ja teoreettisella tasolla. Tällaista syntymisperustaista eli täysin sattumanvaraista suostumusta, ns. hiljaista suostumusta (*tacit consent*), ei voi pitää vapaaehtoisesti annettuna, ellei ”lapsi satu syntymään yhteisöön, jossa suostumuksen poisvetäminen tai antamatta jättäminen on sekä laillinen että *de-facto* mahdollisuus silloin kun hän on kasvanut mieheksi.” (Ibid., 87–88.) Arendt korostaa sitä, että suostumuksen antaminen vaatii vaihtoehdon mahdollisuuden, ja että vasta tässä tilanteessa olevan voi olettaa antavan suostumuksensa. Vastustaminen on siten Arendtin mukaan ”vapaa valtion tuntomerkki; joka tietää voivansa vastustaa, tietää jollakin tavoin suostuvansa, kun hän ei vastusta”. (Ibid., 88.) On mielekästä huomioda, että suostumus säilyy tässä tilanteessa jonakin, joka on ”implikoitu” (ibid., 88) – tähän suostumukseen sisältyy tietynlainen passiivisuuden ja oletuksen mieli – sen olemassaolo tulkitaan vastustavan aktiivisuuden poissaolosta.

Tämä hiljainen suostumus, jota Arendt kuvailee ”mukautumiseksi sääntöihin, joiden myötä maailman suuri peli pelataan” ja johon hän viittaa Alexis de Tocquevilleä lainaten ”*consensus universaliksena*”, ei yllä säädettyyn lakiin ja harjoitettuun politiikkaan, vaikka ne nojaavatkin enemmistön tahtoon ja edustuksellisuuden ideaan. Enemmistön sijaan Arendt sitoo suostumuksen horisontaaliseen yhteiskuntasopimukseen sekä erityisesti kaikkien sopimusten moraaliseen mieleen, joka on läsnä kaikissa lupauksissa, eli että ne on pidettävä. (Ibid., 88, 89, 92.)

Arendtin (ibid., 94) argumentissa juuri lupaaminen ja lupauksen pitäminen on alkuperäinen esipoliittinen asetelma, jonka myötä poliittiset hyveet voivat syntyä.

Lupaukset ovat ainutlaatuisesti inhimillinen tapa lisätä tulevaisuuden järjestystä tehden siitä ennakoitavaa ja luotettavaa siihen pisteeseen asti, kuin tämä on inhimillisesti mahdollista [...] olemme velvollisia pitämään lupauksemme, mikäli olosuhteet eivät odottamattomasti muutu ja mikäli vastavuoroisuus, joka sisältyy kaikkiin lupauksiin, ei rikkoudu. (Ibid., 92.)

Voidaankin siis ajatella valtiollista suostumusta, joka perustuu yhteiseen lupaukseen. Tällaisen sopimuksen tekeminen ei kuitenkaan tarkoita, että yksilöt menettäisivät autonomiansa täysin, vaan he sopivat rajoittavansa sitä sopimuksen rajoissa ja siten yhteisö säilyttää yksilöperusteisen pluraliteettinsa eikä pyri kohti täydellistä ykseyttä (ibid, 94).

Arendtin kansalaistottelemattomuuskäsitys on riippuvainen tästä lupauksen näkökulmasta. Sen pohjalle Arendt rakentaa niin kuvan kansalaistottelemattomuuden käytännöllisestä toiminnasta kuin sen oikeuttavat periaatteetkin.

[Kansalaistottelemattomat] ovat organisoituja vähemmistöjä, joita pitää yhdessä pikemminkin jaettu mielipide kuin jaettu etu sekä päätös puolustaa kantaansa hallinnon politiikkaa vastaan, vaikka heillä olisikin syytä olettaa, että tällä politiikalla on enemmistön tuki; heidän yhteinen toimintansa perustuu keskinäiseen sopimukseen ja nimenomaan tämä sopimus tuottaa uskottavuutta ja vakuuttavuutta heidän mielipiteelleen riippumatta siitä, kuinka he ovatkaan siihen alun perin päätyneet. (Ibid., 56.)

Arendtin mukaan kansalaistottelemattomuus on määritelmällisesti toimintaa ryhmänä: kansalaistottelematon "ei ole koskaan olemassa yksittäisenä yksilönä; hän voi toteuttaa tarkoituksensa ja selviytyä vain ryhmän jäsenenä" (ibid., 55). Tottelemattomuuden vaikuttavuus ja merkittävyys on suhteessa ryhmän kokoon. Toisaalta ryhmänä toimiminen

mahdollistaa epäsuoran tottelemattomuuden, joka on Arendtin mukaan yksi kansalaistottelemattomuuden keskeisistä luonteenpiirteistä. Epäsuorassa tottelemattomuudessa "rikotaan lakeja, joita tottelematon pitää ongelmattomina sinänsä, jotta voitaisiin vastustaa epäoikeudenmukaisia säädöksiä tai hallituksen politiikkaa ja toimeenpanevan elimen määräyksiä" (ibid., 56). Arendtin mukaan tällainen toiminta yksilön harjoittamana lähinnä herättää epäilyksiä tämän luonteenpiirteistä, mutta merkittävän joukon harjoittamana vaikutukset voivat olla käsinkosketeltavia. Epäsuora tottelemattomuus toimii Arendtin käsityksessä myös kansalaistottelemattomuuden omatuntoperusteisesta kieltäytymisestä ja perustuslainmukaisuuden tarkastamiseen kohdistuvasta lain rikkomisesta eroavana tekijänä: näiden suhteen epäsuora tottelemattomuus ei yksinkertaisesti tule kysymykseen. Lisäksi epäily laillisesta oikeutettavuudesta koskee juuri epäsuoraa tottelemattomuutta. (Ibid., 55, 56.)

Arendt (ibid., 56, 57) näyttää väittävän, että kansalaistottelemattomuutta ei tulisi lähestyä omatunnon ja yksilöllisen moraalin konventionaalisten kategorioiden kautta, joissa vaarana on ilmiön luhistuminen eksklusiivisesti subjektiiviseksi ongelmaksi. Moraalin roolina on olla alkupiste tai herättäjä, jonka ympärille potentiaaliset kansalaistottelemattomat voivat yhdistyä ja sitten siirtyä ryhmänä julkisen toiminnan kentälle, jossa mielipiteen totuusarvo riippuu pikemminkin sen saaman kannatuksen määrästä kuin formaalista validiteetista (ibid., 67, 68). Kansalaistottelemattomuus onkin aina avointa ja siihen liittyy julkisen performanssin ja nähdyksi tuleminen mieli (ibid., 75, 95). Arendt erottaa tottelemattomuuden tavallisesta rikollisuudesta, kapinallisuudesta ja vallankumouksellisuudesta toisaalta julkiseen suuntautumisen, mutta myös väkivallattomuuden vaatimuksen tasolla. Vallankumouksellisen hahmon kanssa kansalaistottelematon jakaa *muutoksen* toiminnan päämääränä. (Ibid., 75–77.)

Kansalaistottelemattomuus saa alkunsa, kun merkittävä määrä kansalaisia on tullut vakuuttuneeksi siitä, että joko normaalit muutoksen kanavat eivät enää toimi ja epäkohtia ei enää kuulla tai ne eivät herätä toimia, tai päinvastoin hallinto on muutoksen kourissa ja on ryhtynyt sekä pitää kiinni toimintamuodoista, joiden laillisuus ja perustuslaillisuus ovat avoinna vakavalle epävarmuudelle. [...] Kansalaistottelemattomuus voi olla kohdistettu tarpeellisiin ja suosittuihin muutoksiin tai tarpeelliseen ja suosittuun *status quon* suojelemiseen tai palauttamiseen. (Ibid., 74–75.)

Arendtille kansalaistottelemattomien ryhmät ovat "vapaaehtoisyhdistyksiä". Ne "ovat *ad-hoc* organisaatioita, jotka edistävät lyhyen tähtäimen päämääriä ja katoavat kun ne on saavutettu" (Ibid., 95.) Vapaaehtoisyhdistyksissä on (Yhdysvalloissa) Arendtin mukaan usein ollut kyse nimenomaan erilaisten vähemmistöjen halusta hillitä enemmistön moraalista ja poliittista ylivoimaa. Sellaisena kansalaistottelemattomuutta voisikin verrata lobbaus- eli painostusryhmien toimintaan (Ibid., 94–96.) Arendt näkee vapaaehtoisyhdistysten ja kansalaistottelemattomuuden keskeisenä ominaisuutena keskittymisen yhteisen sopimuksen kautta määriteltyyn päämäärään, joka toimii myös ryhmän koheesion takeena. Toisaalta paheena ja vaarana tällaisille ryhmille Arendt näkee ideologisuuden, joka voi korvata alkuperäisen päämäärän. (ibid., 97–98) Yhteinen sopimus onkin tekijä, joka rajoittaa näitä ryhmiä – ja juuri niiden rajallisuus ja siten täsmällisyys voidaan nähdä osana niiden oikeutuksen perustelua.

Arendt esittää, että luomalla institutionaalinen tila erilaisille kansalaistottelemattomuusryhmille voitaisiin lieventää positiivisen oikeuden ja kansalaistottelemattomuuden ristiriitaa ja jännitettä. Toisaalta keskeisten mielipidevähemmistöjen läsnäolo voisi myös hillitä "suvereniteettiä ja valtion etu -doktriinin" nimissä tehtyjen ylilyöntien määrää. Tällöin mielipideryhmät olisivat edustajiensa kautta mukana hallinnon päivittäisessä toiminnassa nojaten suostuttelun keinoihin ja ryhmänsä yhtenäisyyden ja koon myötä kilpailukelpoiseksi todistettuun mielipiteeseen. (Ibid., 99–101.)

3.3. Kimberley Brownlee

Kimberley Brownlee esittää kirjassaan *Conscience and Conviction: The Case for Civil Disobedience* (2012), että tulisi tarkistaa sitä, kuinka vetoamuksia omantunnon ja moraalin kategorioihin käsitellään periaatteellisen lain rikkomisen ja erityisesti kansalaistottelemattomuuden kontekstissa. Tarjoamalla tarkempia käsitteellisiä rajauksia kategorioiden sisällä voidaan Brownleen mukaan lisätä tällaisen toiminnan ymmärrettävyyttä sekä testattavuutta. Samalla voidaan selventää sitä, miten lain ja tällaisen toiminnan suhde tulisi käsittää, ja missä mielessä toiminta on moraalista sekä oikeutettavissa lain näkökulmasta. Brownleen pääargumentti seuraa hänen väitettään, jonka mukaan tietynlaiselle humanistiselle perustalle voidaan rakentaa kontekstiriippuvainen moraalinen oikeus kansalaistottelemattomuuteen, ja että liberaalien demokratioiden tulisi tarkastaa

kuinka niiden oikeudelliset instituutiot kohtelevat kansalaistottelemattomuutta. Rajaan tarkasteluni kuitenkin tähän ensimmäiseen osaan, eli yritykseen kuvata yleisellä tasolla sitä, miten Brownlee käsittää kansalaistottelemattomuuden juuri ja erityisesti moraalisen toimintana.

Brownleen työssä keskeisen perustavan roolin saa jo mainittu ajatusrakennelma, jota hän kutsuu humanistiseksi periaatteeksi. Sen ydinajatuksena on vaade toimijuuden ja ihmisarvon kunnioittamisesta. Brownleen mukaan tämä kunnioituksen ajatus on ristiriidassa sen ajatuksen kanssa, joka velvoittaa jokaisessa tapauksessa asettamaan lain moraalisten velvoitteiden edelle. "Humanismin periaate sanoo ensinnäkin, että yhteiskunnalla on velvollisuus kunnioittaa sitä faktaa, että olemme järkeileviä ja tuntevia olentoja, jotka kykenevät muodostamaan syvällisiä moraalisia sitoumuksia ja toiseksi, että aito moraalinen vakaumus on pohjimmiltaan ei-välttelevää ja kommunikoiavaa." (Brownlee 2012, 6.) Humanistinen periaate on linkittynyt tasa-arvon käsitteen kanssa. Se on "automaattisesti ristiriidassa sellaisten väitteiden kanssa, jotka joko rikkovat toisten arvoa ihmisinä tai uhkaavat heidän perustarpeitaan". (Ibid., 149.) Brownlee lisäksi yhdistää humanistisen periaatteen, liberaalin demokratian ja ihmisten autonomian kunnioittamisen. Brownlee väittää, että henkilökohtaisen autonomian mahdollisuuden merkitys on keskeistä liberaalille demokratialle. Lain vaatimusten periaatteellinen suosiminen kaikissa tapauksissa on ristiriidassa tämän humanistisen periaatteen poliittisen aspektin kanssa. Autonomian ideaali toisaalta velvoittaa, että toimijat kykenevät osoittamaan syihin ja uskomuksiin, jotka motivoivat heidän toimintaansa. (Ibid., 167.) Humanistisen periaatteen voidaan tulkita sisältävän väitteen, että ihmisillä on tietynlaisia luovuttamattomia oikeuksia sekä velvollisuuksia, jotka sisältävät tai ovat yhtäläiset ihmisten "ei-kontingenttien olennaisten tarpeiden" kanssa. Näitä tarpeita ovat "yksinkertaiset selviytymiseen liittyvät tarpeet sekä yhtäläisesti fundamentaaliset humanistiset tarpeet perustavaan poliittiseen tunnustukseen, sosiaaliseen inkluusioon ja kunnioitukseen". (Ibid., 179.) Brownleen teoriassa humanistinen periaate toimii perustavana deontologisena premissinä, jonka mukaan ihmisillä on oikeus tulla kohdelluksi tietyllä tavalla.

Merkittävä osa Brownleen argumentista perustuu käsitteelliseen jakoon kahden englannin kielessä samankaltaiselta näyttävien ja usein yhdessä käytettyjen sukulaistermien *conscientious(ness)* (suom. Tunnollinen, tunnontarkka, pikkutarkka; omantunnon, vakaumuksellinen) ja *conscience* (suom. omatunto) välillä (ibid., 1–12). Joskus termejä

käytetäänkin niin, että seuraava olisi tautologia: *conscientious person follows her conscience*. Brownlee tähtää termien välisen etäisyyden kasvattamiseen ja hänen työssään ne viittaavat erillisiin käsitteisiin (ibid., 3).

Conscientiousness toimii tutkimustraditiossa merkittävänä tekijänä, jonka avulla erotetaan tietynlaiset erityiset lain rikkomisen muodot (esim. kansalaistottelemattomuus) tavallisesta rikollisuudesta (ibid., 17). Tämä voidaan suomeksi mieltää niin että tällainen lain rikkominen nähdään perustuvan omatuntoon. Brownlee pyrkii muuttamaan termiä viittaamaan enemmän tietynlaiseen moraalisesti avoimeen periaatteellisuuteen, vaikka hän ei käytäkään tätä sanaa. Brownlee (ibid., 17) kirjoittaa: "Tavallisessa käytössä sana 'conscientiousness' assosioidaan vakavuuden, huolen, ahkeruuden, uutteruuden, pikkutarkkuuden, tunnollisuuden, sitoutumisen ja itsetietoisien johdonmukaisuuden kanssa". Näitä ominaisuuksia Brownlee haluaa myös korostaa omatuntoassosiaation sijaan.

Distinktio johtaa myös Brownleen kirjalle keskeiseen eroon *conscientious moral conviction* ja *conscience* -käsitteiden välillä (ibid., 1–2, 15–16), jotka käännettäisiin tunnolliseksi moraaliseksi vakaumukseksi ja omatunnoksi. Suomennonpäättös perustuu Brownleen käsitteelliseen prioriteettiin: *conscientious moral conviction* on *consciencen* tarpeellinen, mutta riittämätön ehto. Täten olisi ehkä hieman outoa sanoa, että omatuntoperusteisuus on omatunnon ehto. (ibid., 16.) Tunnollisella moraalilla vakaumuksella Brownlee (ibid., 15–16) tarkoittaa "vilpitöntä ja vakavaa, vaikkakin mahdollisesti virheellistä moraalista sitoumusta". Tunnollisuus on Brownleelle deskriptiivinen eikä normatiivinen ominaisuus (ibid., 16). Tähän käsitteeseen liittyy myös Brownleen (ibid., 16) yritys "rakentaa yleinen vilpittömän moraalisen vakaumuksen periaate, jota kutsun tunnollisuuden kommunikatiiviseksi periaatteeksi." Lyhyesti sanottuna Brownlee esittää, että jotta jokin teko voitaisiin nähdä tunnollisena (*conscientious*), sen on täytettävä tietyt kommunikatiivisuuden premissit:

(i) Johdonmukaisuusehto, jonka mukaan arvostelmien, motivaatioiden ja toiminnan välistä johdonmukaisuutta on ylläpidettävä niin hyvin kuin on mahdollista; (ii) Yleisysehto, jonka mukaan itseemme kohdistuvat arvostelmat eivät saa olla ristiriidassa toisiin kohdistuvien arvostelmien kanssa, se mikä on minulle kiellettyä on muillekin ja päinvastoin; (iii) Välttelemättömyysehto, jonka mukaan meidän on oltava valmiit kohtaamaan riskit, joita vakaumuksissamme pitäytyminen saattaa aiheuttaa. Tämä tarkoittaa sitä, että seurauksia ei

yritetään kiertää. Lisäksi joissakin tapauksissa on oltava valmis toimimaan vakaumuksen puolustamiseksi; (iv) Dialogisuusehto, jonka mukaan meidän on oltava "valmiita kommunikoimaan vakaumuksemme toisille ryhtyäksemme perustelevaan keskusteluun sen hyvistä puolista. Valmiutemme puolustaa vakaumustamme toisille merkitsee niin välttelemättömyyttämme ja uskoamme, että vakaumuksemme on tarpeeksi vakuuttava, sekä sitä että sille voidaan antaa perusteltu puolustus". (Ibid., 29.)

Brownlee kritisoi liberaalia perusnäkökulmaa, jossa yksityinen, henkilökohtainen ja ei-kommunikatiivisesti suuntautunut ns. omatuntoperusteinen kieltäytyminen (*conscientious objection*) nähdään enemmän tunnollisena (*conscientious*) tekona kuin kommunikatiiviset kansalaistottelemattomuusteot. Tätä tottelemattomuuden muotoa voisikin Brownleen mukaan osuvammin kuvata termillä henkilökohtainen kieltäytyminen. Se nähdään usein henkilökohtaisen vakaumuksen rajattuna ja vaatimattomana (ja siksi hyväksyttävissä olevana) ilmentymänä, kun taas kansalaistottelemattomuus nähdään "strategisena ja poliittisena tekona, joka hylkää tavalliset osallistumisen kanavat riskialttiimman mutta potentiaalisesti tehokkaampien ei-demokraattisten kanavien hyväksi." (ibid., 5) Näkemys rajaa yleisen moraalisen oikeuden ryhtyä tottelemattomuuteen omatuntoperusteisen vakaumuksen takia vain ensimmäisen kategorian teoille, kun taas kansalaistottelemattomuudelta se kieltäisi tämän oikeuden. Brownleen mukaan tämän perusnäkökulman toteutumisesta voidaankin havaita esimerkkejä yhdysvaltalaisessa oikeudellisessa kontekstissa. Brownleen teoriassa asia on juuri päinvastoin: henkilökohtaisen tottelemattomuuden sijaan kansalaistottelemattomuudella on parempi vaade tunnollisuuden attribuuttiin. (Ibid., 5–6, 46.)

Brownleelle kansalaistottelemattomuus tarkoittaa "tarkoituksellista lain rikkomista, johon ryhtyminen perustuu päättäväiseen henkilökohtaiseen sitoumukseen, jotta kommunikoitaisiin lakiin tai politiikkaan kohdistuva paheksuntamme asiaankuuluvalla yleisölle" (ibid., 18). Kansalaistottelemattomuus voi olla suoraa tai epäsuoraa (ibid., 19).

[Kansalaistottelemattomuudella on] tulevaisuuteen ja menneisyyteen kohdistuvia kommunikatiivisia tavoitteita. Menneisyyteen kohdistuvat tavoitteemme ovat kommunikoida protestoidun lain tai politiikan kiistäminen ja irtisanoutuminen siitä, sekä kiistämisen syyt. Tulevaisuuteen kohdistuvat tavoitteemme ovat herättää huomiota protestin syihin, jotta asiaankuuluva yleisö voitaisiin suostutella hyväksymään kantamme ja siten johtaa pysyvään muutokseen laissa tai politiikassa. (Ibid., 18.)

Kansalaistottelemattomuuden on oltava tunnollista (*conscientious*) (ibid., 19, 23), mikä rajaa sitä, millainen kommunikaatio on mahdollista. Toisin kuin monet muut, Brownlee ei rajaa kategorisesti ulos estämistä, sabotaasia tai väkivaltaa kansalaistottelemattomuudelle avoimista kommunikaation väylistä. Tarvitaan kontekstisidonnaista arviointia siitä, missä mielessä kommunikaatio voidaan ymmärtää järkeen vetoavana ja säilyykö sen luonne moraalisenä vetoimuksena. Brownleen mukaan tottelemattomuus voi tapahtua aluksi salassa, mikäli julkisuus alusta asti estäisi sen toteuttamisen (Ibid., 18–22.) Kansalaistottelemattomuuden poliittinen hyveellisyys (*civility*) riippuu siis Brownleen mukaan ennen kaikkea kommunikatiivisuudesta toiminnan motiivina, jota rajoittaa ja ohjaa tunnollisuus (*conscientiousness*) (ibid., 23).

Kun tunnollisen vakaumuksen käsite viittaa ajatukseen, että uskomusten vakavasti otettavuus liittyy niiden kommunikatiivisuuteen tai yhteisöllisesti suuntautuneisuuteen, omantunnon käsite sen sijaan suuntaa katseen ihmisen sisäisen maailman toimintaan ja laatuun (ibid., 16, 54).

Omallatunnolla tarkoitan [...] hyvää sisäänpäin suuntautunutta tietoa ja herkkyyttä mielemme ja sydämemme sisäisestä toiminnasta. Väitän että tällainen tieto ja herkkyys kehittyy vain kultivoimalla käytännöllistä viisautta, hyvettä ja objektiivista moraalista suorasekäisyttä. Omatunto on moraalinen ominaisuus. Se ei tarkoita vain, että otamme moraalin vakavasti (tunnollisuus), vaan myös että olemme aidosti, itsetietoisesti moraalisesti vastaanottavia ja valveutuneita omasta ja toisten toiminnan todellisesta moraalista laadusta. (Ibid., 16.)

Brownlee kirjoittaa moraalisen pluralismin näkökulmasta, ja omantunnon käsite toimii siinä keskeisimpänä mekanismina, jonka avulla Brownlee pyrkii selittämään sitä, miten ihmisten moraalinen ajattelu kehittyy ja toisaalta sitä, miten moraaliseen pluralismiin liittyviin ristiriitoihin tulisi suhtautua niin yksilön kuin yhteisönkin tasolla. Brownlee argumentoi, että omatunto on keskeisimpiä hyvän inhimillisen elämän rakennuspalikoita. Sen avulla ihmiset voivat tunnistaa ja eritellä moraaliset velvollisuutensa sekä moraaliset roolinsa, jotka voivat vaikuttaa näihin velvollisuuksiin. Lisäksi omatunto auttaa ymmärtämään muita ihmisiä päämäärinä ja korostaa erilaisuuteen kohdistuvaa suvaitsevaisuutta ja arvostamista. Yhteisöjen tulisikin pyrkiä edistämään jäseniensä omantunnon kehittämistä. (Ibid., 72, 54, 62–66.)

Brownlee argumentoi, että tilanteissa, joissa moraaliset velvollisuudet ja yhteisön säädännölliset normit aiheuttavat ristiriidan, voi syntyä "moraalinen velvollisuus ryhtyä omatuntovetoiseen kommunikatiiviseen tottelemattomuuteen" (ibid., 117). Brownlee lähestyy aihetta esittämällä, että sellainen säädännöllinen oikeus, joka ohjaa esimerkiksi tuomareiden, poliisin ja lääkärin työtä, legitimoituu näitä työnkuvia vastaavien moraalisten roolien kautta. Siten voikin syntyä moraalinen velvollisuus rikkoa säädännöllistä oikeutta, mikäli säädännöllisen oikeuden ja moraalisten roolien vaateet "eroavat ei-triviaalisti" (ibid., 86). Näin voi esimerkiksi käydä, kun lääkärin rooli huolenpitäjänä vaarantuu, mikäli hänen odotetaan ottavan osaa kuolemaantuomitun tuomion toimeenpanoon, tai jos poliisi ei voi säädännöllisistä syistä suorittaa rooliaan suojelijana. (Ibid., 84–86.) Vielä monimutkaisemmaksi asia muuttuu, kun joudutaan pohtimaan kansalaisen moraalista roolia yhteisön "puolustajana" ja "koordinoijana" (ibid., 86). Brownlee esittää, että yhteiskuntien tulisi mahdollistaa luistaminen vaateista, jotka ovat erityisen rasittavia. Vielä keskeisemmin hän esittää, että yhteiskunnan tulisi ylipäätään pyrkiä välttämään sellaisten instituutioiden pystyttämistä, jotka aiheuttavat liian suuria moraalisia ongelmia. Tätä velvollisuutta Brownlee lähestyy pienimmän mahdollisen moraalisen taakan periaatteella (*minimum moral burdens principle*): yhteiskunta voi pyytää meiltä moraalisesti vaikeita tekoja, mutta sen tulisi pyrkiä jatkuvasti vähentämään instituutioidensa aiheuttamia moraalisia taakkoja. (Ibid., 99–101.)

Brownleen teoriassa yksilöillä on suuri moraalinen vastuu omasta toiminnastaan. Yksilöiden tulee kaikissa tilanteissa "reflektoida kohtaamiemme virallisten odotusten moraalisia meriittejä" (ibid., 102). Brownleen näkökulmassa auktoriteetti ylipäätään on pitkälti riippuvainen yksilöiden omastatunnosta:

Jos mukautuminen virallisiin odotuksiin johtaa meidät täyttämään paremmin ne moraaliset vaateet, jotka koskevat meitä moraalisten roolimme valossa, harkintakykymme tulisi ohjata meidät hyväksymään nuo odotukset auktoritatiivisina. Mutta jos viralliset odotukset ovat huomattavan epäoikeudenmukaisia, tai jos, joissakin toisissa tapauksissa, me selvästi emme täytä paremmin itseemme kohdistuvia moraalisia vaateita mukautumalla odotuksiin, silloin harkintakykymme tulisi ohjata meidät hylkäämään näiden odotusten auktoritatiivisuus. (Ibid., 103.)

Lakien auktoriteetti ja rooli perustuu siis siihen, missä määrin ne onnistuvat hyväksyttävällä tavalla kohtaamaan ja koordinoimaan toimijoiden moraalista ulottuvuuksia (ibid., 103). Brownleen sanoin: kun "juopa virallisten odotusten ja aitojen moraalisten velvollisuuksien välillä [...] on ei-triviaali, mukautumattomuus virallisiin odotuksiin saattaa olla ainoa moraalisesti hyväksyttävä toimintamuoto" (ibid., 103–104). Kansalaistottelemattomuus yhtenä mukautumattomuuden muotona voi siis nousta tällaisessa tilanteessa ajankohtaiseksi.

Brownlee esittää jaottelun, jonka avulla voidaan tarkastella mukautumattomuuden erilaisia muotoja, sekä pohtia mukautumattomuuden moraalisia meriittejä. Mukautumattomuus voi olla muodoltaan "1) informoivaa, 2) irtisanoutuvaa 3) häiritsevää ja 4) itseä ilmaisevaa". (Ibid., 104.) Mukautumattomuuden moraaliset meriitit täytyy nähdä suhteessa toimijoiden moraalisiin velvollisuuksiin sekä mukautumattomuuden muodosta riippuvaisiin todennäköisiin seuraamuksiin. Tarkkaamalla moraalisen dilemman vakavuutta, mukautumattomuuden muodon sopivuutta moraalisen roolin kanssa sekä rooliriippuvaista mukautumattomuuden todennäköistä "hintaa" yhteiskunnalle ja yksilöille voidaan analysoida kontekstisensitiivisemmin, missä mielessä jokin mukautumattomuustoimi on moraalisesti hyväksyttävissä. Esimerkiksi lääkärin ja poliisin moraaliset roolit ovat varsin erilaisia ja siten mukautumattomuustoimet, jotka eivät ole ristiriidassa heidän moraalisten velvollisuuksiensa kanssa ovat erilaiset. (Ibid., 103–105.) Implikaationa on, että potentiaaliset mukautumattomat ovat velvollisia tekemään tämän tason pohdintaa.

Brownlee on sitä mieltä, että on olemassa moraalinen oikeus kansalaistottelemattomuuteen. Hän (ibid., 119) tarkoittaa moraalisisella oikeudella oikeutta, "joka ei ole yhteisön lainsäädännön tuote, ja joka säilyy ristiriitaisesta laista tai käytännöstä huolimatta, ja joka määrittää rajaa, jota niin yksilöt kuin yhteisökään ei voi ylittää tavoitellessaan päämääriään". Brownlee sijoittuu oikeuden olemuksen suhteen etuteorian (*interest*) kontekstiin: "moraalinen oikeus on perusteltu vaade suojaan, joka perustuu oikeuden omaajan etuun, joka on riittävän painava pystyttäkseen velvollisuuksia muissa ihmisissä" (ibid., 119). Brownlee (ibid., 119) käyttää Joseph Razin käsitystä moraalisisista oikeuksista "suojattuina toiminnan mahdollisuuksina, eli toimintaoikeuksina". Tämä tarkoittaa paitsi vapautta häirinnästä myös perusteltua oletusta siitä, että muut ovat valmiita suojaamaan toimintaa eli pitämään yllä oikeutta. Tämänkaltaisen oikeuden suhteen voi olla olemassa kaksoisharmonia (*double harmony*), joka suuntaa katseen siihen, että oikeuden suojaama etu ei koske vain oikeudenomaajaa, vaan se hyödyttää myös (tai oikeastaan) laajempaa yleisöä. Esimerkkeinä

tällaisesta oikeudesta Brownlee mainitsee journalistien sananvapauden ja oikeuden suojella lähteitään, jotka toki palvelevat toimittajan etuja, mutta joiden perusteltavuuden voi nähdä laajemmin julkisen hyvän perspektiivistä. (ibid., 119.) Kaksoisharmonia oikeudessa kansalaistottelemattomuuteen piilee toiminnan yhteiskunnallista keskustelua kasvattavassa luonteessa, joka palvelee Brownleen mukaan yhteiskunnan etua: lisäämällä kritiikkiä voidaan lisätä johtavassa asemassa olevien tilivelvollisuutta, kun heille tulee tarve puolustaa positioitaan (ibid., 145–146).

Brownleen (ibid., 139–140) esitys oikeudesta kansalaistottelemattomuuteen sisältyy laajempaan oikeuteen tunnolliseen toimintaan (*moral right of conscientious action*), jonka Brownlee johtaa oikeudesta ilmaisunvapauteen (*right to free expression*). Ilmaisun käsite kattaa Brownleen mukaan niin puheen kuin toiminnankin. Oikeus ilmaista itseämme pitää Brownleen (ibid., 140) mukaan sisällään oikeuden "ryhtyä tunnolliseen toimintaan, sillä *tunnollinen* toiminta on syvää moraalista vakaumusta ilmaisevaa toimintaa". Tällaisen toiminnan tulee kuitenkin tapahtua toisten oikeuksien kunnioittamisen rajoissa.

Brownlee täsmentää, että oikeus kansalaistottelemattomuuteen ei riipu tarkoituksien oikeutettavuudesta, oikeudesta poliittiseen osallistumiseen (tai sen poissaolosta) tai tarpeesta suojata haavoittuvaisten vähemmistöjen oikeuksia. Sen sijaan "kaikkein vakuuttavin perusta" oikeuteen ryhtyä kansalaistottelemattomuuteen voidaan johtaa humanistisesta periaatteesta, jonka mukaan syviä moraalisia vakaumuksia on kunnioitettava. Tosin sanoen yhteiskunnalla on velvollisuus kunnioittaa ihmisten itseisarvoa riippumatta siitä, kuinka suosittuja heidän vakaumuksensa ovat. (Ibid., 140–144.)

Aikaisempaa summaten voidaan sanoa, että Brownleen kansalaistottelemattomuuskäsitys korostaa näkökulmaa, joka näkee kansalaistottelemattomuuden perustana velvollisuuksien ristiriidan: Yhteisöjen jäseninä meillä on laillisia velvollisuuksia toisiamme kohtaan. Toisaalta meillä on myös moraalisia velvollisuuksia toisiamme kohtaan. Lähestyäksemme moraalisten velvollisuuksiemme summan ymmärtämistä meidän on kehitettävä omaatuntoamme, joka edellyttää tietynlaista tunnollista suhtautumista tilanteeseemme moraalisisina toimijoina. Tässä prosessissa tietämyksemme moraalisten roolimme sisältämisestä velvollisuuksista kirkastuu. Kysymys ei ole subjektiivisesta päättämisestä, vaan tunnollisuus vaatii meiltä sitä, että hyödynnämme kollektiivista kokemusmaailmaa. Moraalisen pluralismin kontekstissa lopullista ratkaisua ei voida kuitenkaan antaa.

Jos päädyimme moraaliseen vakaumukseen, joka osoittaa velvollisuuksien ristiriitaan, joudumme valitsemaan mukautumattomuuden muodoista keinot, jotka uskomuksemme mukaan parhaiten palvelevat moraalisia päämääriämme. Yksi näistä keinoista on kansalaistottelemattomuus, johon meillä on yleinen oikeus ryhtyä. Tämä oikeus perustuu humanistiseen periaatteeseen, joka on lyhyt tapa sanoa, että meillä on oikeus tulla kohdelluksi päämäärinä, mistä nousee oikeus ajatuksenvapauteen ja ilmaisunvapauteen. Sama periaate rajaa myös kansalaistottelemattomuudelle avoimia ilmaisun keinoja, eli meidän on kunnioitettava toistemme oikeuksia. Kansalaistottelemattomuus on tunnollista toimintaa, mikä tarkoittaa, että meidän on oltava valmiit ryhtymään avoimeen dialogiin uskomustemme luonteesta ja perusteista. Se tarkoittaa myös, että olemme todellakin luottavaisia järkeilyimme validiteettiin. Kansalaistottelemattomuus tähtää velvollisuuksien ristiriidan poistamiseen tai lieventämiseen.

4. AIKAISEMPI TUTKIMUS

Tässä luvussa käyn läpi tutkimuskeskustelua, jossa Platonin dialogit *Apologia* ja *Kriton* on yhdistetty kansalaistottelemattomuuteen. Tämän suhteen ympärille muodostunut keskustelu on laajahko; asiaa on pohdittu yli puoli vuosisataa ja on selvää, että käsittelemäni tekstit eivät edusta keskustelua tyhjentävästi vaan ovat pikemminkin vain pieni ote siitä. Keskustelun voi yksinkertaistaen jakaa ajallisesti kolmeen osaan. Ensimmäisessä osassa Sokrateen hahmoa käytetään johdatteluna kansalaistottelemattomuuden ilmiöön sekä kirjoittajan position auktoriteettia korostavana viitteenä (Spitz 1954; Prosch 1965 & 1967; Rucker 1966). Toisessa osassa kysymys tottelemattomuudesta on kehittynyt itsenäiseksi aihepiiriksi dialogeja koskevassa tutkimuksessa (Martin 1970; Euben 1978). Kolmannessa osassa nähdään epäily kansalaistottelemattomuuden yhteensopivuudesta dialogien kanssa (Kraut 1981 & 1984; Johnson 1990; Herrera 1995).

Keskustelun kaari on tyypillinen. Kansalaistottelemattomuuden ja Platonin tekstien yhdistämisen idea syntyy sivuhuomiona teksteissä, jotka pääasiassa kuitenkin keskittyvät erilaiseen näkökulmaan. Näissä teksteissä aihe on nähtävissä keskeneräisenä kysymisenä, temaattisena johdatteluna ja tutun materiaalin uudelleenkäyttämisenä vieraassa kontekstissa. Toisessa vaiheessa teksteissä on nähty erityistä vaivaa aiheen selvittämiseen. Näissä teksteissä aihetta analysoidaan ja syntetisoidaan erilaisin tavoin: on debaattia sopivista metodologisista lähestymis- ja tulkintatavoista sekä varsin erinäköisiä tuloksia. Kolmatta vaihetta kuvaa etäännyttämisen henki. Aiheen mielekkyys tulee kyseenalaiseksi. Tutkimusta on kertynyt jo paljon ja sen kanssa käydään keskustelua – näkökulmassa tapahtuu muutos, kun keskustelussa ilmenneet tarkennukset ja uudet kysymykset nousevat keskeisiksi.

4.1. Keskustelun alku

David Spitzin vuonna 1954 ilmestyt artikkeli “Democracy and the Problem of Civil Disobedience” on yksi ensimmäisistä kansalaistottelemattomuutta käsittelevistä akateemisista teksteistä. Teemat ja rajanvedot, joita hän nostaa esiin, toistuvatkin myöhemmin yhä uudelleen: kysymys kansalaistottelemattomuudesta liittyy laajempaan kysymykseen poliittisen velvollisuuden periaatteista ja erityisesti lain tottelemisen ja kansalaisen omantunnon välillä mahdollisesti nousevaan ristiriitaan. Yksinkertaistettuna

kysymys koskee tilanteita, joissa kansalainen joutuu valitsemaan moraalin ja lain väliltä (Spitz 1954, 386–388). Sokrateen hahmo on läsnä kansalaistottelemattomuutta käsittelevässä akateemisessa keskustelussa alusta asti.

Spitzin artikkelissa Sokrates edustaa “absolutistista positiota”, joka kieltää kansalaistottelemattomuuden oikeutuksen mahdollisuuden (ibid., 398–399). Artikkelissaan Spitz vertaa Sokratesta Sofokleen Antigoneen ja väittää että Sokrates – toisin kuin Antigone – neuvoa omantunnon kuuntelemista vastaan (ibid., 386). Spitz liittää Sokrateen “konservatiivisten ajattelijoiden” ryhmään, jonka mukaan kansalainen, joka “tyydyttää omantuntonsa” ja “kieltää velvollisuutensa lakia kohtaan”, “vaarantaa [...] sosiaalisen järjestyksen perustan” (ibid., 388). Sokrates nousee esiin, kun Spitz kuvailee ajatusta, jonka mukaan lakien velvoittavuuden perimmäinen oikeutus ja siten tottelevaisuuden vaade perustuvat niiden keskeisyydelle yleisen järjestyksen suojelemisessa: Tottelemattomuus “sisältää hyökkäyksen itse valtiota kohtaan. Se on kapinallinen teko, yritys kaataa koko vallitsevan järjestelmän perusta, jonka turvaaminen on valtion tehtävä.” (Ibid., 392.) Tällaisten perusteluiden takia Sokrates ei Spitzin mukaan paennut vankeudesta. Spitz viittaa *Kritoniin*, jossa Sokrates pohtii, syylistyykö hän valtion tuhoamiseen, mikäli hän ei alistu lakien alle. Spitzille Sokrateen positio *Kritonissa* näyttyy esimerkkinä järjestyksestä järjestyksen vuoksi. (Ibid., 392–393.) Spitz viittaa Sokrateeseen viimeisen kerran jäsentäessään absolutistista positiota, jonka mukaan lakeja on aina toteltava. Tämän näkemyksen mukaan “jokainen laki on olennainen osa johdonmukaisessa ja yhtenäisessä lain kokonaisuudessa, joka vuorollaan ylläpitää yhteiskuntaa. Tämän seurauksena tottelemattomuus lakia kohtaan on haaste itse suvereniteetille”. Spitzin argumentaatiossa tämä positio on myös Sokrateksen positio. (Ibid., 398.)

Sokrateen autoritaarisuus ei kuitenkaan ole ongelmatonta, minkä Spitz tuo esiin kahdessa alaviitteessä. Ensimmäisessä alaviitteessä Spitz toteaa, että hänen tulkintansa ei ole ainoa mahdollinen, vaan kuva, jonka *Apologia* esittää Sokrateesta, tukee myös vastakkaista tulkintaa, jossa Sokrates on valmis vastustamaan lakia, mikäli laki johdattaa hänet tekemään vääryyttä. Spitz ei kuitenkaan avaa tätä vaihtoehtoista tulkintamahdollisuutta laajemmin. (Ibid., 386.) Toisessa alaviitteessä Spitz esittää, että Sokrateen tilanne vankina näyttää viittaavan siihen, että tosiasiaa Sokrates “hyväksyi [...] vain varauksellisen kuuliaisuuden lakeja kohtaan” (ibid., 393). Alaviitteissä ilmenevän kontrastin kautta vahvistuu kuva, jossa *Apologiassa* ja *Kritonissa* esiintyvät Sokrateet voidaan nähdä edustavan vastakkaisia

positioita. Spitz ei kuitenkaan tekstissään varsinaisesti tartu tähän Sokrateen kaksinaisuuteen – Sokrateen hahmoon tiivistyvän politiikan selvittäminen ei ole hänen tekstinsä päämäärä.

Esseessään “Limits to the Moral Claim In Civil Disobedience” (1965) Harry Prosch pyrkii esittämään, että kansalaistottelemattomuus tulisi ymmärtää voiman kategorian tasolla pikemminkin kuin moraalisena suostutteluna (1965, 103–107). Proschin tekstissä Sokrates toimii johdatteluna kansalaisottelemattomuuden teemaan. Prosch (ibid., 103) esittää, että “väkivallaton kansalaistottelemattomuus sinänsä ei ole tietenkään uusi asia. Itse asiassa se on ainakin yhtä vanha kuin Sokrates” ja viittaa *Apologiassa* esiintyvään kohtaukseen, jossa Sokrates kertoo kieltäytyneensä tottelemasta käskyä, jonka mukaan hänen olisi tullut ottaa osaa Leon Salamislaisen vangitsemiseen. Prosch kuitenkin väittää, että Sokrateen tottelemattomuus kohdistui käskyn laittomuuteen eikä siten lakia vastaan. Sokrateen kansalaistottelemattomuus vastusti siten viranomaisten laittomuutta. Tämän jälkeen Prosch viittaa Kritoniin ja nostaa esiin ajatuksen, jonka mukaan Sokrates ei olisi valmis rikkomaan lakia, vaikka lait olisivatkin “huonoja”, tai vaikka hän “kohtaisi kuoleman”. (Ibid., 103.) Proschin tekstissä Sokrates toimii esimerkkinä tottelemattomuudesta, joka kohdistuu vallassaolevien *laittomiin* käskyihin ja toimii täten lain puolustuksena (ibid., 103).

Darnell Rucker esittää vastauksen Proschille esseessään “The Moral Grounds of Civil Disobedience” (1966), jossa Rucker pyrkii esittämään, että kansalaistottelemattomuuden oikeutus rinnastuu yleisempään oikeuteen yksilölliseen toimijuuteen, jota ei voida pitää oikeutena, jonka valtio voi evätä kansalaisiltaan.

Ruckerin mukaan Proschin artikkelin Platonin tekstejä koskeva tulkinta on sekava muun muassa tämän kansalaistottelemattomuuskäsityksen rajallisuuden takia. Rucker painottaa, että koska Sokrates ei hyökännyt valtaapitäviä vastaan tai yrittänyt suistaa heitä vallasta, hänen toimintaansa voidaan pitää kansalaistottelemattomuutena. Päätelyssään Rucker nojaa käsitykseen, jossa kansalaistottelemattomuus ymmärretään sanan *civil* mahdollistavien konnotaatioiden kautta tietynlaisena rauhallisena ja rajallisena tottelemattomuustekona. (Ibid., 142.) Rucker ei hyväksy Proschin näkemystä, jonka mukaan Sokrateen tottelemattomuus voidaan sivuuttaa vetoamalla silloisen hallinnon laittomuuteen. Sokrateen tottelemattomuus “oli silti tottelemattomuutta vallassa olevaa hallintoa kohtaan, tottelemattomuutta oikeuden nimissä”. (Ibid., 142.)

Ruckerin (ibid., 142) mukaan Sokrateen tottelemattomuudessa ei ole keskeistä ajatus lain suojelemisesta – hallinto oli vallassa ja siten pystyi säätämään lakeja – sen sijaan keskeiseksi nousee käsitys oikeudesta, joka on riippumaton olemassa olevasta laista. Rucker (ibid., 142) painottaa, että laillinen päätös perustuu vallassa olevien tahtoon, ja että “Sokrates ei tässä [puheessaan] vastusta laittomia vallanpitäjiä, vaan asianmukaisesti muodostettua Ateenan lakien ääntä”. Ruckerin tulkinnan mukaan Sokrateen tottelemattomuuden motivaatio ei siis ole lakien puolustaminen, vaan hän vetoaa näistä irralliseen oikeuskäsitykseen: hän ei tottele ”Ateenan kansalaisia” vaan ”jumalaa”. (ibid., 142).

Ruckerin mukaan ero Sokrateksen positioissa *Apologian* ja *Kritonin* välillä on ero “kansalaistottelemattomuuden ja lakien uhmaamisen välillä”. *Apologiassa* Sokrates esittää moraalisen positioensa vastustamisen ja tottelemattomuuden perusteena, mutta hän ei kiellä tuomioistuimen auktoriteettia asettaa rangaistusta. *Kritonissa* Sokrates esittää, että hän ei aio haastaa lakeja yrittämällä välttää rangaistusta, johon hänet on tuomittu. Rucker täsmentää, että rangaistuksen hyväksyminen on keskeinen elementti, kun arvioidaan Sokrateksen tottelemattomuuden luonnetta, ja koska Sokrates hyväksyi annetun tuomion hän ei syyllistynyt “lakien tuhoamiseen”. (Ibid., 142.)

4.2. Keskustelun keskivaihe

Spitzin, Proschin ja Ruckerin teksteissä *Apologia* ja *Kriton* eivät vielä saa kovinkaan syvällistä huomiota. Seuraavaksi käsittelemissäni teksteissä dialogeihin kohdistettu lukutapa on syvällisempi ja jäsentyneempi. Samalla näissä uudemmissä teksteissä ei ole enää samalla tavalla kyse väittelystä siitä, mitä kansalaistottelemattomuus itsessään on – fokus on Sokrateessa.

Artikkelissaan “Socrates On Disobedience to Law” (1970) Rex Martin huomioi, että vaikka Sokrateen hahmo on merkittävä osa kansalaistottelemattomuutta käsittelevän keskustelun historiassa, Sokrateen positioista ei ole syntynyt konsensusta. Tulkintojen myötä syntyvä Sokrates näyttäytyy paikoin lain aseman puolustajana, kun taas toiset tulkinnat näkevät Sokrateen omatuntoon perustuvan tottelemattomuuden mahdollistajana. (Martin 1970, 21.) Martinin (ibid., 22) teksti keskittyykin pelkästään Sokrateksen position selventämiseen sellaisena, kun se näyttäytyy *Kritonissa*.

Martin rajaa analyysinsä *Kritonin* argumentteihin, jotka koskevat “lain tottelemisen oikeudenmukaisuutta” ja jotka vastustavat lain tottelemattomuuden oikeutettavuutta. Hän sanoo löytävänsä dialogista kolme tällaista argumenttia, joita hän kutsuu “argumenteiksi vahingosta, sopimuksesta ja hurskaudesta”. (Ibid., 22.) Martinin mukaan dialogi lähestyy oikeudenmukaisuuden käsitettä kahdesta suunnasta: ensimmäisenä hän nostaa esiin kohdan, jossa Sokrates väittää, että epäoikeudenmukaisuuteen ei tulisi vastata epäoikeudenmukaisuudella, ja että toisia kohtaan ei tulisi tehdä vahinkoa, vaikka heidän toimintansa vahingoittaisikin meitä itseämme. Toisessa kohdassa Sokrates sanoo, että sopimuksista on pidettävä kiinni. (Ibid., 24.) Martinin analyysi pyrkii ymmärtämään dialogia siinä esiintyvän käsitteistön ja terminologian kautta. Tämä metodologinen huomio on merkittävä, sillä se näyttää, että Martin lähestyy dialogin tekstiä varsin eri tavalla kuin aikaisemmat keskustelijat, joiden tulkinta on ollut varsin läpinäkymätöntä. Martinin tekstissä ei siis ole enää samalla tavalla suorasti kyse Sokrateen hahmoon liittyvien fraasien nostosta moderniin kontekstiin, vaan Martin pyrkii ymmärtämään *Kritonin* argumentin sen itsensä synnyttämässä tekstuaalisessa ulottuvuudessa.

Argumentti vahingosta perustuu Lakien esittämään kysymykseen siitä, voiko valtio säilyä, mikäli lait menettävät vaikutuksensa. Lakien rikkominen on siis valtion vahingoittamista, mikä viittaa toiminnan epäoikeudenmukaisuuteen. Tämä argumentti voidaan Martinin mukaan ymmärtää kolmella tavalla: (1) väitteenä faktuaalisesta kausaliteetista, (2) käsitteellisenä väitteenä ja (3) kantilaisittain toimintaa ohjaavana periaatteena, joka ohjaa välttämättömyyden arviointiin. Martin arvioi argumenttia näiden positioiden kautta ja päätyy väittämään, että argumentti on “puutteellinen” ja “mahdoton hyväksyä”. (Ibid., 24–27.)

Argumentti sopimuksesta perustuu vaihtoehtojen välillä tehtyyn valintaan. Lait argumentoivat, että jääminen valtioon täysi-ikäisyyden saavuttamisen jälkeen voidaan ymmärtää valinnaksi hyväksyä valtion lait, ja että tämän sopimuksen tekemisen vaihtoehtona on maasta muuttaminen. Tällainen sopimus tulisi ymmärtää “äänettömäksi sopimukseksi”. (Ibid., 27–29.) Jäävä kansalainen ei kuitenkaan ole sidottu sokeasti tottelemaan kaikkia käskyjä, vaan hän “myöntyy seuraamaan yleistä sääntöä, jonka mukaan, mikäli hän ei kykene saamaan auktoriteetteja luopumaan laista tai päätöksestä, jota hän pitää epäoikeudenmukaisena, hänen on toteltava” (ibid., 30–31). Tämä sopimuksen logiikka pitää

sisällään ennakoiden tulevaisuudenkin lait, vaikka ne olisivatkin epäoikeudenmukaisia. Lopputuloksena on tilanne, joka “kieltää moraalisesti oikeutettavan tottelemattomuuden epäoikeudenmukaisia lakeja kohtaan”, sillä kansalaisen ja lain suhde perustuu “sopimukseen”, jonka rikkominen on epäoikeudenmukaista. (Ibid., 31–32.) Martinin (ibid, 32, 34) mukaan tällainen sopimus johtaa paradoksaaliseen tilanteeseen, joten tällaisen sopimuksen solmiminen on itsessään moraalisesti väärin ja oikeudenmukaisen ihmisen tulisi välttää tällaisen sopimuksen solmimista.

Martin arvioi Sokrateen toimintaa käyttäen *Apologiaa* todisteena ja päätyy väittämään, että Sokrates toimijana ei totellut argumenttia suostumuksesta, jonka voidaan implisiittisesti tarkoittavan, että hän olisi hyväksynyt tottelemattomuuden vaihtoehtona. Tämä vaihtoehto ei kuitenkaan ratkaise argumentin ristiriitaisuutta, vaan kaataa koko argumentin, sikäli kun sen funktio on juuri kieltää tottelemattomuus. Tottelemattomuus jää “avoimeksi kysymykseksi”. (Ibid., 34–35.)

Argumentti hurskaudesta perustuu Lakien esittämään ajatukseen, että “valtio on jollakin tavoin kansalaisen vanhempi”. Tämä argumentti vetoaa oikeudenmukaisuuden rajaukseen, joka kieltää vanhemman vahingoittamisen. Lait eivät kuitenkaan tyydy pelkkään luonnollisen vanhemmuuden suhteeseen, vaan vetoavat orjuuden metaforaan kuvatessaan tämän suhteen pyhyttä. Martinin mukaan tämän argumentin kuvakieli johtaa sopimusten tekemisen mielettömyyteen: “Jos kansalainen tekee sopimuksia, hän ei ole orja; jos hän on orja, hän ei tee sopimuksia”. Argumentti hurskaudesta perustuu siis vetoamuksiin vallasta ja “luonnollisesta hierarkiasta” ja on täten ristiriidassa sopimukseen perustuvan argumentin kanssa. (Ibid., 35–36.)

Artikkelinsa lopetuksessa Martin pyrkii täsmentämään Sokrateen ja lain suhdetta. *Kriton* ei vastaa Martinin mukaan kysymykseen pitikö Sokrates kaikkia valtion käskyjä lakeina ja kaikkia lakeja oikeudenmukaisina, joten Martin pyrkii vastaamaan käsittelemällä kahta *Apologiassa* esiintyvää esimerkkiä tilanteista, joissa Sokrates oli tottelematon. Ensimmäisessä tottelemattomuuden tapauksessa Sokrates ajatteli, että valtion “käsky oli laitton; [...] Sokrates ei ajatellut, että kaikki valtion käskyt olisivat lakeja”. Toisessa tilanteessa “Sokrates sanoi vain, että käsky oli epäoikeudenmukainen. Joten ilmeisesti hän uskoi, että käsky oli sopusoinnussa lain kanssa, mutta että se ei ollut oikeudenmukainen.” Laki ei siis ole Sokrateelle yhtä kuin oikeudenmukaisuus. *Kriton* taas näyttää, että lakeja on

toteltava, vaikka ne olisivatkin epäoikeudenmukaisia. Lopuksi Martin esittää, että Sokrateksen mukaan lakien tottelemisen pohtiminen ei liity niiden oikeudenmukaisuuden tai epäoikeudenmukaisuuden luonteeseen: “Sokrates ei ajatellut, että kaikki lait olivat oikeudenmukaisia tai että vain oikeudenmukaisia lakeja tulisi totella; sen sijaan hän väitti, että kaikkia lakeja tulisi totella. [...] Niitä on toteltava yksinkertaisesti siksi, että ne ovat asianmukaisesti säädettyjä lakeja.” (Ibid., 37–38.) Sen sijaan, että Martin pyrki täsmentämään, mitä asianmukaisesti säätäminen tarkoittaa tässä asiayhteydessä, hän lopettaa artikkelinsa arvioiden, että tätä Sokrateen positiota ei voida kannattaa. Lisäksi hän arvioi *Kritonin* lain tottelemista tukevien argumenttien olevan “loogisesti heterogeeninen joukko, joka ei johda yhteen ainoaan konklusion”. (Ibid., 38.)

J. Peter Euben tarkastelee artikkelissaan “Philosophy and Politics in Plato’s *Crito*” (1978) *Kritonin* ja *Apologian* välistä epäjohdonmukaisuutta ja sitä, millaisin tulkinnoin ongelmaa on pyritty lähestymään. Hän esittelee ja kritisoi kahta erilaista lähestymistapaa, joita hän kutsuu “filosofiseksi” ja “kirjalliseksi”. Eubenin (1978, 150) mukaan molemmat lähestymistavat ratkaisevat epäjohdonmukaisuuden ongelman “Sokrateen aidon dilemman kustannuksella”.

Filosofisen lähestymistavan luonteenpiirteenä on riisua tekstistä sen paikallisuus ja käsitellä dialogien sisältöä ikään kuin se sisältäisi sarjan ajattomia väitelauseita, joiden avulla dialogien epäjohdonmukaisuus voidaan ratkaista tai häivyttää. Euben liittääkin aikaisemmin käsittelemäni Rex Martinin tähän lähestymistapaan, mutta hän ei käsittele Martinin tekstiä sen syvällisemmin. Martinin sijaan Euben tarttuu A.D. Woozleyn artikkeliin “Socrates on Disobeying the Law” (1971), sekä Gregory Vlastoksen artikkeliin “Socrates on Political Obedience” (1974), ja käsittelee näitä tekstejä filosofisen lähestymistavan edustajina.

Euben kritisoi Woozleyn esitystä erityisesti siitä, että se yksinkertaistaa Sokrateen puheen luonteen, eikä tartu mahdollisiin retorisiin ongelmiin esimerkiksi ironian käyttöön tai kysymykseen puheen yleisöstä. Woozley ei myöskään tartu kysymykseen tottelemattomuuden sosiaalisesti tuhoisista vaikutuksista; Euben liittää tämän kysymyksen filosofian ja politiikan välisen suhteen tematiikkaan, jota hän pitää dialogien ydinkysymyksenä, ja se että Woozley ei tätä aihetta käsittele tarkoittaa Eubenin näkökulmasta, että ristiriidan ratkaisu on ostettu aiheen sivuuttamisen hinnalla. (Ibid., 151–152.)

Vlastosia Euben kritisoi metodologiselta sekä temaattiselta pohjalta. Ensinnäkin Euben tarttuu Vlastosin tyyliin rekonstruoida teksti modernin terminologian tasolle; tämän rekonstruktion myötä nousee mahdolliseksi kysyä, liikkuuko Vlastos liian etäälle alkuperäisen lähdetekstin tarkasta käsittelystä ja onko Vlastosin tekemä rajausta Sokrateen “implisiittisen argumentin” ja “retorisen liiallisuuden” välillä validi. Toiseksi Euben kokee, että Vlastosin käsittely ei havaitse Sokrateen paikallisuutta ja sen vaikutuksia hänen velvollisuuden käsittelyn motiiveihin. Toisin sanoen Vlastos häivyttää Sokrateen velvollisuuden yhtälöstä Sokrateen “patriotismia” ja sen liitännäisyyden tietynlaiseen kulttuuriin ja kansalaisuuteen. (Ibid., 155–156.) Vlastosin ja Woozleyn esitykset ovat siis ongelmallisia juuri siksi, että ne käsittelevät dialogien välistä ristiriitaa loogisena ja siten oikeanlaisen tulkinnan löytämisen kautta ratkaistavana, sen sijaan että ne käsittelevät ristiriitaa itsessään kiinnostavana aiheena (Ibid., 150, 156).

Kirjallisen ja filosofisen tulkinnan erosta Euben kirjoittaa, että filosofiset tulkinnat ovat “liian abstrakteja ja kontekstittomia”, kun taas kirjalliset tulkinnat “rakentavat kontekstin liian kapea-alaisesti kirjallisin termein”. Kirjallisen tulkinnan esimerkkinä Euben käyttää Gary Youngin tekstiä “Socrates and Obedience” (1974), jossa Young ratkaisee epäjohtonmukaisuuden ongelman “painottamalla erilaisten dramaattisten tapahtumapaikkojen tärkeyttä” (ibid., 156). Young esittää, että kahdessa tekstissä Sokrates puhuu “kahdelle erilaiselle yleisölle, kaksi oletettavasti erilaista tarkoituspäämielensä” (Young 1974, lainattu Euben 1978, 156). Kirjallisen tulkinnan etuna Euben (1978, 157) pitää sitä, kuinka se tuo tekstistä esiin “rikkautta ja monimutkaisuutta” ja toimii “kirjaimellisten” tulkintojen vastapainona. Youngin tulkinnassa Sokrates peittelee todellisia uskomuksiaan ja pyrkii sen sijaan vain lohduttamaan ystäväänsä Kritonia. Eubenin mukaan Youngin tulkinnan ongelmana on se, miten se irrottaa Sokrateen poliittisesta kontekstistaan, eikä käsittele Sokrateen uskomuksia ja sitä, miten ne liittyvät elimellisesti ja rakentuvat suhteessa tähän laajempaan kontekstiin. Tämän näkemyksen mukaan *Kritonia* ei tule selittää koherentiksi sen kustannuksella, että siinä esitetyt ajatukset eivät ole enää aidosti Sokrateen omia. (Ibid., 157–159.)

Euben korostaa tulkinnassaan epäjohtonmukaisuutta temaattisena vihjeenä, joka suuntaa katseen filosofian ja politiikan suhteeseen. Sen sijaan, että dialogien keskeisenä teemana olisi kysymys yleisestä velvollisuudesta yhteisöä kohtaan, Eubenin tulkinta käsittelee

velvollisuuden tematiikkaa alisteisena laajemmalle yritykselle ymmärtää, miten Sokrates käsitti oman toimintansa filosofina olevan elimellisesti riippuvainen paikallisesta Ateenalaisesta kulttuurista ja politiikasta. Eubenille dialogi Kritonin ja Sokrateen välillä symboloi käytännöllisen elämän kyvyttömyyttä ymmärtää filosofisen reflektion arvoa, mutta toisaalta filosofisen toiminnan epäonnistumista tehdä itsensä ymmärrettäväksi ja luoda oma paikkansa yhteiskunnassa. Dialogi Sokrateen ja Lakien välillä näyttäytyy taas Sokrateen ja filosofian itsereflektiona ja yrityksenä löytää yhteinen maasto näiden erilaisten maailman katsomisen tapojen välillä. Puheessa itsensä kanssa Sokrates korostaa, että hän jakaa yhteisen taustan Kritonin kanssa; historia Ateenan kansalaisena ja sen kulttuuripiirissä varttuneena yksilönä sitoo Sokratesta aivan kuten Kritoniakin. Näiden yhteisten piirteiden lävitse ja kautta filosofia voi tehdä itsensä ymmärretyksi. (Ibid., 159–163.)

Eubenin mukaan Sokrates ymmärsi itsensä sidotuksi Ateenaan. Puhe velvollisuudesta ja vastuusta sitä kohtaan ei siis ole ponnekasta retoriikkaa, vaan vakava väite siitä, että tätä linkkiä ei tulisi rikkoa. Sokrates ei voi jättää Ateenaa ja jatkaa filosofointia muualla, koska hänen projektinsa *telos* kohdistuu nimenomaan Ateenan poliittiseen elämään ja hyvän kansalaisuuden harjoittamiseen. Tämä ei tarkoita, että Sokrates olisi valmis hyväksymään Ateenan sellaisena kuin se on; päinvastoin Sokrates jatkaa kriittistä ajatteluaan, mutta ymmärtäen, että se ei synny kritiikin kohteen ulkopuolella, vaan on yksinkertaistettuna Ateenan itsekritiikkiä. Sokrates on valmis alistumaan täydellisesti vain rakentamalleen idealisoidulle laille, jonka muodostaman kontrastin kautta hän samanaikaisesti osoittaa todellisen Ateenan vikoihin. Sokrateen ja filosofian suhde Ateenaan ja kansalaisuuteen jää kuitenkin *Kritonissa* vaille lopullista ratkaisua. Epäjohdonmukaisuus Sokrateen kansalaisena ja Sokrateen kritikkona välillä jää voimaan. (Ibid., 164–167.)

Eubenin tulkinnan sisällön sijasta artikkelin tärkeys tässä luvussa käsitellylle keskustelulle nousee ennen kaikkea Eubenin kritiikistä, jonka hän kohdistaa aikaisempiin yrityksiin käsitellä *Apologiaa* ja *Kritoninia*. Hän täsmentää aikaisempaa kritiikkiään epähistoriallisuuden käsitteen avulla: analyysit, jotka käsittelevät dialogeja universaaleina ja kaikkiin tilanteisiin relevantteina eivät ota huomioon tekstien historiallista kontekstia ja täten saattavat vääristää tekstien sanomaa. Eubenin mukaan nämä tekstit ovat riippuvaisia spesifistä historiallisesta tilanteesta, jossa Ateenan poliittinen itseymmärrys on kaaoksen ja epäselvyyden tilassa. Tekstien käyttämisestä kansalaistottelemattomuutta käsittelevän keskustelun ympärillä Euben kirjoittaa: “En tarkoita, etteikö Sokrates ole relevantti

kansalaistottelemattomuus keskusteluille, mutta tällainen relevanssi tulee perustaa suhteessa olosuhteisiin, ottaen huomioon kreikkalaiset käsitykset laista, politiikasta, moraalista, patriotismista ja kansalaisuudesta.” (Ibid., 167–168.)

Eubenin artikkeli todistaa *Apologian* ja *Kritonin* ympärille muodostuneen poliittista velvollisuutta käsitelleen keskustelun monimutkaistumisesta ja sirpaloitumisesta sekä keskustelun itsetiedostuksen kasvamisesta. Osaltaan kyse on tematiikan tasolla tapahtuvasta kilpailusta: se millainen temaattinen kokonaisuus teksteistä nousee ei ole enää itsestäänselvää, vaan riippuvaista tulkitsijan valinnoista ja rajauksista. Velvollisuus yhteisöä kohtaan ja kansalaisen liikkumavara, joka joissakin tulkinnoissa näyttäytyy tekstien ytimenä, onkin Eubenin tulkinnassa alisteinen yleisemmälle politiikan ja filosofian välimaaston tematiikalle. Toisaalta kyse on myös keskustelun monimutkaistumisesta metodologian tasolla: kasvanut tietoisuus puhtaasti historiallisten tai filosofisten tulkintojen eroista voi johtaa tulkitsijalle tarpeen erikoistua tai vähintäänkin pohjustaa ja puolustaa tekemiään valintoja entistä tarkemmin.

4.3. Keskustelun etääntyminen kansalaistottelemattomuudesta

Seuraavista teksteistä voidaankin nähdä, että keskustelu on siirtynyt entistä enemmän dialogien argumentaation pienten yksityiskohtien tarkasteluun. Samalla keskustelijoiden kuva siitä, mitä kansalaistottelemattomuus oikein on, on vahvistunut. Tämä tilanne yhdistettynä kirjottajien korostuneesti analyttiseen lukutapaan vahvistaa ajatusta, että kansalaistottelemattomuus ei sovi yhteen dialogien sisällön kanssa.

Richard Kraut tarkastelee tekstissään “Plato’s *Apology* and *Crito*: Two Recent Studies” (1981) A.D. Wozzleyn teosta *Law and Obedience: The Arguments of Plato’s Crito* ja Geraismos Santasin teosta *Socrates: Philosophy in Plato’s Early Dialogues*, ja erityisesti sitä, kuinka nämä tekstit lähestyvät ja pyrkivät ratkaisemaan kahta dialogien ristiriitaa. Ensimmäinen ristiriita koskee *Kritonin* argumentaation sisäistä ristiriitaa; sitä miten dialogin väite velvollisuudesta totella lakeja suhteutuu saman dialogin väitteeseen, että kenenkään ei tulisi koskaan tieteen tahtoen toimia epäoikeudenmukaisesti. Toinen ristiriita koskee *Apologian* ja *Kritonin* välistä “sisällöllistä” ja “tunnelmallista” ristiriitaisuutta; miten suhteuttaa toisiinsa tekstit, jotka ainakin näennäisesti vastaavat lakia kohtaan tunnettavan

velvollisuuden kysymykseen hyvin eri tavoin. Santasin mukaan ristiriidat ovat ratkaistavissa, kun taas Wozzleyn mukaan ne eivät ole. (Kraut 1981, 651.)

Santasin Kriton tulkinnasta Kraut tarttuu kohtaan, jossa Sokrates esittää ajatuksen, että ongelmatilanteissa kansalaisen on *suostuteltava* (että muut ovat tehneet virheen oikeudenmukaisuuden suhteen) *tai toteltava*. Kraut esittää, että toisin kuin Santas ajattelee, tämä kohta ei liity Sokrateen argumenttiin oikeudenmukaisista sopimuksista, vaan muodostaa erillisen argumentin. Kraut väittää myös, että Santasin luenta tämän kohdan suhteen on virheellinen, sikäli kun se johtaa Sokrateen jättämään kysymyksen oikeudenmukaisuudesta joukon päätettäväksi ja hyväksymään tilanteen, jossa yksilön pakottamista epäoikeudenmukaiseen toimintaan pidettäisiin oikeudenmukaisuutena. Nämä positiot ovat ristiriidassa Sokrateen eettisen opetuksen ytimen kanssa. Kraut uskoo, että “suostuttele tai tottele” ei tarkoita “suostuttele ja (jos epäonnistut) tottele” kuten Santas olettaa. (Ibid., 652–654.)

Krautin mukaan Santasin *Apologia*-tulkinta on ongelmallinen erityisesti, koska sen voi nähdä johtavan tilanteeseen, jossa Sokrates on sidottu Laikien kanssa tekemään sopimukseen peruuttamattomasti. “[Santasin] Sokrates uskoo, että Ateenan kansalaiselle on oikeudenmukaista tehdä, mitä kaupunki määrää” (Ibid., 656–657.) Krautin mukaan *Apologia* kertoo kuitenkin selvästi, että Sokrates on valmis rikkomaan lakia, mikäli lain määräykset johtavat “vääryyden tekemiseen, ja milloin sen ohjeet tekevät hyveellisestä elämästä mahdotonta”. Sokrateen valmius tottelemattomuuteen tulee siis ymmärtää suhteessa “moraaliseen tinkimättömyyteen”. (Ibid., 659–660.)

Wozzleyn tapauksessa Kraut keskittyy kahteen kohtaan: suostuttele tai tottele sanoman sopivaan tulkintaan ja argumenttiin oikeudenmukaisista sopimuksista. Wozzleyn tulkinnassa suostuttele tai tottele kääntyy tietynlaisen protestin legitimaatioksi. “Kun lait kertovat Sokrateelle, että hänen on suostuteltava mikäli hän ei tottele, ne tarkoittavat, että niin kauan, kun hänen laitton toimintansa on yritys suostutella, ne eivät aio asettaa häntä syytteeseen.” (Ibid., 660–661.) Kraut (ibid., 661) esittää kaksi argumenttia, miksi Wozzleyn tulkinta tulisi hylätä. Ensinnäkin Ateenassa ei syytteen asettaminen ollut tietyille virkamiehille rajattu oikeus, vaan kaikilla kansalaisilla oli vastaava oikeus. Täten ajatus, että syyttämättä jättäminen voisi olla julkinen menettelytapa, on anakronistinen. Toiseksi Kraut

esittää, että tapa, jolla Wozzley yhdistää toisiinsa sanat protestoiminen ja suostuttelu, on anakronistinen:

Koko mielikuva lain rikkomisesta keinona protestoida sitä vastaan ja koko ajatus tämän laittoman toiminnan hahmottamisesta puheen tai suostuttelun muotona ovat vieraita kreikkalaisille. Sikäli kuin tämä on se, mitä kansalaistottelemattomuudella tarkoitetaan – laitton protesti suostuttelun muotona – silloin antiikissa ei ollut kansalaistottelemattomuutta, ja on väärin ymmärtää *Kriton* näillä termeillä. (Ibid., 661.)

Kraut kritisoi Wozzleyn tulkintaa, jossa argumentti oikeudenmukaisista sopimuksista menettää lausekkeen, joka rajaa sopimusten sitovuuden niiden oikeudenmukaisuuteen. Wozzleyn tulkinnassa Sokrateen argumentti sopimuksista johtaa sellaiseen tilanteeseen, jossa sopimusten kohteiden oikeudenmukaisuuden tarkastelu ei ole relevanttia, vaan relevanttia on ainoastaan se, onko sopimusta tehty vai ei. Krautin tulkinta on päinvastainen: mikäli sopimus pakottaa epäoikeudenmukaiseen toimintaan, se menettää sitovuutensa. Tämä tulkinta jättää tilaa “moraaliselle tinkimättömyydelle” ja “autonomiselle ajattelulle”, jotka Kraut pyrkii liittämään Sokrateen hahmoon. Täten “ne [lait] voivat pakottaa hänet *kärsimään* kuten ne haluavat, mutta ne eivät voi pakottaa häntä *tekemään* mitä tahansa ne haluavat”. (Ibid., 662–664.) Krautin (ibid., 664) tulkinnassa “suostuttele-tai-tottele-doktriini on sokraattinen analogia nykypäivän käsitykselle omatuntoperustaisesta kieltäytymisestä”, ja lisäksi hän kirjoittaa: “Vastustus [resistance] epäoikeudenmukaisia määräyksiä kohtaan on asian ydin, ei mielenosoittaminen [protest]”.

Kraut palaa aiheeseen monografiassaan *Socrates and the State* (1984), jossa hän jatkaa Wozzleyn kritisointia erityisesti siitä, että tämä yhdistää kansalaistottelemattomuuden dialogeihin. Krautin mukaan kyseessä on anakronismi. Kraut korostaa, että Kreikkalaiset eivät ajatelleet, että toiminta itsessään voisi olla suostuttelun muoto, vaan suostuttelun merkitys *Kritonissa* implikoi puhetta, kun taas Kraut näkee kansalaistottelemattomuuden suostuttelevuuden sitoutuvan nimenomaan lain rikkomisen aktiin (Kraut 1984, 73–75). "Sen vuoksi kun *Kriton* kehoittaa kansalaista suostuttelemaan tai tottelemaan, se ei ehdota huomion saamisen taktiikkaa lain muuttamiseksi. Sen sijaan se sanoo, että se joka ei tottele, on kaupungille selityksen velkaa" (ibid., 75–76). Kansalaistottelemattomuus tarkoittaa erityistä "modernia poliittista protestia" eikä se tarkoita kaikkea mahdollista "periaatteellista lain rikkomista" (ibid., 76).

Artikkelissaan "Socrates on Obedience and Justice" (1990) Curtis Johnson argumentoi usein esitettyä näkemystä vastaan, jonka mukaan Apologian ja Kritonin välillä on ero siinä, miten ne vastaavat kansalaisen velvollisuuteen totella auktoriteetteja. Johnsonin mukaan dialogit ovat konsistentteja siinä, että kumpikin keskittyy käsittelemään ja affirmoi velvollisuuden totella erilaisia auktoriteetteja, eikä kumpikaan käsittele tottelemattomuuden ongelmaa. (Johnson 1990, 719–721.) Oikeudenmukaisuus Sokrateelle on Johnsonin mukaan yhtä kuin auktoriteettien (itseään parempien tai korkeampien) totteleminen riippumatta näiden käskyjen sisällöstä, ja mikä näyttää Apologiassa tottelemattomuudelta on todellisuudessa vain ylempiarvoisen auktoriteetin tottelemista – ei tottelemattomuutta. (Ibid., 721, 723–725.) Dialogeissa ei ole oikeutetun tottelemattomuuden ongelmaa (ibid., 731).

Johnsonin mukaan ainoa näkökulma, josta tottelemattomuusperspektiivi voidaan yhdistää dialogeihin, on Sokrateen ajatus että, kaupungin on annettava perustelu sille, miksi sitä on toteltava – tottelemisen oikeutuksen perusteltavuus mahdollistaa sen, että sitä voidaan tarkastella järkiperaisesti. Järkiperaisyyys avaa teoreettisen mahdollisuuden vasta-argumentin paremmuudesta (mahdollisuuden, jota dialogit eivät selvitä). Tässä ja vain tässä on Johnsonin mukaan tottelemattomuustradition "velka" Sokrateelle, ja se on läsnä dialogeissa vain implisiittisesti. (Ibid., 737–738.)

C.D. Herrera pyrkii artikkelissaan "Civil Disobedience and Plato's *Crito*" (1995) näyttämään, että *Kritonilla* ja kansalaistottelemattomuudella "ei ole mitään tekemistä toistensa kanssa" ja että "traditio, joka yhdistää nämä kaksi aiheetta" perustuu joko kansalaistottelemattomuuden tai *Kritonin* väärinymmärrykselle (Herrera 1995, 39–40). Herrera analysoi aiheiden suhdetta määrittelemällä ensin kansalaistottelemattomuuden ja tarkastelemalla sitten "dialogin relevantteja aspekteja" näyttääkseen, että aiheiden välillä ei ole suoraa yhteyttä (ibid, 41).

Aluksi Herrera rajaa kysymisensä niin, että "mikäli kansalaistottelemattomuudella on mitään tekemistä *Kritonin* kanssa, meidän on paikannettava suora yhteys näiden [Sokrateelle avoimien] vaihtoehtojen ja sen tyyppisen periaatteellisen lainrikkomisen, jonka kuvailimme aikaisemmin [kansalaistottelemattomuus], välillä" (ibid., 42). Mainitut vaihtoehdot ovat Herreran mukaan "kuolemantuomion toimeenpano tai pakeneminen" (ibid., 42). Valitessaan kuolemisen Sokrates ei täyty kansalaistottelemattomuuden määritelmää; hän ei toiminnallaan riko lakia. Pakeneminen ei myöskään täyty Herreran käyttämää

kansalaistottelemattomuuden määritelmää, sillä siihen liittyy olennaisesti rangaistuksen hyväksyminen. Herrera ei myöskään näe todennäköisenä, että Sokrates olisi pakenemisen jälkeen “avoimesti yrittänyt uudistaa Ateenalaista oikeusjärjestelmää”. Valitsi Sokrates sitten kumman tahansa hänelle avoimista toiminnan mahdollisuuksista, kyse ei olisi kansalaistottelemattomuudesta. (Ibid., 42–45.)

Seuraavaksi Herrera (ibid., 45) tarkastelee, onko aiheiden välillä epäsuoraa yhteyttä, eli voidaanko *Kritonin* sisällöstä tai siis siitä ”mitä hänen [Sokrateen] toimintansa tai toteamuksensa voivat symbolisoida” johtaa silta kansalaistottelemattomuuteen. Herrera päätyy kuitenkin siihen tulokseen, että oli *Kritonin* poliittisen järjestelmän kuvaus millainen tahansa, tämä itsessään ei kerro mitään kansalaistottelemattomuudesta. Herreran mukaan kansalaistottelemattomuus toimintana ei liity olennaisesti mihinkään järjestelmään, vaan sitä voi teoriassa esiintyä missä tahansa järjestelmässä. Se miten järjestelmä reagoi toimintaan on empiirinen kysymys. (Ibid., 45–47.) Lisäksi Herrera kritisoi Wozzleyn ja Krautin kehittämää ajatusta suostuttele tai tottele -doktriinista, joka voidaan ymmärtää tottelemattomuuden sallimisen kuvaukseksi. Herreran mukaan kyse on paradoksista: kansalaistottelemattomuuden on oltava lain vastaista toimintaa. Herrera tekee erotuksen systeemin sisäisten ja sille ulkoisten korjausmetodien välille. Suostuttele tai tottele -doktriini kuvaa hänen mukaansa systeemin sisäistä korjausmetodia, kun taas kansalaistottelemattomuus on aina systeemin ulkopuolista toimintaa, joten näiden yhdistäminen on virheellistä. Herrera esittää analyysinsä tulokseksi, että kansalaistottelemattomuutta ei voi yhdistää *Kritoniin*, “ilman että jommankumman merkitys hämärtyy vakavasti”. (Ibid., 47–50.)

Olen tässä esitellyt erilaisia näkökulmia kansalaistottelemattomuuden ja Platonin varhaisten dialogien yhteydestä. Trendinä on selvästi, että yhteyden olemassaoloon suhtaudutaan kieltävästi. Nousevia näkökulmia ovat esimerkiksi anakronismin ongelma ja suora epäily siitä, että dialogien sisältö on yhteensovittamaton kansalaistottelemattomuuden käsitteeseen liittyvien kysymysten kanssa. Seuraavaksi siirryn käsittelemään omaa näkemystäni aiheesta.

5. APOLOGIAN JA KRITONIN SUHDE KANSALAISTOTTELEMATTOMUUTEEN: TULKINTA

Tässä luvussa esittelen näkemykseni *Apologian* ja *Kritonin* sekä kansalaistottelemattomuuden välisestä suhteesta.¹² Luvussa käsittelen ensiksi kummankin dialogin yksinään. Käyn läpi tekstien tarinan eritellen niistä nousevia kiinnostavia ja kansalaistottelemattomuuden käsitteeseen ja teoriaan viittaavia aihepiirejä ja ongelmia. Tämän jälkeen pyrin lopuksi vastaamaan, millaisena näen dialogien ja käsitteen välisen suhteen.

5.1. *Apologia*

Apologian juoni näyttää rakenteeltaan varsin yksinkertaiselta. Tarinan kuvaus alkaa keskeltä toimintaa. Ensimmäisistä riveistä käy selväksi tapahtumapaikka, joka pysyy samana läpi tekstin. Seuraamme oikeudenkäyntiä, jossa syytteet Sokratesta vastaan on jo esitetty. Teksti alkaa, kun Sokrates aloittaa puolustavan puheenvuoronsa (josta tekstin nimi *Apologia*) puhuttelemalla yleisöä ja nimeämällä sen: "Ateenan miehet! En tiedä, minkä vaikutuksen syyttäjäni ovat tehneet teihin." (17a)¹³. Tässä ovat tarinan toimijat: Sokrates, syyttäjät ja Ateenan miehet, jotka toimivat yleisön, valamiehistön ja tuomarin roolissa. *Apologia* ei kuitenkaan rajaudu pelkän puolustuspuheen esittämiseen, vaan se kuvaa tarinan syytteidenluvusta oikeudenkäynnin loppuun: Sokrates puolustautuu syytteitä vastaan, mutta hänet tuomitaan syylliseksi. Tavan mukaan hän saa ehdottaa rangaistusta itselleen, mutta hänen ehdotuksensa hylätään – rangaistukseksi valitaan kuolema. Tuomion tuoman selvyuden siivittämänä Sokrates puhuttelee polista viimeisen kerran ja osoittaa suunnan, josta tapahtuman opetus voidaan löytää.

Teksti jakautuu kolmeen näytökseen, jotka voidaan nimetä puolustuspuheeksi (17a–35d), rangaistuspuheeksi (35e–38c) ja ennustuspuheeksi (38c–42a). Jälkimmäisissä näytöksissä vain Sokrates on äänessä, mutta puolustuspuhe keskeytyy hetkellisesti, kun Sokrates käy lyhyen sananvaihdon Meletoksen – yhden syyttäjistä – kanssa (24c–27e). Puolustuspuhe on

¹² Käyttämäni tekstit ovat Marianna Tynin suomennoksia. Ne löytyvät Tuomas Anhavan, Jaakko Hintikan, Marja Itkonen-Kailan ja Holger Thesleffin toimittamasta Platonin tekstien suomennoksia sisältävän sarjan *Platon: Teokset* ensimmäisestä osasta (Platon 1977).

¹³ Viitatessani Platonin kirjoituksiin mainitsen relevantin kohdan Stephanuksen numerointia käyttäen.

selvästi tekstin pisin osio, noin 3 kertaa pidempi kun jälkimmäiset näytökset yhteensä. Se voidaan jakaa useilla tavoilla, mutta tässä jaan sen seuraavanlaisesti: 1) alustavaan osaan (17a–19a), jossa Sokrates pyrkii vaikuttamaan siihen, mistä näkökulmasta hänen puheitaan tulkitaan, 2) vanhan syytöksen osaan (19b–24b), jossa Sokrates pyrkii selittämään, mistä hänen huono maineensa kaupungin joidenkin piirien mielissä on syntynyt, 3) uuden syytöksen osaan (24b–28a), jossa Sokrates pyrkii haastattelemalla syyttäjäänsä Meletosta näyttämään, että syyte, jonka varjolla hänet on haastettu oikeuteen, ei ole vakuuttava, sekä 4) kokoavaan osaan (28b–35d), jossa Sokrates yhdistäen aiemmin käsiteltyjä aiheita selvittää toimintansa motivaatioita ja tarkoituksia, eli toisin sanoen antaa selvityksen toiminnastaan, joka on rakennettu niin, että se samalla vastaa hänen hahmostaan esitettyihin panetteluihin. Rangaistuspuhe alkaa, kun Sokrates on todettu syylliseksi. Tapana on, että syyllinen voi ehdottaa vaihtoehtoa vaaditulle rangaistukselle ja Sokrateen puheen henki viittaakin siihen, että hän ei usko ansaitsevansa rangaistusta. Viimeisessä osassa Sokrates käy läpi kuolemantuomionsa merkitystä omasta ja poliiksen näkökulmasta argumentoiden.

5.1.1. Alustus (17a–19a)

Kuten aikaisemmin mainitsin, *Apologian* alussa Sokrates puhuttelee oikeudenkäyntiä seuraavaa yleisöä ja antaa alustuksen tai kommentaarin puheelleen, jossa hän esittää, että hänen puheensa eroaa merkittäväällä tavalla hänen syyttäjiensä puheista. Presentaatio perustuu Sokrateen tuottamaan ammattilaispuhujan löyhään määritelmään ja tapaan, jolla Sokrates yhdistää syyttäjäänsä tähän kuvaan ja erottaa itsensä siitä. Tällainen ammattilaisen taito tähtää tietyn vaikutuksen tai asiointilan tuottamiseen. Se tähtää kuulijoiden perspektiivin muokkaamiseen tai manipulaatioon: "En tiedä, minkä vaikutuksen syyttäjäni ovat tehneet teihin. Minulta ainakin oli unohtua kuka olen, niin vakuuttavasti he puhuivat – vaikei heidän sanoissaan ollut juuri nimeksikään totta." (17a.) Ammattilaispuhujat suunnittelee puheensa etukäteen, sillä on rakenne, jonka taidokkaan kehittämisen myötä puheen vaikuttava funktio voidaan saavuttaa. Tällainen puhe ei keskity totuuteen vaan funktion täyttämiseen. Se on tietoisesti muokattu suhteessa esityskontekstinsa odotuksiin – se on tietyn diskurssin ja tiettyjen tarkoituksien sulautuma. Sokrateen puhe on taas spontaania asioiden mieleen tulemistä, siis jotain muuta kuin keksittyä. Se ei mukaudu esityspaikan konventioihin, vaan tähtää vain ja ainoastaan totuuden paljastamiseen: "se, mitä minä tulen teille esittämään pitää paikkansa joka sana". (17a–18a.) Kun ammattilaispuhujan sanomisten vaikutuksena on kuulijan itsensä unohtaminen, Sokrates varoittaa kuulijoitansa

ja vetoaa heihin: "pyydän että olette nytkin oikeudenmukaisia ettekä puutu esitystapaani, millainen se sitten onkin, vaan kiinnitätte huomionne pelkästään siihen, puhunko totta. Minusta hyvän tuomarin kuuluu tehdä niin." (18a). Sokrates pyytää kuulijoita omaksumaan erityisen kuuntelemisen moodin, heidän tulee olla tarkkaavaisia ja säilyttää tuomarin hahmoon tiivistyvän arvostelemisen kykynsä.

Tämän alustuksen ongelmana on sen ilmiselvä retorisuus. Sokrates on vastaajana oikeudenkäynnissä, jossa vaaditaan hänen kuolemaansa: hänen väitteensä näyttävät naurettavilta – tietysti hän yrittää vaikuttaa kuuntelijoihinsa, tuomarina toimiva saattaisi ajatella. Sokrateen röyhkeys ja ironisuus ovat tässä käsinkosketeltavia ja pysäyttäviä, ja onkin tärkeää vastustaa kiusausta tulkita sen tarkoittavan sitä, ettemme voi uskoa Sokrateen puheita. Alustus voidaan nähdä pikemminkin Platonin metatekstinä: siinä teksti paljastaa meille oman monipuolisuutensa ja antaa lukijalle tulkintaohjeita. Tekstin tarkoituksena ei ole yksinkertaisesti kertoa tarinaa Sokrateen oikeudenkäynnistä, vaan se esittelee toden ja näennäisen, katsetta pakenevan ja havaittavissa olevan dikotomiaan tiivistyvän tekstin pääteeman, joka toimii myös tulkintaa ohjaavana apukeinona. Toisaalta tämä jaottelu ja Sokrateen pyyntö voidaan ottaa sellaisenaan vakavasti: sen sijaan, että yritämme päästä toistemme puheiden taakse ja rakentaa toinen toistaan kauniimpia puheita, voimme yrittää riisuutua tästä ja sanoa sen, minkä *uskomme olevan oikein* (17c) – siitä huolimatta, ettemme voi kontrolloida toistemme kuulemisen tapaa. Voimme vain toivoen luottaa siihen, kuten Sokrates, että kuulijamme tai keskustelukumppanimme viitsii ottaa puheemme vakavasti ja keskittyä siihen puhummeko totta (18a).

Yritys sanoa ääneen uskomus oikeudenmukaisuudesta ja totuudesta resonoi kansalaistottelemattomuuden ja sen herättävän motiivin kanssa. Yksinkertaistettuna sehän tähtää juuri tilaisuuteen sanoa ääneen totuus ja toiveeseen siitä, että tämä totuus kohtaisi jotain kuulijoissa. Sen totuudellisuus on epäilyn kohteena kuten Sokrateen puhe tässä. Mutta kuten myöhemmin näemme selvemmin, Sokrates tietenkin eroaa kansalaistottelemattomasta siinä, ettei hänen toimintansa ole tähdännyt mahdollisuuteen puhua oikeudessa. Sokrates on tukalassa tilanteessa, mutta ei omasta valinnastaan.

Näemme toden ja näennäisen rakenteen toistuvan alustuksen toisessa puoliskossa (18a–19a), jossa Sokrates rakentaa itsestään kuvan kahdesti syytettynä. Sokrates esittää, että hänen kohtaamansa syytteet perustuvat tai ovat toisintoa jo vanhastaan esitettyihin syytöksiin, jotka

ovat muokanneet sitä, mitä hänestä puhutaan. Hän sanookin pelkäävänsä enemmän näitä vanhoja syytöksiä, jotka perustuvat kertomuksiin, joita kuulijat ovat kuulleet lapsuudestaan saakka. Nämä valheet ja juorut toimivat salakavalasti: Monet ovat kuulleet niitä kauan, "jo silloin kun monet teistä olivat vielä lapsia tai nuoria ja siksi herkkäuskoisia." (18b–c), nämä syytökset ovat eräänlaisia "varjoja" (18d), joita Sokrates ei voi kohdata. On kuin Sokrates olisi jo tuomittu: "Siten he ovat itse asiassa käyneet oikeutta syytetyn poissa ollessa ja kenenkään puolustamatta. Kaiken huipuksi on mahdotonta edes nimetä heitä, ellei nyt joku sitten satu olemaan komediankirjoittaja" (18c–d). Vanhat syytökset abstrahoituvat maineen, julkisuuden, yleisesti tiedetyn ja tavan käsitteisiin. Teksti viittaa kohteisiin, jotka konstituivat etukäteisnäkökulmamme. Ironia on läsnä vanhojen syytöksiä ytimessä, jonka Sokrates sanallistaa: "Ovathan sellaiset miehet sentään vielä vaarallisempia, jotka ovat ehtineet saada monet teistä puolelleen kertomalla teille jo lapsuudessanne valheita viisaasta miehestä nimeltä Sokrates, joka tutkii taivasta ja manalaa ja kääntää mustan valkoiseksi" (18b–c). Teksti ohjaa pohtimaan, missä mielessä julkisuus, tavat ja opittu määräävät käsityksiämme ja siten ovat suhteessa näennäisen ja toden ongelmakenttään. Oikeudenmukaisuus vaatisi totuutta – mutta samalla Sokrates vihjaa, että totuus on vaikeammin tavoitettavissa, kuin mitä siitä tavanomaisesti ajatellaan.

Teksti esittelee siis totuuden käsitteen vaikeutta kuvaamalla, kuinka subjektit ovat sidottuja taustaansa. Tämä yhdistyy kansalaistottelemattomuuden tapaan esiintyä paljastavana ja samalla paljastettua kritisoiavana voimana, mikä voidaan nähdä erityisesti Thoreaun (1996, 3) esseessä, jossa tämä kuvaa ihmisten enemmistöä rakennettuina, tuotettuina ja kyseenalaistamattomana massana. Tottelematon esiintyy katkokseksi, joka Sokrateen tavoin purkaen osoittaa lapsuuden totuuksien valheellisuuteen. Kuten Sokrates esittää olevansa tuomittuna oikeastaan näiden lapsuuden valheiden takia, kansalaistottelematon osoittaa samalla tavalla protestoimansa lakien taustaan ja pyrkii kysymään niiden valheellisuutta ja hyväksyttävyyttä.

5.1.2. Vanhan syytöksen käsittely (19b–24b)

Tämä osio alkaa, kun Sokrates sanallistaa uudelleen kohtaamansa syytteen: "Sokrates syyllistyy rikokseen ja menettelee asiattomasti, kun tutkii manalaa ja taivasta, kääntää mustan valkoiseksi ja opettaa muitakin tekemään samoin" (19b–c). Tässä on oikeastaan kolme syytettä, joihin Sokrates enemmän tai vähemmän pyrkii vastaamaan. Hän kieltää

täysin ensimmäisen väitteen, että hän puhuisi tällaisesta tutkimuksesta. Jotkut sellaista saattavat tehdä, mutta ei hän. Hänet on siis esitetty väärin jonkin joukon jäsenenä, minkä häntä kuunnelleet voivat hänen mukaansa todistaa. (19c.) Sokrates kieltää myös, että hän opettaisi ketään maksusta ja tässä kieltämisessä hän esittää merkittävän väitteen omasta tietämättömydestään: Sokrates (20b) väittää, että hänellä ei ole tietoa, jonka avulla hän voisi opettaa ja kouluttaa nuoria niin, että heistä kasvaisi "hyviä ja jaloja asiaankuuluvissa taidoissa". "Kuka hallitsee ihmiselle ja valtion kansalaiselle kuuluvat taidot?" Sokrates kieltää omaavansa tällaista tietoa ja implikaationa on, että tuskin kukaan muukaan tietää. Teksti ohjaa avoimeen kysymiseen siitä, onko olemassa tietoa hyvästä, jota voidaan opettaa. Voidaanko kansalaisia kouluttaa hyveeseen kuten hevosia? Miten ylipäätään edes aloittaa vastaamaan kysymykseen ihmiselle kuuluvista taidoista? Kysymykset johtavat valtiomiestaidon ja pedagogiikan suhteen arvioimiseen. Sokrates kieltää assosiaationsa sofisteihin, jotka väittäessään omaavansa tällaista tietoa opettavat maksusta rikkaiden kansalaisten lapsia: Sokrates on kehystetty väärin.

Korjatakseen virheellisen näkemyksen ja näyttääkseen mitä hänen työnsä koskee, Sokrates kertoo tarinan siitä, kuinka hän aloitti toimintansa Delfoin oraakkelin väittämän takia. Tämä oli vastannut kieltävästi kysymykseen siitä, onko kukaan viisaampi kuin Sokrates. Asia luonnollisesti hämmästytti Sokratesta ja hän kertoo ryhtyneensä kumoamaan ennustusta etsimällä jotakuta, joka olisi todistetusti viisaampi. Sokrates kertoo keskustelleensa yhä uusien ihmisten kanssa selvittääkseen heidän viisautensa määrän ja oppineen tästä, että monet luulevat olevansa viisaita ja joissakin asioissa ovatkin, mutta heillä ei ole viisautta, joka kertoisi heille oman tietonsa rajoista. Tämän etsiskelyn ja kuulustelun Sokrates (21e, 23a, 23e–24a) väittää herättäneen vihaa ja suuttumusta ja johtaneen hänen huonoon maineeseensa. Tästä tietoisena Sokrates on kuitenkin jatkanut toimintaansa, jota hän kutsuu "jumalan auttamiseksi" (23b) ja "palvelemiseksi" ja jonka myötä hän on ajautunut köyhyyteen (23c). Sokrates kertoo, kuinka jotkut nuoret ovat häntä seuraamalla omaksuneet hänen keskustelutapansa:

Ne, joita nämä nuoret kuulustelevat, eivät suutu heille, vaan minulle, ja sanovat että Sokrates on paha mies ja turmelee nuorisoa. Kun heiltä sitten kysyy, mitä sellaista Sokrates tekee ja opettaa, mikä turmelee nuorisoa, he eivät osaa vastata mitään, koska he eivät tiedä. Salatakseen epävarmuutensa he sitten sanovat sellaista, mikä voidaan heittää kaikkia filosofian harrastajia vastaan, nimittäin että hän tutkii taivasta ja manalaa, ei välitä jumalista ja kääntää mustan

valkoiseksi. He eivät kaikei haluaisikaan sanoa totuutta, sitä että Sokrates osoittaa heidän olevan tietävinään, vaikka eivät tiedä mitään. (23d)

Absurdiin ja humoristiseen tarinaan sisältyy Sokrateen keskustelun tai kuulustelun metodin kuvaus. Tarinan epistemologiset viittaukset ovat myös selvästi läsnä. Merkittävää on lisäksi se, kuinka teksti näyttää suhteuttavan tiedon ja vallan elementtejä toisiinsa. Platon (23e) kirjoittaa: "Koska nämä ihmiset ovat arkoja arvostaan ja toimeliaita ja koska heitä on paljon, ja koska he puhuvat minusta yhtäpitävästi ja vakuuttavasti, he ovat puhuneet teidät ympäri syytöksillään, joita he ovat esittäneen niin kauan ja hartaasti." Teksti ohjaa katseen tiedon ja informaation ympärillä oleviin vaikutelmiin ja niiden tuottamisen mahdollisuuteen. Jos Sokrateen retoriikkaa luetaan sympatisoiden, esiin nousee erilaisia tapoja tietää: 1) ideaali tieto 2) tieto tiedon puutteesta 3) luulo tietämisestä 4) yhteinen tarina, joka esiintyy tietona. Tarinassa Sokrateen metodin luonteenpiirteenä on sen negatiivisuus: se näyttää olevan pääasiassa ohjattu paljastamaan oletettu tieto luulemiseksi, mikä toteutuu pääasiassa kriittisten kysymysten esittämisellä, jonka kautta Sokrates pystyy tuomaan esiin tiedon vaikutelman säröt ja puutteet.

Voimme helposti sympatisoida niitä, jotka uskovat Sokrateen huonon maineen osuvuuteen. Sokrates (21b–22e) on käyttänyt päivänsä hämmentääkseen ja kumotakseen erilaisten ammattikuntien kuten poliitikkojen, runoilijoiden ja käsityöläisten vaateita, joiden mukaan heillä on tietoa, johon heidän työnsä ja uskomuksensa perustuvat. Sokrates ei ota maksua toiminnastaan ja on epäselvää, millaista hänen opetustoimintansa oikein on – hänen toimintansa hyöty kaupungille on epäselvää sivustakatsojille. Totisesti näyttääkin siltä, että hän ei tähtää hyötyyn ollenkaan vaan epäselvyyden ja epäilyn lisäämiseen: hänen toimintansa matkiminen saa nuoret epäilemään vanhempiaan ja poliiksen muodon perusteita. Hän saa tutun menettämään luonnollisuutensa ja annettuutensa sekä turvaa antavat ominaisuutensa. Eikö hän todellakin käännä mustan valkoiseksi? Teksti käyttää monipäistä ja nimeämätöntä syyttäjien joukkoa – tavoittamattomia varjoja – ja Sokrateen hahmoa hyvää tarkoittavana, mutta väärinymmärrettynä kyseenalaistajana esitelläkseen ajatusrakennelmia tai näkökulmia, jotka voitaisiin löyhästi nimetä sovinnaisuudeksi ja radikaaliksi kritiikiksi. Näiden linjojen tärkeysjärjestys poliiksessa on tekstin kannalta selvä. Sovinnaisuudella on selvä valtaetu ja se onkin olennaisella tavalla tärkeä osa kaikkien yhteisöjen toimintaa – se muodostaa yhteisön rakenteen. Se toimii sekä syyttäjänä että tuomarina kritiikin oikeudenkäynnissä. Itselleen kritiikki voikin näyttää olennaisen tärkeältä ja osuvalta, mutta

se ei pysty antamaan itselleen synninpäästöä: yhteisön voima tuomita lepää sovinnaisissa liittoutumissa. Tieto, johon yhteinen tarina tähtää on luonteeltaan käytännöllistä, sen ei tule erehtyä luulemaan itsestään liikoja tai se ajautuu tulkitsemaan muut tietämisen tavat haastajikseen, jolloin se valtaansa tukeutuen tukahduttaa ne. Kritiikin rooli tekstin maailmassa jää avonaiseksi – se avaa kysymyksiä sekä toimii avointen kysymysten keskellä.

Sokrates on siis syytettynä, koska hänen kritiikkinsä näyttäytyy uhkana ja hänen syyttäjänsä ovat päättäneet ryhtyä toimeen. Sokrates on tässä hyvin erilaisessa asemassa kuin kansalaistottelemattomat. Kyse ei ole siitä, että Sokrates olisi rikkonut mitään tiettyä lakia – vahingossa eikä tietoisesti. Onko hän rikkonut sitten jotain perinnäistapaa tai muuta vastaavaa normia? Teksti ei ainakaan suoraan viittaa sellaiseen: hän on yksinkertaisesti keskustellut ihmisten kanssa. Hänen keskusteluidensa implikaatiot voivat olla loukkaavia ja hän on selvästi jollakin tavoin suosittu. Tämä ei kuitenkaan tee hänestä tottelematonta kansalaistottelemattomuuden mielessä.

5.1.3. Uuden syytöksen käsittely (24b–28a)

Seuraavaksi yritän puolustautua myöhempiä syyttäjiäni ja Meletosta vastaan, joka sanoo olevansa hyvä ja valtion parasta ajatteleva mies. Tarkastelkaamme ensiksi heidän syytekirjelmäänsä, niin kuin teimme edellistenkin syyttäjien kohdalla: "Sokrates", siinä todetaan, "syyllistyy rikokseen, koska hän turmelee nuorisoa eikä kunnioita valtion jumalia, vaan joitakin vieraita daimoneja". (24b–c.)

Tässä tekstin osassa Sokrates käy dialogiin syyttäjänsä Meletoksen kanssa ja pyrkii näyttämään, että syyte ei koske häntä tarkastelemalla syytöksen osia vuorotellen. Osio esittelee Sokrateen kysymisen metodia, jossa Sokrates kyselemällä johdattelee keskustelua niin, että lopulta keskustelun aloittavat premissit esiintyvät uudessa valossa tai niiden merkitys näyttää kyseenalaiselta. Lopulta syntyvän hämmennyksen myötä Sokrates voi pystyttää uudet premissit, jotka enemmän tai vähemmän korvaavat alkuperäiset.

Dialogi alkaa turmelemisen käsitteen avaamisella. Jotta voitaisiin tietää kuka ja mikä turmelee nuorisoa, tulisi tietää myös, mikä tekee nuorison hyväksi. (24c–d.) Sokrates saa Meletoksen väittämään, että kaikki muut paitsi Sokrates tekevät nuoret hyväksi, kun taas Sokrates yksin turmelee heidät. Tämän on tarkoitus olla selvästi ongelmallinen positio: "mikä olisikaan nuorten ollessa, jos vain yksi ihminen pystyisi tarvelemään heidät, kaikki

muut sitä vastoin olisivat heille hyödyksi" (25b–c). Dialogi jatkaa väitteen ongelmallisuuden esittelemistä: voiko olla niin, että Sokrates tieteen tekee itselleen paha turmelemalla läheisiään?

Ettäkö minä tekisin niin pahan teon ehdoin tahdoin, niin kuin sanoit? Ei, sitä en usko, eikä varmasti kukaan muukaan. Asia on niin, että joko en turmele ketään, tai jos turmelen teen, sen tahattomasti. Kummassakin tapauksessa sinä puhut perättömiä. Jos turmelen ihmisiä tahattomasti, syyllistyn rikkomukseen, jollaisesta ei ole tapana haastaa ketään oikeuteen, vaan opettaa ja neuvoa kaikessa hiljaisuudessa. (25e–26a.)

Konklusio, että Sokrates ei turmele ketään ei ole dialogin osion päätarkoitus. Pikemminkin se esittelee laveasti sarjan kysymyksiä: Mitä on tieto hyvästä? Miten lähestyä hyvän käsitettä? Mikä on hyvyyden, hyvänä pidetyn ja kasvatuksen suhde? Voiko hyvää opettaa? Millainen on hyvä tai huono kansalainen? Ehkäpä keskeisimmin nousee kysymys eettisen tiedon ja toiminnan välisestä suhteesta: "Voiko kukaan haluta itselleen vahinkoa?" (25d). Dialogin vastaus on ei. Tämä ongelma tunnetaan kreikkalaisen termin *akrasia* nimellä. Taustalla on kysymys siitä, miten pahan tekeminen voi olla mahdollista. Tekstin vastauksena näyttää olevan se, että pahan tekeminen perustuu jonkinlaisen tiedon puutteeseen. Tieto hyvästä johtaisi näin aina myös hyviin tekoihin. Tämä tekee tekstin (20a–b, 25a–b) viittaukset hevosten kasvattamiseen mielekkääksi, varsinkin kun ne luetaan yhdessä rankaisemisen mielekkyyden epäilyn kanssa (26a–b). Tutkimus ja pedagogiikka asettuvat oikeudenkäymisen ja rankaisemisen rinnalle.

Tällainen käsitys hyvää koskevasta tiedosta ja metafora hevosten kouluttajasta tietysti haastaa sellaisen demokraattisuuden mielen, jossa yhteisö yhdessä päättää sopivimmista kompromisseista. Hyvän tiedon omaaja näyttäytyy ajatuksessa ainoana (tai yhtenä harvoista), joka voi tehdä muut hyveellisemmiksi, siis hyväksi kansalaisiksi (sellaisiksi, jotka tekevät muille hyvää (25c)). Toisaalta näkökulma myös näyttää valtuuttavan tämän tietäjän: Jos hän tietää miten saada muut hyveellisiksi, ja lopettamaan toistensa turmelemisen, eikö hänen tietämyksensä oikeuta häntä tarttumaan toimeen, vaikka hän rikkoisikin tietämättömien tekemiä sääntöjä? Tällainen järkeily on yksinkertaistaen myös tietynlaisen luonnonoikeuden perusteella argumentoivan kansalaistottelemattomuuden taustalla. Tässä en kuitenkaan väitä, että Sokrates väittäisi omaavansa tällaista tietoa; päinvastoin mielestäni teksti osoittaa eräänlaisen nöyryyden ja varmuudesta irtautumisen mielekkyyteen.

Syytteiden toisen puoliskon saama vastine näyttää huomattavasti ongelmallisemmalta ja on jokseenkin kyseenalaista vastaako Sokrates siihen ollenkaan. Alkuperäisen syytteen mukaan Sokrates ei kunnioita *valtion jumalia*. Hän kuitenkin saa heti käsittelynsä alussa (26b–c) johdateltua Meletoksen väittämään, että hän ei usko jumaliin ollenkaan, jonka jälkeen hän käsittelee tätä väitettä unohtaen kysymyksen valtion jumalista. Sokrates esittää, että koska hän uskoo (syytteen mukaan) daimoneihin (eräänlaisiin alempiin jumaluuksiin), hänen on katsottava uskovan muihinkin jumaluuksiin. Sokrates katsoo syytteen kaatuvan ristiriitaisuuteensa. (27a–28a.) Sokrateen puolustus sisältää piilotettuja metafysisiä premissejä, joilla on eettisiä ja poliittisia vaikutuksia. Sokrates (27b) sanoo: "Meletos, voiko kukaan uskoa ihmistöiden olemassaoloon, mutta ei ihmisten? [...] Uskooko joku hevosten käytön olemassaoloon, mutta ei hevosten? Entä huilunsoiton, mutta ei huilunsoittajien? Ei se ole mahdollista, hyvä mies." Syytteeseen vastaamisessa tämä päättelyketju toistuu daimoneiden (jumalan lasten) ja jumaluuksien suhteen. Sillä on kuitenkin implisiittinen retorinen funktio, jonka avulla teksti pyrkii vastustamaan ajatusta, että fyysistä ja metafysisistä tutkimusta tekevät kieltäisivät jumaluudet: koska maailma (implisiittisen premissin mukaan) on jumalien rakentama tai vaikutuksesta syntynyt, sen tutkiminen ei voi olla jumalan kieltämistä.

Syyte, jonka takia Sokrates on oikeudenkäynnissä, on Sokrateen (27d–e) mukaan selvästi ongelmallinen. Sokrates (28a) kuitenkin tunnistaa, että syytteen naurettavuus ei tuota hänelle vapautusta: "monet vihaavat minua kiihkeästi. Se kaataa, jos on kaataakseen ei Meletos eikä Anytos eikä suuren yleisön pahansuova panettelu." Sokrates (28a) lisääkin, että monien viha "on ennenkin kaatanut monia hyvä miehiä ja tulee uskoakseni vastakin niin tekemään. Kenenkään ei tarvitse pelätä että minä olisin viimeinen." Loput puolustuspuheesta pyrkiikin antamaan jonkinlaisen vastauksen siihen, mistä tällainen Sokrateen kohtaama kiihkeä viha on voinut nousta. Siinä voidaan nähdä myös tekstin vahvimmat linkit kansalaistottelemattomuuteen.

5.1.4. Sokrateen motiivit (28b–35d)

Seuraavaksi Sokrateen puheessa nousee uusi temaattinen kokonaisuus: kuolemanpelko ja häpeä. Sokrates sanoo, että toisin kuin jotkut voisivat sanoa, hänen ei tulisi hävetä sitä, että hän on "ryhtynyt hengenvaaralliseen puuhaan" (28b). Teksti pyrkii vahvoin sanonnoin painottamaan, että liiallinen kuolemanpelko on hävettävää ja sen sijasta kunnollinen toimija

"ajattelee toimiessaan vain sitä, tekeekö hän väärin vai oikein, hyvän vaiko huonon miehen töitä" (28b). Väite perustuu osittain tekstissä moneen kertaan toistuvaan ajatukseen siitä, että tietoa kuolemasta ei ole saatavilla: "kun kerran en tiedä mitään tuonpuoleisesta, en liioin kuvittele tietäväni", Sokrates (29b) sanoo. Häpeällistä ja sosiaalisesti paheksuttavaa onkin kiinnittäytyä toimintaa harkitessaan liaksi elämän arvostamiseen oikeudenmukaisuutta koskevien argumenttien sijaan (28d–29b). Sokrates esittää alluusion kreikkalaisen taruston sankareihin kuten Akhilleukseen: he välittivät kunniaa pikemminkin kuin kuolemanpelosta. Vertaamalla itseään näihin kreikkalaisessa kansanmuistissa esiintyvän miehisyyden määritelmällisiin edustajiin, Sokrates pystyttää ja vetoaa yhteiseen kulttuuriperintöön, joka esitetään ikään kuin normina, jota ei voi kyseenalaistaa. Inhimillisten velvollisuuksien joukossa puhdas hengissä säilyminen ei ole juuri minkään arvoista ja niiden, jotka kritisoivat Sokratesta häpeilemättömästä käytöksestä sillä perusteella, että hän on riskeerannut henkensä toiminnallaan, tulisi pikemminkin hävetä ja joutua pilkan kohteeksi. (28c–d.) Tästä jatkaen Sokrates käsittelee tottelemista ja häpeää:

Ateenan miehet! Jos totta puhutaan, asia on näin: taistelurivistössä jokaisen on pysyttävä parhaaksi katsomallaan paikalla tai siellä, minne päällikkö on hänet määrännyt ja uhmattava kuolemaa ja mitä vaaraa hyvänsä karttaakseen häpeää. Ateenan miehet! Aikoinani minä Poteidaiassa, Amfipoliksessä ja Delionissa uhmasin kuolemaa niin kuin muutkin ja pysyin sillä paikalla, minne *teidän valitsemanne päälliköt* olivat minut määränneet. Olisihan paha asia, jos minä nyt jättäisin paikkani kuoleman pelosta tai jostakin muusta syystä, kun jumala on määrännyt minut elämään filosofiaan paneutuen ja tutkiskellen itseäni ja muita, niin kuin uskon ja oletan. [...] Sen sitä vastoin kyllä tiedän, että on pahaa ja häpeällistä tehdä väärin ja samoin olla tottelematta itseään parempaa, oli tämä sitten jumala tai ihminen. Ja sellaista pahaa minkä tiedän pahaksi, minä luonnollisesti pelkään ja kartan enemmän kuin sellaista, mistä en tiedä, vaikka se sattuisikin olemaan hyvää. (28d–29b.) (Kursivointi omani.)

Sokrateen viittaus taisteluihin, joissa hän on ollut osallisena, voidaan ymmärtää siten, että hän aivan samoin kuin monet muutkin on suorittanut velvollisuutensa asettamatta itseään muiden ylitse. Yhdistämällä nykyisen toimintansa taistelurivistön alluusioon hän siirtää sen normatiivisen sisällön uudelle alueelle. Filosofian hylkääminen ja hiljaisen elämän viettäminen olisivat yhtä kuin pakeneminen taistelusta – paitsi häpeällistä (tunne, joka on yleisölle tuttu) se voisi ehkäpä olla yksinkertaisesti pahaa ja jumalanpilkkua. Tähän suuntaan Sokrates viittaakin, kun hän on esittävinään sellaisen vaihtoehdon, että hänet vapautettaisiin sillä ehdolla, että hän ei "jatka tutkiskelujaan" tai "harrasta filosofiaa" (29c). Sokrates tekee

selväksi, että kuoleamalla uhkailu ei häntä liikuta: "Kuuntelen kuitenkin mieluummin jumalaa kuin teitä enkä aio lakata harrastamasta filosofiaa niin kauan kuin elän ja hengitän" (29d).

Näissä kohdissa Sokrateen varmuus on mielenkiintoista. Puheessaan hän esiintyy tietämättömänä, mutta tässä hän kuitenkin varsin selvästi sanoo, mikä on pahaa, ja miten hän on valmis uhmaamaan tuomaristoa (eli käytännössä poliiksen tahtoa), mikäli se aikoo pakottaa hänet toimimaan tavalla, joka on hänestä pahaa. Aikaisemmin hän on kuitenkin sanonut, että päällikköä on kuunneltava; hän on kuunnellut tuomaristoa, siis Ateenan enemmistöä, ja toiminut sen tahdon mukaisesti uhmaten kuolemaa taistelussa. Filosofian harjoittamisen suhteen hän kuitenkin ilmoittaa, että hän ei aio kuunnella ja totella vedoten jumalaan.

Tässä Sokrateen väitteessä voidaan havaita myös etäisesti kansalaistottelemattomuuden tai omatuntooperustaisen kieltäytymisen logiikka. Sokrateen toiminnan voi tulkita lähestyvän etäisesti sellaista epäsuoraa ja symbolista poliittista tekoa, josta Rawls kansalaistottelemattomuuden kuvauksessaan puhuu (Rawls 1988, 209–210). Tässä mielessä Sokrateen teon voisi kohdistuvan Ateenan kykyyn estää tai rajata kansalaisensa mahdollisuutta ryhtyä vapaaseen ajatteluun ja keskusteluun. Sokrateen toiminnan voisi toisaalta tässä myös nähdä henkivän sellaista moraalisen vakaumuksen kommunikoivaa ja ei-välittelevää luonnetta, joka aidon moraalisen vakaumuksen merkinä on Brownleen kansalaistottelemattomuuskäsityksen keskiössä – täten Sokrateen julistama valmius olla tottelematta viestisi sitä, että hänen perustavia inhimillisiä tarpeitaan ei kunnioiteta. Sokrateen toiminta sopisikin Brownleen tunnollisen moraalisen vakaumuksen kuvaukseen. Toisaalta yksinkertaisemmin tulkittuna voidaan nähdä, että Sokrates ilmoittaa valmiutensa olla tottelematta – samalla tavalla, kuten vaikkapa aseistakieltäytyjä, joka kieltäytyy maallisen vallan määräyksistä vedoten näkemykseensä jumalan tahdosta:

Tietäkää, että se on jumalan käsky. Se, että minä tottelen jumalaa, on uskoakseni parasta, mitä teille tässä valtiossa voi tapahtua. Kierrän kaikkialla vakuuttamassa teille nuorimmasta vanhimpaan, että sielun saattamisesta mahdollisimman hyväksi täytyy välittää ennen aineellista hyvinvointia ja rikkautta ja enemmän kuin siitä. [...] Sanon teille, ateenalaiset: totelkaa Anytosta tai olkaa tottelematta, päästäkää minut vapaaksi tai olkaa päästämättä, mutta pitäkää mielessänne, että minä en aio muuttaa toimintaani, en vaikka minun olisi kuoltava kuinka monta kertaa. (29d–30c.)

Sokrateen väitteet ovat varmaankin osaksi tällaiset siksi, että häntä syytetään jumalten kieltämisestä. Näin selittämällä toimintansa jumalan palvelemiseksi, hän saa käännettyä syytteet pääläelleen: Sokrateen syyttäjät estävät jumalan palvelemisen. Sokrates puhuu itsestään jumalan lahjana, jonka tämä on lähettänyt kaupungin avuksi (30e, 31a): "Jos te nimittäin surmaatte minut, te ette vähällä löydä toista miestä, joka – kuulostaa ehkä hullunkuriselta – yhtä hellittämättä olisi kaupunkimme kimpussa kuin jumalan lähettämä paarma, joka ahdistaa suurta ja jalorotuista, mutta siksi vähän laiskaa ja hoputtamisen tarpeessa olevaa hevosta."¹⁴ Kuvatessaan suhdettaan poliikseen Sokrates (30e–31a) vetoaa unesta heräämisen sekä liikkeen mielikuviin. Kumpikaan mielle yksinään ei tuota samanlaista kuvavoimaa kuin yhdessä. Liikkeen puute tuo mieleen toisaalta sisäisen pysähtyneisyyden mutta myös toimintahorisontin samuuden. Uni ja herääminen viittaavat siirtymään, jossa unikuvien kontrolloima mieli saa otteen valvemaailmasta. Tässä siirtymässä on kyse toisaalta passiivisen tapahtumisen ja aktiivisen toiminnan kontrastista, mutta myös maailmaan suhtautumisen ja asennoitumisen välittyneisyyden tiedostamisesta, joka tekee mahdolliseksi harkitun suhteen rakentamisen. Yksinkertaisimmillaan unen metafora viittaa takaisin tekstissä toistuvaan luulemisen ja tietämisen erotukseen. Poliiksen kohdalla kuvakieli on varsin vahva: Sokrates näyttää sanovan, että poliiksen perusteettomat kuvitelmat hyvästä ja pahasta rakentuvat unimaailmassa, josta hän tarjoaa ulospääsyn: "en ole huolehtinut taloudestani vuosikausiin, vaan paneudun kokonaan teidän asioihinne ja yritän saada jokaisen teistä ajattelemaan hyvettä niin kuin olisin isänne tai vanhempi veljenne" (31b).

Tällainen radikaali kyseenalaistaminen, jota Sokrates kuvaa jumalalliseksi tehtäväkseen ilmenee myös kansalaistottelemattomuuden tavoitteissa: Hiljaisen hyväksymisen ja suostumuksen tekeminen kyseenalaiseksi ja yhteiskunnan ongelmakenttien tuominen keskusteltavaksi ja uudelleenmääriteltäväksi on esimerkiksi Arendtin kansalaistottelemattomuuskäsityksen keskiössä. Sokrateen kuvausta itsestään paarmana voi

¹⁴ Laura A. Marshall (2017) argumentoi vakuuttavasti, että 1800-luvun puolessavälissä vahvistunut käännostraditio, jossa $\mu\omega\psi$ käännetään paarmaksi (eng. *gadfly*), on selvästi ongelmallinen, ja että on hyviä perusteita palata tätä käännostraditiota edeltävään näkökulmaan. Tällöin paarma- käännostraditiosta edeltävä käännostraditio kannustimeksi (eng. *spur*) edustaisi paremmin Sokrateen tarkoitusta. Tämä metaforan muutos vaikuttaisi myös selvästi Sokrateen argumentin merkitykseen: Kannustin, enemmän kuin paarma, implikoisi suoraa järkeen tai tahtoon perustuvaa opettamista. Argumentin kuvauksen mielle Sokrateesta jumalan lahjana poliiksellemuuttuisi, kun hän ei olisi enää niinkään hämäävä, mutta lopulta merkityksetön paarma, vaan kontrolloidun tahdon ja tarkoituksen välikappale. Tämä mahdollistaisi myös mielikuvan, jossa Ateena ei ole mikä tahansa vanha hevonen, vaan hevonen, jolla jumala ratsastaa käyttäen Sokratesta sen kulun ohjaukseen.

tietenkin käyttää kaikenlaisen kulttuurisen ja yhteiskunnallisen kritiikin kuvauksena eikä se rajaudu vain tottelemattomuuteen.

Seuraavaksi Sokrates antaa varsin epäimatelevan kuvan poliiksen poliittisesta kulttuurista selittäessään, miksi hän ei ole ryhtynyt tavoittelemaan poliittista virkaa ja siten edistämään kaupungin hyveellisyyttä. Ensin Sokrates vetoaa ilmeisesti yleisesti tunnettuun piirteeseensä, eli siihen, että hän saa toisinaan eräänlaisen jumalallisen merkin: "Olen pienestä pitäen kuullut toisinaan tällaisen äänen, joka varoittaa minua ryhtymästä johonkin, mutta ei koskaan kehota minua tekemästä mitään. Se juuri pitää minut erossa valtion asioista" (31c–d). Toiseksi hän esittää, että oikeudenmukaisuutta voi edistää vain "yksityishenkilönä eikä julkisesti, jos mieli pysyä hengissä edes vähän aikaa" (32a). Tämä on jokseenkin monimutkainen väite, varsinkin kun hetkeä myöhemmin Sokrates (33a) väittää, että "sekä julkisuudessa että yksityisesti olen aina puolustanut oikeudenmukaisuutta väistymättä kenenkään tieltä". Selvästi Sokrates ei väitä, että toiminnan olisi tapahduttava piilossa julkisuudelta. Mitä sitten? Onneksi teksti antaa aiheesta kaksi esimerkkiä. Ensimmäisenä Sokrates kertoo ainoasta tilanteesta, jossa hän on joutunut toimimaan viranomaisena:

Ateenan miehet, minä en ole koskaan hoitanut mitään muuta valtion virkaa, mutta neuvoston jäsenenä olen ollut. Meidän piirikuntamme Antiokhis sattui olemaan prytaanivuorossa silloin, kun te tahdoitte langettaa yhteistuomion kaikille niille kymmenelle päällikölle, jotka Arginusain meritaistelussa olivat jättäneet kaatuneitten ruumiit keräämättä. Yhteistuomio oli laitton, kuten kaikki totesitte sittemmin. Minä olin silloin prytaaneista ainoa, joka yritin estää teitä menettelemästä lainvastaisesti ja äänestin toisin. Tein näin, vaikka puhujat olivat valmiita asettamaan minut syytteeseen ja pidättämään minut, ja vaikka te innokkaasti yllytätte heitä, vaaransin mieluummin henkeni lain ja oikeuden puolesta kuin kannatin teikäläisiä vankeusrangaistuksen ja kuolemantuomion pelosta. (32b–c.)

Sokrates muistuttaa, että hänen prytaaniudessaan kyse oli sattumasta, eikä hänen pyrkimyksistään. Kuitenkin hän ottanut tehtävän omalla tavallaan vakavasti – suoranaisestä painostuksesta huolimatta hän on yksinään vastustanut neuvoston ja ateenalaisten tahtoa. Tarinassa voidaan nähdä etäisesti yritys hahmottaa eräänlainen ajatus hyveellisen vallan vaikeudesta, joka liittyy vallan riippuvuuteen enemmistön tahdosta. Sokrateen tarinassa asetelma on selvä: niin neuvoston jäsenillä, kuin puhujilla (ammattipoliitikoilla) on menetettävää, mikäli he toimivat vastoin selvää enemmistön tahtoa ja saavutettavaa, jos he

myötäilevät sitä. Varsinkin kriisitilanteet avaavat toimintamahdollisuuksia poliittisille toimijoille. Enemmistön tahdon puolustajaksi nouseminen tällaisessa tilanteessa voi auttaa turvaamaan poliitikon aseman. Kun taas erityisesti Ateenan kaltaisessa demokratiassa huono maine enemmistön silmissä voi johtaa ongelmiin. Sokrates näyttää toiminnallaan, että hänen mielestään tällaiset vallan laskelmoinnit tulisi alistaa erilaiselle analyysille. Demokraattisessa kontekstissa, joka ylistää enemmistön tahtoa tällainen näkökulma ei ole strategisesti arvokas. Sokrates tunnistaa tämän, mutta ei ole valmis muuttamaan kantaansa – siten julkinen toiminta on hänelle hengenvaarallista.

Hieman yksinkertaistaen tarina korostaa Sokrateen moraalista taipumattomuutta – hän on valmis pitämään kiinni siitä, minkä näkee oikeudenmukaisena toimintatapana. Hän toimii näin paitsi silloin kun se hänelle sopii, myös silloin kun näin toimiminen asettaa hänet epäedulliseen asemaan. Tämänkaltaisen tulkinnanvaraisen laittomuuden vastustamisen voi nähdä olevan kansalaistottelemattomuuden motiivien ytimessä: niin Rawlsin kuin Arendtin kansalaistottelemattomuuskäsitykset taipuvat oikeudenmukaisena pidetyn perustuslain puolustamiseksi ja toimivaltansa tai yleisen lain hengen ylittävän toimeenpanevan elimen vastustamiseksi.

Toinen Sokrateen esimerkeistä näyttää varsin samanhenkiseltä. Sokrates näyttäytyy tässä selvemmin jonkinlaisena tottelemattomana, vaikka hän ei tässä omien sanojensa mukaan ole tottelematta lakia, vaan hallituksen laittomia käskyjä. Hieman erilaisesta näkökulmasta näemme kansalaistottelemattomuuden ja Sokrateen samankaltaisuuden – molemmat ovat valmiita uhmaamaan valtaapitävien suoria käskyjä puolustaakseen käsitystään oikeudenmukaisuudesta:

Tällaista saattoi tapahtua silloin, kun valtiossa vielä oli voimassa kansanvalta. Kun sitten siirryttiin harvainvaltaan, kolmenkymmenen hallitus kutsui minut ja neljä muuta miestä tholokseen. Saimme määräyksen käydä noutamassa salamislainen Leon Ateenaan teloitettavaksi. Samantapaisia toimeksiantojahan he järjestivät monille saadakseen mahdollisimman paljon kanssarikollisia. Siinäkin tilanteessa osoitin sanojen asemesta teoilla, että – jos saan käyttää kansainomaista ilmaisua – minä viis veisaan kuolemasta, mutta kartan ehdottomasti lainvastaista ja jumalatonta toimintaa. Niin voimakas kuin tämäkin hallitus oli, se ei saanut minua uhkaamallaan tekemään mitään laitonta. Kun

olimme poistuneet tholoksesta, muut lähtivät Salamikseen hakemaan Leonia, mutta minä menin kotiin. Luultavasti minut olisi siitä hyvästä tuomittu kuolemaan, ellei kolmenkymmenen hallitus olisi pian sen jälkeen hajonnut. (32c–e.)

Jälkimmäisen esimerkin alun harvainvallan ja kansanvallan maininnat herättävät kiusauksen tulkita kohtausta ideologisena teeskentelynä: Tässä on Sokrates, joka on kansanvallan valtaan paluun jälkeen syytettynä valtion jumalten kieltämisestä. Hänen on vakuutettava tuomarinsa, siis tuon valtaantulautetun regiimin jäsenet oikeamielisyydestään. Ensimmäisessä esimerkissä hän pystyttää kuvauksen, joka tekee selväksi hänen lojaaliutensa kansanvallan perustavalle argumentille, eli monen tahtoon perustuvaan lakiin. Hän esiintyy tuon tahdon puolustajana kuvaamalla, kuinka hän vastusti neuvostoa, joka unohti tai tahtoi unohtaa lain, kun se sille sopi. Tämä vastustaminen näyttää vielä oikeamielisemmältä, kun sitä seuraa kertomus, jossa Sokrates uhmaa varmaa kuolemaa puolustaakseen sitä *samaa lakia*, kun tyrannimainen valta yritti tuhota sen. Tällainen tulkinta, joka tekee Sokrateesta demokratian puolustajan, unohtaa sen, että Sokrates esittelee esimerkkinsä todisteina siitä, miksi hän ei ole tavoitellut julkista asemaa, vaan toiminut yksityishenkilönä. Regiimien erojen sijaan kyse on tarinoiden samanlaisuudesta.

Molemmilla kerroilla näemme Sokrateen painostettuna, mutta samalla uhmakkaana. Molemmissa esimerkeissä Sokrates voidaan nähdä kieltämässä ja vastustamassa valtaa, joka kuvataan valmiina suojelemaan auktoriteettiaan oikeutta luovana instituutiona väkivallan avulla. Molemmissa esimerkeissä toimeenpaneva hallitusvalta pyrkii vahvistamaan valtaansa pyrkimällä eroon potentiaalisista kilpailijoistaan. Regiimit kuvataan samalla tavalla jännitteisinä. Niin kansanvallassa kuin harvainvallassa valtaapitävät ovat lähinnä keskittyneitä valtansa vakauttamiseen eivätkä ole herkkiä oman tahtonsa ulkopuolisille lain, oikeudenmukaisuuden tai jumalien vaateille. Lisäksi molemmat esimerkit peilaavat koko *Apologian* kehystä: Sokrates on syytettynä ja hengenvaarassa epätavallisten prioriteettien takia. Puolustaessaan valintaansa jättäytyä tavanomaisen julkisuuden ulkopuolelle Sokrates jättää avoimen haasteen tuomaristolle: Toimintanne ei juuri eroa näistä tapauksista. Syytteeni ovat ongelmallisia kuten kymmenen päällikön tapauksessa, ja jos tuomitsette minut nyt, teette itsestänne kanssarikollisia toisillenne. En ole tavoitellut julkisia virkoja, koska tunnen teidät ja toiminnassa vaadittavat moraaliset kompromissit. Näin

oikeudenkäynti kääntyy pääläelleen. Syytettynä ei ole enää Sokrates vaan Ateena ja sen kansalaiset.

Tässä Sokrates (33a–34b) kääntyy takaisin syytöksiin, joiden mukaan hän on opettamalla turmellut nuorisoa. Sokrates kieltää kategorisesti olleensa kenenkään opettaja: Hän ei ole toiminut omaksi hyödykseen – eihän hän edes ole kerännyt minkäänlaista maksua tai palkkaa toiminnastaan. Hän väittää, että vaikka monet ovat häntä kuunnelleet, ei ole oikein jos häntä pidetään vastuussa heidän ajatuksistaan ja toiminnastaan. Sokrates (33c) kertoo paljastavan näkemyksensä siitä, miksi häntä kuunnellaan: "Kuulkaa koko totuus, Ateenan miehet! Koska heistä on hauskaa kuunnella, miten kyselen sellaisilta, jotka luulevat olevansa viisaita, mutta eivät ole. Mukavaahan sellainen on".

Todistaakseen väitteensä, ettei hän ole turmellut ketään ja nostaakseen syyttäjiensä hämäyksen esiin Sokrates (33d–34a) osoittaa nimeltä oikeudenkäynnin seuraajista ne, jotka ovat häntä usein kuunnelleet sekä heidän sukulaisensa, jotta halukkaat voisivat todistaa hänen turmelevasta vaikutuksestaan. Kukaan ei kuitenkaan nouse esiin. Tarjoamalla tämän dramaattisen seisahduksen teksti esittää kysymyksen nuorison turmelemisesta uudelleen. Onko pikemminkin niin, että valehtelijana esitetty Meletos (34b) ja muut Sokrateen syyttäjistä ovat niitä, jotka turmelevat nuorisoa? Kysymykseen vastaamiseksi täytyy kiinnittää huomiota uudelleen siihen, miksi Sokratesta kuunnellaan ja mitä hän väittää koko totuudeksi. Kenelle ja miksi oletetun totuuden paljastuminen perusteettomaksi luulemiseksi on mukavaa? Entä sitten epämiellyttävää tai kauhistuttavaa? Sokrates (33b) sanoo kyselleensä niin "rikkailta ja köyhiltä ja keneltä tahansa, joka vain tahtoo kuunnella minua ja vastailta kysymyksiini". Varmasti on niin, että kun Sokrateen maine tällaisen kyselemisen harjoittajana on levinnyt, on samalla rajautunut se joukko, joka vapaaehtoisesti on kyselyn kohteeksi suostunut. Tällaiset henkilöt voidaan rajata kahteen joukkoon, eli sellaisiin joille 'paljastetuksi' tuleminen ei ole merkinnyt suurta menetystä ja niihin, jotka ovat olleet erityisen varmoja asiastaan. Jälkimmäisen ryhmän joutuminen hämmennyksen valtaan on varmasti ollut mieluisampaa nuorille kuuntelijoille, sillä näissä keskusteluissa panokset ovat olleet korkeimmillaan. Tällaisilla keskustelijoilla, jotka ovat olleet varmoja tiedostaan ja siksi uskaltaneet Sokrateen käsittelyyn on täytynyt olla jonkinlainen peruste varmuudelleen: he ovat joko olleet typeryksiä (luulleet itsestään liikoja) tai sitten he ovat toimineet menestyksekkäästi tietonsa varassa. Tämän viimeisen ryhmän tietämisen vaateen kyseenalaistumiseen tiivistyy Sokrateen kuulustelemisen uhka. Menestyksekkään ja

oletetusti arvostetun henkilön tietämisen osoittautuminen virheelliseksi on merkinnyt nuorille kuuntelijoille maailman tarkastelemisen mahdollisuuksien kirjon avautumista ja siten pitänyt sisällään lupauksen jostakin, joka lähestyy ajatuksenvapautta. Käänteisesti (syyttäjien positiota empatisoiden) tällainen näkökulmien pääläelleen kääntyminen on varmasti symboloinut ja enteillyt tilannetta, jossa poliksen nuoret kyseenalaistavat sen keskeisimpien instituutioiden perusteet. Tässä tekstin voi nähdä viittaavan omaan alkuunsa, jossa Sokrates maalaa syyttäjensä nimettömänä joukkona, jonka valheet on istutettu ateenalaisten mieliin heidän ollessaan nuoria ja siksi "herkkäuskoisia" (18a–d). Voikin olla niin, että Sokrateen näkökulmasta juuri jonkinlainen tapakulttuurin epäkriittinen uusintaminen sukupolvesta toiseen on nuorison turmelemista ja siten sen oletusten puutteiden paljastaminen on miellyttävää.

Puolustuspuheen viimeisissä kappaleissa Sokrates (34c, 35c) esittää, miksi tuomareille ei tulisi esittää pyyntöjä, eikä syytettyjen tulisi kerjätä armoa. Tämä on erityisen mielenkiintoinen kohta tekstissä, sillä se näyttää olevan ilmeisen selvä strateginen ja retorinen virhe, jos oletamme, että Sokrateen puolustuspuheen tarkoituksena olisi saada vapauttava tuomio. Sokrateen henki on tuomariston käsissä, mutta silti hän (34c–35b) esiintyy kopeana ja arvostaan tietoisena selittäessään näkökulmaansa, jonka mukaan aneleva käytös oikeudessa paljastaa pyytäjän kyvyttömyyden kohdata mahdollinen kuolemansa ja näin kansalainen "häpäisee koko valtion yrittämällä kerjätä sääliä oikeudessa" (35b). Tällainen käytös on siis sopimatonta kansalaiselle, joka ymmärtää käytöksensä vaikuttavan koko poliksen maineeseen. Toisaalta käytös näyttää asettavan myös tuomarit epäimartelevaan asemaan:

Vaikka emme ajattelisikaan mainettamme, en pidä oikeudenmukaisena pyyntöjen esittämistä tuomarille enkä sillä perusteella saatua vapauttavaa tuomiota. Sen asemesta tuomaria tulee valistaa ja hänet on yritettävä saada vakuuttuneeksi asian oikeasta laidasta. Eihän tuomari ole virassaan pitääkseen oikeutta pilkkanaan, vaan jakaakseen sitä. Hän on sitä paitsi vannonut, että ei ole puolueellinen, vaan tuomitsee lakien mukaan. Me emme saa totuttaa teitä tuomareita rikkomaan valaanne, ettekä te saa tottua siihen. Kumpikaan osapuoli ei silloin käyttäytyisi jumalien tahdon mukaisesti. (35c.)

Pinnallisesti osio selittää, miksi Sokrates ei pyydä vapautusta – hänen esittämässään ihanteellisessa oikeudenkäynnissä se olisi lähinnä oikeutta vääristävää toimintaa. Tässä ihanteessa oikeudenmukaisuus löytyisi totuuden, puolueettomuuden ja jonkinlaisen

normienmukaisuuden avulla, samalla kun tuomarit siirtäisivät syrjään henkilökohtaiset preferenssinsä ja valta-asemansa. Tuloksena on mieli siitä, että on olemassa jonkinlaista oikeudenmukaisuutta, joka ei suoraan alistu tai tyhjene valtakysymyksiin.

Samalla kuvaus voidaan tulkita haasteena tuomaristolle. Väittämällä, että syytetty ei saa pyytää armoa, Sokrates evää samalla tuomareiden vallan *tehdä* oikeutta, joka ilmenee päätöksessä antaa tai evätä pyydetty armonosoitus. Näin Sokrates rajaa tuomareiden oikeutta rakentavaa valtapotentiaalia ja alistaa heidät valistettavien osaan – Sokrates opettaa tuomareita oikeudenmukaisuuden luonteesta. Kohtauksen syytetyn ja opetettavan sekä tuomarin ja opettajan roolitus romahtaa. Sokrates lopettaa vihjaamalla, että tuomariston hurskaus on koetuksella – hän on näyttänyt heille oikeudenmukaisuuden kanssa yhteensopivan asemansa nöyrinä lain ja tapahtumien välisinä tulkkeina. Täten, mikäli he toteuttavat toimeaan integroimalla tuomarin aseman tarjoaman valtapotentiaalin omiin intresseihinsä, he syyllistyvät kirjaimellisesti jumalan (Diken) pilkkaan. Tästä näkökulmasta Sokrateen puolustuspuheen lopettava väite, "minä uskon jumaliin enemmän kuin kukaan syyttäjistäni" (35d), esittää äänettömän kysymyksen tuomariston hurskaudesta.

5.1.5. Rangaistuspuhe (35e–38c)

Sokrates (36b–c) esittää varsin suoraan, että useimpien elämät ovat materiaalisen hyvinvoinnin, kunnian ja vallan tavoitteluun keskittyvinä varsin hyödyttömiä ja itsekeskeisiä. Hän kuitenkin väittää eläneensä toisin:

Sen sijaan otin tehäkseni jokaiselle erikseen suurimman hyvän työn, minkä ihminen voi toiselle tehdä: yritin saada teidät uskomaan, että tärkeämpää kuin mikään muu on kehittää itsensä mahdollisimman hyväksi ja viisaaksi ja että valtion parantaminen on tärkeämpää kuin mikään muu julkinen toiminta. (36c.)

Esittäessään, että hänet tulisi palkita poliiksen kustantamalla ylläpidolla, joka on tapana järjestää olympian kisoissa voittaneille, Sokrates (36d) tekee mielenkiintoisen väitteen: "Sellainen [valtion elatus] saa ihmisen pitämään itseään onnellisena, mutta minä saan hänet olemaan onnellinen". Distinktion implikoima onnellisuuskäsitys on tavanomaisen arkijärjen vastainen. Onnellisuus ei olekaan itsensä pitämistä onnellisena. Tätä väitettä tulee pohtia rangaistuspuheen lopettavan väitteen kanssa: "ihmisen suurin hyvä on puhua päivästä päivään hyveestä ja siitä kaikesta, mikä on ollut aiheena kuulemissamme keskusteluissa ja

silloin kun olen tutkistellut itseäni ja muita, ja että elämä ilman tätä tukistelua ei ole elämisen arvoista" (38a). Sokrates esittää väitteen vastauksena retoriseen kysymykseensä voisiko hän hyväksyä rangaistusta, jonka ehtona olisi, että hän vetäytyisi toiminnastaan, jolloin hän voisi "elää hiljaa ja omissa oloissasi" (37e.) Sokrates kieltäytyy vedoten hyvän elämän käsitykseensä, sekä siihen, että koska jumala on hänet toimintaansa johtanut, hän ei voi sitä lopettaa, "koska se olisi tottelemattomuutta jumalaa kohtaan" (37e–38a).¹⁵

Tässä osiossa teksti jälleen lähentyy eräänlaiseen tottelemattomuuteen kehottamisen mieltä. On tietysti selvää, että Sokrates ei tässä ole suoraan tottelematta ketään, vaan kuten aikaisemmin (29d), tässä on kyse tilanteesta, jossa Sokrates viittaa vahvaan näkemykseensä siitä, mikä on hänen mielestään oikeudenmukaista. Hän tekee selväksi, että tässä on asia, josta hän ei ole valmis tinkimään. Tekstin voidaan katsoa kysyvän lukijalta epäsuorasti, millainen hyvän elämän käsitys hänellä on ja millaisessa tilanteessa hänen on vastattava Sokrateen tavoin olevansa valmis kärsimään vakaumuksensa puolesta, vaikka hänelle tarjottaisiinkin ehdollista vapautusta.

Teksti palaa näennäisen ja toden distinktion ja käyttää sitä väittääkseen, että ihmiset yleensä elävät tavoitellen asioita, jotka vain näennäisesti johtavat onnellisuuteen. Korvaavat hyvät – tosi onnellisuus – ovat jotain, jonka saavuttamiseksi teksti osoittaa jonkinlaisen keskusteluun, tutkiskeluun ja kyseenalaistamiseen, joiden avulla varmistetaan tietämisen ja luulemisen ero. Tämä auttaa kehittymään hyväksi ja viisaaksi ja mahdollistaa valtion tekemisen paremmaksi. Tällaiseen toimintaan tulee uskaltaa ryhtyä, vaikka se loukkaisikin kaupungin enemmistön näkemyksiä sopivasta ja normaalista. Vaikka vain Sokrates on saanut jumalilta määräyksen tehtävänsä, tällainen kuva ihmisen hyvästä on jotain, jonka hän pyrkii saamaan muutkin uskomaan, joten voidaan olettaa, että hän väittäisi sen myös olevan hyvä muillekin. Tämä hyvä jää abstraktiksi ideaaliksi, jonka sisältöä Sokrates ei juurikaan avaa. Jää esimerkiksi kyseenalaiseksi onko hyvä kaikille samanlainen. Selvää on kuitenkin se, että teksti esittää Sokrateen traagisena ja väärinymmärrettynä hahmona, jonka toiminta on nimenomaan kohdistunut poliiksen ja sen kansalaisten hyvinvoinnin parantamiseen.

¹⁵ Tässä Sokrates käytännössä toistaakin aikaisemman väitteensä logiikan: "Kuuntelen kuitenkin mieluummin jumalaa kuin teitä enkä aio lakata harrastamasta filosofiaa niin kauan kuin elän ja hengitän" (29d).

5.1.6. Ennustuspuhe (38c–42a)

Apologian viimeinen osiossa Sokrates puhuttelee vuorotellen niitä, jotka ovat äänestäneet hänen kuolemansa puolesta ja sitä vastaan. Käsittelen tässä vain tämän ensimmäisen kriittiseen puheen, jonka luen käsittelevän julkisen arvostelemisen tematiikkaa näkökulmasta, jota voisi pitää eräänlaisena ajatuksen- ja sananvapauden ylistyksenä ja näiden tärkeyden hahmotteluna niin ajattelevalle subjektille kuin koko yhteisölle.

Sokrates aloittaa moittimalla tuomareita ajattelemattomuudesta; hän on jo vanha mies, ja jos tuomarit olisivat jaksaneet odottaa, olisivat he päässeet hänestä pian eroon. Nyt he ovat tuomitsemalla hänet kuolemaan saavuttaneet lähestulkoon päinvastaisen lopputuloksen – hänet tullaan muistamaan ja häntä tullaan arvostamaan yksin tämän tuomion takia. (38c.)

Sokrates palaa armon pyytämisen ja kuolemanpelon tematiikkaan, josta hän puhui aikaisemmin puolustuspuheessaan. Hän (38d) haluaa tehdä selväksi, ettei hänen tuomionsa perustu hänen lahjattomuuteensa puhujana. Hän selittää valintaansa puhua niin kuin on puhunut:

Paljon mieluummin kuolen siksi, että olen puhunut niin kuin olen, kuin eläisin siksi, että olin puhunut toisin. Oikeudenistunto ja sota ovat tilanteita, joissa en minä eikä kukaan saa panna parastaan vai keksiäkseen, miten pelastaa nahkansa. Taistelussa saa usein nähdä, miten miehet heittävät aseensa ja kääntyvät anomaan armoa ahdistajiltaan saadakseen pitää henkensä. Tietysti kaikissa vaaratilanteissa on keinoja selvitä hengissä, jos ihmisellä vain riittää häikäilemättömyyttä kaikkensa tekemiseen. (38d–39a.)

Sokrates on puhunut kuten aivan puolustuspuheensa alussa sanoi – hän on kertonut näkemyksensä totuudesta. Miksi näin on tehtävä oikeudenistunnossa? Oikeudenistunnon ja sodan yhdistäminen näyttää ensinäkemältä oudolta. Mitä näillä on yhteistä toistensa kanssa? Sokrates yrittää selittää, että aivan kuten sodassa oikeudessakaan ei ole kyse yhden miehen selviytymisestä. Kohdan voisi tulkita niin, että valheellisuus oikeudessa olisi kuin taistelusta pakeneminen, eli että se olisi yksilöä suuremman asian – yhteisön – pettämistä. Tämä tulkinta ei kuitenkaan ole mielestäni osuva. Sokrates ei väitä tässä, että oikeudenkäynti ja sota olisivat tällä tavoin analogisia, ikään kuin oikeudenkäynnissä olisi kyse selviytymisestä ja materiaalisen hyvinvoinnin lisäämisestä. Jos kyseessä olisi yksinkertaisesti yhteisön

asettaminen yksilön edelle, olisi vaikea nähdä, miksi Sokrates sanoisi seuraavaksi näin: "Te olette nyt tuominneet minut kuolemaan, mutta teidät totuus on tuominnut olemaan epäoikeudenmukaisia ja kelvottomia. Meidän molempien on pakko tyytyä oikeuden päätökseen" (39b). Sokrates pitää oikeudenkäynnin tulosta sitovana, mutta *samaan aikaan* epäoikeudenmukaisena. Tässä vertautuvat toisiinsa yhteisön antama tuomio ja totuuden tuomio. Olisiko pikemminkin niin, että oikeudenistunnossa tulisi puhua totta, jotta voitaisiin nähdä totuus yhteisöstä sen tekemässä päätöksessä? Entä jos oikeudenistunnossa valehtelisi? Silloin annettu tuomio perustuisi väärin premisseihin. Uskon, että tässä on kyse siitä, että teksti pitää oikeudenistuntoa eräänlaisena korostettuna mahdollisuutena toimia hyveellisesti. Siinä niin yksilöt kuin yhteisö voi tehdä oikein tai väärin ja tässä niille aukeaa mahdollisuus tunnistaa itsensä. Tällaiseen introspektioon nimittäin viittaa Sokrateen seuraavaksi antama ennustus:

Olette toimineet siinä uskossa, että pääsette tekemästä tiliä elämästänne, mutta minä sanon, että teidän käykin aivan päinvastoin. Saatte kimppuunne vain lisää kuulustelijoita, kaikki ne, joita minä nyt olen pitänyt aisoissa, vaikka se on jäänyt teiltä huomaamatta. Mitä nuorempia he ovat, sitä kiihkeämmin he hyökkäävät ja sitä vihaisemmiksi te tulette. Jos te luulette surmaamalla ihmisiä estävänne toisia arvostelemasta teitä vääränlaisesta elämästä, olette erehtyneet. Ei sellainen ratkaisu ole kovinkaan kestävä eikä kaunis. Kaunein ja helpoin tapa päästä arvostelusta on se, että ei yritä estää toisia puhumasta, vaan pyrkii kehittämään itseään mahdollisimman hyväksi. (39c–d.)

Tässä yhteisölle avautuu kuva kahdesta tiestä: toisessa se ajautuu vihan ja surmaamisen pyörteeseen, kun taas toisessa se oppii sietämään kohtaamansa kritiikkiä. Mitä tämä abstrakti hyvä sitten lopulta pitääkään sisällään, teksti näyttää väittävän, että siihen ainakin liittyy jonkinlainen avoimuuden mahdollistava ilmapiiri. Sokrateen harjoittama dialektiikka on mielekästä lähinnä, jos voidaan olettaa, että ihmiset puhuvat avoimesti uskomuksistaan. Tietysti on vaikeaa tuntea itsensä, mutta kuulustelun kautta voidaan ainakin riisua kestäättömiä oletuksia. Tämä vuorollaan voidaan nähdä hyvän ja hyveellisyyden arvostamisen mahdollistamisena.

Palataan vielä kuvaan Sokrateesta järkähtämättömänä varoittamassa valamiehistöä olemaan pyytämättä häntä luopumaan filosofiasta, sillä hän ei aio kuunnella heitä ja ottaa heidän auktoriteettiaan huomioon (29d, 37e–38a). Tässä kuvassa voidaan nähdä yhteys Arendtin kansalaistottelemattomuuskäsityksen henkeen eräänlaisena painostuksena. Myös Sokrateen tilanteessa voidaan aistia eräänlainen ristiriitaisten tahtojen konflikti, joka on nostettu esiin

julkisessa ratkaistavaksi. Kuvaus ei suoraan sovi kansalaistottelemattomuudeksi: Sokrates ei tässä riko lakia, vaan vain uhkaa tehdä niin. Mutta tässä kansalaistottelemattomuuden esiintuomassa konfliktissa ei ehkä ole niinkään kyse itse tottelemattomuuden aktista, vaan siitä, miten konfliktissa voidaan havaita jokapäiväisessä arjessa näkymättömäksi käyneet valinnan mahdollisuudet. Siten voidaan ymmärtää, miten kuva Sokrateesta, *joka ei suostu* mukautumaan, vaan kääntää tilanteensa syytettynä ja painostettuna ympäri asettaakseen itsensä ja velvollisuuksien ristiriitansa näytteille, on varmasti ollut mieluisa Gandhin ja Kingin kaltaisille toimijoille.

Sokrates ei tietenkään voi olla Arendtin käsityksessä kansalaistottelematon, koska hän ei ole vähemmistö tai edusta sellaista. Hänhän juuri vakuuttaa olevansa yksin, ilman oppilaita tai seuraajia. Ja tavallaan Sokrateen oikeudenkäynnin kuvaston voima perustuu siihen, että tekstissä hän on yksin näkyvänä ja aistein läsnä olevana vastustamassa näkymätöntä ja äänetöntä enemmistöä (Meletoksen kuulustelu on varsin mitäänsanomaton ja hän on syyttäjä). Teksti olisi hengeltään varsin erilainen, jos yleisö olisi siinä vahvemmin läsnä. Nyt, kun se ei ole, sen päätökset ensin tuomita Sokrates syylliseksi ja sitten kuolemaan jäävät kummallisella tavalla irrallisiksi. Emme lukijoina pääse koskettamaan yleisöä. On kuin teksti tällä omissiollaan yrittäisi sanoa, että emme voi aistein havaita enemmistön läsnäoloa tai puhua sen kanssa – voimme havaita vain puheen, joka on kohdistettu sille ja reagoida näihin puheisiin omana itsenämme. Toimijoina enemmistö jää meille lopulta kasvottomaksi kohteeksi ja persoonattomaksi voimaksi.

Kansalaistottelemattomuus voi rikkoa tämän julkisuuden suhteellisen kasvottomuuden juuri rikkomalla normaalin, odotettavan ja arkipäiväisen. Silloin se erottuu esiin seisovana vähemmistönä näkymättömän enemmistön joukosta ja on pysäyttävää juuri siksi, että normaalissa modernissa vieraantuneessa yhteiskunnassa itseämme ja läheisiämme ympäröivä enemmistö on usein näkymätön ja olemassa vain välillisesti käsitteellisen ajattelun ja kansallisten symbolien kautta. Kansalaistottelemattomuus kutsuu sivustakatsojan tuomitsemaan ja siten ajattelemaan – siinä sen momentti.

5.2. Kriton

Kriton on jännitteinen teksti. *Apologian* tavoin tekstin merkitys rakentuu hyvän elämän kysymisen ympärille; miten meidän tulisi elää, miten erottaa hyvä pahasta, totuus harhaisuudesta ja oikea väärästä. Osittain *Kritonin* jännitteisyys nousee siitä, että toisin kuin *Apologiassa*, tekstimuoto on lähellä puhdasta dialogia – *Kriton* kuvaa Sokrateen ja tämän *Apologiassa* (33d) mainitun ystävän Kritonin sananvaihtoa. Tämä tuo tekstiin väittelyn, hyökkäyksen ja puolustamisen hengen. Toisaalta jännitteisyys syntyy tekstin tarinan kehiksestä ja ratkaisun odotuksesta: pakeneeko Sokrates vankilasta? Vielä vahvemmin jännitteisyys kuitenkin nousee siitä, että tekstin kaksi puoliskoa jäävät hengeltään ja positioiltaan irrallisiksi. Teksti ei päästä lukijaa helppoon lopulliseen ratkaisuun, vaikka samanaikaisesti sen voi sellaista tulkita ehdottavankin.

Kritonin kantavana teemana voitaisiin nähdä kysymys yhteisöllisen ja poliittisen kuulumisen luonteesta – mitä yksilön näkökulmasta tarkoittaa olla osa yhteisöä ja toisaalta, miten yhteisön olisi reilua kohdella yksilöä ja mitä kuuluminen tarkoittaa, kun esitetään kysymyksiä hyvästä elämästä. Tätä teemaa kantaa tekstin tarinan keskeinen kysymys eli se, pakeneeko Sokrates ja näin pakenemisellaan uhmaa yhteisön tahtoa, joka tiivistyy hänen saamaansa tuomioon.

Kuten *Apologiassa*, tekstin näytelmällisyys rakentaa välimatkaa lukijan ja tekstissä esiintyvien väitteiden välille ja tulkinnalliset kysymykset, kuten esimerkiksi se, missä mielessä voimme ottaa sanotun sellaisenaan vai luemmeko sen vaikkapa ironiana, ovat jatkuvasti läsnä. Tekstin voi lukea jakautuvan karkeasti kahteen osaan: ensimmäisessä osassa Sokrates puhuu Kritonin kanssa ja toisessa osassa – saatuaan ensin alkuperäisen keskustelukumppaninsa hämmennyksen valtaan – hän hahmottelee, miten Ateenan lait voisivat vastata heidän keskustelussaan syntyneeseen dilemmaan.

5.2.1. Sokrateen ja Kritonin dialogi (43a–50a)

Aivan tekstin alussa, kun Sokrates herää ja ihmettelee, kuinka Kriton on päässyt sisälle selliin, tämä vastaa: "Hän tuntee jo minut, minähän käyn täällä niin usein. Olen sitä paitsi ollut hänelle vähän avuksi" (43a). Tämä ensisilmäyksellä mitänsanomaton toteamus ohjaa kuitenkin lukijan tekstin aiheiden solmukohtaan, johon jo tekstin nimikin viittaa: Kriton on valmis käyttämään hämää ja kenties laittomiakin keinoja saavuttaakseen haluamansa; onhan hän tieteen tahtoen tehnyt tuttavuutta ystävänsä vartijan kanssa ja rakentanut suhteen,

jossa vartija on saatu suostuteltua joustamaan velvollisuuksistaan Kritonin vuoksi. Kun tekstin keskeisenä dilemmana on kysymys siitä voiko Sokrates rikkoa lakia ja paeta, voi unohtua, että tekstin näyttämö aukeaa rennolla viittauksella jo tapahtuneeseen korrupioon.

Kritonin ahdistuneisuus tulee heti tekstin alussa ilmi ja se saattaa näyttää aluksi koomiselta, sillä onhan Kriton itse oikeassa siitä, että Sokrates pystyy kuolemaantuomittunakin säilyttämään rauhallisen ja kevyen suhtautumisensa, kun taas Kriton on se, joka potee unettomuutta ja kärsii. (43a–b.) Voimme yrittää ymmärtää Kritonia hetkeä myöhemmin, kun hän esittää pyyntönsä (44b) Sokrateelle: "tee minulle mieliksi, Sokrates, ja pelasta henkesi. Jos kuolet, se ei merkitse minulle vain yhtä onnettomuutta, sellaisen ystävän menettämistä, jollaista en löydä toista." Kriton, ei Sokrates, joutuu seuraamaan ystävänsä kuolemaa. Sokrateen (43c) aikaisempi rauhoitteluyritys on epäonnistunut: "Ei tämänikäisen miehen kannata surra kuolemaa". Kyllä Kriton tietää ystävänsä suhtautumisen kuolemaan – ongelma on, ettei hän jaa sitä. Tekstissä on kaksi potentiaalista lain rikkojaa ja tottelematonta ja Sokrateen ratkaisuyritys joutuu kohtaamaan nämä näkökulmat.

Millaiselta tekstin hahmot näyttävät tottelemattomina ja millaiset motiivit teksti heille osoittaa? Ensinnäkin Sokrates pakenevan roolissa on juuri kuolemantuomion käytäntöönpanoa sureva. Hän olisi sellainen, johon Kriton viittaa: "Ei muita sinun ikäisiäsi näy vanhuus estävän suremasta samanlaisissa onnettomuuksissa" (43c). Tällainen rikkoisi lakia henkensä menettämisen pelosta ja elämänsä pidentämiseksi.

Kriton tottelemattomana saa esittääkseen suuremman määrän erilaisia potentiaalisia motiiveja – onhan hän se, joka yrittää Sokratesta suostutella. Kritonin argumentaatiosta voidaan nostaa esiin kolme motiivijoukkoa: ystävien ja lähimmäisten hyvinvointi, maineen ja kunnian asiat, ja lopulta myös omien periaatteiden ja näkemysten vahvuus. Kun Kriton pyytää Sokratesta pakenemaan ensimmäisen kerran tekstissä, hän (44b) aloittaa: "Pyydän siitä huolimatta vielä kerran". Voimme tästä nähdä, että tekstin keskustelu ei ole ensimmäinen Sokrateen ja Kritonin välillä tästä aiheesta, vaikka se onkin ensimmäinen, jonka me lukijoina näemme. Hän vetoaa Sokrateen empatiakykyyn: Kriton on menettämässä tärkeimmän ja korvaamattoman ystävänsä. Teksti avaa mielenkiintoisen kysymyksen siitä, miten välitämme ystävistämme: jaamme kipumme ainakin johonkin saakka ja välitämme toisistamme ainakin osittain välittämällä itsestämme. Tämä on tietenkin eräänlaista itsekkyyttä ja itsen levittämistä toisten yksilöllisyyden ylle. Kriton (44c) jatkaa itsekkyyden

näkökulmasta: "Ei mikään voisi olla pahempaa, kuin saada sellainen maine, että pitää rahaa tärkeämpänä kuin ystäviään. Eivät ihmiset ikinä usko, että me halusimme sinun pakenevan täältä, mutta sinä itse et tahtonut tehdä sitä". Tässä teksti tekee Kritonista varsin pienisieluisen; pelkäähän hän vain maineensa puolesta. Asiassa on kuitenkin kyse Kritonin uskomuksista, jotka hän paljastaa myöhemmin vedotessaan Sokrateen vanhemmuuteen: "minun nähdäkseni jätät poikasi heitteille, jos lähdet heidän luotaan [...] Kyllä sentään sellaisen, joka koko ikänsä on kehunut ajattelevansa hyvettä, pitää ottaa kantaakseen hyvälle ja kunnolliselle miehelle kuuluvat velvollisuudet." (45d.) Kriton uskoo toimivansa oikein ja hän todellakin häpeää, mikäli ei kykene toimimaan kuten (näkemyksensä mukaan) hänen asemassaan olevan moraalisen toimijan tulisi (45e). Kritonin näkemysten mukaan miehellä on jonkinlainen velvollisuus pitää lähimmäisistään huolta ja hänen maineensa ja kunniansa riippuu tämän velvollisuuden täyttämistä, jossa epäonnistuminen on yhtä kuin pelkuruutta, kehnoutta ja arkuutta sekä johtaa ansaitusti häpeään (45d–46a). Kriton on oletetusti lahjonut vartijan, hän on suunnitellut pakoa ja selvittänyt sen kustannuksia muiden kanssa (45a–d). Tekstissä näemme, kun Kriton pyytää kolmesti suoraan Sokratesta pakenemaan (44b, 45a, 46a) ja hänen argumentaationsa on intensiivisesti keskittynyt näiden pyyntöjen vahvistamiseen. Kriton täytyy nähdä miehenä, joka on valmis rikkomaan lakia toimiakseen näkemystensä ja periaatteidensa vuoksi – sitoumusten joiden ytimessä tietynlaisen lähimmäisten yhteisön suojeleminen.

Sokrates on taas tekstin alussa oma *Apologiasta* tuttu itsensä. Kun *Apologia* loppuu kuolemaan ja kuolemanpelon turhuuteen, *Kriton* alkaa tämän näkemyksen kertaamisella (43b–c). Samoin läsnä on Sokrateen luottamus itseensä. Kun Kriton pelkää maineensa (ja ystävänsä) vuoksi, seuraa sananvaihto:

SOKRATES Miksi meidän niin pitäisi välittää ihmisten mielipiteistä? Järkevimmät tulevat uskomaan, että on tapahtunut se, mikä onkin ja muiden ajatuksista ei ole väliä.

KRITON Kai sinä Sokrates itekin näet, että ihmisten enemmistön mielipiteillä on merkityksensä? Juuri tässä on tullut selväksi, että kansa kykenee aiheuttamaan vakaviakin ikävyyksiä. Se voi suistaa pahimpaan mahdolliseen onnettomuuteen kenet tahansa, joka joutuu sen hampaisiin.

SOKRATES Jospa ihmisten enemmistö pystyisikin tekemään todella pahaa pystyäkseen sitten myös tekemään todella hyvää! Nyt heistä ei ole kumpaankaan. He eivät kykene tekemään ketään enempää järkeväksi kuin järjettömäksi, vaan toimivat kaikessa umpimähkään.

KRITON Olkoon vaikka niinkin. (44c–d.)

Ero tekstin hahmojen välillä on tässä jännitteisimmillään. Kritonin diplomaattista lopetusta ei tule ottaa myöntymisenä ja hän näyttääkin erinomaista pidättäytyväisyyttä, onhan Sokrateen vastaus hänen pelkoihinsa ja suunnitelmaansa hieman alentuva: millainen ystävyys kestää, kun toinen ilmaisee suoraan toisen mielipiteet arvottomiksi? Jännitteisyydessä ei kuitenkaan ole kyse pelkästään hahmojen draamasta, vaan roolihahmoilla tarkoitettujen abstraktioiden selvyydestä. Kriton edustaa käytännöllistä, maanläheistä ja turvallisuuteen fokusoitunutta politiikkaa, kun taas Sokrates esiintyy lopullista totuutta ja sen kanssa yhteensopivaa elämää etsivänä filosofina. Erottelu demonstroi, miten näkökulmilla on vaikeuksia tunnistaa toistensa arvoa: mitä mieltä oikeassa olemisessa, kun on kuollut ja kykenemätön hoitamaan perheestään? Toisaalta tusinan askeleen päästä ihmiselämä ei juuri eroa sattumanvaraiselta ja vaistoihin perustuvalta eläimen elämältä. Jännitteessä on kyse näitä toimijoita liikuttavan käsitteistön erilaisuudesta.

Sen jälkeen, kun Kriton (46a) pyytää Sokratesta pakenemaan viimeisen kerran, tekstin painotus siirtyy Sokrateeseen ja tämän vastaukseen. Tähän pyyntöön loppuvan Kritonin viimeisen pitkän puheenvuoron keskellä (45c) hän sanoo: "et minun mielestäni menettele oikein, jos antaudut silloin kun voisit yhtä hyvin pelastaa henkesi". Lopputekstin voi mieltää tässä piilevän premissin tarkastelemiseksi. Onko asia todella niin, että punnittavat vaihtoehdot ovat samanarvoisia? Mitä vaihtoehtoihin liittyy? Kritonin toistettua pelkonsa uhkaavasta häpeästä Sokrates aloittaa vastaamisensa näin:

Meidän on nyt syytä tarkastella, onko tehtävä niin kuin pyydät, vai eikö ole. Ei tässä ole minussa mitään uutta. Olen aina noudattanut toiminnassani vain sellaisia periaatteita, joita harkinnan jälkeen olen pitänyt parhaina. Enhän minä voi luopua entisestä kannastani vain siksi, että nyt on käynyt näin. Ei, periaatteeni eivät ole muuttuneet paljontaan, vaan arvostan ja kunnioitan jokseenkin samoja asioita kuin ennenkin. Ellemme nyt keksi mitään parempaa, voin vakuuttaa, että en suostu, en vaikka enemmistön mahti pelottelisi meitä kuin lapsia peikoilla ja uhkaksi nykyistäkin enemmän kahleilla ja kuolemalla ja omaisuuden takavarikoimisella. (46b–c.)

Kansalaistottelemattomuutta etsivästä näkökulmasta voisi olla houkuttelevaa kiinnittää huomio erityisesti lainauksen loppuun ja lukea Sokrates hahmona, joka ylistää valmiutta vastustaa epäoikeudenmukaisesti toimivia enemmistöjä henkilökohtaisten periaatteiden vuoksi. Tällainen lukutapa on kuitenkin turhan yksinkertaistava. Pikemminkin kyse on eräänlaisesta rationaalisuuden kuvauksesta; Sokrates perää pitkäaikaista ja johdonmukaista

toimintaa, joka perustuu päämäärien ja preferenssien tiedostamiseen. Tätä kontrastoimaan teksti tekee viittauksen lapsen elämään, jossa aikahorisontti on hyvin rajallinen ja jonka maailmaa asuttavat erilaiset fantastiset kuvitelmat, joita lapset itse kehittävät täyttääkseen ymmärryksensä puutteita ja joita toisaalta heitä kontrolloimaan pyrkivät vanhemmat taikovat esiin. Toisaalta, jos tottelemme enemmistön mahtia tutkimatta ongelmaa omien periaatteidemme näkökulmasta, käyttäytymisemme on lapsenomaista.

Seuraavaksi Sokrates nostaakin esiin vanhastaan tutun periaatteensa, että kaikki mielipiteet eivät ole samanarvoisia; lähinnä järkevät ihmiset voivat saavuttaa hyviä ja arvossa pidettäviä mielipiteitä. (46d–47b.) Samalla Sokrates painottaa spesifin tiedon ja osaamisen arvoa kunkin käsiteltävän kysymyksen ratkaisemisessa; "lääkärin ja valmentajan" (47b) tieto on arvokkaampaa urheilijalle kuin vaikkapa tuhatpäisen yleisön. Metaforan avulla Sokrates saa Kritonin hyväksymään, että asiantuntijan tieto johtaa onnistumiseen ja satunnaisen enemmistön mielipiteet tärvelymiseen – ja että tässä on jotakin syvällistä ja yleistettävissä olevaa:

SOKRATES Aivan oikein. Eikö tämä enemmittä esimerkeitä pidä paikkaansa aina, myös silloin kun on kysymys oikeasta ja väärästä, rumasta ja kauniista, hyvästä ja pahasta, niin kuin nyt? Miksi me kuuntelisimme ja pelkäisimme muiden mielipidettä mieluummin kuin yhden arvostettavan ja kunnioitettavan asiantuntijan? Jos emme tottele häntä, turmelemme ja vahingoitamme sitä osaa meissä, jonka oikea tekee paremmaksi ja väärä huonommaksi. [...]

SOKRATES Onko meillä sitten syytä elää silloin, jos meissä on pilalla se, mitä väärä vahingoittaa ja minkä oikea tekee paremmaksi? Vai pidämmekö oikean ja väärän tyyssijaa meissä ruumistamme huonompana, mikä tämä tyyssija sitten onkin?

KRITON Emme suinkaan. (47c–48a.)

Näin teksti esittelee ajatuksen sielun terveyttä koskevasta asiantuntijuudesta. Tekstin tematiikka ja lainauksen käsitteet oikea ja väärä, ruma ja kaunis, hyvä ja paha vihjaavat tällaisen asiantuntijuuden valtavasta alasta ja merkityksestä. Kuten lääkäri hoitaa urheilijan ruumista, tällainen asiantuntija hoitaisi yhteisön sielua ja johdattaisi sitä kukoistukseen (jos kohtaisimme tällaisen asiantuntijan ja pystyisimme tunnustamaan tämän ymmärryksen, olisi selvää, että hän olisi jumala tai lähestyisi sellaista.) Jos muistetaan, miten Sokrates vastaa Apologiassa heikkomielisyyden ongelmaan, näemme mihin tällainen asiantuntijuus vie: yhteisöön, jossa kaikki toiminta johtaa hyvään. Seuraavaksi Sokrates (48a–b) jatkaa paljastaen näkemyksensä, johon osio asiantuntijuudesta on johdatellut: "Tärkeätä on vain

totuus, ainoa asiantuntija siinä, mikä on oikein ja mikä on väärin. Olit siis äsken väärässä, kun ajattelit, että meidän on välitettävä siitä mitä ihmiset pitävät oikeana, kauniina, hyvänä tai päinvastaisena. Mutta ainahan joku tietysti voi sanoa, että ihmisten enemmistöllä on valta ottaa meidät hengiltä." Kritonin vastattua myöntävästi Sokrates (48b) jatkaa "Yhtä kaikki olen samaa mieltä kuin ennenkin siitä mitä nyt olemme käsitelleet. – Vieläkö pitää paikkansa se, ettei tärkeintä ole elää, vaan elää hyvin?" Ja taas Kriton myöntyy.

Näiden päättelyiden tavallisia ihmisiä ja enemmistöä väheksyvä ja jopa parjaava asenne ja samanaikaisesti tietoa hyvästä ylistävä retoriikka yhdistyvät eräänlaiseen lopulliseen tinkimättömyyteen. Lukijaa muistutetaan Sokrateen taipumattomuudesta – siitä että hän on valmis kuolemaan pitääkseen kiinni näkemyksistään. Kansalaistottelemattomuuden näkökulmasta tämä kaikki voi näyttää erityisen voimaannuttavalta. On kuin tekstin retoriikka ohjaisi olemaan välittämättä enemmistön tahdosta, vaikka se ryhtyisi ties mihin pelotteluun tai väkivaltaan. Samalla nämä maininnat enemmistöstä tällaiseen mahdollisesti ryhtyvänä vaikuttavat negatiivisesti lukijan arvioon sen kyvystä hyveellisyyteen – moderni lukija huomaa myös, miten *demokratia*-termiä on käytetty panettelevassa mielessä 'roskajoukon valtana'. Asiantuntijan analogia tuo lopullisen varmistuksen – ei enemmistön harhoista tarvitse välittää, niiden kuunteleminen johtaa vain ruumiin ja sielun tärvelymiseen. Joku, jolla olisi mielestään varma näkemys siitä, miten "elää hyvin", voisi tällaisen päättelyn jälkeen kokea olevansa valtuutettu olemaan tottelematta yhteisön lakeja.

Asia ei kuitenkaan ole loppuun käsitelty. Sokrates (48b–c) kysyy: "Jos me kerran olemme tästä kaikesta yhtä mieltä, meidän on seuraavaksi tarkasteltava, onko minun oikein yrittää paeta täältä ilman ateenalaisten suostumusta, vai eikö ole? [...] teemmekö oikein, jos minä pakenen ja sinä autat minua ja maksamme kiitollisina niille, jotka ovat valmiina järjestämään minut täältä pois, vai olisiko itse asiassa väärin menetellä niin." Miksi käsitellä ateenalaisten suostumusta, kun kerta enemmistön mielipiteistä ei tarvitse välittää?

Sokrates (48d–49e) aloittaa muistuttamalla Kritonia sarjasta periaatteita ja näkemyksiä koskien oikein ja väärin sekä hyvän ja pahan tekemisen distinktioita, joista he osoittautuvat yksimielisiksi. Asenteet tiivistyvät pariin lainaukseen: "ihminen ei saa tehdä millään tavoin tahallisesti väärin" (49a), "riippumatta siitä, mitä ihmiset sanovat, välittämättä siitä, mitä joudumme kärsimään, väärin tekeminen on aina paha ja häpeällistä sille, joka niin tekee" (49b), sekä "ihmisellä ei ole milloinkaan oikeutta tehdä väärin, ei vastata vääryyteen

vääryydellä eikä edes puolustautua pahoja tekoja vastaan tekemällä itse paha" (49d). Teksti käyttää toistamisen ja pienten näkökulmamuutosten vuorottelua ja yrittää tehdä mahdollisimman selväksi, että väärin tekeminen on selvästi ja yksinkertaisesti väärin. Tämä ei kuitenkaan kerro paljoakaan siitä *mikä* on väärin tai oikein. Kohta kuitenkin varmistaa sen, että jos tietää että x on väärin, niin ei saa tehdä ja että minkäänlainen painostus ei vapauta väärin ja oikein tekemisen kehyksestä.

Seuraavaksi Sokrates (49e) kysyy: "jos ihminen on myöntänyt jonkin asian oikeaksi, onko hänen toimittava sen mukaisesti, vai saako hän menetellä vastoin omia puheitaan?" ja Kriton valitsee ensimmäisen vaihtoehdon. Dialogin etenemisen kontekstissa Sokrateen tarkoituksena on sitoa Kriton näihin näkemyksiin, eikä teksti käsittele väittämiä sen syvällisemmin. On mahdollista kuitenkin tulkita asia niin, että Kriton vastaa liian herkästi.

Myöntää oikeaksi voi tarkoittaa tässä ainakin, että hyväksyn jonkun muun esityksen asioiden tilasta, tai että pidän jotakin oikeana ja sanon sen ääneen. Myöhemmin tekstin argumentissa fraasi yhdistyy tai pitää sisällään ajatuksen siitä, että sopimukset on pidettävä. Ongelmana on se, että Sokrateen ajatukseen sitoutuminen voi johtaa ristiriitaan aikaisempien väitteiden "ihmisellä ei ole milloinkaan oikeutta tehdä väärin" (49d) ja "ihminen ei saa tehdä millään tavoin tahallisesti väärin" (49a) kanssa. Ristiriita voi syntyä aikaperspektiivin tai yleinen/partikulaari perspektiivin kautta. Voidaan kuvitella tilanne, jossa Kriton on myöntänyt jonkin asian oikeaksi, mutta myöhemmin käy ilmi, että asia on väärin. Olosuhteet ovat voineet muuttua ajan kulun takia, tai siksi, että asiasta saatavilla oleva tieto on lisääntynyt. Ollaan tilanteessa, jossa Kriton on myöntänyt, että hänen on pidettävä sanansa, mutta samaan aikaan hän on myöntynyt, ettei mikään voi oikeuttaa häntä tekemään väärin. Kriton on voinut vaikkapa myöntää oikeaksi lain, joka muuttuvien olosuhteiden takia näyttää selvästi väärältä.

Sokrates sitoo Kritonin varsin helposti ongelmallisiksi näyttäytyviin premisseihin, joiden kanssa on helppo joutua tilanteeseen, jossa tekee aina väärin. Tämän hän tekee heti sen jälkeen, kun hän (48d–e) on sanonut: "Sano heti, jos pystyt esittämään vastaväitteitä [...] Minusta on suurenmoista, jos saan sinut tekemään niin, mutta en tahdo pakottaa sinua siihen". Tämä sananvaihto on varsin helppo tulkita tekstin viestiksi: Kritonia tai lukijaa ei aiota pakottamaan näkemään virhettä, mutta kannattaa pitää silmät auki.

Velvollisuuksien ristiriita on tietenkin kansalaistottelemattomuuden ongelman ytimessä. Tämä näkökulma vahvistuu tekstin seuraavassa osassa, joka osaksi perustuu asian myöntämisargumentille. Sen kautta Sokrates (49e–50a) esittelee argumentin, jonka myötä Kriton hämmentyy, ja jolloin dialogi muuttuu Sokrateen imitoimien lakien monologiksi. Siinä lait argumentoivat suostumukseen ja sopimukseen viittaavalla käsitteistöllä, joka lähestyy oikeaksi myöntämisen merkitystä.

5.2.2. Lakien puhe (50a–54e)

Lait yrittävät siis antaa vastauksen siihen, miksi Sokrateen pakeneminen olisi väärin (50a). Puhun argumentin esittäjästä lakeina kahdesta syystä. Ensinnäkin Sokrates (50a–b) esittelee argumentit ikään kuin ne olisivat lakien puhetta: "Jos lait ja tämä valtio tulisivat luoksemme juuri kun olisimme lähdössä karkuun – vai miten sitä pitäisi nimittää? – ja kysyisivät minulta: [...]", eli teksti itse luo selvästi kuvan Sokrateesta, joka antaa tilaisuuden laeille puolustaa hypoteettista näkemystään. Toiseksi tekemällä näin teksti luo etäisyyttä aikaisemmin dialogissa puhuneen Sokrateen ja lakien argumentin välille: miksi käyttää tällaista retorista tehokeinoa, ellei sen tarkoituksena ole luoda välillisyyttä Sokrateen ja argumenttien välille. Toisin sanoen teksti voisi aivan hyvin esittää lakien argumenttina esitellyt argumentit suoraan Sokrateen argumentteina, kuten tekstin aikaisemmin käsittelemät kohdat. Se ei kuitenkaan tee niin.

Lait argumentoivat, että julistettuihin tuomioihin on myönnyttävä: "Et kai kuvittele että sellainen valtio voisi pysyä pystyssä, missä julistetut tuomiot eivät merkitse mitään, vaan yksityiset ihmiset voivat kumota ja mitätöntää ne." (50b.) Lisäksi lait kysyvät Sokrateelta "Sano nyt jo, minkä syytteen nojalla sinä käyt tuhoamaan meitä ja tätä valtiota?" (50d). Lain puheisiin sisältyy ajatus, että lakien tuhoaminen on lähestulkoon yhtä kuin valtion tuhoaminen tai johtaa siihen. Sokrates ei voi lakien mukaan paeta, koska tämä tarkoittaisi, ettei valtio voi pysyä pystyssä. Loput lain argumenteista koskevat enemmän tai vähemmän ajatusta, että meidän pitäisi välittää valtion kohtalosta ja totella lakeja, jotka on tässä yhdistetty toisiinsa.

Lakien argumentaatio voidaan jakaa yksinkertaistaen kolmeen osaan: *perheen mielikuvaan* perustuvaan argumentaatioon, jonkinlaisen *sopimuksen olemassaoloon* keskittyvään argumentaatioon sekä *pelotteluun*. Nämä osat toki limittyvät toisiinsa ja on jokseenkin

tulkinnanvaraista, mihin asti niitä oikeastaan voidaan pitää irrallisina. Sopimuksen merkitys näyttäytyy nimittäin eräänlaisena lahjan kaltaisena lakien jalomielisyyden tuotteena: oikeudet, joihin sopimuksen syntymisen logiikka liittyy lakien argumentissa, ovat jotakin, jonka lait ovat ikään kuin antaneet "siitä huolimatta", että ne ovat ensin kasvattaneet kansalaisen (51c–e).

Lakien argumentaatiossa kansalaisen (Sokrateen) ja poliiksen suhde on suoraan verrannollinen tietynlaiseen (Ateenalaiseen patriarkaaliseen) kuvaan perheestä. Sokrateen perhe on velkaa laeille: hänen vanhempansa ovat solmineet avioliittonsa Ateenassa, hänet on kasvatettu ja huollettu lakien mukaisesti ja vuorostaan hän on toiminut samankaltaisesti omien lastensa kanssa (50d–e, 52c). Lakien (50e, kursiiivi omani) näkökulma on selvä: "kun sinut on kerran *siitetty, huollettu ja kasvatettu*, voit tuskin väittää, ettet olisi meidän kasvattimme ja palvelijamme niin kuin isäsi ja äitisi ja kaikki esivanhempasikin." Ilman lakeja Sokrates ei olisi mitään. Hän on velkaa olemassaolonsa perustan laeille ja tämä velka liittyy hänet kasvattajaansa ja isäntäänsä, eli häntä ylempään ja korkea-arvoisempaan. "Jos näin on, kuvitteletko, että sinulla on yhtäläiset oikeudet kuin meillä ja että voit tehdä meille samaa kuin me sinulle?" (50e). Isän rooli perheen hallitsijana esitetään luonnollisena ja kyseenalaistamattomana: "Isällesi ja isännällesi – jos sinulla sellainen on – et saa maksaa mitään samalla mitalla, et vastata moitteilla moitteisiin etkä lyödä takaisin, jos sinua lyödään" (50e–51a). Samalla analogia isyyden ja poliiksen välillä tiivistyy ja saa varsin vakuuttavilta näyttävät todistajat: "Etkö tiedä, että kaikki järkevät ihmiset ja jumalatkin pitävät isänmaataan arvokkaampana, kunnioitettavampana, pyhempänä ja tärkeämpänä kuin omaa isäänsä, äitiään ja kaikkia esivanhempiaan yhteensä?" (51a–b). On selvää, minkälaisesta perusteellisesti epätasa-arvoisesta suhteesta on kyse:

Kun valtio on suuttunut, sitä on kunnioitettava syvemmin, sen tahtoon on taivuttava nöyremmin ja sille on oltava mieliksi enemmän, kuin jos isä on vihainen. [...] Isänmaa voi määrätä ihmisen lyötäväksi tai vangittavaksi, se voi lähettää hänet sotaan haavoittumaan ja kaatumaan; [...] Väkivaltaa ei ole lupa tehdä isälle eikä äidille; vielä vähemmän sitä saa tehdä isänmaalle. (51a–c.)

Velvollisuus lakeja kohtaan perustuu siten ensimmäisenä analogiaan perheen ja yhteisön välillä. Tätä suhdetta ei kuvaa kuitenkaan lähimmäisenrakkauden ja lapsen toisena ja irrallisena kohtaavan katseen mieli. Tässä kuvassa olemme vanhempiemme orjia. Argumentti sopimuksesta ei kuitenkaan ole yhtä raadollinen.

Me olemme saattaneet sinut maailmaan, hoitaneet ja kasvattaneet sinut ja taanneet sinulle kaikki mahdolliset edut niin kuin muillekin kansalaisille. Siitä huolimatta voimme sanoa antaneemme jokaiselle halukkaalle täysi-ikäiselle ateenalaiselle oikeuden ottaa omaisuutensa ja lähteä, minne mieli tekee, jos tämä valtiojärjestelmä ja me lait emme kelpaa. Jos tämä valtio lakeineen ei ole jollekulle mieleen, yksikään meistä ei estä eikä kiellä häntä lähtemästä siirtolaiseksi tai vaikkapa muuttamasta kaikkine omaisuuksineen kokonaan toiseen maahan. Toisaalta katsomme, että se, joka jää tänne, vaikka tuntee tapamme hallita ja jakaa oikeutta, sitoutuu samalla noudattamaan kaikkia käskyjämme. (51d–e.)

Moderni lukija näkee tässä ajatuksessa yhtäläisyyden eräänlaisen yksinkertaistetun suvereenin vaateen kanssa: näiden rajojen sisällä vaadin kunnioitusta ja tottelevaisuutta. Vaikka lait omaavatkin absoluuttisen patriarkaalisen vallan lapsensa ylitse, ne antavat tälle mahdollisuuden lähteä pois. Tähän lähtemisen mahdollisuuteen lait vetoavat: olemalla lähtemättä Sokrates on näyttänyt, ettei pidä lakeja ongelmallisina. Tämän lait katsovat muodostavan sopimuksen, sitoumuksen ja lupauksen totella niitä. (52a–53a.)

Lakien voitaisiin katsoa puhuvan eräänlaisesta hiljaisesta suostumuksesta, joka toimii lakien esittämän sopimusteorian ytimenä. Lait yrittävät tehdä sopimuksesta reilun oloisen: "Eikö niin, että kukaan ei ole pakottanut sinua niihin sopimuksiin, jotka nyt aiot rikkoa, ei johtanut sinua harhaan eikä vaatinut sinulta päätöksiä ilman miettimisaikaa" (52e). Sopimushan ei ole validi, jos siihen on sitoutunut pakotettuna ja tähän nykyisenkin sopimusoikeuden keskeiseen ajatukseen Lait pyrkivät sitomaan argumenttinsa. Voidaan kuitenkin kysyä, onko totta, että kukaan ei ole johtanut Sokratesta harhaan: juurihan Lait ovat väittäneet määränneensä Sokrateen isän kasvattamaan tämän Lakien tahdon mukaisesti. Sokrates on tehnyt sopimuksen Lakien kanssa sen merkityshorisontin puitteissa, jonka Lait ja polis ovat hänelle suoneet. Lakien väite, että kansalainen on velkaa kaiken polikselle, tekee ongelmalliseksi näkökulman, että tämä pystyisi astumaan reiluun sopimukseen poliiksen kanssa. Hän ei ole vapaa lähtemään – hänen elämänsä on sidottu poliikseen tuhansin merkitysyhteyksien, perittyjen näkökulmien ja preferenssien kautta.

Sopimusta ja perheen mieltä käsittelevän osion välissä on mielenkiintoisia väitteitä, jotka on tulkittu (Kraut 1981) muodostavan niin kutsutun suostuttele tai tottele doktriinin: 1) "Elleivät selitykset auta, on tehtävä mitä se [valtio] käskää, ja sen määräämät rangaistukset on otettava

tyynesti vastaan" (51b), 2) "on tehtävä, mitä valtio ja isänmaa käskevät, ellei onnistu osoittamaan oikeampaa menettelytapaa" (51c), 3) "hän on luvannut totella meitä [lakeja], mutta ei tottele eikä edes yritä puhumalla taivuttaa meitä, jos olemme epäoikeudenmukaisia" (51e–52a), 4) "Me emme ole julistaneet ankaraa käskyä tehdä niin kuin vaadimme. Ei, me olemme auliisti antaneet kaksi mahdollisuutta, joko yrittää taivuttaa meitä tai totella" (52a). Jos nämä liennytykset mielletään osaksi lakien ja kansalaisten muodostamaa sopimusta, se näyttää heti houkuttelevammalta. Ei kuitenkaan ole selvää minkälaisesta vaihtoehdosta on kyse.

Asiassa on keskeisimmin kyse perheanalogian ja sopimuksen myötä muodostuvan valtasuhteen epätasapainon korjauksesta. Sellainen tottelevaisuussuhde, jossa ei ole mahdollista millään tavalla vaikuttaa omaan toimintaan on yksinkertaisesti kestävä. Se on epäreilu tavalla, jota itseyyttään kunnioittavan subjektin on vaikea sietää. Jos vastaus jätetään näin avoimeksi ja abstraktiksi, voidaan helposti nähdä yhteys kansalaistottelemattomuuteen: kaikki käsittelemäni kansalaistottelemattomuuskäsitykset tavalla tai toisella koskevat sellaista tilannetta, jossa itsen mahdollisuus ottaa osaa mielekkäällä ja tehokkaalla tavalla omaa elämää ohjaavan oikeudenmukaisuuden kehityksen rakentamiseen koetaan uhatuksi. Valta, joka evää kansalaisilta kyseessä olevan mahdollisuuden, kohtaa heidät tosiasiallisesti alamaisten – vallan kohteina ja uhreina pikemminkin kuin sen rakenteina. Tällainen rakennelma ei kykene yhtä tehokkaasti viittaamaan itseensä ja alamaisiinsa *me*-muodossa. Sen valta on haurasta, helposti havaittavaa ja kärkevää. Sen me on väkivaltainen väite.

Lain ja Sokrateen epätasa-arvo näkyykin persoonapronominien käytössä: Syyttäjänä ja tuomarina toimivat Lait puhuvat itsestään *meinä*: "tapaamme hallita", "totella meitä", "kaikkia käskyjämme" (51e). Sokrates on taas kerran yksin monen edessä: "Sokrates, tottele *meitä*, jotka olemme *sinut* kasvattaneet!" (54b, kursiivi omani). Implikaatio on selvä. Toimi hyvää hyvyttämme antamamme sopimuksen mukaan tai olet yksin. Totteleva on osa meitä, tottelematon jää yksin paitsioon. Meihin kuulumisen mieli onkin läsnä myös kun Lait pohtivat, mitä Sokrateen lapsille kävisi, jos Sokrates pakenisi heidän kanssaan: "Veisit heidät Thessaliaan elätettäväksi ja kasvatettaviksi, niin että heistä tulisi kaiken kukkuraksi vielä muukalaisia, vai mitä?" (54a). Liittämällä sopimukseen liennytyksen Lait pystyvät muuttamaan sen kautta rakentuvaa *me*-luonnetta: tällaisessa *me*-muodostelmassa ei ole kyse pelkästä tottelemisesta, vaan tottelemisen ja käskemisen yhtymästä, ikään kuin itsensä

tottelemisesta. Tämä on kuitenkin totta vain, jos rakennelma koetaan toimivaksi: jos lakien liennytykset näyttävät käytännön kokemuksen valossa jälkeinpäin lisätyiltä korulauseilta, ne menettävät valtaa legitimoivan tehonsa. *Taivuttaa meitä tai totella*. Apologiasta muistamme, kuinka vaikeaa tämä voi olla – enemmistön tahdon eteen nouseminen tarkoittaa kuolemaa sellaisessa yhteisössä, joka ei ole tarpeeksi tehokkaasti opettanut itselleen erimielisyyden sietämistä.

Lait eivät kuitenkaan jää vain sopimuksen ja perheanalogian kuvaukseen, vaan ne esittävät sarjan väitteitä, joissa on läsnä eräänlainen vaihtoehdottomuuden ja uhkan mieli. Se kohdistuu ensinnäkin Sokrateen läheisiin. Jos Sokrates uskaltaa uhmata Lakeja, ne (53b) sanovat: "Lienee selvää, että ystäväsi olisivat vaarassa joutua jättämään kotinsa ja lähtemään maanpakoon tai menettämään omaisuutensa". Tässä mielessä Lait (54a) pohtivat ääneen myös sitä, mitä mahtaisi tapahtua Sokrateen lapsille, mikäli hän päättää asettua Lakeja vastaan.

Toiseksi Lakien esittämä vaihtoehdottomuus koskee myös Sokratesta. Ne esittävät, että Sokratesta ei mikään itseään arvostava polis ottaisi vastaan, vaan ne suojelisivat itseään tällaista lakien rikkojaa vastaan. Sokrates myös paljastuisi tyhjänpuhujaksi, jonka sanoihin ei voi luottaa ja samalla hänen maineensa vakavasti otettavana ajattelijana olisi vaarassa. Hän olisi vitsi eikä voisi enää harrastaa filosofiaa tavalliseen tapansa. (53b–e.) Lait (53c) kysyvätkin: "olisiko elämä sinulle silloin elämisen arvoista?" Ja Apologiasta tiedämme, että Sokrateelle tärkeintä on juuri tällainen filosofinen tarkastelu, joka Lakien mukaan tulisi hänelle mahdottomaksi. Viimeisenä Lait nostavat esiin kuolemanjälkeisen tuomion: Sokrateen on hyväksyttävä kohtalonsa ja kärsittävä vääryyttä mieluummin, kuin että hän ryhtyisi rikkomaan lakien kanssa tekemäänsä sopimusta ja näin itse vääryyttä tekevänä joutuisi kohtaamaan epämieluisan tuomion Hadeksessa.

Tiivistäen voitaisiin kerrata, että Lait esittävät kolme näkökulmaa, miksi lakia ei tule rikkoa: 1) Lain auktoriteetti on luonnollista aivan kuten isän auktoriteetti *oikoksen* ylitse. 2) Se, joka rikkoo lakia, rikkoo yhteisön kanssa tekemäänsä sopimusta. Hän on kuin valapatto, joka hyötyy sopimuksesta, kun se hänelle sopii, mutta rikkoo sen, kun se muuttuu hänelle epämieluisaksi. 3) Lakien rikkojan voi olla vaikea löytää rauhaa ja turvaa ihmisten keskuudessa eläessään sekä myöhemmin kuoltuaan.

Sokrates ja Kriton vastaavat Lakien argumentaatioon ainakin näennäisesti sopeutuen. Kriton on oma myöntöväinen itsensä, eikä teksti anna hänelle minkäänlaista kriittistä kompetenssia (51c, 52d, 54d). Sokrates ei paljasta näkökulmaansa lakien puheeseen suorasti ja selvästi. Lakien puhuttua Sokrates (54d) toteaa kryptisesti:

Tiedätkö tällaista olen kuulevinani, niin kuin Kybelen papit ovat hurmoksissaan kuulevinaan huilujen ääntä. Nämä sanat kaikuvat ja kohisevat korvissani niin etten kuule mitään muuta. Ainakin tällä hetkellä sinun on turha puhua minulle toista. (54d.)

Tällaista eksplisiittistä viittausta on vaikea ohittaa. Holger Thesleff (1977, 284) selittää, että Platon käyttää tätä viittausta Kybelen kulttitanssijoihin "esimerkkinä 'innoituksesta' joka ei ole ihmisestä itsestään lähtöisin" ja arvioi kohdan henkivän "lievää itseironiaa". Christopher Rowe (2010, 188) esittää korybantitanssijoina, jotka Dionysuksen musiikin aiheuttamana ovat "transsin omaisessa tilassa". Kulkueessa muiden mukana musiikin tahtiin tanssiminen tuokin mielikuvan hurmuksesta ja yhteenkuuluvuuden tunteesta, joka on yksilöllisen häpeän tuntemisen vastakohta. Jaetussa hurmiossa oleminen tarkoittaa tällöin subjektin itseyden ja erillisyyden väliaikaista syrjään siirtämistä tai unohtumista. Millainen puhe voi saada vastaavan itsensä unohtamisen aikaan? *Apologia* sattuu alkamaan juuri viittauksella tällaiseen puheeseen:

Ateenan miehet! En tiedä minkä vaikutuksen syyttäjäni ovat tehneet teihin. Minulta ainakin oli unohtua kuka olen, niin vakuuttavasti he puhuivat – vaikkei heidän sanoissaan ollut juuri nimeksikään totta. Merkillisintä kaikessa siinä perättömässä oli se, että teidän muka pitäisi varoa, etten minä petä teitä loistavalla puhetaidoillani. (17a.)

Miten ymmärtää Sokrateen kommentti? Pitäisikö meidän: 1) unohtaa lakien puhe kokonaan, 2) ymmärtää, ettei Sokrates halua täysin assosioitua puheeseen tai johonkin sen osiin, 3) ymmärtää lakien puheen funktio tai osafunktio juuri tällaiseen itsen unohtamisen aiheuttajana, 4) tai kenties ymmärtää Sokrates kirjaimellisesti omiin puheisiinsa rakastuneena, 5) tai jotain aivan muuta?

Vielä yksi mahdollinen näkökulma syntyy, jos ymmärrämme tämän viittauksena *Apologiaan*. Tämä lisää sen uskottavuutta, että tekstit muodostavat eräänlaisen parin: *Kriton* alkaa siitä, mihin *Apologia* loppuu (kuoleman hyväksymisestä) ja *Kriton* loppuu siihen, mistä *Apologia* alkaa (varoituksesta itsensä unohtamisesta). Tämä saattaa yhteen myös

kreikkalaisessa kulttuurissa keskeisen ajatuksen itsensä tuntemisesta tekstien aihemaailman kanssa, mikä on varsin sopivaa – olihan *Apologian* mukaan Sokrates ryhtynyt filosofiseen toimintaansa juuri Delphin oraakkelin myötävaikutuksella. Samaisen oraakkelin työpaikan seinään olikin hakattu sanat *gnōthi seautón* – tunne itsesi. Ja siihenhän Sokrateen kyselemisen metodikin pyrkii suuntaamaan katseen.

Tällöin aukeaa näkökulma, jossa tekstin voi lukea varoituksena liiallisesta samaistumisesta Lakien harjoittaman puheen kaltaiseen argumentaatioon. Kansalaisilla on toki velvollisuus totella lakeja – se on tärkeää yhteiskunnan toimivuudelle. Toisaalta kansalaisilla on velvollisuus ylläpitää itsessään Sokrateen herättämää kriittistä ääntä ja epäilyä. Tällöin on mahdollista vastustaa Lakien puheen vaikutusta: epäkriittistä samuuden ja me-äänien dominanssia, jossa vaihtoehdot hukkuvat luonnollisena esitetyn auktoriteetin alle. Tällainen ääni on miellyttävä ja yhteisölliseen hurmukseen kutsuva. Se lupaa yksinkertaisia ratkaisuja monimutkaisiin ja jännitteisiin kysymyksiin ja johtaa lopulta itsensä unohtamiseen. Tekstin voi lukea siten vihjaavan, että voi olla, että olisi hyväksi, jos jotkut silloin tällöin ottavat Lakien tarjouksen tosissaan ja yrittävät "puhumalla taivuttaa" (52a) lakeja sen sijaan, että tottelisivat.

5.3. *Apologia* ja *Kriton* kansalaistottelemattomuutta vai ei?

Suhde käsitteen ja tekstien välillä koostuu luovan tulkinnan kautta rakennettujen temaattisten yhteyksien pohjalle. Toisiinsa sulautuneet temaattiset kokonaisuudet, joista tässä työssä esittelemäni kansalaistottelemattomuuskäsitykset koostuvat, voidaan katsoa olevan läsnä myös käsittelemissäni Platonin teksteissä. Kuten Rawlsilla: julkisuus; toisinajattelu ja enemmistölle esitetty vähemmistömielipide; yritys osoittaa enemmistölle havaittu epäoikeudenmukaisuus; yhteisen oikeudenmukaisuuskäsityksen revisio; toisinajattelijan yritys todistaa lakia kohtaan tuntemansa uskollisuus. (Rawls 1988, 209–211, 220–221.) Arendtilla: Yhteiskunnallisen suostumuksen ja sopimuksen mielen jännitteisyys suhteessa subjektin moraalisiin päättelyihin; lupauksen mieli ja sen yhteys lakien sitovuuteen. (Arendt 1972, 67–68, 84–89, 92–94.) Tai Brownleella: Moraalisen vakaumuksen julkisuus ja välttelemättömyys; omaa velvollisuuksien kenttää koskeva tunnollisuus ja siitä heräävä julkista toimintaa kritisoiva asenne; omatunnon (moraalisen vastaanottavaisuuden ja valvutuneisuuden) kehittämisen keskeisyys; ajatus yksilön

velvollisuudesta reflektoida itseen ja yhteiskuntaan liittyviä oletettavia; ajatus moraalisen suoraselkäisyydestä nousevasta mukautumattomuudesta, joka ei jää yksityiseksi kapinaksi, vaan suuntautuu julkiseen informoiden näkökulmiensa perusteluista. (Brownlee 2012, 6, 16, 18–19, 102–105.)

Käsitteliemiä kansalaistottelemattomuuskäsitysten ja Platonin tekstien välillä on vahva yhteinen poliittinen eetos. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että teksteissä olisi kyse kansalaistottelemattomuudesta. Se mistä teksteissä on kokonaisuuksina kyse, miten niissä esiintyvät hahmot toimivat ja millaista toimintaa he arvioivat, ei täytä hyväksyttävällä tavalla mitään kansalaistottelemattomuuden määritelmää. Asia selviää yksinkertaisesti, kun vain katsotaan lain rikkomista teksteissä ja kysytään, millaista lain rikkomista teksteissä käsitellään.

Kuvataanko *Apologiassa* Sokrateen aikaisempaa toimintaa lain rikkomisena? Kyllä, mutta se ei riitä. Hänen toimintansa on toki havaittu ja tuomittu rikolliseksi, mutta tekstissä ei sellaista ajatusta, että hän olisi tahallaan ja tietoisesti rikkonut lakia, mikä on olennaista kansalaistottelemattomuudessa. Sen sijaan kyse on yksinkertaisesti siitä, että hän on tehnyt jotain, mistä hänet voidaan laillisesti tuomita. Toisaalta voidaan kysyä toimiko Sokrates tietoisesti vastoin sellaisia perinnäistapoja tai käyttäytymisnormeja, joita ateenalaiset olisivat pitäneet lakiin vertautuvina. Tällaiseen näkökulmaan vastaaminen on kuitenkin lähes mahdotonta pelkästään dialogien perusteella.

Entä tilanne, jossa Sokrates uhkaa vastustaa valamiesten päätöstä? Tässä tekstin voisi tulkita olevan lähellä tottelemattomuuden mieltä, mutta tätä ei voida kuitenkaan hyväksyä, koska Sokrates ei ole tottelematta. Sokrates ei ilmoita tässä aikovansa toteuttaa tottelemattomuutta, vaan hän *puhuu totta* koskien tilannettaan ja näkemyksistään moraalisten velvollisuuksistaan, jotta valamiehistö voi päästä oikeudenmukaisena pitämäänsä lopputulokseen (Sokrateen mukaan oikeudessa on toimittava näin ja puhuttava niin totta kuin osaa (17c–18a, 35c–d)). Olisi eri asia, jos Ateenaan säädettäisiin laki, joka kieltää filosofian harjoittamisen (tai eritellen juuri Sokratesta harjoittamasta filosofiaa) ja *sitten* hän ilmoittaisi olevansa tottelematta, mutta tämä ei ole tekstin tilanne.

Voidaanko Sokrateen kertomus tottelemattomuudesta Leonin tapauksessa ymmärtää kansalaistottelemattomuudeksi? Tässä ei ole kuitenkaan kyse sellaisesta julkisesta

lainrikkomisesta, jonka tarkoituksena on poliittinen mobilisaatio tai yleisen oikeudenmukaisuuskäsityksen tarkistaminen. Sokrates on tottelematta (toisin kuin esim. Johnson (1990, 723–725) asian näkee), mutta kyse ei ole kansalaistottelemattomuudesta. Sokrateen teko on pikemminkin yksilöllisestä moraalista periaatteesta nouseva yksityinen kieltäytyminen. Tällaista toimintaa voi pitää kansalaistottelemattomuuden kehityksellisenä esiasteena – mutta ei täytä käsitteen perusajatusta eli yhteyttä demokratian logiikkaan ja aktiiviseen kansalaisyhteiskuntaan. Tässä Sokrateen toiminnan voi katsoa täyttävän käsitteen omatuntoperusteinen kieltäytyminen (eng. *conscientious objector*) mielen.¹⁶

Läpi dialogin Sokrateen puheessa on läsnä eräänlainen uhmakkuus ja kriittisyyden asenne. Tätä ei voi pitää sellaisena riittävänä yhtäläisyytenä, että voitaisiin puhua kansalaistottelemattomuudesta, vaikka hyväksyttäisiinkin, että Sokrateen toimintaan ruumiillistuisi ihailtavia kansalaishyveitä.

Keskeinen lain rikkominen, jota *Kritonissa* pohditaan, on kysymys siitä, pakeneeko Sokrates vankilasta. Voisiko tämä täyttää kansalaistottelemattomuudeksi kutsumisen vaatimukset? Asiassa on kuitenkin kyse tavallisesta välttelevästä lainrikkomisesta eikä kansalaistottelemattomuudesta. Asia voidaan havaita katsomalla tottelemattomuuden motivaatiota. Hyödyt, joita pakenemisen kannalta mietitään, eivät ole sellaisia julkisia hyödykkeitä, joiden takia kansalaistottelemattomuuteen ryhdytään. Pakenemisoperaatiota kuvaa pikemminkin yksityisen tragedian välttäminen. Dialogissa ei ole läsnä sellaista mieltä, että pakenemisen mahdollisena motiivina olisi enemmistön mielipiteeseen tai oikeudenmukaisuuden käsitykseen vetoaminen tai niiden muuttaminen. Kritonin hahmoon tiivistyvät pakenemisen motiivit puhuvat päinvastoin julkisen vastuuntunnon menettämisestä ja korruption hyväksymisestä yksilöllisten intressien edistämiseksi. (44b–46a.)

Asia tiivistyy lopulta siihen, että kansalaistottelemattomuudessa ei ole kyse vain jostakin vaikeasti määriteltävästä julkisesta ja kriittisestä asenteesta. Kyse on varsin spesifistä tottelemattomuuden aktista. Yleensä ymmärrettynä kansalaistottelemattomuudessa on kyse

¹⁶ Tai mitä Brownlee kutsuu "henkilökohtaiseksi kieltäytymiseksi" (eng. *personal objection*) (Brownlee 2012, 27): "Henkilökohtainen kieltäytyminen on kieltäytymistä totella käskyä, toimintaohjetta, tai lakia, henkilökohtaisen vakaumuksen perusteella."

lain (tai siihen rinnastuvan auktoriteetin käskyjen) rikkomisesta, joka tehdään kansalaisuuden logiikan oikeuttamana esimerkiksi kansalaisten hyvää koskevan esityksen vuoksi tai mahdollistamaan muuten peittyvää suostumuksen poisvetämistä merkitsevän äänen kantautuminen.

Kansalaistottelemattomuuden mahdollista merkityskenttää ei tulisi venyttää liiaksi ja yrittää tämän käsitteen avulla puhua asioista, joihin se ei sovi. Kansalaistottelemattomuus voidaan ajatella toisinajattelun ekspressiona, mutta kaikkea toisinajattelua ei tule ymmärtää tai edes assosoida kansalaistottelemattomuuteen. Tekstien tuottamaan kuvaan Sokrateesta sopii kansalaistottelemattomuutta paremmin toisinajattelijan käsite, ainakin, jos toisinajattelijuus ymmärretään yksinkertaisesti sellaisena argumentoivana vastustuksena, joka kohdistuu enemmistön suostumuksella ylläpidettyyn ja viralliseksi tehtyyn tapaan hoitaa yhteiskunnan asioita ja käyttää julkista valtaa (kokonaisuutena tai osa-alueeseen kohdistuvana). Toisinajattelijuuteen tavataan liittää ajatus julkisuudesta ja Sokrates (vaikka hänet voidaan *Apologiassa* väärinymmärtää muuta väittävän) kuvataankin teksteissä julkisena ajattelijana ja puhujana – hän ei haudo ajatuksiaan kotona yksin tai ystäviensä kanssa, vaan keskustelee julkisessa avoimesti ja peittelemään pyrkimättä mitä erilaisimmissa positioissa olevien ihmisten kanssa. Toki hän on ajattelijana kovin negatiivinen kriittinen ja hämmentävä – hänellä ei näytä olevan selvää ja yksinkertaista positiivista opetusta, jota hän yrittäisi levittää – mutta sellainen ei mielestäni olekaan olennainen osa toisinajattelijuutta.

6. LOPUKSI

Tutkielmani tulokset ovat lopulta varsin samankaltaiset, kuin mihin asiaa käsitellyt tutkimustraditio on päätenyt. On selvää, että tekstit eivät kuvaile tai esitä väitteitä toiminnasta, jota voitaisiin pitää analogisena modernin kansalaistottelemattomuuden kanssa. Niin Kraut (1984), Johnson (1990) kuin Herrera (1995) ovat oikeassa siinä, että Sokrateen toimintaa ei tulisi nähdä kansalaistottelemattomuutena, ja että yritys tehdä näin pikemminkin vaikeuttaa tekstien käsittelemistä, kuin auttaa ymmärtämään niitä. Olen kuitenkin eri mieltä Herreran (1995, 50) kanssa siitä, ettei teksteillä ole "mitään tekemistä kansalaistottelemattomuuden kanssa". Kansalaistottelemattomuuden ja dialogeissa käsiteltyjen ongelmien välillä on temaattisia yhtäläisyyksiä. Asia on yksinkertaisimmillaan näin: *Apologia* ja *Kriton* on mahdollista lukea niin, että näemme Sokrateen hahmona, joka on valmis vastustamaan epäoikeudenmukaisena pitämäänsä valtaa. Hän mieluummin kärsii, kuin ottaa osaa tällaisen vallan tuottamaan kärsimykseen. Tämänkaltaisen asenteen yleisyys luo rajoja julkisen vallan toiminnalle. Se monimutkaistaa sen vaadetta legitimizeettiin. Se mahdollistaa epäilyn kansalaisten antaman suostumuksen vakavuudesta tai kestävyyydestä. Se luo mahdollisuuksia vastustavalle politiikalle. Tämänkaltaisen temaattisen yhteyden tunnistaminen voi olla tärkeää kansalaistottelemattomuuden käsitteen historian ymmärtämiseksi.

Palataan vielä Eubenin (1987) artikkelin metodologisiin arvioihin. Euben puolustaa vahvan historiallisen kontekstoinnin käyttöä tulkintaa ohjaavana apparaattina ja kritisoi töitä, jotka universalisoivat tai käsittelevät tekstejä tällaisen tiukan kontekstin ulkopuolella, pelotellen tekstien vääristymisellä. Uskon, että Euben on turhan jyrkkä. Historiallisella rekonstruktioilla on toki hyvin merkittävä paikkansa – parhaimmassa tapauksessa se ohjaa todistusaineistoon viittaamalla tulkintaan, jossa voimme aikalaisperspektiivin omaksumisen kautta lähestyä tekstien alkuperäistä tarkoitusta. Kraut (1984) on mielestäni oikeassa, kun hän pitää kansalaistottelemattomuutta anakronistisena käsitteenä, jos se viedään klassisen Ateenan kontekstiin. Sen pukeminen 'ateenalaiseen kaapuun' ei peitä sitä, että kyse on 1800- ja 1900-luvuilla kehittyneestä erityisesti liberaalista traditiosta voimansa saava käsite. En ole kuitenkaan yrittänyt saada Platonia tai Sokratesta väittämään mitään kansalaistottelemattomuudesta. Sen sijaan olen pyrkinyt tavoittamaan eräänlaisen tekstin lukemisessa mahdollistuvan inspiroitumisen kaaren.

Sokrateen ja Platonin relevanssi kansalaistottelemattomuudelle lepää juuri siinä, että totuus teksteistä ei tyhjene historiallisen kontekstin rekonstruktion mahdollistamaan lukutapaan. Tekstit säteilevät mahdollisia merkityksiään läpi ajan. Lukijalle ne ovat kuin avoin tarjous. Historiallisen rekonstruktion näkökulmasta tällaiseen tarjoukseen tarttuminen voi näyttää tekstin sanoman vääristymiseltä – ja sitä se onkin. Kuitenkin on mahdollista nähdä tällainen vääristyminen kiinnostavana tai jopa kauniina asiana. Jos näin ei pysty tekemään, esimerkiksi Gandhin ja Kingin inspiroituminen Platonin kirjoituksista voi näyttää yksinkertaisesti virheeltä. Näkökulma, joka pyrkii paljastamaan totuuden tekstistä sen alkuperäisen kommunikatiivisen funktion tavoittamisena, on liian rajallinen, kun pohditaan tekstin kykyä koskettaa, vaikuttaa ja tulla käytetyksi (tai väärinkäytetyksi). On tietenkin mahdollista sanoa, että tällöin ei enää ole kyse täsmällisesti sanottuna tekstistä, mutta olisi väärin sanoa, etteikö tässä kosketettaisi tekstiä. Teksteissä on valtaa, joka ylittää niiden funktion. Ja tässä kuvassa voidaan tavoittaa totuus kansalaistottelemattomuuden ja Platonin varhaisten dialogien suhteesta.

Platon kirjoitti muun muassa poliittisesta velvollisuudesta ja ajatuksesta, että tällainen velvollisuus voi sitoa kansalaisen tilanteeseen, joka näyttäytyy hänelle syystä tai toisesta vääränä ja vaikeasti hyväksyttävänä. Tilanteen kuvaus on merkityksellinen ja inspiroiva kansalaistottelemattomuuden näkökulmasta näki Platonin käsittelyn onnistuneena tai ei. Se pysäyttää ja haastaa ajattelemaan asiaa – tällaisen tuntemuksen synnyttäminen lieneekin yksi dialogien kirjoittamisen syistä, ja vaikka se ei olisikaan sitä ollut, se on silti hyvä opetus löytää niistä.

Jos asian tiimoilta haluaisi tehdä jatkotutkimusta, olisi hyvin mielekäästä katsoa tarkasti sitä, miten Platonin tekstit ja niiden kautta rakentuva kuva Sokrateesta on ollut läsnä ja vaikuttanut kansalaistottelemattomuuden varhaisen kehityskauden toimijoiden ajatteluun. Esimerkiksi Thoreaun, John Ruskinin ja Leo Tolstoin vaikutus Gandhin ajatteluun on tiedossa, mutta kansalaistottelemattomuuden näkökulmasta kirjoitettua aiheesta kokonaiskuvaa antavaa esitystä en ole löytänyt. Tätä käsitehistoriallista aihetta en tämän tutkielman rajauksen puitteissa pystynyt käsittelemään kuin maininnan tasolla. Toisenlainenkin lähestymistapa voisi olla mielenkiintoinen: aihetta voisi laajentaa irtautumalla kansalaistottelemattomuuden käsitteestä ja kysyä, miltä Sokrates näyttää muunlaisista vastustamisen politiikan näkökulmista.

7. LÄHDELUETTELO

Aamulehti (1.1.1942, 13): Intian kongressi luopuu passiivisesta vastarinnasta.

Arendt, Hannah (1972): ”Civil Disobedience”. Teoksessa Arendt Hannah *Crises of the Republic*. New York: Harcourt.

Barthes, Roland (1977): "The Death of the Author". Teoksessa Heath Stephen (toim.) *Image Music Text*. London: Fontana Press. 142–148.

Bedau, Hugo A. (1961): ”On Civil Disobedience”. *The Journal of Philosophy* 58:21, 653–665.

Brownlee, Kimberley (2012): *Conscience and Conviction: The Case for Civil Disobedience*. Oxford: Oxford University Press.

Brownlee, Kimberley (2012b): “Conscientious Objection and Civil Disobedience”. University of Warwick School of Law, Legal Studies Research Paper no. 2012–15.

Celikates, Robin (2016): “Democratizing civil disobedience”. *Philosophy and Social Criticism* 42:10, 982–994.

Çıdam, Ç, Scheuerman, William E. ym. (2020): "Theorizing the Politics of Protest: Contemporary Debates on Civil Disobedience". *Contemporary Political Theory* 2020.

DiSalvo, Charles R. (2013): *M. K. Gandhi, Attorney at Law*. Berkeley: University of California Press.

Euben, J. Peter (1978): "Philosophy and Politics in Plato’s Crito". *Political Theory* 6:2, 149–172.

Gandhi, Mahatma (1999a): *The Collected Works of Mahatma Gandhi, Vol. 7* (Electronic Book). New Delhi, Publications Division Government of India.

Gandhi, Mahatma (1999b): *The Collected Works of Mahatma Gandhi, Vol. 8* (Electronic Book). New Delhi, Publications Division Government of India.

Gandhi, Mahatma (1999c): *The Collected Works of Mahatma Gandhi, Vol. 67* (Electronic Book), New Delhi, Publications Division Government of India.

Hendrick, George (1956): ”The Influence of Thoreau’s “Civil Disobedience” on Gandhi’s *Satyagraha*”. *The New England Quarterly* 29:4, 462–471.

Herrera, C.D (1995): "Civil Disobedience and Plato’s Crito". *Southern Journal of Philosophy* 33:1, 39–55.

Johnson, Curtis (1990): "Socrates on Obedience and Justice". *The Western Political Quarterly* 43:4, 719–740.

- Jubb, Robert (2019): "Disaggregating Political Authority: What's Wrong with Rawlsian Civil Disobedience?". *Political Studies* 67:4, 955–971.
- King, Martin Luther Jr. (1961) "Love, Law, and Civil Disobedience". Teoksessa Bob Blaisdell (toim.) *Essays on Civil Disobedience*. New York: Dover Publications, Inc. 96–103.
- King, Martin Luther Jr. (1963) "Letter from Birmingham City Jail". Teoksessa Bob Blaisdell (toim.) *Essays on Civil Disobedience*. New York: Dover Publications, Inc. 104–115.
- Kirk, John A. (2014): *Martin Luther King Jr.* London: Routledge.
- Kraut, Richard (1981): "Review: Plato's Apology and Crito: Two Recent Studies". *Ethics* 91:4, 651–664.
- Kraut, Richard (1984): *Socrates and the State*. Princeton: Princeton university press.
- Kraut, Richard (1992): "Introduction to the study of Plato". Teoksessa Kraut Richard (toim.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press. 1–50.
- Kraut, Richard (2017): "Plato", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (toim.) Saatavilla <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato/>>, luettu 20.5.2020.
- Lesser, A.H. (2004): "Post-modernism and the socratic problem". *Journal of the British Society for Phenomenology* 35:3, 310–313.
- Marshall, Laura A. (2017): "Gadfly or Spur? The Meaning of ΜΥΩΨ in Plato's *Apology of Socrates*". *Journal of Hellenic Studies* 137, 163–174.
- Martin, Rex (1970): "Socrates on Disobedience to Law". *The Review of Metaphysics* 24:1, 21–38.
- Mattaini, Mark A. (2013): *Strategic Nonviolent Power*. Edmonton: AU Press.
- Müller, Jenni (2015): *Kansalaistottelemattomuus demokraattisessa yhteiskunnassa: John Rawls ja Hannah Arendt*. Pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Nussbaum, Martha (2001): "The Enduring Significance of John Rawls". *The Chronicle of Higher Education*, 20.7.2001.
- Peabody, Elizabeth P. (1849): *Æsthetic Papers*. Boston: The Editor.
- Penner, Terry (1992): "Socrates and the early dialogues". Teoksessa Kraut Richard (toim.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press. 121–169.
- Petherbridge, Danielle (2016): "Between thinking and action: Arendt on conscience and civil disobedience". *Philosophy and Social Criticism* 42:4, 971–981.

- Platon (1977): *Platon: Teokset, osa I*. Helsinki: Otava.
- Prosch, Harry (1965): "Limits to the Moral Claim in Civil Disobedience". *Ethics* 75:2, 103–111.
- Rawls, John (1988): *Oikeudenmukaisuusteoria*. Helsinki: WSOY.
- Reuter, Martina (2013): "Hannah Arendt ja John Rawls kansalaistottelemattomuudesta". *Tiede ja Edistys*, 4 / 2013.
- Richardson, Christopher M. & Luker, Ralph E. (2014): *Historical Dictionary of the Civil Rights Movement*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Rosenblum, Nancy L. (1996): "Introduction". Teoksessa Thoreau, Henry David *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. vii–xxxii.
- Rowe, Christopher (2010): *The Last Days of Socrates*. London: Penguin Books.
- Rucker, Darnell (1966): "The Moral Grounds of Civil Disobedience". *Ethics* 76:2, 142–145.
- Skaria, Ajay (2016): *Unconditional Equality: Gandhi's Religion of Resistance*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Skinner, Quentin (2002): "Meaning and understanding in the history of ideas". Teoksessa Skinner Quentin *Vision of Politics : Volume 1 Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press. 57–89.
- Spitz, David (1954): "Democracy and the Problem of Civil Disobedience". *The American Political Science Review* 48:2, 386–403.
- Thesleff, Holger (1977): "Selityksiä". Teoksessa Platon *Platon: Teokset I* Helsinki: Otava. 284.
- Thoreau, Henry David (1866): *A Yankee in Canada, with Anti-Slavery and Reform Papers*. Boston: Ticknor and Fields.
- Thoreau, Henry David (1996): *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vasunia, Phiroze (2015): "Gandhi and Socrates". *African Studies* 74:2, 175–185.
- Wallach, John R. (1997): "Plato's Socratic Problem, and Ours". *History of Political Thought* 18:3, 377–398.
- Whatmore, Richard (2015): "Cambridge School of Intellectual History", *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences (Second Edition)*, 2015, 61–65.

Zinn, Howard (2007): *A Power Governments Cannot Supress*. San Francisco: City Lights Books.