



HELSINGIN YLIOPISTO
HELSINGFORS UNIVERSITET
UNIVERSITY OF HELSINKI

Jacques Rancièren demokratiakäsitys

Markus Vuorikoski
Pro gradu -tutkielma
Helsingin yliopisto
Filosofian maisteriohjelma
Käytännöllinen filosofia
Helmikuu 2020
Ohjaaja: Kristian Klockars



Tiedekunta – Fakultet – Faculty Valtiotieteellinen tiedekunta		Koulutusohjelma – Utbildningsprogram – Degree Programme Filosofian maisteriohjelma	
Tekijä – Författare – Author Markus Petteri Vuorikoski			
Työn nimi – Arbetets titel – Title Jacques Rancièren demokratiakäsitys			
Oppiaine/Opintosuunta – Läroämne/Studieinriktning – Subject/Study track Käytännöllinen filosofia			
Työn laji – Arbetets art – Level Maisterintutkielma		Aika – Datum – Month and year 02 / 2020	Sivumäärä – Sidoantal – Number of pages 69
Tiivistelmä – Referat – Abstract <p>Tutkielma käsittelee ranskalaisen filosofin Jacques Rancièren demokratiakäsitystä, joka rakentuu Rancièren tasa-arvon ja politiikan käsitteiden uudelleen muotoiluille. Tutkielma rinnastaa Rancièren erimielisyyttä korostavan politiikan teorian deliberatiivisen politiikan konsensuaalisen ajattelun kanssa korostaen näkemysten eroja, mutta samalla niiden yhtymäkohtia. Tutkielman argumentti rakentuu kahden teesin varaan, joita tutkielma havainnollistaa ja perustelee. Ensiksi Rancièren tasa-arvon käsitteen uudelleen muotoilu ja problematisointi tuovat esille deliberatiivisen politiikan muotoileman tasa-arvon puutteellisuuden ja epätasa-arvoiset ennako-oletukset. Toiseksi Rancièren erimielisyyden politiikka ei ole täysin vastakkainen konsensuaaliselle politiikalle, vaan se sisältää konsensuaalisia piirteitä sekä tasa-arvon, politiikan että demokratian käsitteiden tasolla.</p> <p>Tutkielma jakautuu kolmeen osaan. Ensimmäinen osa käsittelee tasa-arvoa, joka muodostaa Rancièren ajattelun kulmakiven ja tarkastelee tasa-arvon käsitteen muotoutumista Rancièren ajattelun keskeiseksi viitepisteeksi. Toinen osa käsittelee Rancièren politiikan käsitettä sekä sen eroa perinteisesti ymmärrettyyn politiikkaan. Erityisesti osa käsittelee keskeistä politiikka-poliisi erottelua sekä poliittisen subjektin muotoutumista. Kolmas osa keskittyy Rancièren demokratiakäsitykseen, joka rakentuu tasa-arvon sekä politiikan muodostaman käsitteellisen kontekstin varaan. Tässä osassa Rancièren erimielisyyteen perustuva demokratiakäsitys asemoituu suhteessa deliberatiivisen demokratiaan ja konsensusajatteluun.</p> <p>Tutkielman keskeisenä johtopäätöksenä on, että tasa-arvo kaikkia koskevana ja yleisenä oletuksena toimii minimaalisena konsensuaalisena kiinnekohtana Rancièren ajattelussa. Rancièren politiikan käsite puolestaan haastaa näennäisen konsensuaalisuuden ja avaa mahdollisuuden luoda aito konsensus, joka ottaa huomioon myös ne, jotka jäävät näennäisen konsensuksen ulkopuolelle. Pyrkimys aitoon konsensukseen antaa Rancièren demokratiakäsitykselle tehtävän luoda entistä parempi ja oikeudenmukaisempi yhteiskunta uuden konsensuksen kautta. Erimielisyys säilyy kuitenkin keskeisenä demokratian elementtinä, joka on edellytys aidon konsensuksen toteutumiselle. Juuri tässä mielessä Rancièren demokratiakäsitys voidaan nähdä sensitiivisempänä tasa-arvon kysymyksen tarkastelussa, kuin deliberatiivinen demokratia.</p>			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords Rancière, demokratia, politiikka, tasa-arvo, erimielisyys, konsensus			
Ohjaaja tai ohjaajat – Handledare – Supervisor or supervisors Kristian Klockars			
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited Helsingin yliopiston kirjasto – Helda / E-thesis (opinnäytteet)			
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information			

SISÄLLYS

1. JOHDANTO	1
2. TASA-ARVO	6
2.1 Rancièrè ja Althusser	7
2.2 Tapaus Joseph Jacotot ja älyjen tasa-arvo.....	10
2.3 Aktiivinen ja passiivinen tasa-arvo	14
2.4 Tasa-arvon syllogismi	16
2.5 Tasa-arvo ja kieli.....	18
3. POLITIIKKA.....	22
3.1 Kohti politiikkaa: <i>Aux bords du politique</i>	22
3.2 Poliittinen filosofia ja erimielisyys	26
3.3 Poliittikka ja poliisi	30
3.4 Oikeudenmukaisuus ja osattomien osa	33
3.5 <i>Demos</i>	36
3.6 Poliittinen subjekti	38
3.7 Subjektivaatio ja identifikaatio	40
4. DEMOKRATIA POLITIIKKANA	42
4.1 Demokratian monimerkityksisyydestä.....	42
4.2 Kommunikaatio ja Habermas.....	45
4.3 Deliberatiivinen politiikka	50
4.4 Konsensuksen käsitteestä	52
4.5 Erimielisyys vs. konsensus.....	55
5 LOPUKSI.....	62
LÄHTEET.....	67

1. JOHDANTO

Jacques Rancière¹ (1940–) syntyi Algerissa, mutta hänen perheensä muutti Ranskaan ja Pariisiin hänen ollessaan vasta kaksivuotias. Pariisissa Rancière kävi kuuluisaa Pariisin eliittikoulua, *École normale supérieure*, opettajanaan marxilaisen filosofian silloinen ykkösnimi, Louis Althusser. Myöhemmin tehtyään eroa opettajaansa Rancière siirtyi opettamaan Vincennesin yliopistoon, jossa hän toimi työuransa loppuun asti. Rancière toimi hyvin aktiivisesti erilaisissa vasemmistolaisissa liikkeissä. Vuoden 1968 toukokuun tapahtumat saivat Rancièren tekemään eron opettajansa marxilaisiin näkemyksiin, sillä ne toivat esiin kuilun Althusserin marxilaisten näkemysten sekä työläisten todellisuuden välillä. Rancièren eronteko opettajaansa poiki kirjan *La leçon d'Althusser* (1974). Tämä oivallus johdatti Rancièren tutkimaan työläisten autenttista elämää työläiskirjoittajien tekstien pohjalta. Tämä arkistotyö johti myös Rancièren väitöskirjaan *La nuit des prolétaires*, joka julkaistiin vuonna 1981. Kahdeksankymmentä luvulla Rancière jatkoi tasa-arvon teeman kehittelyä. Tuolloin ilmestyivät teokset *Le philosophe et ses pauvres* (1983) sekä *Le maître ignorant* (1987). Ensin mainitussa teoksessa Rancière selvittää välejäan sosiologi Pierre Bourdieuhun ja jälkimmäinen tarkastelee älyllisen emansipaation ajatusta 1800-luvulla eläneen opettajan Joseph Jacotot:n pedagogisten kokeilujen valossa. Yhdeksänkymmentäluvulla Rancière siirtyi selkeämmin kohti politiikan ajattelua. Tuolloin julkaistaan myös teokset *Aux bords du politique* (1990) sekä Rancièren pääteos *Erimielisyys (La Méésentente)*, 1995). Tutkielmani rakentuu pääasiassa näiden 1990-luvun teosten ympärille.

Tarkastelen tässä tutkielmassa Rancièren tasa-arvon, politiikan ja demokratian käsitteiden teoretisointia, jos niin voidaan sanoa. Rancière ei nimittäin teoretisoi perinteisessä mielessä, vaan problematisoi ja pyrkii näkemään politiikan alueen uudella tavalla paljastaen samalla perinteisempiin näkemyksiin sisältyviä piileviä oletuksia. Rancièren hieman poikkeavan teoretisointitavan ymmärtämiseksi on hyvä sanoa ensin jotakin hänen metodistaan ja tavastaan kirjoittaa.

Vuonna 2009 Rancière kirjoitti artikkelin *A few remarks on the method of Jacques Rancière* (2009b), jossa hän tarkastelee omaa menetelmäänsä kirjoittaen itsestään kolmannessa persoonassa. Tämä itsereflektiivinen artikkeli tarjoaa siten hyvän

¹ Seuraan elämäkerrallisissa huomioissa löyhästi Anna Tuomikosken (2017) esittelyä.

viitepisteen Rancièren tyyliin Rancièren omasta näkökulmasta. Tässä artikkelissa Rancièrè viittaa metodilla niihin tapoihin, joilla ajattelijat tuottaa ajatuksensa ja ideansa. Kysymys metodista liittyy siten samalla kysymykseen, millaisiin aiheisiin ajatukset ja käsitteet kytkeytyvät ja millaisiin annettuihin oletuksiin ja materiaalisuuksiin ne nojaavat. Toisin sanoen ajatukset kiinnittyvät aina tiettyyn kontekstiin, josta nouseviin ongelmiin ne pyrkivät vastaamaan (Rancièrè 2009b, 114). Materiaalisuus viittaa tässä siihen, että ajatukset sekä käsitteet nojaavat konkreettisiin tekemisen ja näkemisen tapoihin, jotka ovat puolestaan pohjana erilaisille ajattelemisen tavoille. Metodi tai menetelmä on ajattelijan tapa luoda ja rakentaa oma ajattelun polku erilaisten tekemisen, näkemisen sekä ajattelemisen tapojen kautta. Samalla paikannetaan oma asema ajattelun kentällä sekä siihen liittyvät mahdollisuudet ja esteet, jotka saattavat ohjata ajattelua suuntaan tai toiseen. Toisin sanoen ideoiden materiaalisuus merkitsee sitä, että niillä voi olla konkreettisia vaikutuksia, jotka ohjaavat ihmisten elämää ja antavat heille kartan, jonka avulla paikantaa itsensä sekä mahdollisuutensa sekä toisaalta antaa suunnan liikkeelle ja toiminnalle (Rancièrè 2009b, 114). Suunta tekemisen ja näkemisen tavoista ajattelemisen tapoihin voi toimia myös toisin päin. Erilaiset ajattelemisen tavat voivat johtaa erilaisiin näkemisen tapoihin ja siten konkreettiseen muutokseen toiminnassa. Tämä ajattelun kontekstisidonnaisuus, jolla on oma konkreettinen tai materiaallinen perusta on Rancièrèlla hyvin keskeinen lähtökohta. Ajattelu tapahtuu tiettyssä ajassa ja tilanteessa toimien interventiona tiettyihin ajattelun solmukohtiin. Tämä tarkoittaa sitä, että Rancièren omat tekstit ovat osaltaan interventioita oman aikansa ongelmiin. Mutta näin voidaan sanoa filosofian historiasta ylipäätään.

Toinen huomion arvoinen seikka liittyy Rancièren tapaan kirjoittaa. Rancièren tyyliä luonnehditaan usein poleemiseksi ja Rancièrè on itsekin luonnehtinut teoksiaan ”poleemisiksi interventioiksi” (Rancièrè 2009b, 116). Poleemisuus ja interventiot viittaavat jo siihen, ettei kyse ole teoretisoinnista perinteisessä mielessä. Systemin rakentamisen sijaan Rancièrè testaa ja provosoi. Hän välttää systematisoimasta ja on kiistänyt rakentavansa teoriaa.

Poleemisuus samaistuu myös Rancièren ajattelun aiheisiin. Toisin sanoen Rancièrè pyrkii kirjoittamisessaan performatiivisesti siihen, mitä hän tahtoo sanoa. Käsitellessään erimielisyyttä, hänen poleemiset interventiot perinteiseen politiikan filosofiaan toimivat eräänlaisina erimielisyyden ilmaisuina ja tekoina, jotka pyrkivät muuttamaan perinteisiä tapoja ymmärtää esimerkiksi tasa-arvon ja politiikan käsitteitä ja niihin liittyvää

problematiikkaa. Voidaan sanoa, että poleeminen tyyli viittaa eräänlaiseen teoreettiseen arviointiin tai testaamiseen, joka painottaa systeemin luonnin sijaan ajattelu- ja toimintatapojen kritiikkiä. Chambersin (2013, 125) näkemys on, että huolimatta ilmeisestä teorian hylkäämisestä, Rancièren poleeminen ja interventionistinen filosofia on jollain tavalla riippuvainen kritiikin ajatuksesta ja siten jonkin tason teoretisoinnista. Teoretisointia ei kuitenkaan pidä ymmärtää jonakin suurena kertomuksena, systemaattisena tai muuten totalisoivana kokonaisteorian luontina.

Rancièrè puhuu itse ehkä hieman ristiriitaisestikin teoretisoinnista, sillä hän todella kieltää tekevänsä teoriaa, todetessaan erimielisyyden olevan paitsi hänen teoretisoinnin kohde, niin myös sen menetelmä. Tämä tarkoittaa paitsi käsitteiden tai ajattelijoiden kriittistä testaamista, niin myös lähtökohtaisten ongelmanasetteluiden uudelleen muotoilua ylipäätään (Rancièrè 2011, 2). Tämä uudelleen muotoilu pyrkii näyttämään ongelman uudessa valossa ja paljastamaan mahdollisesti aseteluun sisältyviä oletuksia, jotka voivat ohjata ajattelua tiettyyn suuntaan. Tähän ongelman asetelun ja käsitteiden välisten suhteiden uudelleen hahmottamiseen Rancièrè lähtee myös tasa-arvon, politiikan ja demokratian käsitteiden osalta.

Tuon tässä tutkielmassa esille, miten Rancièren demokratiakäsitys rakentuu tasa-arvon ja politiikan käsitteiden uudelleen muotoilun ja problematisoinnin kautta. Tarkastelen lisäksi lähemmin Rancièren deliberatiivista tai konsensuaalista demokratiakäsitystä kohtaan esittämää kritiikkiä. Tässä suhteessa vertaan Rancièren demokraattisen politiikan ajatusta deliberatiiviseen demokratiaan sekä saksalaisen filosofin Jürgen Habermasin (1929–) konsensuaaliseen demokratiakäsitykseen. En kuitenkaan käsittele varsinaisesti Habermasin ajattelua, vaan tuon esille hänen ajattelunsa pääpiirteitä siinä määrin, että ne voivat toimia pohjustuksena deliberatiivisen politiikan luonnehdinnalle.

Tutkielmani keskeinen argumentti rakentuu kahden väitteen tai teesin varaan, joita tutkielman eri luvut pyrkivät havainnollistamaan ja perustelemaan:

- 1) Rancièren näkemys tasa-arvosta tuo esille tasa-arvoon liittyviä keskeisiä ongelmia, jotka deliberatiivisen politiikan piirissä on jäänyt usein huomiotta. Tämän tasa-arvon vaikutus puolestaan heijastuu politiikkaan ja demokratiaan.
- 2) Konsensuaalinen näkökulma ei ole täysin vastakkainen Rancièren ajattelulle, sillä Rancièren tasa-arvon, politiikan ja demokratian käsitteet sisältävät

konsensuaalisia piirteitä ja oletuksia. Lisäksi konsensuaalinen politiikka paikkaa niitä puutteita, joita Rancièren ajattelu jättää käsittelemättä.

Ensimmäisen teesin osalta keskeinen ajatus on, että Rancière on tuonut tasa-arvon ajatuksen kautta jotain olennaista politiikan ajatteluun, mikä on jäänyt konsensuaalisen ja deliberatiivisen näkökulman ulkopuolelle. Rancièren näkökulma problematisoi mielestäni oikeutetusti konsensuaalisen ja deliberatiivisen politiikan asetelman, jossa kansa on jo oletettu määritettynä entiteettinä, joka tekee politiikkaa. Rancièrelle kansa määrittyy vasta politiikan tapahtumassa ja politiikan subjektivaatiossa, joka luo itse asetelman. Rancièren näkökulma on siten perustavampi, koska se kysyy politiikan osapuolten muodostaman konfiguraation muodostumisen ehtoja ja paikantaa siihen liittyviä vääryyksiä. Toisin sanoen Rancière ei hyväksy deliberatiivisen politiikan tapaa olettaa osapuolten asemien jakautuminen lähtökohtaisesti oikeudenmukaiseksi. Se ei huomioi asemien eriarvoisuutta tai osapuolten laskuun liittyvää ulossulkemista. Rancièren tasa-arvon lähtökohta ei anna perusteita olettaa ketään toisen yläpuolelle, ja siksi Rancièren näkökulma kyseenalaistaa kaikkien hierarkkisten jaotteluiden legitiimiyden.

Toisen teesin keskeinen ajatus koskee Rancièren ajattelutavan rajoittuneisuutta. Hän keskittyy politiikan tapahtumaan, mutta ei juuri tarkastele, mitä tämän jälkeen tapahtuu. Rancière ei tarjoa eväitä siihen, miten yhteiskuntajärjestyksen puitteissa pidetään yllä ja kehitetään tasa-arvon periaatteen mukaisia saavutuksia. Voisiko yhteiskuntajärjestys toimia siten, että se pysyisi suhteellisen avoimena politiikan vaikutuksille ja säilyttäisi kyvyn muuttua tarpeen mukaan? Demokratiaan kuuluva oman toiminnan arviointi ja kehittäminen vaikuttaisi olevan hyvin keskeinen piirre Rancièren muotoilemassa demokraattisen politiikan mallissa. Rancière ei tarjoa näkemystä siitä, miten tällainen yhteiskuntajärjestys, tai Rancièren käsittein poliisijärjestys, voisi toimia mahdollistaakseen politiikan toiminnan. Rancièrea ei kiinnosta niinkään poliisijärjestyksen dynamiikka kuin politiikan tapahtuman dynamiikka. Sen sijaan deliberatiivinen lähestymistapa tarjoaa eväitä hyvän poliisijärjestyksen toimintaperiaatteiden kehittämiseksi mahdollisimman demokraattisen ja tasa-arvoisen päätöksenteon ehtoina.

Tuon myös esille, miten Rancièren ajattelussa on löydettävissä tiettyjä konsensuaalisuuteen viittaavia piirteitä huolimatta siitä, että häntä pidetään

erimielisyyden ajattelijana. Väitän, että konsensuaalisuus ja erimielisyys kietoutuvat toisiinsa eikä niitä voida täysin erottaa toisistaan, vaan ne pikemminkin täydentävät toisiaan. Rancièren tasa-arvon, politiikan sekä demokratian muotoilut näyttäisivät sisältävän oletuksen jonkinlaisesta konsensuksen minimiehdosta sekä pyrkimyksestä luoda aito konsensus erimielisyyden kautta.

Yleisesti ja tiivistäen tutkielmani keskittyy Rancièren demokratiakäsityksen esittelyyn, mutta keskeinen kysymys on, eroaako Rancièren erimielisyyden varaan rakentama demokratiakäsitys oikeastaan kovinkaan paljon konsensuaalisista demokratiakäsityksistä. Argumenttini on, että Rancière ei asetu ehdottomaan vastakohtaan konsensuaalisen näkemyksen kanssa. Ne vain tarkastelevat demokratiaa ikään kuin eri tasolta. Hahmottelen näkemystä, jossa Rancièren erimielisyyteen perustuva tasa-arvon toteuttaminen on keskeinen demokratian kannalta ja tavoittaa mahdollisesti jotakin olennaista demokratian luonteesta. Rancièren erimielisyys politiikan ytimessä on mielestäni ohittamaton näkökulma, kun pohditaan tasa-arvoisen yhteiskunnan olemassaoloa. Konsensuaalisella näkökulmalla on kuitenkin omat ansionsa eikä niitäkään voida mielestäni ohittaa. Rancièren mukaan politiikka vallitsevan yhteiskuntajärjestyksen haastavana toimintana tarvitsee järjestyksen, jota kohtaan se suuntautuu ja jonka ansiosta politiikkaa voi ylipäätään olla. Voidaan ajatella, että deliberatiivinen vaihe jatkaa ikään kuin politiikan tapahtuman ja poliittisen subjektivaation jälkeen neuvottelua yhteiskuntajärjestyksen muutoksista. Rancièren muotoilema erimielisyyden välttämättömyys politiikassa ja demokratiassa on kuitenkin keskeinen huomio, jonka deliberatiivinen näkökulma jättää huomiotta.

Tutkielman keskeinen teema on tasa-arvo ja tämä teema kulkee mukana kaikissa luvuissa. Näin siksi, että Rancièrelle demokratia samaistuu vahvasti tasa-arvon toteutumisen ja subjektivaation prosessiin, jossa vallitsevaan poliittiseen järjestykseen laskematon ja kuulumaton ulossuljettu osa saa äänensä kuuluviin eräänlaisissa erimielisyyden ilmauksissa ja tekee itsensä näkyväksi tasavertaisena. Rancièrelle politiikassa ja demokratiassa on kyse juuri tällaisesta tasa-arvon toteutumisesta tai todentamisesta. Tasa-arvo on Rancièren filosofian keskeinen käsite ja lähtökohta, joka läpäisee politiikan ja demokratian. Tarkoituksena on tutkia demokratian toteutumista tällaisena tasa-arvon manifestaationa. Tähän liittyy kiinteästi myös kysymys siitä, mitä politiikan subjektilla ymmärretään.

Tutkielmani jakautuu kolmeen laajempaan osaan, joissa kaikissa keskeisenä lähteenä ovat Rancièren omat tekstit. Tutkielman ensimmäinen osa käsittelee tasa-arvoa ja seuraan siinä erityisesti Davisin (2010), Tanken (2011) ja Mayn (2008) tulkintaa Rancièren ajattelun alkuvaiheista. Emansipaation osalta keskeinen lähde on Biesta (2010). Jacotot:n ajatusten esittelyssä puolestaan seuraan Lindbergin (2010) artikkelia. Rancièren tasa-arvon tulkinta aktiivisena tasa-arvona on puolestaan erityisesti Mayn näkemys. Toinen osa, joka käsittelee politiikkaa, nojaa edelleen Davisin (2010) ajatuksiin, mutta keskeisiä tulkinnallisia viitepisteitä ovat myös Biesta (2010), Chambers (2013) sekä May (2008). Kolmannessa demokratiaa käsittelevässä osassa demokratian yleinen luonnehdinta nojaa Crickin esittelyyn. Tulkinta rakentuu puolestaan Chambersin (2013), Tanken (2011), Feyolan (2014), (2006) sekä Leetin (1998) tulkintoihin.

2. TASA-ARVO

Tutkielmani ensimmäisessä osassa tarkastelen Rancièren ajattelun ehdottomasti keskeisintä ja koko hänen tuotantonsa läpileikkaavaa tasa-arvon teemaa. Luon alustavan kuvan siitä, miten Rancièren tasa-arvo muotoutuu hänen politiikan ajattelunsa lähtökohdaksi. Käyn myös lyhyesti läpi, miten Rancièrre tekee eron opettajaansa Louis Althusseriin sekä miten Joseph Jacotot:n pedagogiset kokeilut antoivat suuntaviivat hänen myöhemmälle tasa-arvon ajattelulleen. Tarkastelen, miten tasa-arvo voidaan nähdä toisaalta passiivisena sekä toisaalta aktiivisena tasa-arvona. Rancièren ajatus tasa-arvosta korostaa sen aktiivista luonnetta, joka on oletuksena verifioitava aina uudestaan konkreettisissa tilanteissa. Tasa-arvon verifiointia tarkastelen tasa-arvon syllogismia käsittelevässä luvussa. Lopuksi tuon esille, miten tasa-arvo on kytkeytynyt yhteiseen kieleen.

Rancièren lähtökohtainen oletus kaikkien yhtäläisestä tasa-arvosta sisältää eräänlaiseen konsensukseen viittaavia piirteitä, jotka Rancièrellä helposti jäävät erimielisyyttä korostavan politiikan varjoon. Voidaan väittää, että tasa-arvon oletus näyttäytyy minimaalisena, mutta sitäkin välttämättömänä konsensusta luovana viitepisteenä politiikan mahdollisuudelle. Rancièrre ei niinkään oletta, että kaikkien yhtäläisestä tasa-arvosta vallitsisi todellisuudessa konsensus, vaan hän esittää sen vaatimuksena, jonka varaan konsensuksen pitäisi rakentua. Kyse on oikeutetusta vaatimuksesta, sillä lähtökohtaisesti ei ole mitään syytä olettaa ketään toisen yläpuolelle. Oletus tasa-arvosta koskee universaalisti kaikkia ja on siten lähtökohtasest yhdistävä tekijä.

2.1 Rancière ja Althusser

Oliver Davis (2010) on erottanut Rancièren poliittisessa ajattelussa toisaalta varhaisen ja toisaalta kypsän vaiheen. Varhainen vaihe käsittää Rancièren tekemän eron entiseen opettajaansa Louis Althusseriin, jonka myötä tasa-arvon kysymys nousi hänellä keskeiseksi. Kypsä vaihe, johon tässä tutkielmassa keskityn, lähtee politiikan esteettisyydestä ja tuo esille hänen keskeiset erottelut poliisiin ja politiikkaan sekä politiikan samaistumisesta demokratiaan sekä poliittiseen subjektivaatioon (Davis 2010, xi–xii). On epäselvää, voidaanko näin jyrkkää eroa tehdä, sillä tasa-arvon kysymys on keskeinen myös kypsän vaiheen politiikkakäsityksessä ja muodostaa eräänlaisen jatkumon Rancièren ajattelussa. Erottelu kuitenkin korostaa Rancièren ajattelussa tapahtunutta selkeää käännöstä systemaattisempaan politiikan ajatteluun sekä toisaalta politiikan ja estetiikan kytköksiin. Kuten Davis toteaa, Rancièren ajattelu saa myöhemmässä vaiheessa tunnusomaisen ja singulaarin suunnan, johon on epäilemättä vaikuttanut Rancièren arkistojen parissa tekemä työ varhaisen ja kypsän ajattelun välisenä ajanjaksona (Davis 2010, xii). Kypsän ajattelun ymmärtämiseksi on kuitenkin hyvä tietää jotain Rancièren ajattelun varhaisvaiheista sekä hänen suhteestaan Althusseriin, sillä selvittäessään suhteensa Althusseriin Rancière tuli samalla artikuloineeksi tulevan ajattelunsa keskeiset suuntaviivat tasa-arvoa koskevasta kysymyksestä lähtien. Seuraavassa tarkastelen kyseisiä vaiheita pääosin Davisin (2010) esitystä seuraten.

Kuten todettu, Rancière oli alun perin Althusserin oppilaita ja hän oli mukana kirjoittamassa kuuluisaa Marx-luentaa ja Althusserin teosta *Lire le Capital*. Teos perustuu seminaariin, jossa Marxia luettiin Althusserin ohjaamana. Tässä teoksessa tiivistyy althusserilainen Marx-tulkinta, joka tekee eron Marxin varhaisen ja myöhemmän ajattelun välillä. Althusserin mukaan Marxin varhainen ajattelu oli humanistista ja ideologista, kun taas Marxin myöhempi ajattelu eli kirjoitukset vuoden 1844 käsikirjoitusten jälkeen, teki selvän eron ja murtuman suhteessa aiempaan ajatteluun. Althusserin mukaan käänne merkitsi teoreettisempaa otetta ja selkeää siirtymistä tieteellisyyteen (Davis 2010, 2).

Tämä tieteellinen Marx-luenta tarkoitti Althusserin kohdalla sitä, että Marxin ja proletarisen vallankumouksen ymmärtämiseksi työläiset tarvitsivat oppineita, jotka osaavat avata Marxin teoksen taustalla olevan teoreettisen kehikon. Vaikka Althusser pyrki vapauttamaan Marx-tulkinnan puolueen autoritaarisesta luennasta, hän tuli

uudistaneeksi auktoriteettiasetelman työläisten ja intellektuellien välisessä jaossa. Käytännössä tämä tarkoitti myös sitä, että Althusserin näkemys ei antanut tilaa ja voimaa työväestölle toteuttaa vallankumousta, sillä heistä oli tullut riippuvaisia intellektuelleista, joiden odotettiin kertovan, miten tulisi toimia (Davis 2010, 15). Althusserin ajatus epäonnistui emansipatorisessa pyrkimyksessä juuri tässä mielessä. Tästä epätasa-arvoisesta auktoriteettiasetelmasta tuli myös kynnyksysymys ja tekijä, joka johti Rancièren suuntaamaan oman ajattelunsa tasa-arvoa koskevaan kysymykseen. Tämä merkitsi siten samalla väistämätöntä eron tekoa Althusseriin.

Teoksessa *Lire le capital* Rancière seuraa vielä varsin uskollisesti Althusserin näkemyksiä. Rancièren myöhemmän ajattelun kannalta keskeisempää on kuitenkin ero, jonka Rancière ottaa suhteessa Althusserin ajatteluun vuoden 1968 toukokuun tapahtumien jälkeen. Vuoden 1968 lakot, mielenosoitukset ja protestit osoittivat Althusserin lähtökohdan vääräksi. Työläiset ja opiskelijat kykenivät organisoitumaan vastarintaan ilman marxilaisten intellektuellien ohjeistusta (Davis 2010, 15).

Huolimatta irtautumisesta entisen opettajansa ajattelusta Davis (2010) on korostanut, että Rancière on säilyttänyt ajattelussaan tiettyjä althusserilaisia piirteitä vaikkakin vei niitä osin pidemmälle. Ensimmäinen piirre liittyy Althusserin ekonomisimin kritiikkiin. Ekonomismi lähtee ajatuksesta, että talouden päällysrakenne, esimerkiksi kulttuuri ja teoria määräytyvät suoraan taloudellisen perustan tai tuotantosuhteiden vaikutuksesta. Althusser kritisoi tätä determinististä näkemystä ja näki päällysrakenteella olevan tiettyä autonomisuutta. Tämä autonomisuus oli edellytys myös sille ajatukselle, että intellektuaalisella ja teoreettisella käytännöllä oli keskeinen tehtävä yhteiskunnallisessa muutoksessa. Davis kuitenkin korostaa, että Rancière vie pidemmälle tämän ajatuksen ja hylkää koko ajatuksen taloudellisten tekijöiden vaikutuksesta keskittyen kokonaan päällysrakenteen immanenteihin ristiriitoihin (Davis 2010, 9).

Toinen Davisin esiin nostama piirre, jonka Rancière säilyttää on teorian ja käytännön yhtäläisyys. Teoreettinen työ, jonka Althusser näki kuuluvan intellektuelleille, oli keskeinen osa vallankumouksellista kamppailua (Davis 2010, 10). Teoria nähtiin itsessään eräänlaisena toimintana ja käytäntönä. Rancièren ajattelussa on nähtävissä jatkuvasti teorian ja käytännön erottamattomuus, mutta hänellä teoria ei saa ensijaista asemaa käytäntöön nähden. Puhe aistittavasta on osa samaa aistittavaa jota puhe koskee.

Ei ole yhdentekevää, miten ja millaisilla käsitteillä asioista puhutaan. Kielellä ja ajattelulla on siten konkreettista vaikutusta.

Kolmas piirre liittyy indisciplinäärisyyteen (Davis 2010, 10). Kyse ei ole interdisciplinäärisyydestä ja tieteiden välisyydestä vaan eräänlaisesta kurittomasta lähestymistavasta, joka ei anna tieteenalojen raja-aitojen rajoittaa ajattelua. Myös Althusser pyrki lukemaan Marxia ennen kaikkea filosofina. Tällainen lähestymistapa avaa filosofian kohti omaa ulkopuoltaan ja muuttaa ajatusta siitä, mitä filosofia on ja mitä se voi olla.

Neljäs yhteinen piirre Rancièren ja Althusserin välillä liittyy filosofian luonteeseen. Althusserin mukaan filosofia luo demarkaatiolinjoja. Se julistaa tai asettaa teesejä ja vetää jakolinjoja (Davis 2010, 10–11). Filosofian on kulloinkin erottauduttava ja luotava oma ajattelun maasto. Toisin sanoen filosofian on otettava rohkeasti kantaa ja katsottava, mitä siitä seuraa. Ajatus on sinänsä hyvin marxilainen, sillä Marxin mukaan filosofin on oltava ennen kaikkea rohkea ja vapaa henki.

Koska Althusserin tekemä ero intellektuelleihin ja työläisiin perustui eroon kahdenlaisen työn, teoreettisen ja käytännöllisen, välillä, se merkitsee samalla eroa niihin, jotka tietävät ja niihin, jotka tekevät eli toisin sanoen niihin, joilta puuttuu tieto. Nyt jos vallankumouksen kannalta teoreettista ja tieteellistä tietoa ei nähtäisi ensisijaisena ja välttämättömänä vallankumouksen tekemiseen ja toteuttamiseen nähden, niin asetelmaa ja jakoa ei tarvitsisi nähdä auktoriteettikysymyksenä. Tällöin sekä käytännön toiminta, että teoreettinen toiminta olisivat rinta rinnan samalla viivalla toteuttamassa vallankumousta ja puhdas toiminta ilman teoreettista painolastia voisi olla emansipaation alulle sysäävä voima. Althusserilla kuitenkin teoreettisuus saa tässä asetelmassa etusijan käytäntöön nähden ja auktoriteettisuhde syntyy, sillä ”tiedon haltijasta, marxilaisesta tutkijasta, tulee tietämättömien, ideologisessa vankilassa elävien puolestapuhuja” (Hirvonen 2010b, 333).

Althusserin lähtökohta on esimerkki perinteisen kriittisen pedagogiikan näkemyksestä siitä, mitä emansipaatio on ja kuinka se toteutetaan. Biesta on tuonut esille, miten perinteisessä emansipaatiossa ideana on, että vallan mekanismit paljastetaan, jotta niiden vaikutukset ymmärrettäisiin paremmin, Tämä puolestaan mahdollistaa, että valtaa voitaisiin paremmin vastustaa ja sen otteesta vapautua (Biesta 2010, 39–40). Asetelma on

siten sama kuin Althusserilla, joka näki intellektuellien tehtävänä paljastaa ideologian toiminta ja vapauttaa työläiset ideologian sokaisevasta vaikutuksesta. Asetelma pitää yllä epätasa-arvoa emansipojien ja emanispoitavien välillä (Biesta 2010, 45).

Tätä epätasa-arvoista asetelmaa vastaan Rancière suuntaa kritiikkinsä. Koska kyse on eroista tietäjien ja toimivien välillä, Althusserilainen ajattelu kytkeytyy pedagogiikkaan, jossa intellektuellien on opetettava tai välitettävä oikea tieto käytännön toimijoille, joiden ei oleteta tietävän (Hirvonen 2010b, 332). Jako niihin, jotka tietävät ja niihin, jotka eivät tiedä, olettaa väistämättä, että osapuolilla on omat paikkansa, joista ei voida poiketa. Tästä perinteisen pedagogisen suhteen epätasa-arvoisuuden kyseenalaistamisesta tulee keskeinen elementti Rancièren tasa-arvon ja politiikan sekä edelleen demokraattisen politiikan ajattelussa. Tätä pedagogista suhdetta Rancière avaa erityisesti teoksessaan tietämättömästä opettajasta, jota tarkastelen seuraavaksi.

2.2 Tapaus Joseph Jacotot ja älyjen tasa-arvo

Jacques Rancière kirjoitti vuonna 1987 pienen kirjan nimeltä *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Siinä hän tarkastelee vuonna 1770 syntyneen opettajan Joseph Jacotot:n pedagogista kokeilua, jonka Jacotot suoritti Leuvenin yliopistossa Hollannissa 1800-luvun alussa. Jacotot:n kokeilut avaavat näkökulman ihmisten älyjen toimintaan ja mahdollisuuksiin sekä tasa-arvon uudelleen ajattelemiselle.

Jacotot joutui opetuksessaan ongelman eteen, sillä kaikki hänen oppilaansa eivät osanneet ranskaa eikä hän itse puolestaan osannut hollannin kieltä. Tilanne oli ongelmallinen, sillä opetuksesta olisi kuitenkin jollakin konstilla selvittävä. Tämän kieleen liittyvän ongelman edessä Jacotot tarttui pienimpään yhdistävään tekijään itsensä ja oppilaiden kommunikaation välillä. Jacotot antoi opiskelijoilleen Fénélonin *Telemakhoksen* kaksikielisen laitoksen. Opiskelijoiden tuli ensin opetella kirjasta puolet käännökseen tukeutuen, jonka jälkeen heidän tuli lukea toinen puoli niin hyvin, että he pystyivät itse kertomaan sen tarinan ranskaksi (Lindberg 2010, 278; Rancière 1991, 2). Tämän jälkeen opiskelijoiden tuli kirjoittaa omin sanoin, mitä he ajattelivat lukemastaan ja suureksi hämmästykseksi opiskelijat kirjoittivat lähes yhtä hyvin, kuin syntyperäinen ranskalainen. Tämä kokeilu herätti Jacotot:lle kysymyksen, voisivatko kaikki oppia mitä tahansa, ja että tarvitseeko opettajan tietää opettaakseen.

Jacotot:n kohtaamaa tilanne ei antanut mahdollisuutta perinteiseen asetelmaan, jossa opettajan rooli ajatellaan tietäjän roolina eli opettaja ajatellaan jonakin, joka tietää ja jonka tehtävä on välittää tieto niille, jotka eivät tiedä. Sen sijaan Jacotot:n kokeilu toi esiin oppilaan itsensä roolin. Tämä ”pedagoginen” kokeilu avasi näkymän mahdollisuuksiin, jotka avautuvat, kun oppilas saadaan ajattelemaan omaa suhdettaan tietoon sekä oppimaan itse. Rancière on korostanut itse asiassa, että Jacotot:n toiminnassa ei ole kyse pedagogiikasta, vaan kyse on pikemminkin opetukseen sisältyvien implisiittisten ennako-oletusten kyseenalaistamisesta. Jacotot:n opetuksen asetelma, jossa opettajalla ja oppilailla ei ollut yhteistä kieltä, antoi mahdollisuuden kokeilla, mitä tapahtuu, jos oletetaan kaikki älyllisesti samanarvoisiksi. Kokeilu häivytti epätasa-arvoisen asetelman tiedon omaavan opettajan sekä tietämättömien oppilaiden väliltä, joka opetustilanteessa yleensä helposti oletetaan.

Perinteisesti opettajan tehtävänä on siirtää tietonsa oppilailleen nostoen vähitellen oppilaat opettajan kanssa samalle tiedolliselle tasolle. Kuten Rancière huomauttaa, kyse ei tietenkään ole siitä, että oppilaat hukutetaan tiedon alle ja että oppilaat vain toistaisivat tietoa sellaisenaan. Kyse on tässä perinteisessä tehtävässä ymmärrettävä oppilaiden ohjaamiseksi pois harhapoluilta sekä olennaisten asioiden erottelusta vähemmän olennaisista ja niin edelleen. Opettajan tehtävä on selittää tai yksinkertaistaa asiat niin, että oppilaat ymmärtävät kyseiset asiat. Oletuksena on tietenkin, että oppilaat eivät ennen opetusta vielä tiedä. Opiskeltava asia ikään kuin tehdään yksinkertaiseksi yksinkertaiselle mielelle, jotta ymmärtäminen olisi mahdollista (Rancière 1991, 3). Jacotot:n kokeilussa ei kuitenkaan ollut missään mielessä kyse selittämisestä. Yhteisen kielen puuttuminen ei antanut tähän mahdollisuutta. Sen sijaan Jacotot:n oppilaat vertailivat kaksikielisen teoksen tekstejä toisiinsa ilman, että Jacotot olisi selittänyt kielioppisääntöjä tai ohjannut oppilaita kielen oppimisessa. Tämä herättikin kysymyksen, onko selittämisestä ylipäätään mitään hyötyä (Rancière 1991, 3–4).

Kokeilu asetti perinteisen selittämisen opetusmuotona kyseenalaiseksi. Jos älyjen tasa-arvo otetaan lähtökohdaksi eikä joksikin päämääräksi, joka tulisi saavuttaa, niin opettaja ei voi toimia enää lähtökohtaisena selittäjänä ja tiedollisena tai älyllisenä auktoriteettina. Selittäminen toimintana edellyttää ensinnäkin selittäjän eli se edellyttää jonkun, joka tietää asian, josta on kyse. Toiseksi selittäminen suuntautuu aina jollekin, joka ei tiedä tai jonka ei ajatella ymmärtävän asiaa. Vasta selittämisen tarve luo asetelman, jossa voidaan puhua tietämättömästä. Jacotot:n mukaan oppilas ei ollut tietämätön ennen selitystä vaan

vasta sen jälkeen. Selittäminen ei tue oppilaan omaa järjen käyttöä, joka olisi älyjen tasa-arvon lähtökohdasta toivottavaa.

Asioiden selittäminen otetaan yleensä itsestään selvänä opetukseen olennaisesti kuuluvana asiana. Opettaja tarkastelee opeteltavan asian ja oppilaan osaamisen tason välistä eroa ja pyrkii kuroma sitä umpeen. Rancière antaa esimerkin: oppilaalla on käsissään kirja, joka käsittelee jotakin tiettyä aihetta ja jossa esiintyy asian suhteen tiettyä päättelyä ja järjeilyä. Käsiteltävää asiaa toisin sanoen selvitetään ja pohditaan kirjassa. Mutta tässä vaiheessa yleensä käy niin, että opettaja tulee väliin ja alkaa selittämään kirjaa ja sen ajatusta oppilaalle. Rancière kysyykin, miksi kirja ylipäättään tarvitsisi opettajan apua itsensä selittämiseen. Eikö oppilas voi tarttua itse kirjaan ja pyrkiä saamaan siitä jotain irti? Opettajan selitys vain kahdentaa selitysten määrän, joka oppilaan tulisi ymmärtää (Rancière 1991, 4).

Rancière korostaa, että juuri tämä ymmärtämisen käsite pysäyttää ja jähmettää ajattelun liikkeen. Se saa ajattelun epäilemään itseään. Se saa oppilaan uskomaan, ettei hän ymmärrä asiaa, ellei asiaa ole hänelle selitetty (Rancière 1991, 7–8). Opettaja, joka selittää, etenee progressiivisesti. Hän lähtee yksinkertaisista asioista edeten vaikeimpiin. Oletuksena on, että oppilas ei voi vielä ymmärtää tuota ja tuota asiaa, vaan ensin on opittava tämä ja tämä. Lähestymistapa pitää oppilaan jatkuvassa epäkypsyyden tilassa. Hänen ajattelunsa ei vielä riitä ymmärtämään asiaa. Tilanne on se, että aina jää jotain ymmärrettävää ja siten älyjen epäsuhta säilyy, kunnes sama epäsuhta uusinnetaan uusien oppilaiden suhteen (Rancière 1991, 22).

Jacotot alulle pistämä oppimisprosessi puolestaan eteni periaatteessa siten, miten sen ei pedagogiikan hienojen sääntöjen mukaan pitäisi edetä. Se eteni sokeasti ja ehkä epäjärjestelmällisestikin, mutta oppilaat olivat ainakin kiinni oppimisessa kukin omista lähtökohdistaan käsin. Oppimisprosessi on rinnastettavissa äidinkielen oppimiseen. Sitäkään ei opita järjestelmällisesti vaan kieleen uppoutuen ja kielen ympäröimänä sekä kieltä käyttäen erehdyksen ja tarkennuksien kautta (Rancière 1991, 9–10).

Rancièren (1991, 13) mukaan Jacotot ei tuonut omaa ajatteluaan oppilaiden oman ajattelun ja opittavan asian väliin. Se olisi vain sekoittanut asioita. Sen sijaan hän mahdollisti oppilaiden oman järjen kohtaamisen itse asian kanssa. Opettajan on oltava perillä ihmismielen kyvystä oppia sekä uskottava siihen, että oppilaat kykenevät

oppimaan itsenäisesti, ja lisäksi opettajan on saatava oppilaat käyttämään omaa järkeään. Jacotot:n oivalluksessa ei sinällään ole mitään ihmeellistä. Jokainen on joskus oppinut jotakin itsenäisesti ilman, että kukaan sitä on hänelle selittänyt. (Rancière 1991, 15–16.)

Jacotot:n menetelmällä oli toki tiettyjä minimivaatimuksia, jotka olivat ehkä pienet, mutta jonka vaikutukset olivat kauaskantoiset. Jacotot:n opetus lähti periaatteista, joita oppilaiden tuli itsenäisessä työskentelyssä noudattaa. Oppilaalta edellytettiin, että hän puhuu oppimastaan: mitä oppilas näkee, mitä hän ajattelee näkemästään ja, mitä tekee sillä tai saa siitä irti. Oppilaan on kyettävä osoittamaan ajatustensa materiaallinen perusta, siitä aineistosta, jonka parissa hän työskentelee. Kaiken oli liityttävä tarkasteltavaan kohteeseen ja pystyttävä todentamaan tarkasteltavasta tekstistä (Lindberg 2010, 280). Opiskelija ei voi tosin sanoen harhautua puhtaasti omaan itseilmaisuun ja spekulatioon. Jacotot:n menetelmä on siten konstrukttiivinen. Uutta opittavaa aineista lähestytään joka kerta oppilaan omista lähtökohdista ja oman ajattelun varassa, kun uusi opittava asia liitetään jo opittuun (Rancière 1991, 20).

Jacotot:lla oppimisen painopiste muuttuu edellä esitettyjen vaatimusten valossa ymmärtämisestä kertomiseksi. Oppilas ei kuitenkaan kerro omin sanoin lukemaansa, jotta opettaja voisi verrata oppilaan osaamista johonkin oikeaksi oletettuun tulkintaan. Sen sijaan oppilas kertoo, mitä hän saa lukemastaan irti, mitä yksi muiden kanssa tasa-arvoinen äly voi saada jostakin irti ja luotua. Keskeistä on puhuminen, jolla opittava asia muutetaan omaksi kokemukseksi. Oppilaat olisi saatava kokemaan asiat itse ja heidät olisi saatava tekemään selkoa omasta kokemuksestaan (Lindberg 2010, 281).² Tässä mielessä on yhdentekevää, onko puhuminen oikeaa puhetta vai kirjoitusta. Puhuttu ja auki kerrottu kokemus on subjektiivista, mutta se liittyy objektiiviseen kohteeseen, joka on kaikille yhteinen. Tämä mahdollistaa kokemusten jakamisen.

On selvää etteivät kaikki suoriudu älyllisistä tehtävistä tasapäisesti ja että suortustasoissa on yleensä eroja. Tämä ei kuitenkaan kumoa oletusta älyllisestä tasa-arvosta. Epätasa-arvon ilmentymät ja erot oppilaiden suorituksessa liittyvät huomiokykyyn ja tarkkaavaisuuteen, työhön ja intensiteettiin, jolla opittavaan asiaan paneudutaan. Esimerkiksi lapset ovat luonnostaan hyvin tarkkaavaisia ja he periaatteessa oppivat äidinkielen puhtaasti tarkkaavaisuuden ja aktiivisen kielenkäytön varassa. Harvemmin

² Jacotot:n ajattelun suhteesta nykyiseen opetussuunnitelma-ajatteluun ks. Cornelissen 2011.

lapset tarvitsevat opetusta tai opettajaa äidinkielen oppimiseen. Lapsilla on tahto ja halu oppia. Äly auttaa, mutta tahto on eteenpäin vievä voima (Lindberg 2010, 281).

Tästä näkökulmasta oppimisen ongelmana on nimenomaan oppilaiden tarkkaamattomuus ja laiskuus sekä asenne omasta osaamattomuudesta. Oppilailta puuttuu tahtoa oppia. Tätä tahdon puutetta ei kuitenkaan voi täysin sälyttää oppilaiden omille harteille. Perinteinen selittämiseen pohjautuva malli, jossa opettaja on tiedollinen auktoriteetti, jähmettää omaehtoisen ajattelun.

Opettajan keskeisenä tehtävänä voisikin nähdä tiedon siirron sijasta oppilaiden oppimisen tahdon herättämisen. Kun tahto oppimiseen herää, lisääntyy myös tarkkaavaisuus. Kuten Lindberg huomauttaa, haluttomuus on keskeinen älynkäytön este (Lindberg 2010, 281). Tämä tarkoittaa sitä, että opettajan tulisi auttaa oppilaita luottamaan omaan ajatteluun ilman auktoriteetin varjon tuomaa epävarmuutta. Ihmisäly on pohjimmiltaan samaa kaikilla ja ihmismieli on rakentunut samalla tavalla. Äly tosin voi manifestoitua eri tavoin, mutta älyllisenä kapasiteettina tai kykynä ei eroa ole. Rancière tuo esille, miten eräänlainen luova halu löytää uusia yhteyksiä toimii älyä ohjaavana periaatteena. Erot älyn manifestoitumisessa johtuvat vaihtelevista halun intensiteeteistä (Rancière 1991, 27).

Koska äly nähdään kykynä tai kapasiteettina, niin älyjen tasa-arvoa merkitsee kykyjen tasa-arvoa. Tämä puolestaan tarkoittaa, että tasa-arvo kytkeytyy aktiiviseen toimintaan. Rancièren ajattelun tasa-arvon lähtökohtaa korostava näkemys poikkeaa perinteisestä tavasta ymmärtää tasa-arvoa juuri siinä, että perinteisesti tasa-arvo nähdään passiivisena statuksena tai henkilökohtaisena piirteenä. Erityisesti May (2008) on korostanut, että Rancière sen sijaan näkee tasa-arvon perustuvan nimenomaan yksilöiden aktiivisuuteen ja tapaan, jolla tasa-arvo verifioidaan toiminnassa sen sijaan, että se nähtäisiin ulkoisesti annettuna. Tarkastelen seuraavaksi Mayn tekemää eroa aktiivisen ja passiivisen tasa-arvon välillä.

2.3 Aktiivinen ja passiivinen tasa-arvo

Intellektuellien ja työläisten suhde, opettajien ja oppilaiden perinteinen pedagoginen suhde tai mikä tahansa auktoriteettiin nojaava asetelma voidaan ymmärtää aktiivisuuden

ja passiivisuuden käsitteiden kautta. Auktoriteetilla on yleensä suora aktiivinen rooli, kun taas passiivisen ja vastaanottavan osapuolen aktiivisuus on jollain tavalla auktoriteetin hyväksynnän välittämää.

Kirjassaan *The Political Thought of Jacques Rancière (2008)* May on tuonut esille, miten tasa-arvo voidaan ymmärtää toisaalta passiivisena ja toisaalta aktiivisena tasa-arvona. Ajatus passiivisesta tasa-arvosta korostaa sitä, että tasa-arvo luodaan, sitä säilytetään ja suojellaan hallintoinstituutioiden toimesta (May 2008, 3). Tasa-arvon subjekti ei ole aktiivinen toimija vaan tasa-arvon kohde, joka saa tasa-arvon ulkopuoleltaan tai jonka tasa-arvon suojelu jätetään jonkin ulkopuolisen tahon harteille. Mayn esimerkkinä passiivisesta tasa-arvosta on Amartya Senin, Robert Nozickin ja John Rawlsin filosofiat tai yleisemmin distributiiviset oikeudenmukaisuusteoriat. Heillä tasa-arvo koskee sitä, mitä instituutiot ovat pakotettuja kansalle antamaan ja takaamaan. Ei sitä, mitä ja miten kansa itse tekee ja toimii poliittisesti (May 2008, 4). Passiivisessa tasa-arvossa ajatellaan, että tasa-arvo on jotain, mitä ihmisillä jo on jolloin tehtäväksi jää vain säilyttää ja suojella sitä. Tasa-arvo ei tällöin manifestoidu kansan ilmaisuna (May 2008, 19–20). Painopiste on siinä, että kansa haluaa tasa-arvoa ja odottaa sitä itsensä ulkopuolelta.

May näkee aktiivisen tasa-arvon puolestaan ilmenevän erityisesti Rancièren ajattelussa. Aktiivinen tasa-arvo korostaa tasa-arvon luomista toiminnan kautta (May 2008, 25). Tasa-arvon oletus vahvistetaan subjektien omassa toiminnassa sen sijaan, että tasa-arvo nähtäisiin tavoitteena, johon politiikka pyrkii (Rancière 1995/2009a, 56/62). Tasa-arvo on pikemminkin oletus ja lähtökohta tässä ja nyt, joka vahvistetaan ja todennetaan arkipäiväisissä käytännöissä. May toteaa, että distributiivisissa tasa-arvon teorioissa on toki elementtejä aktiivisesta tasa-arvosta, mutta niissä aktiivisuus jää aktiivisten poliitikkojen ja passiivisen kansan väliin. Passiivisessa distributiivisessa tasa-arvossa poliittinen ajattelu keskittyy jakajalle, jolloin kansasta tulee passiivista. Aktiivisen tasa-arvon näkökulmasta tasa-arvo asettuu ja toteutuu vasta poliittisen prosessin lopputilassa. Tasa-arvon kohteena olo ei riitä tasa-arvon toteutumiseen. May korostaakin edelleen, että Rancièren mukaan tasa-arvon kohteena oleminen on vähemmän kuin tasa-arvoisena oleminen (May 2008, 32–33).

Tasa-arvon kohteena olo edellyttää tahon, joka suo tasa-arvon kohteelleen. Asetelma on siten epätasa-arvoinen, sillä siinä osapuolet ovat eriarvoisessa asemassa. Toisaalta ovat ne, jotka ovat aktiivisia sekä hallitsevat ja päättävät tasa-arvon jakamisesta sekä

jakautumisesta. Toisaalta taas ovat tasa-arvon passiiviset kohteet, joiden tasa-arvo on riippuvainen ulkopuolisesta tahosta.

Tasa-arvo on Rancièren mukaan pikemminkin oletamus, ei niinkään tavoite tai jotakin valmiiksi annettua (Rancière 1995/2009a, 56/62). Jotta tällä olettamuksella olisi todellista vaikutusta, se tulee näyttää toteen aina uudestaan ja uudestaan. Ylipäätään tasa-arvon oletuksen ottaminen todesta siten, että sillä on käytännöllistä vaikutusta edellyttää, että siitä tehdään metodologinen sääntö, joka voidaan todentaa (Deranty 2003, 140). Tämä tarkoittaa, että tasa-arvon oletus verifioidaan tai todennetaan tekojen ja toiminnan kautta. Lopullista tasa-arvon tilaa, joka takaisi kaikkien tasa-arvon, ei voida saavuttaa. Sen voi taata vain sillä, että yhteiskunta elää lähtökohtaisesti tasa-arvon oletuksen pohjalta.

2.4 Tasa-arvon syllogismi

Ajatus tasa-arvosta metodologisena sääntönä ja ajatus tasa-arvon oletuksen vahvistamisesta tai verifioimisesta tulee selemmäksi, kun tarkastellaan Rancièren muotoilemaa tasa-arvon syllogismia. Rancièren muotoilema tasa-arvon syllogismi kuvaa käytännössä politiikan toiminnan emansipatorista puolta sekä sitä, miten tasa-arvon oletamus ja sen todentaminen toimivat. Tasa-arvon syllogismi koostuu universaalista premissistä, partikulaarista premissistä sekä johtopäätöksestä. Syllogismi itsessään pyrkii kuvaamaan universaalien väittämien, kuten tasa-arvon yleisen pätevyyden, suhdetta partikulaariin tilanteeseen.

Seuraan Marchartin (2011) esitystä syllogismin havainnollistamisesta. Esimerkiksi yleisestä väittämästä ja pääpremissistä voidaan ottaa lause: ”kaikki ihmiset ovat tasa-arvoisia lain edessä”. Tämä väite toimii olettamuksena ja lähtökohtana. Nyt tätä yleistä lähtökohtaa vasten voidaan asettaa jokin partikulaari tai erityinen tilanne, joka puolestaan toimii partikulaarina premissinä. Työnantajat voivat esimerkiksi ajatella pääpremissin perusteella oikeutetusti, että koska kaikki ovat tasa-arvoisia lain edessä ja lain mukaan heillä on oikeus järjestäytyä, niin heillä on tasa-arvon nimissä vapaus järjestäytyä. Jos he puolestaan kieltävät työntekijöiltä vastaavan järjestäytymisvapauden, niin tämä kieltäminen muodostaa ristiriidan suhteessa yleiseen premissiin. Tässä tilanteessa partikulaari premissi asettuu vastaan sitä oletusta, että kaikki ihmiset olisivat tasa-arvoisia lain edessä.

Se paljastaa samalla vallitsevan vääryyden ja ristiriidan periaatteiden ja toiminnan välillä (Marchart 2011, 133).

Tästä voidaan vetää periaatteessa kahdenlaiset johtopäätökset. Joko hylättävä pääpremissi ja lähdettävä siitä, että kaikki eivät oikeastaan olekaan tasa-arvoisia lain edessä, tai sitten partikulaaria premissiä on muutettava. Partikulaarin premissin muutos tarkoittaa muutosta käytännön asenteessa sekä rajoitusta siinä mielessä, että työntekijöiden järjestäytymisvapautta ei voida kieltää. Jos halutaan pitää kiinni pääpremissistä, niin sen pätevyys on verifioitava partikulaareissa tapauksissa. Marchart korostaa, että partikulaari tapaus on tässä yhteydessä poliittinen toiminta, joka pyrkii elämään pääpremissin hengen mukaisesti, vaikka käytännössä asiat olisivatkin vastoin vallitsevan poliisijärjestyksen normaalia tai tavanomaiseksi koettua käytäntöä. Toiminnasta tulee näin ollen looginen todistus vallitsevasta vääryydestä (Marchart 2011, 133).

On huomattava, että tämän ajatuksen mukaan poliittinen toiminta on sidoksissa vallitsevaan järjestykseen eikä muuta sitä puhtaasti ulkoapäin. Se on sidoksissa siihen, koska se pyrkii elämään yleisesti hyväksytyyn universaalin premissin mukaisesti, joka on vallitsevan järjestyksen mukainen periaate. Rancièren keskeinen kysymys onkin, mitä seuraa, jos lähdetään jostakin periaatteesta ja oletetaan kaikkien yhtäläinen tasa-arvo? Mitä se tarkoittaa ihmisten välisille suhteille, valtasuhteille, heikommassa asemassa oleville? Mitä se merkitsee etiikan kannalta?

Syllogismin ongelmallisuus on Marchartin mukaan siinä, että pääpremissinä oletettu kaikkien tasa-arvo tulee vahvistetuksi vasta, kun kaikki ovat tasa-arvoisia. Syllogismin kehämäisyys on ongelma, johon Rancièr ei anna Marchartin mukaan tyydyttävää vastausta (Marchart 2011, 134). Marchart näyttää kritiikissään oletavan, että tasa-arvon oletus tulisi todentaa ehdottoman varmaksi. Rancièrelle kyse on kuitenkin oletuksesta, jolle on hyviä perusteita. Hän ei niinkään pyri todistamaan tasa-arvon oletusta kuin todentamaan käytäntöjen ja toiminnan ristiriidattomuuden ja yhtäpitävyyden tasa-arvon oletuksen kanssa.

Tanke (2011) näyttää kallistuvan tähän jälkimmäiseen tulkintaan ja näkemykseen asettuen siten Marchartin näkemystä vastaan. Tankelle tasa-arvon verifiointi saa keskeisen osan, jonka pohjalta samalla luodaan tasa-arvon universaalisuus. Tanken

näkemyksessä tasa-arvosta Rancièrillä tiivistyy kahteen keskeiseen osaan. Ensimmäinen tasa-arvo on yhteiskunnallisen olemassaolon redusoimaton tosiasia ja toiseksi tasa-arvo nojaa sen demonstraatioon (Tanke 2011, 56). Demonstraation aspekti on tärkeä juuri siksi, että tasa-arvoa ei voida todistaa koskaan lopullisesti. Mutta emansipaation näkökulmasta ei olekaan tärkeää todistaa tasa-arvoa vaan osoittaa tai verifioida se periaatteena. Tasa-arvo ei ole asia, joka olisi absoluuttisesti olemassa tai joka kerran saavutettuna olisi lopullisesti asetettu. Tasa-arvo nojaa sen demonstraatioon tai verifikaatioon partikulaareissa tilanteissa loogisessa ja performatiivisessa mielessä (Tanke 2011, 59).

Jos lähdetään oletuksesta, että tasa-arvo on yhteiskunnallisen olemassaolon redusoimaton tosiasia, niin sen voidaan hyvin ajatella olevan sellainen asia, josta olisi helposti saavutettavissa yksimielisyys. Tasa-arvon oletus näyttäytyykin tarjoavan minimaalisen ehdon konsensuksen mahdollisuudelle. Tällöin jokainen tasa-arvon logiikan pohjalta kumpuava vaade vetoaa tähän yhteiseen oletukseen. Tämä ei tarkoita, että yksimielisyys olisi saavutettavissa tai, että sitä edes tarvitsisi saavuttaa. Se on riittävä ehto, joka avaa mahdollisuuden järjestää yhteiskunnallinen toiminta tasa-arvoiselle pohjalle erimielisyyksistä huolimatta. Tämä ajatus tasa-arvon yleisyydestä on sidoksissa puolestaan kieleen, joka on keskeinen sekä erimielisyyden ilmauksien, että konsensuksen mahdollisuudelle. Tarkastelenkin seuraavaksi tasa-arvoa kielen näkökulmasta.

2.5 Tasa-arvo ja kieli

Tanken mukaan Rancièrille on keskeistä, että epätasa-arvoa ei naturalisoida. Tämä tarkoittaa, ettei epätasa-arvosta voida tehdä luonnollista lähtökohtaa. Rancière osoittaa tämän tuomalla esiin, miten epätasa-arvo nojaa viimekädessä tasa-arvon ajatukseen, jolloin kaikki yritykset oikeuttaa epätasa-arvo ja kieltää tasa-arvo ovat epäkoherentteja. Jos epätasa-arvo pyrkii asettamaan tai legitimoimaan itsensä lähtökohtaisena periaatteena, niin sen on toimittava ensinnäkin joko puhtaana voimana, joka ei periaatteessakaan ota esille koko oikeutuksen ajatusta teoreettisessa tai argumentatiivisessa mielessä vaan asettaa itsensä väkivalloin. Toisaalta se voi pyrkiä asettamaan ja oikeuttamaan itsensä teoreettisemmin antamalla syytä ja perustelemalla itsensä (Tanke 2011, 56). Syiden ja perusteluiden antaminen kuitenkin edellyttää toimiakseen, että syyt ja perustelut tulevat ymmärretyksi. Tämä puolestaan tarkoittaa, että koko periaate olettaa jonkinlainen hierarkia romahtaa, jos hierarkian alemmille tasoille on selitettävä syy sille, miksi he ovat alempiarvoisia (Rancière 1995/2009a, 74–75/78–

79). Yhteinen kieli yhdistää ja asettaa osapuolet samalle viivalle. Hierarkkiset lokuutiot asettavat performatiivisesti erilaisen maailman kuin se, mistä ne puhuvat ja minkä ne pyrkivät selittämään. Ne asettavat puheen ja ymmärryksen oletuksen kautta tasa-arvoisen maailman, jonka puitteissa meidän tulisi ymmärtää epätasa-arvon oikeutus (Tanke 2011, 57).

Kysymys kielestä ja sen suhteesta politiikkaan on ollut keskeinen jo antiikissa. Rancièrè viittaa Aristoteleen ajatukseen kielestä tai *logoksesta* moraalien perustana (Rancièrè 1995/2009a, 19–20/23–24). Aristoteleen mukaan kieli on se, minkä perusteella ihmiset ovat moraalisia olentoja ja siten erottuvat eläimistä (Politiikka, I 2 1253a 8–15). Kieli perustaa paitsi moraalien, niin se perustaa myös poliittisen yhteisön ja erottaa ne, jotka pääsevät osalliseksi poliittisen yhteisön päätöksen tekoon. Kielen puitteissa Aristoteles tekee erotteluja myös ihmisten keskuudessa ja tämä hierarkkinen jako tulee esille herrojen ja orjien suhteessa. Ihminen, joka ei ajattele, on eläimen kaltainen. Näin ollen orjat, joiden luontoon ajattelu ei kuulu, samaistuvat Aristoteleella eläimiin (Politiikka, I 5 1254b 16–24). Orjat olivat osallisia *logoksesta* tai yhteisestä kielestä siinä mielessä, että he kykenivät ymmärtämään herrojen heille antamat käskyt. Orjat eivät kuitenkaan omistaneet logosta. Orjat olivat siten tasa-arvoa koskevan puheen passiivisia kohteita eikä heillä ollut aktiivisen toimijan kompetenssia, koska he eivät omistaneet kieltä, jolla siitä puhutaan.

Aristoteleen näkemys kielestä ja logoksesta luo hierarkkisen järjestelmän, joka jakaa ihmiset toisaalta niihin, jotka hallitsevat ja niihin, joita hallitaan. Hallitsevat omistavat logoksen ja he käyttävät sitä, kun taas hallitut vain ymmärtävät. Heiltä puuttuu kieleen liittyvä hallinta (Tanke 2011, 50). Logoksen omistaminen oli Aristoteleelle erottava piirre, joka toimi perustana oikeudelle hallita.

Rancièrè asettuu tätä Aristoteleen ajatusta vastaan, jossa tehdään ero logoksen omistamisen välillä ja sen pelkän ymmärtämisen tai havaitsemisen välillä. Ymmärrys edellyttää, että ymmärrettävä asia voidaan kääntää tai esittää omin sanoin. Ymmärrys vaatii siten logoksen hallintaa, eikä epätasa-arvoa voida oikeuttaa ainakaan logoksen osallisuuden perusteella. Kuten Tanke huomauttaa epätasa-arvo nojaa siten tasa-arvoon, paitsi merkityksensä suhteen määrittäessään itsensä suhteessa tasa-arvoon sen negaationa, mutta myös siinä, että se joutuu nojaamaan tasa-arvoon antaessaan itsestään selvityksen (Tanke 2011, 57–58).

Rancièrè näkee siten älyjen tasa-arvon kulminoituvan yhteisessä kielessä, mikä tarkoittaa, että kaikki ovat samalla viivalla äänensä kanssa. Ei ole legitiimiä syytä olettaa joku toisen yläpuolelle. Kaikki eriarvoisuus perustuu tasa-arvolle, koska epätasa-arvoisuus edellyttää, että hierarkia ja alemman aseman paikan ilmaisu on tullut ymmärretyksi (Rancièrè 1995/2009a, 78/83). Tämä tarkoittaa, että yhteiskunnalliset hierarkkiset järjestykset ovat mielivaltaisia. Niille ei löydy viime kädessä luonnollista perustetta.

Hierarkioiden mielivaltaisuus ja niiden perustan legitiimiyden puute tulee hyvin esille, kun Rancièrè viittaa Platonin *Valtiossa* esittämään yhteiskuntajärjestykseen. Kuten Davis (2010, 18) korostaa, Platonin ihannevaltion ajatus *Valtio*-dialogissa muodostuu Rancièren koko politiikan ja demokratian ajattelun vastakohtaksi ja keskeiseksi viitepisteeksi. *Valtiossa* tulee hyvin esille myös vallan yhteys kasvatukseen ja pedagogiikkaan, sillä Platonin mukaan etevämpiä eli koulutetumpien tulisi hallita muita vähemmän eteviä sekä kouluttaa omat seuraajansa.

Platonin teoksessa valtio jakautuu kolmeen eri luokkaan, joilla jokaisella on oma funktionsa: 1) *työläisten luokka* vastaa yhteiskunnan materiaalisista tarpeista ja edellytyksistä, 2) *vartijoiden luokka* muodostaa sotilaallisen luokan, vastaten yhteiskunnan turvallisuudesta sisäisiä ja ulkoisia uhkia vastaan ja 3) *filosofi-kuninkaiden luokka*, jonka tehtävänä on hallita valtiota. Platon mukaan luokat ovat suhteellisen pysyviä eikä niin sanottua siirtoa luokasta toiseen tapahdu. Toisin sanoen jokaisella yksilöllä on valtiossa oman luokkansa antama identiteetti. Hallitsijoiden seuraajien valintamenettely tosin saattoi haalia parhaat yksilöt varhaisessa kasvuvaiheessa myös alemmista luokista. Tulevien hallitsijoiden kasvatusta ja koulutusta oli tarkkaa ja harkittua, jotta heistä kasvaisi parhaat ja etevimmät hallitsijat (Valtio, 376a-c).

Yhteiskunnan hierarkkinen luokkajako vastasi Platonilla samalla ihmisluonteen hierarkkista järjestystä. Alimmassa työläisten luokassa vallitsevat halut ja tarpeet kuten nälkä ja seksuaalivietti. Vartijaluokan luonnetta kuvaa kunnia ja hallitsevan luokan luonnetta järki. Platon perustaa tämän jaottelun ja hierarkian myyttiin, jonka mukaan ihmisen sieluun on valettu syntymästä joko kultaa, hopeaa sekä rautaa tai vaskea (Valtio, 415a). Tämän myytin mukainen essentialistinen jako asettaa yksilöt tiettyyn yhteiskunnalliseen asemaan, joka on lukkoon lyöty. Kaikenlainen pyrkimys nousta sosiaalisessa hierarkiassa ylöspäin nähdään yhteiskunnallisena uhkana, joka saattaa yhteiskunnalliset suhteet epätasapainoon (Rancièrè 1995/2009a, 39–40/45–46; Davis

2010, 19). Rancière näkee tämän Platonin kuvaaman ja myyttiin perustuvan asetelman olevan eräänlainen paraatiesimerkki hierarkioiden mielivaltaisuudesta. Platonin hierarkkinen järjestelmä on täysin vailla rationaalista perustetta ja se perustuu siten valheellisesti myytille tai fiktiolle. Fiktiivisyyden ohella se tuo esille myös yhteiskunnan jäykän jakautumisen erilaisiin luokkiin.

Vastoin Platonin jäykkää hierarkiaa, jossa yksilöiden tulee pysyä kuin suutari lestissään, Rancièrelle konkreettiset teot avaavat keskeisen emansipatorisen näkymän. Juuri se, että yksilö konkreettisesti elää itsensä ulos ahtaasta identiteetistään ja asemastaan tekemällä muuta kuin asema edellyttää, mahdollistaa vapautumisen ja yhteiskunnallisen muutoksen. Tällainen identiteetistä ulos eläminen ja uusien subjektiviteettien luominen on keskeinen emansipatorinen ele, mutta se on Rancièrelle samalla myös politiikan ydin. On huomattava, että identiteeteistä ulos eläminen toimii mahdollisuuksien kentän tuolla puolen. Kyse ei ole valmiista vaihtoehdoista ja mahdollisuuksista joista valita, vaan teot itsessään luovat subjektin mahdollisuuden. Tällainen rajoja rikkova konkreettinen toiminta, joka horjuttaa vallitsevia järjestyksiä on aina jollain tavalla ennakoimatonta. Ennakoimattomuus onkin Rancièren politiikan keskeisiä piirteitä. Poliitiikan tapahtumaa ei voida ennakoida ja laskelmoida etukäteen. Toscano on arvellut, että politiikka voi hyvin olla eräänlainen hyppäys, jota ei voida tiedon pohjalta perustella tai ennakoida. Tämä ei kuitenkaan hänen mukaan tarkoita sitä, että politiikka pärjäisi ilman tietoa vallitsevan yhteiskunnallisen järjestyksen toiminnasta (Toscano 2011, 230).

Jos politiikkaa ajatellaan ennakoimattomana tapahtumana, joka horjuttaa vallitsevaa konsensusta luomalla tasa-arvon vaatimuksesta erimielisyyden tilanteita, voidaan vallitsevan järjestyksen konsensusta pitää puutteellisena. Erimielisyyden ilmaukset ilmentävät sitä, ettei järjestyksen puitteissa vallitse aitoa ja todellista konsensusta. Tästä näkökulmasta erimielisyys paljastaa vallitsevan konsensuksen valheellisuuden ja avaa kentän, jolla voidaan luoda oikeudenmukaisempi ja kattavampi konsensus. Siinä mielessä Rancièren erimielisyyden politiikkaan voidaan ajatella kätkeytyvän konsensuaalinen pyrkimys. Kuitenkin erimielisyyden korostaminen ja sen säilyttäminen olennaisena osana konsensukseen pyrkivää toimintaa takaa sen, että yhteisten asioiden hoidossa ei päästä ajautumaan valheelliseen konsensukseen, joka perustuisi näkökulmien ulossulkemiseen.

3. POLITIIKKA

Tutkielmani toinen osa käsittelee politiikkaa ja se muodostaa Rancièren demokratiakäsityksen ytimen. Tarkastelen, kuinka Rancièren systemaattisempi politiikan teoretisointi ja käsitteellistäminen saa muotonsa. Käsitteelen lyhyesti, miten Rancière asettaa oman ajattelunsa perinteistä politiikan filosofiaa vastaan. Samalla selvennän Rancièren poliisi–politiikka -erottelua. Tämä käsitepari on keskeinen Rancièren demokratiakäsityksen ymmärtämisen kannalta. Lisäksi koska tasa-arvon kysymys läpäisee ja kulkee mukana koko Rancièren ajattelun, palaan lyhyesti tasa-arvon käsitteeseen aistittavan jaon käsitteen yhteydessä, joka liittyy politiikan estetiikkaan. Lopuksi tarkastelen, kuinka politiikan tapahtumassa on kyse politiikan subjektivaatiosta.

Tasa-arvon ajatus sisältää Rancièrella konsensuaalisen elementin, mutta myös Rancièren käsitys politiikasta sisältää eräänlaisen konsensuaalisen pyrkimyksen, vaikka se piirtyykin erimielisyyden ilmaisujen kautta. Poliitiikan tapahtuma, joka luo uuden aistittavan jaon ja uuden politiikan subjektin, haastaa vallitsevan järjestyksen ja pyrkii muovaamaan konsensuaalisuuden kenttää uudella tavalla. Kyse on politiikan tapahtumassa syntyvien subjektien aseman tunnistamisesta ja tunnustamisesta. Tällainen vaatimus tulla tunnistetuksi tai tunnustetuksi, jonka politiikan subjekti luo, voidaan nähdä vaatimuksena luoda uusi aistittavan konfiguraatio, joka puolestaan järjestyy konsensuspyrkimyksen ympärille.

3.1 Kohti politiikkaa: *Aux bords du politique*

Rancièren teos *Aux bords du politique* (engl. *On the Shores of Politics*, 2007) julkaistiin vuonna 1990 ja se koostui Rancièren muualla julkaisemista artikkeleista ja esitelmistä. Kirja ilmestyi siten hieman ennen Rancièren politiikkaa käsittelevää *Erimielisyys*-teosta, jota voidaan pitää hänen eräänlaisena pääteoksena. Teos *Aux bords du politique* hahmottelee jo alustavasti erimielisyyden ja konsensuksen välistä teemaa suhteessa demokratiaan sekä pohjustaa Rancièren ajatusta politiikasta. Tässä luvussa seuraan Rancièren ajattelua kyseisessä teoksessa.

Rancièren mukaan 1980-luku muodosti katkoksen tai siirtymän politiikan suunnan ymmärtämisessä. Se merkitsi siirtymistä 1800-luvun ihanteita ja utopioita korostavasta

poliittisen lupauksen ajattelutavasta kohti ykseyttä vaativaa ajattelutapaa. Tässä muutoksessa tulevaisuutta ei enää nähty jonakin lupaavana ihanteena ja päämääränä, vaan uhkakuvana, joka vaatii toimenpiteitä. Se merkitsi siirtymistä ajattelutapaan, joka edellyttää konsensukseen pyrkivää yhteisyyttä, joka nähdään välttämättömänä valmistautumisena tulevaisuuden uhkaa vastaan (Rancière 2007, 5–8). Olennainen painotus on, että tämä tulevan uhakuva ja konsensuksen vaatimus tuo politiikkaan mukaan välttämättömyyden tai vaihtoehdottomuuden hengen, joka uhkakuvan varjolla rajoittaa poliittisen elämän mahdollisuuksia. Tulevaisuuden uhkakuviin vastaaminen nähdään vaativan toimenpiteitä, joille ei ole vaihtoehtoa. Tämä vaihtoehdottomuus on jotain, mitä vastaan Rancièren ajattelu taistelee.

Tulevaisuuden uhkakuvista kumpuavasta ykseyden pyrkimyksestä tulee siten politiikan ohjaava periaate, joka tähtää yksilöiden välisten suhteiden rauhoittamiseen ja kollektiiviseen järjestykseen, joka mahdollistaa rauhanomaisen elämän (Rancière 2007, 11). Tällaisen ykseyden saavuttaminen ei kuitenkaan ole kovin yksinkertaista edes liberaalilta kannalta. Liberaalin politiikan yksilöä ja sen vapautta korostava periaate luo yhdessä tasa-arvon periaatteen kanssa demokratian ja politiikan ongelman, jonka ratkaisuun ykseyteen pyrkivä politiikka tähtää. Liberalismi viittaa tässä näkemykseen, jonka mukaan valtion tärkein tehtävä nähdään yksilön oikeuksien sekä omaisuuden suojaamisessa sekä yksilöiden tunnustamisessa autonomisiksi toimijoiksi (Chambers 2013, 172). Ongelmana on, kuinka sovittaa yhteen vaatimus yksilön mahdollisimman suuresta vapaudesta sekä kaikkien tasa-arvoisesta asemasta. Liberaali politiikka antaa vapauden ja tasa-arvon ristiriidassa etusijan yksilön vapaudelle, jolloin politiikan luonne muuttuu yksilöiden halujen, toiveiden ja päämäärien yhteensovittamiseksi. Tällainen näkökulma on ahdas, mutta se vetoaa varmasti yksilöiden halun tyydytyksen tarpeisiin.

Yksilöiden moninaiset halut olivat niitä, jotka uhkasivat Platonin mukaan yhteiskunnan yhteisyyttä. Koska yksilöiden epämääräinen tai määrittämätön joukko kuvasi Platonin näkemystä kansasta, *demoksesta*, jolla ei ole subjektiviteettia tai identiteettiä, se sai väistämättä *okhloksen* tai hallitsemattoman joukon piirteitä (Rancière 2007, 12). Tällainen hallitsematon joukko asettaa jatkuvasti haasteen poliittiselle järjestykselle, sillä sen hajaannuttava voima jakaantuu keskipakoisesti kohti yksilöiden moninaisia haluja, tarpeita ja mielihyvää (Rancière 2007, 15). Demokratia nykymuodoissaan voidaan nähdä eräänlaisena pyrkimyksenä luoda yhteisyyttä yksilöiden moninaisten halujen kesken.

Rancièren mukaan demokratia ei ole kuitenkaan yksinomaan järjestävä periaate, joka luo konsensuksen yksilöiden moninaisten ja toisistaan eroavien halujen välille. Se ei myöskään ole vallan muoto, joka nojaa lain ykseyttä luovalle periaatteelle. Sen sijaan demokratia on liike, joka jakaa joukon. Tämä jakaminen on kahtalaista. Ensinnäkin demokratia jakaa joukon tai kansan antamalla sille muodon ja järjestyksen. Tässä mielessä Rancièrelle demokratialla on yhteisyyttä luova funktio, sillä se piirtää yhteiskuntaan tietyn järjestyksen mukaiset jakoviivat ja asettaa kaiken sille kuuluvalla paikalleen. Se asettaa yhteisen alueen kaikille yhtäläisesti. Mutta toiseksi, ja Rancièren kannalta olennaisemmin, demokratia toimii liikkeenä, joka kykenee jakamaan uudelleen kaikki muodon antavat järjestykset (Rancièrè 2007, 31–33). Ranskan kielen termi *partager* viittaa jakamiseen tässä kahtalaisessa mielessä. Se tarkoittaa toisaalta yhteistä jakamista, mutta myös jakamista erottavassa mielessä. Nämä molemmat merkitykset ovat läsnä Rancièren ajattelussa, mutta hän ei niinkään korosta sitä ykseyttä tai konsistenssia, jonka *demoksen* jakava liike tuottaa. Hänelle keskeisempää on sen luokitteluja purkava piirre, joka purkaa luonnolliseksi oletetut järjestykset. Vaikka yhteisyys on Rancièren ajattelussa läsnä, se voi helposti jäädä erimielisyyden varjoon.

On huomattava, että Rancièrellä tämä merkitsee painopisteen siirtoa yksilön vapautta korostavasta näkökulmasta tasa-arvon näkökulmaan. Rancièrelle yhteisyyden muodostamaan järjestykseen sisältyy aina tietty hierarkia, joka tuo mukanaan epätasa-arvon. *Demoksesta* tulee sitä vastoin tasa-arvon periaate siinä määrin, kun se nähdään järjestystä ja epätasa-arvoa purkavana liikkeenä, joka osoittaa järjestykseen sisältyvän epätasa-arvon.

Demoksen dekonstruktiivisen luonteen korostaminen on yllättävää, sillä demokratia on kohdannut syytöksiä juuri siitä, että se johtaa ykseyden menetykseen tai yhteiskunnallisten siteiden löystymiseen (Rancièrè 2007, 43). Tietty yhteisyyden menetys voi pitää paikkansa, jos demokratiaa lähestytään pelkästään yksilöllisestä painotuksesta käsin. Demokratia on Rancièrelle kuitenkin myös jakamisen yhteisö siinä mielessä, että demokratiassa on kyse myös jäsenyydestä yhteiseen todellisuuteen ja maailmaan, jossa yhdistyminen on konfliktuaalista. Erimielisyys ja siihen liittyvä konflikti avaavat tilan, joka on yhteisesti jaettu (Rancièrè 2007, 49).

Voivatko konfliktit ja tasa-arvon ilmaukset luoda sitten yhteisön, joka rakentuu tasa-arvoisten yhteisesti jakamalle ja tiedostamalle yhteiselle tietoisuudelle kaikkien tasa-

arvosta? Rancièren mukaan tällainen yhteisö on mahdollinen, mutta sitä ei tule ajatella päämääränä tai jonakin toteutumista odottavana ideana. Tasa-arvoinen yhteisö voi toteutua vain lähtökohtaisesti olettamalla kaikkien yhteinen tasa-arvo ja elämällä sen mukaan. Kuten edellä jo todettiin tasa-arvo tulee siten todentaa tai verifioida käytännössä aina uudestaan. Toiseksi Rancièrè korostaa, ettei tällainen yhteisö voi institutionalisoitua. Tasa-arvoisten yhteisö ei voi saavuttaa ”substantiaalista muotoa sosiaalisena instituutiona”, sillä hänelle emansipaatio on ennen kaikkea yksilöiden asia. Yhteiskunta sen sijaan ei voi koskaan emansipoitua (Rancièrè 2007, 84).

Yksilöt voivat kuitenkin emansipoitua yhdessä luoden yhteisöllisen subjektiviteetin tietyn vääryyden ympärille. He voivat luoda näkyväksi itsensä ja paljastaa sen vääryyden, jonka olemassaoloa yhteiskunta pitää yllä ja jota se uusintaa. Tällä tavalla voidaan tasa-arvon oletus vahvistaa todentamalla uusi subjektiviteetti yhteiskunnan sisällä (Rancièrè 2007, 86). Tasa-arvon ilmaukset luovat Rancièren mukaan asetelman, jossa jaetaan yhteinen rationaalisuus. Toisin sanoen kyse on yhteisen logoksen piiristä, jossa uusi subjektiviteetti on tunnustettava osalliseksi logoksesta sekä kykeneväksi osallistumaan yhteisiä asioita koskevaan keskusteluun ja käytäntöön. Toisaalta se luo tämän tilan poleemisena tilana erimielisyyden kautta, jossa yhteinen on riippuvainen jaosta, joka paljastaa toisaalta vallitsevan epätasa-arvon sekä toisaalta uuden tasa-arvon diskurssin kohtaamisen (Rancièrè 2007, 86).

Politiikkaa on olemassa, koska on olemassa vääryyttä ja epäoikeudenmukaisuutta, jonka on tultava osoitetuksi (Rancièrè 2007, 97). Rancièrè erottaa siten politiikan tehtävän siitä perinteisesti ymmärretystä yhteisten asioiden hoitamisesta ja valtion pyörittämisestä, johon politiikka yleensä liitetään. Tämän eron tekeminen on perusteltua siinä mielessä, että yhteiskunnan tai valtion tehtävä on pohjimmiltaan luoda kansalaisilleen hyvä elämä. Vaikka asia voi kuulostaa vahvasti kapitalismivetoisessa maailmassa naiivilta, valtio on viime kädessä kansalaisia varten. Siksi kysymys oikeudenmukaisuudesta ja vääryydestä on politiikan polttavin kysymys. Vääryyden osoittaminen ja yhteiskunnallinen kritiikki erimielisyytenä voidaankin nähdä osana yhteiskunnan prosessia, jolla tähdätään hyvään ja oikeudenmukaisempaan elämään.

Erimielisyyden suhteen vastakkaisesti yhteisyyttä korostava konsensuaalinen demokratia pyrkii myös omalla tavallaan hyvään elämään. Rancièrè ei kuitenkaan näe demokratiaa konsensuaalisesta näkökulmasta eikä erilaisten, yksilöllisten intressien sovitteluna tai

yhteisen tahdon muodostamisen prosessina. Sen sijaan yhteiskunta on Rancièren mukaan väistämättä jakautunut. Vääryyttä ei voi korjata vallitsevan yhteiskunnallisen järjestyksen puitteissa, koska sen ilmeneminen on yhteensovittamaton vallitsevan järjestyksen kanssa (Rancière 2007, 103). Vääryys ilmenee vasta kohtaamisessa, jossa vallitseva järjestys haastetaan. Tämä tasa-arvon logiikan tuoma haaste pakottaa järjestyksen muuttumaan tavalla tai toisella, sillä järjestys joutuu ottamaan huomioon esiin tulleen vääryyden, koska siitä on tullut näkyvää. Poliitikka on siten Rancièren mukaan vallankumouksellista, ja kuten myöhemmin huomataan myös esteettistä, sillä kyse on aistittavan asemasta sekä mahdollisuudesta muuttaa sitä. Rancièren ajattelu näyttää säilyttävän tietynlaisen oikeudenmukaisuuden idean tähtäimessään, vaikka täydellistä oikeudenmukaisuutta ei saavutettaisikaan. Pyrkimys vähentää vääryyttä voidaan nähdä pyrkimyksenä yhteiseen hyvään. Yhteinen hyvä puolestaan edellyttää konsensuaalisuutta ainakin jossain määrin.

Siirryn seuraavaksi tarkastelemaan Rancièren ajattelua hänen *Erimielisyys* -teoksen valossa. Tässä teoksessa Rancière muotoilee tarkemmin politiikan luonteen vääryyden ilmenemisenä sekä tasa-arvon ja epätasa-arvon kohtaamisena. Poliitiikan tapahtuma kohtaamisena tuo esiin myös sen, miten *demos* ottaa politikassa poliittisen subjektin muodon.

3.2 Poliittinen filosofia ja erimielisyys

Filosofian kannalta kysymys politiikan merkityksestä ja mielestä nostaa esiin myös kysymyksen poliittisen filosofian luonteesta. Filosofian näkökulmasta kysymykset politiikasta ja poliittisesta filosofiasta, eli mitä politiikka ja poliittinen filosofia oikeastaan ovat tai mitä niiden tulisi olla, kulkevat rinta rinnan. Filosofointiin kuuluu tietty metafilosofinen pohjavire, joka vaatii olemaan tietoinen paitsi siitä, mistä kulloinkin on kyse, niin myös siitä, mitä oikeastaan tehdään, kun tehdään filosofiaa.

Teoksessaan *Erimielisyys* Rancière kehittää oman näkemyksensä politiikan luonteesta. Tämä vaatii häntä tarkastelemaan myös filosofian suhdetta politiikkaan sekä poliittisen filosofian tilaa. Tällainen Althusserilta peritty demarkaatiolinjoja vetävä käsitys filosofiasta asemointi onkin tarpeen, jos lähdetään siitä, että kunkin ajattelijan ajattelu ja filosofia luo oman ominaispiirteensä erottumalla sekä aiemmasta filosofian historiasta, että oman aikansa vallitsevista käsityksistä. Perinteisesti tämä tarkoittaa myös sitä, että

filosofia joutuu selvittämään välinsä filosofian ja tieteen kentällä sekä asemoimaan itsensä tavalla tai toisella.

Rancière pyrkiikin tekemään ajattelussaan eron suhteessa perinteisesti ymmärrettyyn poliittiseen filosofiaan. Hänen mukaansa perinteinen poliittinen filosofia jää liian usein pelkäksi perinteen tutkimukseksi tai sitten se tyytyy jäämään vallitsevien politiikan käytäntöjen ja niiden oikeutustapojen tarkasteluksi (Rancière 1995/2009a, 9–10/13–14). Poliittisella filosofialla, kuten kaikella filosofialla pitäisi olla annettavaa nykyhetkelle, sillä kyse on filosofian itsensä oikeutuksesta ja tehtävästä sekä yksilöllisestä ja yhteiskunnallisesta merkityksestä tässä ja nyt. Filosofian historiallisella eksegeesillä on arvonsa ja paikkansa ja filosofian on kytkädyttävä perinteeseen tavalla tai toisella, mutta se ei voi jäädä puhtaaksi filosofian historiaksi. Jos tarkastellaan filosofian historiaa, niin se osoittaa, miten filosofia on kulloinkin ollut osa sen aikaista älyllistä keskustelua ottamalla osaa ajankohtaisiin kysymyksiin ja ongelmiin. Filosofian perinne on osoittanut sen olevan luonteeltaan vastakarvaista. Se ei ole voinut jäädä vain pönkittämään vallitsevia ajatusrakennelmia ja käytäntöjä. Siihen sisältyy eräänlainen oikeudenmukaisuuden ohjaama pyrkimys luoda parempaa maailmaa.

Tästä näkökulmasta Rancière kritisoikin vallitsevaa liberaalidemokratiaa, joka sortuu hänen mukaansa *status quon* säilyttävään käsitteiden pyörittelyyn (Rancière 1995/2009a, 10/14). Pysyvyyden ja muutoksen tai välttämättömyyden ja mahdollisuuksien akseleilla politiikasta voidaan puhua siten kahdessa mielessä: poliitikkojen politiikkana sekä filosofien politiikkana. Poliittinen filosofia on Rancièrelle filosofien politiikkaa ja ennen kaikkea ”vaihtoehdon asettamista” (Rancière 1995/2009a, 11/16). Toisin sanoen asiat voisivat olla toisin ja väittämät poliittisen todellisuuden välttämättömyydestä asettuvat Rancièren näkökulmasta kyseenalaisiksi.

Kritiikki liberaalidemokratian, tai poliitikkojen politiikan, pysyvyyttä korostavaa asennetta kohtaan sekä poliittisen filosofian näkeminen pikemminkin vaihtoehdon asettamisena sisältää siirtymän käsityksessä filosofian luonteessa. Liberaalidemokratian valossa filosofian on helppo ajatella olevan jotakin itsenäistä, joka tarkastelee ja arvioi tai asettaa arvostelman politiikan asioista. Poliittinen filosofia olisi silloin filosofiaa, joka tarkastelee ja arvostelee politiikkaa, jolloin politiikka nähdään filosofian kohteena ja poliittinen filosofia filosofian osana. Rancièren mukaan ei kuitenkaan ole selvää, että politiikka olisi filosofian luonnollinen osa huolimatta siitä, että filosofia on ollut

kytköksissä politiikkaan aivan sen alkuajoista lähtien. Rancièren mukaan politiikka sinänsä ei ole filosofian kohde vaan filosofian kohteet ovat ongelmia, paradokseja, aporioita ja konflikteja. Ne ovat ajattelun solmuja, jotka syntyvät kohtaamisista. Filosofia ei ole luonnostaan poliittista, vaan siitä tulee poliittista vasta kun se kohtaa politiikan ja ottaa itselleen “politiikalle ominaisen ongelman” (Rancièrè 1995/2009a, 11/16). Filosofialla ei siten ole varsinaisesti aihetta, eikä sillä ole lähtökohtaisesti luonnollisia sisältöalueita. Se saa sisällön vasta ongelmien ja konfliktien kautta, joita se kohtaa tullessaan kosketuksiin itselleen ulkopuolisten aiheiden kanssa.

Voidaan kysyä, minkä politiikalle ominaisen ongelman filosofia sitten ottaa itselleen. Kysymys on tärkeä, sillä vastaus tähän kysymykseen antaa myös suunnan politiikan filosofialle. Kuten edellä on nähty, Rancièrè näkee politiikan toimintana, jonka periaatteena on tasa-arvo, joka avaa tasa-arvoon liittyviä filosofisia kysymyksiä. Mitä tasa-arvo koskee? Kehen tai mihin se liittyy? Entä ketä tai mitä se ei koske? (Rancièrè 1995/2009a, 12/16). Nämä kysymykset ovat Rancièrèlle keskeisiä, sillä vastaus näihin kysymyksiin jakaa yhteisön aina tietyllä tavalla. Kysymykset porautuvat jakamiseen ongelmaan, jolloin politiikan filosofinen kysymys koskee tämän jakamisen mieltä, oikeudenmukaisuutta ja siihen sisältyvää vääryyttä.

Poliittinen filosofia vaihtoehdon asettamisena tai vaihtoehdon sfäärin avaamisena merkitsee väistämättä myös eron tekemistä. Kun ajattelulle ja tekemiselle avautuu tilaa, se mahdollistaa vaihtoehtojen muotoutumisen. Vaihtoehtojen asettaminen luo vastakohtien eron, joka paljastaa alkuperäiseen eriarvoisuuden asetelmaan ja sen jakoon sisältyvän vääryyden sekä rajoittuneisuuden. Se luo aistittavan jaon osille ja tehtäville uusia merkityksiä. Se pakottaa asetelman järjestäytymään uudelleen. Kyse ei ole niinkään siitä, että poliittinen filosofia luo vaihtoehdon, joka voidaan valita tai jättää valitsematta. Tällainen vaihtoehtojen valmis esille asettelu ja niiden väliltä valitseminen on lähempänä konsensuaalista poliittista filosofiaa, johon Rancièrè suhtautuu kriittisesti. Rancièren mukaan poliittisen filosofian asettama vaihtoehto läpäisee yhteisön tekemisen, näkemisen ja ajattelemisen tavat pakottaen yhteisön muuttumaan (Rancièrè 2000, 10). Se siirtää paikaltaan yhteisön totunnaisen olemisen ja toimimisen tavat. Filosofia luo siten tilanteen, jota luonnehtii erimielisyys Rancièren tarkoittamassa mielessä.

Erimielisyys muodostaa tasa-arvon kysymyksen kanssa Rancièrèlle politiikan ytimen. Hän tarkoittaa erimielisyydellä puhetilanteen tyyppiä, jossa osapuolet puhuvat samasta

asiasta, mutta antavat sille eri mielen tai merkityksen. Rancièren negatiivisen määritelmän mukaan erimielisyys on erotettava ensinnäkin tietämättömyydestä. Erimielisyys edellyttää siten tiettyä yhteisyyttä, sillä erimielisyydessä osapuolet tietävät ainakin, mistä puhutaan ja mitä puhutaan. Toiseksi Rancière erottaa erimielisyyden väärinymmärryksestä, jossa on pikemminkin kyse käsitesekaannuksista tai käsitteiden monimielisyydestä (Rancière 1995/2009a, 12/17). Erimielisyys on samalle asialle annettavan kahden eri mielen tai merkityksen välinen kiista. Se on yhteiseen sisältyvää eroa ja toisaalta vastakohtien samuutta (Rancière 2011, 1). Tämä yhteisyyden ja eron samuus korostuu myös argumentissani, jossa Rancièren erimielisyyden ajattelu sisältää kääntöpuolenaan konsensuaalisen pohjavireen.

Rancièren mukaan erimielisyydessä puhetilanteen perustan muodostaa kiista siitä, mitä puhe tarkoittaa. Paradoksaalisesti ”keskustelijat sekä tarkoittavat että eivät tarkoita samaa asiaa samoilla sanoilla” (Rancièren 1995/2009a, 13/18). Väärinymmärryksessä paradoksia ei ole, koska siinä osapuolet eivät yksinkertaisesti tarkoita samaa asiaa. Rancièren muotoilu vaikuttaa vaikeaselkoiselta, mutta asia käy selvemmäksi, kun hän korostaa erimielisyyttä puhetilanteena ja kun erimielisyys liitetään aistittavan jaon ajatukseen. Kyse ei ole pelkästään sanoista, vaan tilanteesta, jossa puhutaan. Kyse on yhteisen asian ”aistittavasta esittämisestä ja keskustelijoiden asemasta sen esittäjinä”. Toisin sanoen erimielisyys koskee keskustelun kohdetta ja sille annettavaa merkitystä, mutta myös samalla keskustelijoiden asemaa kyseisessä puhetilanteessa (Rancière 1995/2009a, 14–15/19–20).

Juuri puhetilanteen keskeisyys erottaa Rancièren erimielisyyden (*mésentente*) käsitteen Lyotardin *erottavan kiistan* (*le differend*) käsitteestä, jossa on puolestaan kyse diskurssien yhteensovittamattomuudesta (Rancière 1995/2009a, 14/19). Lyotardin käsitteen kohdalla diskurssien väliltä puuttuu kriteeri tai mittapuu, joka voisi ratkaista kiistan oikeudenmukaisesti. Toisen osapuolen diskurssin legitimizeetti ei sulje pois toisen diskurssin legitimizeettiä eikä yhteistä säännöstöä kiistan ratkaisemiseksi ole (Lyotard 1983, 9–10). Lyotardin kiista on diskurssien välinen eikä se näin ollen ota huomioon keskustelijoiden asemaa. Rancièren erimielisyys painottaa selkeästi keskustelijoiden asemaa, joka kytkeytyy aistittavan jaon määräämiin paikkoihin, suhteisiin ja mahdollisuuksiin. Rancièrelle erimielisyyden luonnehtima tilanne muodostaa politiikalle ominaisen logiikan ja rationaalisuuden (Rancière 1995/2009a, 15/20).

3.3 Poliitikka ja poliisi

Politiikan ymmärtäminen erimielisyytenä Rancièren tarkoittamassa mielessä edellyttää tiettyjen käsitteiden selventämistä. Näistä keskeisimpiä ovat käsitepari politiikka ja poliisi. Puhun käsiteparista, sillä vaikka ne asettuvatkin Rancièren ajattelussa tosiaan vastaan, niin niitä ei voi erottaa toisistaan hävittämättä politiikkaa.

Poliittinen tapahtuma on kahden logiikan välinen konflikti, jossa on kyse osapuolten olemassaolosta tai osapuolten tunnustamisesta (Rancièrè 1995/2009a, 46/50–51). Poliitikka on siten perustavampaa, kuin eri intressiryhmien välinen ”politikointi”, jossa osapuolet hakevat keskinäisiä voimasuhteitaan ja arvoasemiaan tai ajavat intressejään. Poliitikka koskee asetelman luomisesta, jossa osapuolet ylipäättään ovat tunnustettuja. Voidaan puhua politiikan näyttämön luomisesta, jolla osapuolet esittävät osaansa. Rancièren (1995/2009a, 49/54) mukaan ”politiikka on ennen kaikkea yhteisen näyttämön olemassaoloa sekä sillä läsnäolijoiden olemassaoloa ja ominaislaatua tai asemaa koskeva konflikti”, jossa konflikti edeltää osapuolten olemassaoloa. Vasta konflikti avaa näyttämön näkyviin paljastaen samalla konfliktia edeltävään asetelmaan sisältyvän vääryyden niille, joiden intresseissä ei ole nähdä sitä. Konfliktin osapuolina ovat ensinnäkin logiikka, joka on vastuussa osapuolten laskemisesta sekä aistittavan jaosta, ja joka vastaa näkyvästä ja näkymättömästä tehden ”kullekin sopivista olemisen, tekemisen ja puhumisen tavoista yhtäpitäviä”. Konfliktin toisena osapuolena on logiikka, joka keskeyttää edellisen logiikan toiminnan ja harmonian (Rancièrè 1995/2009a, 50/55).

Rancièrè käyttää aistittavan jaosta vastaavasta logiikasta termiä poliisi. Poliisi ei tässä Rancièrèlla viittaa siihen laillistettuun väkivaltakoneistoon tai uniformupukuisiin järjestyksenpitäjiin, joihin poliisi nykykäsitelyssä yhdistetään. Sen sijaan termi viittaa järjestykseen, johon yhteiskunnalliset paikat, roolit, tehtävät ja osat jakautuvat. Foucault on käsitellyt termin alkuperää 1970-luvun lopun luennoissaan ja osoittanut, että termi poliisi viittasi alun perin kaikkiin laajempiin käytäntöihin, joilla pyritään valtion toimivuuteen ja hyvinvointiin (May 2008, 41). Poliisi termi viittaa perinteisen politiikan rakenteisiin ja käytäntöihin, jotka tähtäävät kollektiivisen yhteyden ja samanmielisyyden säilyttämiseen, organisoitumiseen sekä paikkojen ja tehtävien jakoon. Se sisältää myös ne prosessit, joilla tämä jako legitimoidaan (Rancièrè 1995/2009a, 52–53/57–58; May, 2008, 40–41; Davis 2010, 76). Toisin sanoen poliisijärjestyksen muodostavat kaikki ne sosiaaliset järjestykset ja hierarkiat, joiden mukaan elämme (Chambers 2013, 66).

Poliisijärjestys samaistuu aistittavan jaon käsitteeseen. Chambers kuitenkin toteaa, että aistittavan jako on laajempi käsite. Aistittavan jaolla Rancière tarkoittaa erilaisia tapoja jakaa maailma ja järjestää se tietyn rakenteen mukaisesti. Tämä jako määrittää samalla eri osien ja tasojen väliset suhteet ja yhteydet sekä yhtäläisyydet ja eroavaisuudet. Se määrittää samalla, kuka on osallinen samasta kenenkin kanssa ja ketkä puolestaan on suljettu tiettyjen toimintojen ja mahdollisuuksien ulkopuolelle. Poliisijärjestyksen aistittavan jako on siten väistämättä tavalla tai toisella hierarkkinen (Chambers 2013, 70).

Aistittavan jako suorittaa todellisuuden leikkauksen, joka implikoi useita erilaisia ja vaihtoehtoisia tapoja suorittaa leikkaus. Toisin sanoen asioita voidaan erotella ja yhdistellä monella tavalla. Leikkaus vetää rajan, joka toisaalta sulkee jotain sisäänsä, mutta samalla jättää jotain ulkopuolelleen luoden erilaisia osallisuuden mahdollisuuksia. Tämä leikkaus koskee ennen kaikkea aistittavaa. Chambers korostaa, että jokainen järjestys luo tietyn tilan, joka määrää mitä nähdään tai kuullaan sekä mikä jää näkymättömiin tai kuulumattomiin. Jako itsessään toimii tämän aistittavan näkyvyyden legitimaationa (Chambers 2013, 70). Tämä tarkoittaa myös sitä, että vallitsevan järjestyksen legitimitietin asettaminen kyseenalaiseksi merkitsee jakamisen teon kyseenalaistamista. Ketkä ovat osallisia puheesta joka jakaa aistittavan ja toisaalta, ketkä jäävät tämän puheen osallisuudesta ulkopuolelle?

Poliisijärjestys on yksi aistittavan jaon muoto, joka pyrkii jakamaan empiirisen kaikenkattavasti ja täydellisesti. Se luo hierarkioita ja järjestyksiä tavoitteenaan asettaa kaikki yhteiskunnan osat paikalleen. Se olettaa, että ihmiset jakautuvat eri yhteiskuntaa hyödyntäviin paikkoihin (Davis 2010, 78). Esimerkiksi ihmiset toimivat kykyjensä mukaan eri ammateissa tai tehtävissä, ja heidän paikan oletetaan määrittävän heidän käyttäytymistään. Oletuksena on yhteiskuntajärjestys, jonka jako ei jätä mitään jäännöstä ulkopuolelleen, vaan jokainen sen osa on laskettu mukaan ja asetettu sille kuuluvalla paikalleen.

Poliisijärjestys on siten se järjestyksen alue, jonka puitteissa politiikkaa perinteisesti ajatellaan tehtävän. Rancièrelle politiikka ei kuitenkaan tapahdu poliisijärjestyksen piirissä. Rancière siirtää politiikan ikään kuin paikoiltaan ja luo sille tähän järjestykseen kytkeytyvän, mutta samalla siitä eroavan funktion. Poliitiikka eroaa toimintana kaiken kattavasta järjestyksen luonnista.

Politiikka etsii lisäystä tai jäännöstä, joka jää poliisijärjestyksen jaon ulkopuolelle ja jonka poliisijärjestys pyrkii eliminoimaan (Chambers 2013, 72). Koska politiikka toimii tasa-arvon oletuksen lähtökohdasta, se tuo toiminnassaan samalla esille kaiken järjestyksen kontingentin luonteen. Kuten Davis (2010, 79) huomauttaa, koska kaikki ovat lähtökohtaisesti tasa-arvoisia, jokainen voisi periaatteessa toimia eri paikassa yhteiskunnan järjestyksessä, kuin mitä kullakin hetkellä toimii. Tämä tarkoittaa, että jokainen vallitsevan poliisijärjestyksen hierarkkisen rakenteen ja jaon haastava toiminta tuo esille järjestyksen perustana olevan perimmäisen tasa-arvon, joka asettaa järjestyksen hierarkian legitimitietin kyseenalaiseksi. Poliittinen toiminta avaa mahdollisuuksien näkymän, joka korostaa, että asiat voisivat olla toisinkin.

On korostettava, että poliisijärjestys ei kuitenkaan suoraan merkitse totalitaarista jakoa ja sen hallintaa. Se on pikemminkin neutraali termi, sillä poliisijärjestyksiä voi olla parempia ja huonompia. Ne voivat hyvin mahdollistaa demokraattisen politiikan enemmän tai vähemmän hyvin. Politiikka on kuitenkin toimintaa, joka on poliisijärjestyksen logiikkaan nähden antagonistista. Se on toimintaa, joka muuttaa vallitsevaa poliisijärjestyksen luomaa aistittavan järjestystä tekemällä näkyväksi sen, mikä ei aiemmin ollut nähtävissä ja ymmärrettäväksi ne, joilla ei aiemmin ollut paikkaa, josta he olisivat voineet tulla kuulluksi ja ymmärretyksi. Politiikka muodostaa siten eräänlaisen emansipatorisen tapahtuman. Se murtaa toimintana vallitsevan aistittavan jaon ja hahmottaa aistittavan mahdollisuuksien kentän uudella tavalla tai avaa sen murtumana (Rancière 1995/2009a, 52–53/57–58).

Rancière korostaa, että meillä ei ole pääsyä poliisijärjestyksen ulkopuolelle, vaan olemme väistämättä kytköksissä siihen. Mutta meillä on erilaisia ”konfliktuaalisia tapoja tehdä asioita poliisijärjestyksen jakamissa paikoissa” (Rancière 2011, 6). Poliisijärjestys voi muuttua käytännön interventioiden kautta, jotka haastavat vallitsevan rakennelman ja käytännöt. Rancièren osalta on epäilemättä luettava käytäntöön kuuluvaksi myös puheaktit.

Poliisilogiikalla ja politiikan logiikalla onkin erityinen suhde. Poliisilogiikka tulee toimeen ilman politiikkaa Rancièren tarkoittamassa mielessä, vaikka sillä on toki oma poliittinen alkuperänsä. Mutta kun poliisijärjestys on pystytetty ja sen sanelema näyttämö asetettu, se ei enää kaipaa muutosta ja haluaa toiminnan olevan järjestyksen mukaista.

Sen sijaan politiikka on väistämättä kytköksissä poliisijärjestykseen. Poliitiikkaa ei ole itsenäisesti olemassa, vaan se on aina suhteessa johonkin.

Poliitiikkaa ei kuitenkaan ole kaikki muutokseen johtava toiminta. Poliitiikka liittyy lähinnä ”toimintaan, puhetilanteisiin, manifestaatioihin, käytäntöihin, argumentteihin ja jopa taideteoksiin ja kirjallisuuteen”, jotka tuovat tasa-arvon kysymyksen poliisijärjestyksen keskiöön (Tanke 2011, 51). Mikä tahansa toiminta voi siten olla poliittista tai olla olematta sitä. Toiminnan poliittisuus on riippuvaista näiden kahden edellä mainitun logiikoiden konfliktin ansiosta (Rancièrè 1995/2009a, 57/61). Toisin sanoen politiikka ei ole puhdasta, sillä se ei ole itsenäinen ja riippumaton tapahtuma (Chambers 2013, 65). Se tapahtuu aina kohtaamisessa tietyssä poliisijärjestyksen muotoilemassa aistittavan jaossa, jonka tavanomaisen toiminnan keskeytys se on. Koska politiikka kytkeytyy väistämättä poliisijärjestykseen, poliisijärjestys on tietyssä mielessä osa politiikkaa.

Poliitiikassa on kyse erilaisista interventioista näkyvän ja näkymättömän välisiin suhteisiin, sillä politiikka on näkymättömän ja olemattoman tekemisestä näkyväksi ja olemassa olevaksi. Se kytkeytyy yhtäläiseen oikeuteen tulla kuulluksi ja nähdyksi. Logiikkojen kohtaamisessa panoksena on tasa-arvo ja siksi Rancièrè kutsuukin politiikan logiikkaa tasa-arvon logiikaksi (Rancièrè 1995/2009a, 55/60). Poliitiikka tasa-arvon kysymyksenä muodostaa erimielisyyden tapahtuman ja tämän kysymyksen äärellä filosofia kohtaa politiikan. Vasta politiikan tapahtuma nostaa esiin kysymyksen tasa-arvosta, koska vasta se tekee näkyväksi vääryyden, jolle vallitseva järjestys perustuu. Poliitiikka on siten aktiivista ja suuntautuu suhteellisen staattista poliisijärjestystä kohtaan. Aktiivisen ja passiivisen tasa-arvon ero merkitsee samalla eroa politiikan aktiivisuuden ja poliisijärjestyksen pysyvyyden välillä. Rancièrè oletus kaikkien ja kenen tahansa aktiivisesta tasa-arvoisuudesta, asettaa painopisteen kansan toimintaan. Kuten May on korostanut, passiivinen tasa-arvo ei Rancièrèn käsityksen mukaan ole politiikkaa lainkaan vaan se kuuluu poliisirekisteriin (May 2008, 40).

3.4 Oikeudenmukaisuus ja osattomien osa

Voidaan hyvin väittää, että juuri tasa-arvon kautta oikeudenmukaisuuden teema läpäisee Rancièrè ajattelun, vaikka hän ei suoranaisesti puhu oikeudenmukaisuuden käsitteellä.

Tietynlainen vääryyden eliminointi sekä lähtökohtaisen tasa-arvon oletuksen todentaminen tähtää kuitenkin oikeudenmukaisempaan ja parempaan yhteiskuntaan. Rancièren mukaan oikeudenmukaisuudessa ei ole kyse tilien tasaamisesta tai aiheutettujen hyötyjen ja haittojen tasapuolisen jakautumisen toteuttamisessa yksilöiden välillä. Rancièrè tekee eron siten distributiiviseen oikeuteen, joka tähtää eriarvoisuuden vähentämiseen ja oikeudenmukaisuuteen esimerkiksi varallisuuden ja verotuksen oikeudenmukaisella jakamisella. Toinen näkemys, johon Rancièrè tekee eron, näkee oikeudenmukaisuuden toteutumisen yhteisön ulkokohtaisena pyrkimyksenä estää ihmisten haitanteko toisia kohtaan. Rancièrè lähestyy oikeudenmukaisuutta perustavammalta tasolta tai jos halutaan välttää perustaan liittyvät ontologiset konnotaatiot, niin kyse on niiden ehtojen asemasta ja oikeudenmukaisuudesta, jotka vallitsevat ja johtavat tilanteeseen, jossa distributiivinen jako tehdään. Rancièren mukaan oikeudenmukaisuudessa on kyse perustavalla tavalla yhteisestä eli siitä, miten jaetaan yhteisen vallan harjoittamisen muodot ja valvonta. Siinä on kyse mitan valinnasta, joka perusteella jaetaan edut ja haitat. ”Se on järjestys, joka määrittää *yhteisen* jakamisen” (Rancièrè 1995/2009a, 23/28). Näkökulma ei ole yksilössä vaan yhteisessä. Mihin *yhteisesti* halutaan päästä, millaista elämää *yhdessä* halutaan?

Estetiikan keskeisyyttä Rancièren politiikan käsitteen osana ei ole ymmärrettävä taideteorianana, vaan se käsittää Kantin *Puhtaan järjen kritiikissä* esittämässä mielessä koko aistittavan alueen. Estetiikka operoi laajasti ymmärrettynä erilaisten tekemisentapojen sekä näiden tekemisentapojen näkyväksi tekemisen maastossa. Se käsittää myös näiden välisten suhteiden ajateltavuuden tavat lävistäen siten samalla koko ajattelun (Rancièrè 2000, 10). Näiden tekemisen-, näkyväksi tekemisen- sekä ajateltavuuden tapojen yhteen kietoutunut kokonaisuus muodostaa Rancièrelle konfiguraation eli aistittavan jaon (ks. Rancièrè 2000). Kuten edellä tuli ilmi, se on tapa järjestää aistittavan alue tiettyyn hierarkkiseen järjestykseen, joka toimii inklusiivisen ja eksklusiivisen periaatteen mukaan. Tämä jako vaikuttaa ja toimii modaalisesti määrittämällä olemisen, tekemisen, näkemisen ja kokemisen mahdollisuudet kulloisessakin tilanteessa.

Esimerkkinä aistittavan jaon avaamasta mahdollisuuksien kentästä on erilaisiin arvoasemiin ja statuksiin liittyvät mahdollisuudet ja oikeudet. Henkilö, joka on kouluttautunut voi saada äänensä kuuluviin ja ajatuksensa julkaistuksi helpommin, kuin henkilö, joka ei ole oppinut niitä tietoja ja taitoja, joilla ajatuksia yhteisistä asioista

yleensä julkisesti ilmaistaan. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että ei-oppinut olisi lähtökohtaisesti vähemmän tasa-arvoinen tai että hänen ajatuksensa olisivat vähemmän merkittäviä.

Jos palataan kysymykseen, millaisiin osiin yhteinen jaetaan ja kuka on osallinen mistäkin osasta ja millä perusteella, niin huomataan, että tasa-arvon kysymys siirtyy politiikassa uudelle tasolle. Se ei koske enää tasapuolista hyötyjen ja haittojen jakamista tai hyödykkeiden ja palveluiden vaihtoa. ”Politiikassa ei ole kyse yksilöiden välisistä siteistä tai yksilöiden ja yhteisön suhteista, vaan se nousee yhteisön ”osapuolten” laskemisesta, joka on aina väärä lasku (*un faux compte*), kaksoislasku (*un double compte*) tai laskuvirhe (*un mécompte*)” (Rancièrè 1995/2009a, 25/29–30). Yhteiskunta pyrkii järjestäytymään mahdollisimman kokonaisvaltaisesti ja ottamaan huomioon kaikki sen osat. Se laskee ja asettaa niille tietyt paikat luoden järjestyksen. Rancièrè korostaa laskuvirheellä sitä, että täydellistä kaikkien osien huomioon ottamista tai osien välisten suhteiden dynamiikan hallintaa ei voida suorittaa, vaan yhteisen osituksesta jää aina jäännös. Poliitiikan keskiössä eivät siten ole yksilöt ja yksilöiden väliset suhteet tai yksilöiden suhde yhteiskuntaan, vaan sen asetelman perusta ja oikeutus, joka laskee ja asettaa yksilöt tiettyihin arvoasemiin määräten yksilöiden välisiä suhteita.

Yhteisön osapuolten laskeminen laskee osapuolet, mutta Rancièrè korostama laskuvirhe ja sen jättämä jäännös merkitsee, että jäännösestä muodostuu osa jolla ei ole osaa. Kyse on Rancièrèn termin osattomien osasta (Rancièrè 1995/2009a, 28/33; Davis 2010, 80). Osattomien osan ja osapuolten välinen jännite tekee sen, että politiikan toiminnassa on erityisesti kyse siitä, saako osattomien osa äänensä kuuluviin. Osattomien osa on näkymätön, äänetön ja hiljainen. Heillä ei ole sijaa tai osaa aistittavan piirissä. Kuitenkin Rancièrèn näkemyksen mukaan politiikkaa ei ole ilman osattomien osaa. Osattomilla on siten paikka järjestyksessä, mutta se on paikka, joka ei näy. Poliisijärjestyksen näkökulmasta tätä paikkaa ei ole, mutta se toimii silti eräänlaisena sokeana pisteenä tai ylimääränä, josta ei pääse eroon. Tämä piste on politiikan mahdollisuuden ehto ja sen idea voidaan nähdä kiteytyvän kansassa, *demoksessa*.

3.5 Demos

Yhteiskunta on aina järjestynyt tavalla tai toisella. Yhteisö on yleensä jaettu enemmän tai vähemmän väistämättä tiettyihin osiin, joilla on oma funktionsa. Kyse on yhteisön järjestäytymisestä, jotta se voisi toimia mahdollisimman tehokkaasti huomioiden sen kaikkien osien toiminnasta. Tämä järjestäytyminen näkyy siten myös Platonin ja Aristoteleen poliittisessa ajattelussa.

Rancière viittaa Aristoteleen tapaan erottaa kolme yhteiskunnallista järjestäytymisen tapaa, joiden pohjalta puolestaan voidaan muodostaa hallitusmuodot. Harvojen rikkaus, jonka pohjalle rakentuu rikkaiden harvainvalta tai oligarkia, parhaiden hyve, jonka varaan rakentuu puolestaan hyvien aristokratia sekä kansan vapaus ja demokratia (Rancière 1995/2009a, 25/30). Rancièren mukaan oligarkia ja aristokratia mahdollistavat laskutavan, joka ottaa huomioon jokaisen yhteiskunnan osasen ja jakaa yhteisen varsin ennakoitaviin muotoihin. Ne pyrkivät siten muodostamaan jonkinlaisen järjestelmän. Sen sijaan demokratia ei ole Rancièrelle järjestelmä, vaan toimintaa, joka kytkeytyy politiikkaan (Klockars 2010, 288).

Klockars on tuonut esiin demokratian epämääräisen luonteen ja sen, miten demokratian lähtökohta on *demoksessa* eli kansassa, epämääräisessä moninaisuuden joukossa. *Demoksen* epämääräisyys perustuu siihen, että se viittaa samalla kaikkiin ja keneen tahansa. Klockars korostaa edelleen *demoksen* eroa *etnokseen*, joka myös viittaa kansaan. *Ethnos* on kuitenkin määrittynyt esimerkiksi perinteen, kielen tai kulttuurin mukaan. Demokraattinen politiikka merkitsee puolestaan ”politiikan palauttamista juurilleen, epämääräisen tasa-arvoiselle moninaisuuden joukolle” (Klockars 2010, 288). Demoksen epämääräisyys tekee sen, että minkäänlainen laskutapa ei voi olla kaiken kattava. Jokainen yritys laskea yhteiskunnan osat jättää aina jotain ulkopuolelleen ja tämä politiikkaan ja osapuolten laskemiseen sisältyvä laskuvirhe sijoittuu nimenomaan kansaan, *demokseen*.

Demosta luonnehtii Rancièren mukaan ennen kaikkea vapaus (Rancière 1995/2009a, 26/31). Tämä vapaus tekee *demoksesta* määrittymättömän, sillä jos *demos* voitaisiin ottaa hallintaan jollakin laskettavalla tavalla tai määritelmällä, niin samalla menetettäisiin vapaus sen olennaisena piirteenä. *Demos* vapauden sfäärinä asettaa rajan rikkaiden tai hyveellisten hallinnan logiikalle ja laskutavalle, koska sitä ei voi ottaa haltuun. Siksi

demokratia asettuu antagonistiseen suhteeseen oligarkiaa ja toisaalta aristokratiaa kohtaan.

Määritetty kansa ei enää ole vapaa eikä vapaa kansa määriy kuin korkeintaan itsestään käsin ja aina uudestaan. Kansan määrittymisen on oltava joko autonomista tai sitten jatkuvaa ja aina itsensä ylittävää. *Demos* muodostaa siten yhteiskunnan elementin, joka ei asetu luontevasti laskukaavaan, mutta sisältyy aina siihen ja tekee politiikan Rancièren tarkoittamassa mielessä mahdolliseksi. Sillä on osa yhteiskunnassa, mutta tämä osa on osattomien osa, koska sitä ei huomioida yhteisön osien laskussa. *Demos* on liikkuva, vapaa ja se muuttaa muotoaan. Se mahdollistaa aina uusien elementtien ilmaantumisen ja yhä uudet laskutavat tuoden laskelmiin aina ennakoimattoman elementin. Siksi mikään yhteisen jako ja osien lasku ei ole täydellinen tai lopullinen. Rancièrelle *demos* merkitsee siten kansaa, joka ylittää yhteisön osien laskun ja muodostaa lisäyksen yhteisön aritmeettiseen malliin (Rancièrè 2011, 5).

Koska *demos* on moninaisuus ja moninaisuutena se on nimenomaan määrittymätön, niin jokainen yritys määrittellä *demoksen* moninaisuus tekee siitä yhden ja hävittää moninaisuuden. Yhteiskunta puolestaan on aina moninaisuudesta laskettu kokonaisuus. Se muodostaa kokonaisuuden, jonka osat ja osien suhteet ovat määrättyt. Mutta koska kokonaisuus on laskettu moninaisuudesta, eikä moninaisuus tule koskaan tyhjentävästi lasketuksi ja määritetyksi, moninaisuus ja kokonaisuus eivät voi siten koskaan olla identtisiä. Rancièren mukaan tämä tarkoittaa, että jokainen yhteiskunnan osien laskutapa on vailla perustaa. Sillä on perusta moninaisuudessa, mutta moninaisuuden pohjalta asiat voisivat olla toisinkin. Laskutavan oikeutus ja legitimizeetti nousevat tällöin kysymykseksi (Rancièrè 1995/2009a, 30/36). Kuten Rancièrè toteaa: ”Politiikka ei itse asiassa perustu sen enempää tapaan kuin luontoonkaan. Se perustuu perustan puuttumiseen, kaiken yhteiskunnallisen järjestyksen satunnaisuuteen” (Rancièrè 1995/2009a, 36/42).

Jos ajatellaan yhteiskunnallista jakoa osallisten ja osattomien välillä, niin toisaalta ovat ne, jotka päättävät jaosta, yhteiskunnan osien jakamisesta ja niiden arvosuhteista ja toisaalta ne, joilla ei ole osaa tähän päätäntään lainkaan, tai joiden paikka on arvosuhteiden alimmilla portailla. Tämä jako on tuttu jo Aristoteleelta, joka puhui yhteiskunnan jakautumisesta rikkaisiin ja köyhiin (Rancièrè 1995/2009a, 30/36). Yhteiskunta toki voi antaa paikan köyhille, jotka ovat tietyn sosiaalituen tai muiden

avustusten piirissä. Köyhistä voidaan tehdä yksi yhteiskunnan järjestyksen osapuolista, jolloin heillä on yhteiskunnassa oma paikka ja osa (Rancièrè 1995/2009a, 34/40). Siinä mielessä kuin köyhät ovat *demos* tai kansa, he eivät kuitenkaan ole yhteiskuntaluokka tai osapuoli, joka voidaan laskea. Kansa on kaikki eikä kukaan erityisesti. Tämän yleisyyden perusteella kansan vaikutuksella on tiettyä yleispätevyyttä.

3.6 Poliittinen subjekti

Kuten on jo todettu, Rancièren mukaan politiikkaa on, kun vallitsevan järjestyksen toiminta ja vaikutukset keskeytetään osattomien osan toimesta. Tämä keskeyttäminen tarkoittaa myös poliittisen entiteetin syntymää. Se luo politiikan näyttämön tuomalla sille uuden subjektin tai toimijan, joka pakottaa järjestyksen toiminnan muuntumaan. Järjestelmä joutuu ottamaan huomioon uuden entiteetin, jolloin koko järjestyksen dynamiikka muuttuu. Köyhien osa ei ole poliittinen niin kauan kuin he pysyvät niille annetussa asemassaan ja roolissaan. Köyhien on kuitenkin mahdollista luoda itsensä uudelleen uutena poliittisena subjektina poliittisen toiminnan tuoman keskeytyksen kautta eli silloin, jos he eivät suostu pysymään omalla paikallaan, joka heille on annettu yhteiskunnan osien jakamisessa. Järjestyksen kannalta on oleellista, että yhteiskunnan jakamat osat pysyvät oikeilla paikoillaan ja oikeissa suhteissa. Tämä järjestys voi kuitenkin peittää perustavan vääryyden, jonka poliittinen subjektivaatio keskeytyksessä paljastaa (Rancièrè 1995/2009a, 33–34/40).

Davis on kiteyttänyt poliittisen subjektivaation ajatuksen Rancièrellä kolmeen keskeiseen piirteeseen. Ensinnäkin subjektivaatiossa on kyse argumentatiivisesta demonstraatiosta tasa-arvon syllogismin mielessä (Davis 2010, 84–85). Subjektivaatiolla on siten loogis-käytännöllinen ulottuvuus, sillä se seuraa loogisesti periaatteiden, julistusten tai julkilausumien käytännöllisiä seurauksia ja paljastaa niihin sisältyviä epäloogisuuksia ja vääryyksiä. Toiseksi subjektivaatiota luonnehtii teatraalisuus. Tämä tarkoittaa ensinnäkin sitä, että subjektivaatio koskee aistittavaa, sillä se luo aistittavan jaon uudella tavalla. Toiseksi, kuten teatterissa, myös subjektivaatiossa on kyse yksilön olemisesta samaan aikaan itsenään ja toisaalta jonakin muuna (Davis 2010, 86). Subjektit eivät siten pysy paikallaan, vaan ne haastavat yhteiskunnan ja poliisijärjestyksen niille oletamat paikat sekä niihin liittyvät oletetut käyttäytymis- ja toimintamuodot. Kolmanneksi subjektivaatiossa on kyse Davisin (2010, 87) mukaan ”heterologisesta

disidentifikaatiosta”. Tällä Davis tarkoittaa sitä, että subjektivaatio ei merkitse tietyn identiteetin omaksumista, vaan identiteettien rajojen hämärtämistä. Subjektivaatio toimii identiteettien välissä, mikä merkitsee tiettyä yhteisyyttä, sillä subjektivaatio toimii ei-kenenkään maalla tai alueella, joka yhdistää (Davis 2010, 87).

Erityisesti ajatus heterologisesta disidentifikaatiosta ja subjektivaation yhteisyydestä tuo Rancièren ajattelun jälleen kohti eräänlaista konsensuaalisuutta. Se hahmottaa aluetta, jonka varaan aito konsensus voisi rakentua. Sen sijaan, että subjektivaatio korostaisi tiettyjen ryhmien identiteettejä, se korostaa jokaisen yksilöllisyyttä ja singulaaria puolta, jossa yleinen identiteetti häviää ja singulaarisuus pääsee esiin. Koska kukaan yksilö ei ole identiteettinsä vanki, vaan voi ylittää sen rajat, merkitsee jokainen identiteetin murtava toiminta pääsyä siihen yhteiseen, mikä identiteettien monimuotoisuudessa ja jakolinjojen verkostoissa jää huomaamatta.

Politiikkaa voidaan luonnehtia tulemisen ontologian kautta, sillä siinä on kyse erilaisista subjektiksi tulemisen tavoista. ”Subjektiksi tulemisessa, *subjektivaatiossa*, sarja tekoja tuottaa asioiden esittämisen tahon tai kyvyn, jota ei voi identifioida annetulla kokemuksen kentällä ja joiden identifiointiin yhdistyy näin kokemuksen kentän uudelleenahmotus” (Rancière 1995/2009a, 59/65). On huomattava, että subjektivaatiossa on kyse subjektin tulemisesta aktiivisen toiminnan kautta eikä esimerkiksi jostakin ei-persoonallisesta tulemisen prosessista. Poliitiikan tapahtuma tuottaa uuden toimijan tai äänen, joka pakottaa hahmottamaan näkyvän ja näkymättömyyden dynamiikan uudella tavalla. Olennaista on, että tämän subjektin tulemista politiikan näyttämölle ei voi ennakoida vallitsevan järjestyksen muodostaman kokemuksen pohjalta. Poliitiikka on siten tapahtumana ennakoimatonta. Tämä tarkoittaa, että myöskään politiikan tapahtuman subjektit eivät ole valmiina ja tunnistettavissa ennakolta. Tapahtuma luo poliittisen subjektin. Subjektit eivät kuitenkaan ilmaannu tyhjästä, *ex nihilo*. Poliitiikka luo subjektit muuttamalla aistittavan jaon määrittämien tehtävien ja paikkojen jaon muodostamat identiteetit kiistan kokijoina (Rancière 1995/2009a, 60/66).

Koska politiikka ei ole osapuolten välinen asia, politiikan perustana oleva vääryys on erotettava oikeudellisesta riidasta, jossa riita voidaan esittää osapuolten välisenä suhteena oikeudellisten menettelyjen mukaisesti. Oikeudellisessa riidassa osapuolet siten edeltävät riitaa tai vääryyttä, joka osapuolten välillä on. Poliitiikan perustava vääryys tai sen manifestaatio sen sijaan luo osapuolet ja tuo ne esille. Osapuolet subjekteina ovat siten

”vääryyden ilmi tulemisen tapa”. Kuten Rancière huomauttaa, tästä syystä vääryyttä ”ei voida hoitaa kuntoon osapuolten välisen yhteisymmärryksen keinoin”. Ei ole olioita, joiden välillä tapahtuu vääräys, vaan vääräys itsessään tuo osapuolet näyttämölle (Rancière 1995/2009a, 64/70).

Tästä näkökulmasta on harhaan johtavaa kysyä, kuinka tällainen vääräys olisi korjattavissa. Vääräyden ilmitulo on vääräyden korjaantumisen ensimmäinen askel. Paljon riippuu siitä, miten aistittavan jaon järjestelmä suhtautuu politiikan tapahtumaan. Jos vallitseva järjestelmä onnistuu tukahduttamaan tai sulauttamaan sen itseensä ilman, että tämä pakottaisi jaon muutokseen, voidaan ajatella, että politiikan tapahtuma ei ole onnistunut poliittisessa muutoksessa. Tällöin voidaan myös kysyä, onko kyseessä ollut aito poliittinen tapahtuma. Tapahtumalla voidaan ajatella kuitenkin olevan poliittista potentiaalia, jos sillä voidaan nähdä olevan mahdollisuuksia luoda muutos tai määrittää subjekti, jolla ei ole paikkaa. Itse osattomien osan esille tulo osattomana luo kuitenkin eräänlaisen dissonanssin. Se jää hiertämään järjestelmän jakoa, joka pyrkii aina kaiken kattavuuteen ja laskemaan kaikki osat. Rancièren mukaan subjektiksi tulemiset muokkaavat koko näyttämöä tai maaperää, jolla toimitaan. Se pakottaa ja mahdollistaa osapuolten suhteiden muunneltavuuden (Rancière 1995/2009a, 64/70). Osattomien osan näkyväksi tulo muuttaa jo aistittavan aluetta ja on siinä mielessä jo poliittinen muutos.

3.7 Subjektivaatio ja identifikaatio

Subjektivaatio on erotettava identifikaation käsitteestä. Biestan mukaan identifikaatiossa on kyse jonkin olemassa olevan identiteetin omaksumisesta. Toisin sanoen identiteetillä on jo näkyvä asema vallitsevassa järjestyksessä. Subjektivaatio sen sijaan on epäidentifikaatiota, joka merkitsee siirtymistä pois asioiden luonnollisiksi oletetuilta paikoilta. Se nimeää subjektin uudella tavalla, joka eroaa valmiista identifikaation muodoista määrittäen kokemuksen kentän uudella tavalla (Biesta 2010, 47).

Eli toisin sanoen, koska poliittisen subjektin tapauksessa ei ole kyse valmiista osapuolesta, poliittinen subjekti ei voi olla jo olemassa oleva ryhmä, joka pitää itsestään ääntä ja tekee itseään näkyväksi. Poliittinen subjekti ei myöskään ole osapuoli, joka pelkästään luo itselleen tiettyä identiteettiä. Se on dekonstruktiivinen toimija, joka ilmaantuu identiteettejä purkavassa tapahtumassa erotellen niiden suhteita, tehtäviä ja

mahdollisuuksia, jotka vallitsevat annetussa kokemuksessa, jota pidetään itsestään selvänä. Toisaalta Rancièrelle poliittinen subjekti on epäilemättä myös konstrukttiivinen tapahtuma, koska se erotteluilla luo uusia yhdistelmiä ja aistittavan jaon tapoja (Rancière 1995/2009a, 65/71).

Se, että identiteetit eivät pysy paikallaan, että se ei pysy sille annetuissa raameissa ja tehtävässä, on hyvin emansipatorinen ele. Kysymys on yksilön tai ryhmän identiteetin luonteesta. Lukkoon lyöty identiteetti, joka on ja pysyy, on determinoitu ja kuollut identiteetti. Se muodostaa kantilaisen determinoidun käsitteen, joka antaa asialle sen intension ja määrittelyn ennalta. Determinoitu yksilö elää vain täyttääkseen tuon määrittelyn, eli hän elää valmiin mallin mukaan. Tällaisesta identiteetin mukaisesta elämästä puuttuu luovuus ja elämä. Siksi se on identiteettinä kuollut. Rancièren emansipaation ajatus lähtee tällaisen valmiin määrittelyn hylkäämisestä sekä kieltäytymisestä pysyä paikallaan. Tämä kieltäytyminen paikallaan pysymisestä tekee eron aistisen jakoon ja muuttaa järjestystä, joka olettaa asioiden pysyvän niille määrättyillä paikoillaan. Yksilön on konkreettisesti käytännössä elettävä ulos omasta määrätystä identiteetistään. Pelkkä ajatustason mieltäminen ja fantasia omasta identiteetistä ei auta, vaan se tarvitsee toimintaa ja tekoja. Muuten varsinainen muutos aistisen järjestyksessä jää saavuttamatta. Muutos etenee tekemisen tapojen kautta näkyväksi tekemisen tapoihin ja edelleen ajateltavuuden tapoihin. Muutos voi saada alkunsa ajatuksesta, mutta sen on siirryttävä ajatuksesta konkreettiseen toimintaan. Elävä identiteetti sen sijaan muuttuu. Se on refleksiivinen identiteetti, joka toimii vailla valmista ja määrättyä raamia tai kehystä.

Kuten Malik ja Phillips huomauttavat, tässä mielessä yksilön identiteetti ja subjektiiksi tuleminen muistuttaa taidetta, jolla nykytaiteen merkityksessä ei ole ennalta lukkoon lyötyä määritystä. Se on heterogeenista ja kelluu vailla historiallisen tai käsitteellisen määrittymisen painolastia. Sitä luonnehtii samaan aikaan identifioitavuus, mutta myös epämääräisyys tai määrittymättömyys (Malik, S. & Phillips, A. 2011, 111).

Rancièren ajatus, että poliittista subjektiä ei ole, ja että se tuottuu vasta itse politiikan tapahtumassa, muodostaa myös keskeisen eron suhteessa perinteiseen poliittiseen filosofiaan, joka olettaa subjektin perustavana poliittisena toimijana (Chambers 2013, 16). Rancièren mukaan ei ole olemassa ensin subjektiä, joka sitten saa aikaan poliittisen tapahtuman. Subjekti tulee politiikan näyttämölle samaan aikaan kun politiikan näyttämö tapahtumassa pystytetään. Rancière ei luovu poliittisen subjektin käsitteestä. Sitä vain ei

ole ennen politiikkaa. Chambers korostaa, että tämä seikka on myös keskeinen ero liberalismiin, joka nimenomaan olettaa liberaalin yksilön subjektina (Chambers 2013, 17). Demokratian luonteeseen kuuluu asettaa uusia poliittisia identiteettejä, joilla ei ollut osaa tai joita ei ollut olemassa vallitsevassa järjestyksessä. Tämä on subjektivaation keskeinen idea (Biesta 2010, 49). Siirryn seuraavaksi tarkastelemaan demokraattisen politiikan ideaa.

4. DEMOKRATIA POLITIIKKANA

Kolmannessa ja viimeisessä osassa siirryn tarkemmin demokratiaan ja demokraattisen politiikan käsittelyyn Rancièren tarkoittamassa mielessä. Tarkastelen demokratiaa ja sen määrittelyn monimutkaisuutta yleisemmin sekä pyrin asemoimaan Rancièren demokratiakäsityksen suhteessa deliberatiivisen demokratian ja konsensusajattelun kehikkoon. Rancièren politiikan ajattelu on suuntautunut pikemminkin erimielisyyden ajatteluun, kuin konsensuaaliseen ja deliberatiiviseen politiikkaan. Siksi Habermas on hedelmällinen vertailukohta Rancièren ajatuksille.

Tässä kolmannessa osassa tulee myös edelleen esille Rancièren demokraattisen politiikan pyrkimys luoda parempaa poliisijärjestystä paljastamalla vallitsevaan aistittavan jakoon kätkeytyvät vääryydet. Rancièren erimielisyyden politiikka voidaan siten nähdä pyrkimyksenä luoda aito konsensus sen sijaan, että konsensus perustuisi valheellisesti erilaisten näkemysten ulossulkemiselle. Toisaalta se voidaan nähdä myös konsensuaalisen keskustelun ehtojen kriittisenä arviointina.

4.1 Demokratian monimerkityksisyydestä

Demokratia on käsitteenä varsin monimerkityksinen. Sitä käytetään hyvin monella tavalla ja siihen liitetään erilaisia merkityksiä. Bernard Crick (2002) on eritellyt demokratia - käsitteen käytössä neljä erilaista kategorista tapaa tai merkitystä, joiden erilaiset merkitysyhdistelmät ovat mahdollisia, mutta jotka samalla asettavat tietyt raamit demokratian ymmärtämiseksi.

Ensinnäkin demokratia voidaan ajatella yksinkertaisesti vallan muodoksi, jossa valta on kansalla. Platon ei voinut hyväksyä demokratiaa kansan valtana, koska näki sen

vallanmuotona, jossa mielipide hallitsee tiedon sijaan. Platonin mukaan valtiota tuli johtaa niiden, joilla on paras tieto asioista. Aristoteles ei ollut näin jyrkkä kannassaan. Hän ei ollut myöskään valmis antamaan valtaa puhtaasti monille tai kansalle, mutta näki kansan suostumuksen merkityksen tärkeänä (Crick 2002, 11). Platonin esille tuoma kritiikki korostaa tarvetta jonkinlaiselle kansanvallan rajoitukselle, joka ohjaisi päätöksentekoa parhaan tiedon perusteella. Platonin kritiikin ideana oli, että puhtaana mielipiteeseen perustuvana kansanvaltana päätöksenteolta puuttuu objektiivinen kriteeri, jonka hän näki tiedossa.

Demokratiaan on ajateltu myöhemminkin kuuluvan eräänlainen vartiointisysteemi, joka puuttuu demokraattisen politiikan väärinkäyttöksiin. Rosanvallan puhuu vastademokratiasta, joka toimii eräänlaisena demokratian legitimitettiin sekä sitä laajentavaan luottamukseen kohdistuvina varmistuksina ja kansalaisten valppautena vallan käytön suhteen. Jos kansa ajatellaan demokratiassa kaksoisroolissa eli toisaalta suvereenina sekä toisaalta hallittuina, niin edustuksellisen demokratian kohdalla vastademokratia käsittää äänestämisen ohella aktiivisen kansalaisen osallistumisen demokratiaan (Rosanvallan 2008, 26).

Toinen demokratia -käsitteen käyttö liittyy roomalaisen tasavallan ideaan ja näkyy muun muassa Machiavellin ajatuksissa. Tasavallan idea on, että siinä hyvä hallitus nähdään yhdistelmänä erilaisten valtiomuotojen parhaista puolista. Siinä toisaalta nähdään kansalaisen aktiivinen rooli yhteiskunnan toimijana ja toisaalta aristoteelinen ajatus, että valtio on vahvempi, jos kansa on sen takana (Crick 2002, 12). Tasavaltalaisessa demokratian ideassa vartiointi siirtyy enemmänkin kansalle, joka ilmenee kansan tuen ja suostumuksen kautta.

Kolmas tapa ajatella demokratiaa liittyy Ranskan vallankumouksen retoriikkaan ja Rousseauin teksteihin. Kysymys oikeuksista ja vapauksista nousee tässä esiin. Kansalaisilla nähdään olevan oikeus tuoda esille näkemyksensä itseään koskevissa asioissa (Crick 2002, 12). Tämä tarkoittaa kansalaisten aseman vahvistumista siinä mielessä, että heillä nähdään olevan lähtökohtaisesti tiettyjä oikeuksia ja arvo itsessään.

Neljäs tapa käyttää demokratia -käsitettä liittyy perustuslakiajatuksen niin Yhdysvalloissa kuin Euroopassakin. Siinä yhdistyy ajatus kansan vallasta sekä yksilön vapauksista, jotka ovat institutionaalisesti turvattuina (Crick 2002, 13). Tämä viimeinen

näkemyks tuo esille demokratiaan sisältyvän ristiriidan tai vaikeuden, sillä kansanvallan ja yksilöiden vapauden ajatuksia ei ole käytännössä helppo yhdistää. Lisäksi vartioinnin siirtyminen institutionaaliselle toimijalle saattaa kadottaa jossain määrin kansalaisten aktiivisen roolin.

Demokratia kansanvaltana on siitä erikoinen käsite, että siinä kansa on samaan aikaan se, kenellä on valta, mutta se on myös samalla itse oman vallankäyttönsä kohde (ks. Harrison 1995). Tähän demokratian ideaan kiteytyy ajatus aktiivisista kansalaisista, jotka päättävät itseään koskevista asioista, mutta myös ajatus siitä, että kansalaisilla on tässä kaksoisroolissa myös mahdollisuus vallan kohteina vaikuttaa ja korjata vallankäytön epäkohtia. Demokratia antaa siten ainakin teoriassa kansalaisille aktiivisen roolin. Periaatteessa demokratialla on ymmärretty hallitusmuotoa, joka tähtää tiettyyn ideaaliin kansalaisten aktiivisesta osallisuudesta yhteisiin asioihin. Toisaalta se viittaa laajemmin demokraattiseen elämäntapaan, joka läpäisee ja järjestää ihmisten väliset suhteet eri tavoilla. Tällainen demokraattisen elämäntavan ja demokraattisen valtiomuodon yhdistyminen oli keskeinen demokratian piirre antiikissa (ks. Alhanen & Perhoniemi, 2017). Ihmisten demokraattiseen elämäntapaan on nykyaikainen demokratia tuonut mukaan institutionaalisen sekä oikeudellisen aspektin.

Rancièren samaistaa politiikan ja demokratian mutta Rancièren kohdalla on erityisesti korostettava sitä, että hän ei puhu demokratiasta valtiomuotona vaan erityisenä toimintatapana. Kuten Tanke sanoo, Rancièrelle politiikka viittaa demokraattisiin järjestäytymiseen, kommunikaation, käytännön ja toiminnan muotoihin (Tanke 2011, 43). Demokraattinen politiikka ei jää Rancièrelle vain demokraattisen elämäntavan asiaksi, vaan se läpäisee toimintana elämäntavan ja kaikki yhteiskunnallisen järjestäytymisen muodot.

Rancièren näkemys demokratiasta tulee lähimmäs erityisesti Crickin toista ja kolmatta tapaa ajatella demokratiaa. Rancièrelle on keskeistä, että kansalaiset saavat olla osallisia itseään koskevassa keskustelussa ja että he saavat äänensä kuuluviin. Samoin keskeistä on kansalaisten oma aktiivinen rooli demokraattisessa politiikassa. Sen sijaan ajatus instituutioiden turvaamasta tasa-arvosta ja oikeuksista ei ole niinkään olennaista. Se on Rancièrelle poliisijärjestyksen asia eikä kuulu politiikkaan. Crickin muotoilema ensimmäinen näkemys puolestaan on se, mihin Rancièren oletus kaikkien älyjen tasa-arvosta kohdistaa kritiikkinsä, mikäli sillä ymmärretään hierarkkista järjestystä tietävien

ja ei-tietävien välillä. Tämä jaottelu vastaa yleensä jakoa niiden välillä, jotka koetaan päteväksi ja ovat ikään kuin parempia sekä niiden välillä, jotka ovat vain tietämätöntä kansaa ja epämääräistä joukkoa.

Koska Rancièrelle politiikka on toimintaa, se voi lakata, jos vapaus sen toiminnan edellytyksenä viedään pois. Vapaus on *demoksen* ominaisuus. Rancièren konsensuskritiikki perustuu siihen, että hänen mukaan konsensukseen pyrkivä politiikka tukahduttaa *demoksen* ja sille ominaisen vapauden. Se tukahduttaa sen suorittamalla täydellisen osien laskun, joka kattaa koko yhteiskunnan eikä jätä minkäänlaista jäännöstä (Tanke 2011, 45). Konsensus pyrkii siten enemmän tai vähemmän totalisoivaan haltuunottoon, jossa kaikilla on oma, selkeä ja ennakoitava paikka. Käytännössä tällainen totalisointi merkitsee politiikan lakkauttamista Rancièren tarkoittamassa mielessä, sillä se häivyttää vastakohtaisuudet, eikä tunnusta vääryyden olemassaoloa. Poliitiikka voidaan nähdä Rancièrelle olevan eräänlaisen kohtaamisen ja vastakohtaisuuden sietämistä ja tunnustamista. Se tuo näkyviin perustavan vääryyden olemassaolon, sillä vääryys näkyy vain tässä kohtaamisessa. Juuri siksi politiikan kohtaamiset ovat ehto yhteiskunnalle, joka pyrkii yhä tarkempaan oikeudenmukaisuuteen.

Rancièrelle politiikka ei voi päättyä siinä mielessä, että jokin poliittinen ratkaisu asettaisi asiat kerralla ja lopullisesti järjestykseen. Tanke (2011, 48) korostaa, että Rancièren mukaan politiikka voidaan keksiä uudelleen ja voidaan sanoa, että se nimenomaan pitää keksiä uudelleen. Aistittavan jako ei ole koskaan ehdoton ja lukkoon lyöty, vaan se voidaan aina ”lävistää” yksilöiden tai ryhmien toimesta muuttaen aistittavan kompositiota. Vallitseva poliisijärjestys voi periaatteessa antaa politiikalle tilaa enemmän tai vähemmän. Yhteiskunnan luonne on paljon kiinni tästä politiikalle kulloinkin annetusta mahdollisuudesta.

4.2 Kommunikaatio ja Habermas

Habermasin demokratiakäsitys on kytkeytynyt vahvasti modernin teoriaan sekä valistuksen järkeä korostavaan ihanteeseen ja asettuu siten deliberatiivisten politiikan teorioiden linjaan. Kuten edellä tuli jo ilmi, Rancière suhtautuu varsin kriittisesti deliberatiiviseen politiikan teoriaan. Siinä mielessä Habermasin näkemyksen voi helposti ajatella asettuvan vastakohtaksi Rancièren demokratiakäsitykselle.

Deliberatiivisen politiikan ihanteena on rationaalisen argumentoinnin ja keskustelun tai kommunikaation prosessien kautta saavuttaa pätevää ja perusteltua tietoa, joka olisi siten legitiimiä ja voisi toimia päätöksen teon perusteena. Tällaisella kommunikatiivisella toiminnalla Habermas ymmärtää yleisesti ottaen sosiaalista vuorovaikutusta ja muuta ihmisten välistä kanssakäymistä, joka nojaa ymmärrykseen yhteisesti jaetuista normeista ja käytännöistä (Baynes 2006, 220). Sen päämäärä on saavuttaa jonkinlainen yhteisymmärrys siitä, miten yhteiset asiat tulisi kulloinkin parhaimmalla mahdollisella tavalla yhdessä järjestää. Ylipääntään ajatus konsensuksesta on Habermasille tärkeä, sillä ilman jonkinlaista yhteistä näkemystä tai ymmärrystä ei yhteiskunta voisi toimia (Leet 1998, 83).

Tämä kommunikatiivinen toiminta puolestaan rakentuu Habermasilla elämismaailman käsitteelle. Elämismaailman käsitteellä hän viittaa sosiaalisten toimijoiden välisiin yhteisiin käytäntöihin, normeihin ja niihin liittyviin odotuksiin sekä näiden käytäntöjen varaan rakentuviin institutionaalisiin järjestyksiin (Baynes 2006, 222). Periaatteessa elämismaailma muodostaa alueen, joka toimii kommunikatiivisen toiminnan kontekstina mahdollistaen samalla ihmisten epämuodollisen toiminnan sekä kommunikaation. Epämuodollinen toiminta viittaa tässä niihin toimintoihin, jotka eivät ole instituutioiden strategisen toiminnan ohjaamia ja välittämiä (Ingram 2010, 349).

Kommunikaation ja siihen liittyvän toiminnan merkitys korostuu nyky-yhteiskunnassa, joka hajaantuu yhä useampiin elämismaailmoihin. Kommunikaatiolle on varmasti tarvetta, jos yhteiskunta haluaa säilyttää jonkinlaisen ykseyden tai yhteisyyden. On vaikea kuvitella, mikä muu kuin kommunikaatio voisi tarjota konstruktivisen vaihtoehdon hajaantuneessa yhteiskunnassa. Mutta voidaan kysyä, mikä motivoi ihmisiä pyrkimään konsensukseen? Mitkä ovat tämän pyrkimyksen ehtoja? Leetin mukaan se, mikä voi rationaalisessa mielessä motivoida ihmisiä konsensukseen, on uskomus siitä, että heidän huolensa ja asiansa tulevat kuulluksi ja heidän tarpeensa ja intressinsä otetaan vakavasti (Leet 1998, 84). Toinen syy voi olla oikeudenmukaisuuden tunto, joka ajaa ihmiset tuomaan esille yhteiskunnallisia epäkohtia. Tämä toinen syy ei välttämättä edellytä rationaalisen toiminnan periaatteen mukaista uskomusta, että toiminnalla on oikeasti toivottuja seurauksia. Siihen voi riittää usko siihen, että on oikein toimia tietyllä tavalla. Mutta on perusteltua olettaa, että ihmiset haluavat, että heidät tunnustetaan tasavertaisina keskustelukumppaneina diskursiivisissa asetelmissä.

Jos pyrkimystä konsensukseen motivoi halu tulla kuulluksi ja tunnustetuksi, sillä voidaan nähdä olevan yhtäläisiä piirteitä Rancièren erimielisyyden käsitteen kanssa. Erimielisyys Rancièren tarkoittamassa mielessä sisältää konsensuaalisia piirteitä, sillä erimielisyyden ja uusien poliittisten subjektien esiintulo voidaan nähdä pyrkimyksenä saavuttaa tietty tunnustettu ja tunnistettu osa yhteiskunnassa, jolloin konsensus saavutetaan ainakin tunnistettavuuden tarpeen tunnustamisessa. Konsensus on kytköksissä erimielisyyteen myös siinä mielessä, että ne ovat molemmat puhetilanteen tyyppejä.

Konsensus muodostaa erimielisyyden ohella toisen puhetilanteen tyyppin, jossa Habermasin mukaan on panoksena argumentaation pätevyysvaatimukset. Habermas erottaa kolme yleistä pätevyysvaatimusta, jotka tällaisessa tilanteessa ovat keskeisiä. Ensinnäkin *totuuden vaatimus* edellyttää, että puhujat pitävät todellisuutta koskevia väitteitään tosina. Toiseksi jos he viittaavat jaettuun sosiaaliseen todellisuuteen, niin väitteiltä edellytetään *oikeudenmukaisuutta*. Kolmanneksi jos keskustelijat viittaavat omiin subjektiivisiin kokemuksiin, niin edellytyksenä on *totuudellisuus tai vilpittömyys*. Keskustelijoiden edellytetään puhuvan vilpittömästi. (Leet 1998, 84.)

Tällaisten argumentatiivisten puhetilanteiden varaan rakentuva kommunikatiivinen toiminta on yksi, ja erityisesti Habermasin edustama tapa, vastata erimielisyyden tilanteeseen. Habermasin mukaan nyky-yhteiskunnan konfliktit kuvastavat kuitenkin toista tapaa reagoida erimielisyyteen. Ne edustavat strategista toimintaa, joka näkee osapuolet puhtaasti hyödyllisyyden ja tavoitteiden näkökulmasta (Leet 1998, 85). Strateginen toiminta suhtautuu toisiin osapuoliin lähinnä välineellisesti eikä päämääränä sinänsä, kuten Kantin kategorinen imperatiivi edellyttäisi. Leetin (1998, 85–86) mukaan taipumus kallistua strategiseen toimintaan kommunikatiivisen sijaan johtuu ”elämismaailman rakenteiden sisäisistä puutteellisuuksista”, jotka jättävät aukon toisten empaattiseen kohtaamiseen. Elämismaailma ei tarjoa välineitä eikä riittävää syytä tai motivaatiota ylittää henkilökohtainen näkökulma, mikä olisi edellytys toisen aidolle kohtaamiselle. Strategisen toiminnan preferoimiseen on kuitenkin myös systeemin, erityisesti talouden, asettamia ulkoisia syitä, jotka hankaloittavat kommunikatiivisen toiminnan käytäntöjä.

Systeemin ja elämismaailman välinen asetelma on kuvaava Habermasin demokratiakäsitykselle. Leetin mukaan systeemi, jonka kaksi keskeisintä toiminta aluetta ovat talous ja vallankäyttö, saa institutionaalisessa muodossaan ”vapautuksen

vaatimuksesta osallistua kommunikatiiviseen toimintaan omissa toimissaan” (Leet 1998, 86). Tällainen vapautus on nähtävästi ajateltavissa lähinnä elämismaailman suhteen, sillä talouden ja vallan instituutiot käyttävät myös kommunikatiivisen toiminnan käytäntöjä oman toimintansa ohjaamisessa. On kuitenkin mahdollista, että talouden ottaessa yhä suuremman vaikutusvallan, se ulottaa strategisen toiminnan käytäntöjä ja ajattelutapoja elämismaailman alueelle vieden tilaa kommunikatiiviselta toiminnalta. Leet näkee mahdollisuuden, että systeemin tunkeutuminen elämismaailman alueelle tukahduttaa ihmisten spontaanin ja itsenäisen toiminnan, sillä ihmisten kollektiivisesta elämästä tulee instituutioiden ohjailemaa ja määräilemää (Leet 1998, 86). Elämismaailman kommunikatiivinen toiminta kohtaa elämismaailman alueelle tunkeutuneen systeemin vaatimukset esteenä ja rajoitteina. On mahdollista, että motivaatio osallistua kommunikatiiviseen toimintaan heikkenee, kun vaikutusmahdollisuudet nähdään heikkoina.

Eräässä mielessä Habermas näkeekin keskeiseksi asiaksi puolustaa elämismaailman aluetta systeemin kolonisaatiolta. Tämä puolustustehtävä lankeaa instituutioiden sijaan julkisen alueen epämuodollisille puolille sekä kansalaisten omaan tapaan yhdistyä, järjestää ja rakentaa kollektiivista toimintaa (Leet 1998, 87). Habermasille nämä epämuodolliset järjestäytymistavat ovat kuitenkin jo valmiiksi määritetyn kansan organisoitumista. Sen sijaan Rancièren ajatus politiikasta ja poliittisesta toiminnasta lähtee perustavammin poliittisten subjektiviteettien luomisesta, joka mahdollistaa samalla instituutioihin sekä oikeuteen sisältyvän vääryyden haastamisen. Poliisijärjestys ei Biestan mukaan merkitse samaa, kuin Habermasin ajatus systeemin elämismaailmaan kohdistamasta kolonisaatiosta. Rancièren poliisijärjestys syntyy yhtä lailla yhteiskunnallisten ja sosiaalisten suhteiden spontaanisuudesta kuin valtion kankeiden ja ehdottomien funktioiden toimesta (Biesta 2010, 47–48). Rancièrelle poliisijärjestys on siten myös politiikan tapahtuman tuotosta.

Leetin tulkinnan mukaan Habermas on problematisoinut systeemin ja elämismaailman suhdetta ja demokraattista toimivuutta. Niiden suhteen demokraattisen toimivuuden kannalta on edellytettävä, että systeemi itsessään on oikeutettu ja, että tällä oikeutuksella on laillinen peruste. Demokratian kannalta systeemin oikeutus edellyttää, että kansalaiset kokevat olevansa autonomisia toimijoita ja sellaisina osallisia lakien laatimiseen, joilla systeemi oikeutetaan. Tämä puolestaan edellyttää diskursiivisia ja demokraattisia käytäntöjä (Leet 1998, 87). Habermas haluaa siten kääntää instituutioiden strategisen

toiminnan käytännöt kohti demokraattisempaa yhteiskunnan toimintaa, joka näkee kommunikatiivisen toiminnan koko systeemi–elämismaailma -asetelmaa perustavana toimintana.

Habermasin käsitys demokratiasta, jossa diskursiiviset argumentaatio- ja perustelukäytännöt ovat keskeisellä sijalla, asettavat hänet deliberatiivisen politiikan kannalle. Deliberatiivinen politiikka asettaa keskeiseksi politiikan prosessin. Pelkkä kansalaisten mielipiteiden yhteen kokoaminen ei riitä, vaan olennaista on yhteisen tahdonmuodostuksen prosessi, joka etenee järkipäisesti ja perusteita vaatien (Leet 1998, 91). Emansipaation mahdollisuudet rakentuvat Habermasilla rajoittamattoman keskustelun ja dialogin varaan. Erityisesti puhujien omaksumat yhteiset keskustelutilanteen transsendentaaliset ehdot avaavat mahdollisuudet konsensukselle, jolla nähdään olevan normatiivista painoarvoa (Feola 2014, 499).

Habermas on muotoillut tällaisen pakottoman ja vapaan konsensukseen pyrkivän keskustelun ehdot Feolan mukaan seuraavasti:

- 1) Jokaisella subjektilla, jolla on kyky puhua ja toimia, on mahdollisuus osallistua keskusteluun.
- 2a) Jokaisella on mahdollisuus kyseenalaistaa mikä väite tahansa.
- 2b) Jokaisella on mahdollisuus tuoda esille mikä tahansa väite keskusteluun.
- 2c) Jokaisella on mahdollisuus ilmaista asenteitaan, halujaan ja tarpeitaan.
- 2) Ketään ei voi estää sisäisellä tai ulkoisella pakolla harjoittamasta oikeuksiaan, jotka ilmaistiin kohdissa 1) ja 2).

(Feola 2014, 499 alaviite).

Näiden ehtojen on määrä taata demokraattisten päätösten legitiimiys konsensuksella, joka saavutetaan tällaisen vapaan keskustelun kautta.

Habermasin näkemyksiin sisältyy tiettyjä ongelmia. Demokratia nojaa vahvasti kommunikatiiviseen toimintaan sekä konsensuaaliseen pyrkimykseen, mikä tarkoittaa sitä, että kommunikaation ehdoilla ja pätevyysvaatimuksilla on keskeinen tehtävä demokratian kannalta (Leet 1998, 92). Ei kuitenkaan ole selvää, ovatko pätevyysvaatimukset ongelmattomasti hyväksyttävissä ja voidaanko niistä saavuttaa

jonkinlainen konsensus. Asetelma onkin kyseenalaistettu muun muassa siinä, että mihin nämä rationaalisen keskustelun ehdot perustuvat (Feola 2014, 500). Esimerkiksi millaisilla perusteilla, ehdoilla tai pätevyysvaatimuksilla tässä tapauksessa liikutaan tai millä tavalla keskustelun puolueettomuus ymmärretään? Toisin sanoen ennen kuin varsinaiseen demokraattiseen keskusteluun päästään itse yhteiskuntaa koskevissa asioissa, on ratkaistava keskustelun ehdot ja pätevyyskriteerit. Habermasin näkemyksen käytännön toteutus ja sovellettavuus ei siten ole ongelmaton. Toinen seikka, josta konsensuaalisuutta on kritisoitu, liittyy siihen, että konsensuksen voidaan myös nähdä köyhdyttävän demokraattisen keskustelun, sillä näkökulmat kapenevat konsensuaalisuutta lähestyttäessä (Feola 2014, 500).

Ennen kuin tarkastelen konsensuaalisuuteen liittyviä ongelmia ja mahdollisuuksia tarkemmin, on syytä tarkastella, mitä deliberatiivisuus on ja, miten konsensus oikeastaan ymmärretään deliberatiivisen politiikan piirissä.

4.3 Deliberatiivinen politiikka

Yleisesti erilaisia deliberatiivisen demokratian muotoja luonnehtii neljä piirrettä, jotka voidaan löytää myös Habermasin demokratiakäsityksen taustalta. Ensimmäinen koskee pyrkimystä yhteiseen hyvään (Baynes 2016, 159). Tämän piirteen voi tulkita eräänlaiseksi oikeudenmukaisuuden tunnoksi, joka on läsnä myös Rancièren ajattelun taustalla. Kyseessä ei siten ole puhtaasti yksilöiden intressien yhteen kasaama, vaan kyse on yleisemmästä halusta vähentää vääryyttä ja edistää oikeudenmukaisuutta. Toinen piirre vastaa Baynesin mukaan kysymykseen, pitäisikö laki ymmärtää tahdon ja päätöksen kautta, vai järjen ja järjellisyuden pohjalta. Deliberatiivinen demokratia pyrkii yhteiseen hyvään korostamalla järkeen ja argumentaatioon perustuvaa keskustelua, jonka tähtäimenä on totuus. Kolmas piirre korostaa deliberatiivisen keskustelun ja rationaalisen argumentaation tahdon muodostuksen luonnetta ja luottamusta siihen, että tällainen argumentaatio voi vaikuttaa ihmisten haluihin ja intresseihin. Lopuksi neljännen piirteen mukaan deliberatiivinen demokratia näkee kansalaisten motivaation liittyvän yhteisen hyvän tavoitteluun eikä niinkään oman edun tai intressin ajamiseen (Baynes 2006, 159). Deliberatiivinen demokratia, jota myös Habermas kehittää, on erotettava liberalistisesta politiikasta. Liberalismi näkee valtion eräänlaisena hallinnollisena julkisten asioiden hoitajana, joka on erotettava yhteiskunnasta, joka puolestaan toimii markkinavetoisesti

yksilöiden työnteon ja kaupankäynnin pohjalta (Habermas 1998, 239). Valtion tehtävänä ei liberalismiin mukaan ole puuttua yksilöiden ja markkinoiden toimintaan, kuin korkeintaan minimaalisesti. Valtion tehtävä on lähinnä taata puitteet ja edellytykset yksilöiden työlle ja markkinoiden vapaalle toiminnalle turvaamalla esimerkiksi yksityisomaisuus ja yleinen rauha. Jos valtio on joskus nähty yhteiskunnan ykseyttä ja yhteisyyttä luovana ja koossa pitävänä tekijänä, niin liberalismi näkee yhteiskunnan ykseyden perustuvan yksilöiden halujen yhteen sovittautumisessa vapaan markkinatalouden toiminnan kautta.

Habermasin mukaan yhteiskunnalla voidaan kuitenkin nähdä talouden ja vallankäytön ohella myös kolmas sosiaaliseen integraation lähde, solidaarisuus. Solidaarisuus ilmenee erityisesti eri ryhmien ja yksilöiden tiedostaessa riippuvuutensa toisistaan, mikä johtaa parhaassa tapauksessa deliberaation tai keskustelun kautta suhteiden muovautumiseen, joissa toiset tunnustetaan tasavertaisiksi (Habermas 1998, 240). Kuten Deranty huomauttaa, Rancièren ja Habermasin ajattelulla on yhtymäkohtia siinä, että ne molemmat näkevät tunnustuksen vaatimaan jonkinlaista kamppailua tunnustuksesta. Ne kytkeytyvät molemmat tavoillaan tunnustuksen etiikkaan (Deranty 2003, 145).

Tunnustamisen teema on keskeisesti läsnä Rancièren tasa-arvon ajatuksessa, vaikka hänen kohdallaan voi olla syytä puhua pikemminkin tunnistamisesta. Kyse on siitä, kuka tunnustetaan tasavertaiseksi keskustelukumppaniksi ja varteenotettavaksi osallistujaksi poliittiseen diskurssiin. Kyse on aistittavan jaon konfiguraatioista eli, kuka ylipäätään nähdään ja ketkä tulevat kuulluksi. Kuten Klockars on tuonut esille, tunnistaminen liittyy politiikan tapahtumaan sen kysymyksen kautta, kuka ja kuinka ”jokin olento tunnustetaan poliittiseksi olennoksi ja näin johonkin poliittiseen yhteisöön kuuluvaksi”. Klockars korostaa, että Rancièrella kyse on tunnistamisen teosta sen sijaan, että kyse olisi jonkin tunnistettavan kohteen ominaisuuksista ja piirteistä tai statuksesta. Tunnistamisen teko on olennainen, sillä kyse on siitä teosta, jossa ”toinen joko tunnustetaan tai jätetään tunnustamatta tasa-arvoisena olentona”. Tunnistamisessa ei ole kyse poliittisuuden ehdosta, vaan tunnistaminen itsessään on jo poliittinen teko (Klockars 2010, 286–287).

Tunnistamisen teko, joka voidaan erottaa tunnustamisesta, mutta joka samalla liittyy siihen, tuo esille eron, jonka Rancière tekee deliberatiivisiin teorioihin tasa-arvon oletuksensa kautta. Tunnustamisessa on kyse jo tunnistettujen ja määritettyjen osapuolten statuksesta, joka tunnustamisessa heille suodaan. Tunnistaminen sisältää jo epätasa-

arvoisen asetelman, sillä se implikoi jonkin tahon tai toimijan, jolla on valtuus tunnustaa poliittiseksi olennoksi jokin osapuoli, jolla tällaista valtuutusta ei ole. Tunnistaminen liittyy sen sijaan aistittavan jaon uudelleen muotoiluun, koska siinä jokin uusi subjektiviteetti tulee tunnistetuksi vallitsevan aistittavan konfiguraation puitteissa. Tämä tunnistaminen ei sisällä oletusta tunnistettavan subjektin alempiarvoisuudesta tai subjektiivisuudesta alamaaisena, vaan se nojaa siihen, että se havaitaan tunnistettavasti tasavertaisena ja aktiivisena toimijasubjektina.

Rancièrè tekee ajattelussaan eron paitsi deliberatiiviseen politiikkaan, niin myös liberalismiin. Vaikka tasa-arvon kysymys on molemmille sekä Rancièrèlle että liberalismille hyvin keskeinen, niin se on kuitenkin samalla käsite, joka erottaa Rancièrèren ajattelun liberalismista. Liberalismille tasa-arvo muodostaa vapauden ohella toisen keskeisen käsitteen, joilla on perustava ja fundamentaalinen merkitys. Chambersin mukaan liberalismi ei perustele tasa-arvoa, vaan se yksinkertaisesti oletetaan liberalismissa jo annettuna ja itsestään selvänä perustavana lähtökohtana sen sijaan, että se tulisi verifioida aina uudestaan (Chambers 2013, 26–27).

Rancièrè ei näe tasa-arvoa perustana liberalismiin tapaan, sillä se saa siinä liian abstraktin ja ontologisen luonteen (Chambers 2013, 27–28). Rancièrèlle tasa-arvo on metodologinen käsite, joka antaa suuntaviivat kuinka elää tasa-arvoisesti. Tasa-arvolla ei ole Rancièrèlle substantiivista olemusta vaan, kuten edellä todettiin, se toimii eräänlaisena aksiomaattisena ja samalla käytännöllisenä logiikkana, jossa tasa-arvon oletus ja sen onnistunut tai epäonnistunut verifiointi todentuu. Rancièrèren tasa-arvo ei ole abstrakti idea kuten liberalismissa. Se on materialistinen periaate, joka vahvistuu konkreettisissa tilanteissa. Tässä mielessä tasa-arvo saa ontologisen statuksen sijaan historiallisen aseman, sillä tasa-arvo toteutuu tai verifioidaan konkreettisissa historiallisissa tilanteissa (Chambers 2013, 28–29).

4.4 Konsensuksen käsitteestä

Deliberatiivinen politiikka, Habermasin demokratiakäsitys luonnollisesti mukaan luettuna, on vahvasti kytkeytynyt konsensuksen ajatukseen. Baynes korostaa, että ajatus rationaalisuuden periaatteisiin sitoutuneesta demokraattisesta keskustelusta on sitoutunut samalla kansalaisten vapauteen ja tasa-arvoisuuteen (Baynes 2006, 167). Vapaus ja tasa-

arvoisuus ovat ehtoja deliberatiivisen keskustelun oikeutukselle. Deliberatiivinen politiikka hahmottaa prosesseja ja menettelytapoja, joiden kautta voidaan päästä legitiimiin ja parhaaseen mahdolliseen päätöksentekoon yhteiskunnallisen elämän järjestämisestä.

Yhteisymmärryksen ja samanmielisyyden päämäärä nykyisin varsin pluralistisessa poliittisessa keskustelussa sisältää kuitenkin tiettyjä vaaroja varsinkin, jos konsensus ajatellaan olevan noin vain saavutettavissa. Baynes on tuonut esille joitakin konsensuksen ajatukseen liitettyjä kriittisiä huomioita. Ensinnäkin vaarana on, että konsensus sulkee ulkopuolelleen tiettyjä ääniä ja mielipiteitä, jolloin ei oikeastaan voida puhua todellisesta konsensuksesta (Baynes 2006, 167). Myös Feyola on tuonut tuo esiin, miten demokraattisen politiikan toimivuus nähdään usein riippuvan osallistumisesta diskursiivisiin foorumeihin, joilla käydään perustavaa arvokeskustelua sekä normien uudelleen arviointia. Ihanteena on, että asianosaiset saisivat tuotua oman panoksensa sekä äänensä kuuluviin näihin diskursseihin. Ongelmana on vain, että politiikan todellisuus tahtoo köyhdyttää tämän ihanteen eliitin jättäessä tärkeitä kysymyksiä sivuun tai kun kapitalismi asettaa omat vaatimuksensa, jotka jyräävät yksilöiden näkökulmat (Feola 2014, 498–499).

Tämä huoli löytyy myös Rancièren ajattelusta, jossa konsensus voidaan nähdä tietyn aistittavan jaon hegemoniana, joka jättää tietyn yhteiskunnan osan osattomaksi. Toiseksi pyrkimys konsensukseen voidaan nähdä liian vaativana pyrkimyksenä, joka tyhjentää sen käytännöllisen hyödyllisyyden (Baynes 2006, 167–168). On vaikea nähdä miten nykyisessä, pluralistisessa ja yksilöllisessä yhteiskunnassa voitaisiin saavuttaa samanmielisyys varsin monivivahteisiin ja kompleksisiin suuntiin hajaantuvissa käsityksissä.

Baynes kuitenkin korostaa, että nämä kriittiset huomiot eivät tavoita konsensuksen ajatusta aivan oikein. Konsensus on paljon monimutkaisempi käsite, kuin miltä saattaa näyttää. Deliberatiiviset teoriat ja myös Habermas eivät ajattele, että konsensus tarjoaisi ratkaisun yhteiskunnallisiin ristiriitoihin tai että konsensus olisi kaiken poliittisen keskustelun lopputulema edes ideaalisessa tilanteessa (Baynes 2006, 168).

Baynesin mukaan konsensusta ei tule ajatella *de facto* mielessä poliittisen oikeutuksen perustana, koska konsensus voi olla epäaitoa ja väärää silloin, kun se sulkee

ulkopuolelleen mielipiteitä ja argumentteja, niin kuin edellä todettiin. Habermas puhuu Baynesin mukaan ideaalisesta konsensuksesta, joka vaatii toteutuakseen tiettyjen ja varsinkin vaativien ehtojen täyttymistä (Baynes 2006, 168). Konsensus voidaan ymmärtää siten kantilaisen regulatiivisen idean tavoin jonakin tavoiteltavana ohjaavana periaatteena, mutta jota ei koskaan varsinaisesti voida saavuttaa. Baynes huomauttaa kuitenkin, että konsensuksen käsitettä olennaisempaa on konsensuksen ideaan kytkeytyvät ideat, jotka ohjaavat demokraattista prosessia konsensuaaliseen suuntaan (Baynes 2006, 168). Tällaisia kytkeytyviä ideoita ovat esimerkiksi Habermasin erittelemät konsensukseen pyrkivän keskustelun ehdot, joita käsiteltiin edellä. Konsensus toimii siten eräänlaisena kokoavana käsitteenä, joka kiteyttää deliberatiivisen demokraattisen prosessin ajatuksen.

Toiseksi Baynes korostaa, että konsensuaalinen politiikka ei edes oletta saavuttavansa täyttä konsensusta kaikista mahdollisista kysymyksistä. Konsensuksen ala ja laajuus saattaa vaihdella (Baynes 2006, 169). Esimerkiksi konsensus voidaan saavuttaa tiettyjä kysymyksiä koskevissa keskusteluissa, vaikka osapuolet saattavat jäädä erimielisyyteen toisista ja ehkä olennaisistakin kysymyksistä. Kuitenkin tietyn konsensuksen saavuttaminen jossakin asiassa saattaa avata mahdollisuuksia saavuttaa laajempaa konsensusta toisissa kysymyksissä. Deliberatiiviselle politiikalle olennaista kuitenkin on, että konsensus säilyy keskeisenä viitepisteenä poliittisessa keskustelussa (Baynes 2006, 169).

Lisäksi se, että konsensus voidaan nähdä edes jonkinlaisena päämääränä, vaatii jonkinlaista alustavaa samanmielisyyttä esimerkiksi keskeisimmistä moraalisisista periaatteista (Baynes 2006, 169). Asetelma, jossa pyritään saavuttamaan konsensus jostakin asiasta implikoi, ettei yhteisymmärrystä asiasta alustavasti ole. Deliberatiivinen keskustelutilanne ei kuitenkaan voi lähteä täydellisestä erimielisyyden tilanteesta. Täydellinen erimielisyys ei ole edes mahdollista, sillä keskustelu tapahtuu aina samassa maailmassa tai, kuten Rancièren sanoisi, tietyssä aistittavan jaossa, joka on yhteisesti jaettu. Tietty minimaalinen yhteisyys täytyy olla, jotta keskustelu olisi edes mahdollista. Tämä on myös Rancièren aistittavan jaon taustalla. Jakaminen (*partage*) tarkoittaa toisaalta erilleen jakamista, mutta myös yhteistä tai yhteisesti jaettua sisältäen siten samalla kertaa ajatuksen yhteisyydestä ja erillisyydestä.

Keskustelu ei väistämättä johda yksimielisyyteen ja sopuun. Siitä huolimatta sitoutuminen diskursiiviseen käytäntöön ja sen ehtoihin on edellytys, että jonkinlaiseen yhteiseen näkemykseen ja konsensukseen voidaan päästä. Jos luovutaan halusta saavuttaa yhteisymmärrys, niin keskustelulta putoaa perusta. Samalla asettuu kyseenalaiseksi mahdollisuudet luoda *yhteiskuntaa* kestäväälle ja yhteiselle pohjalle.

Toisin sanoen, vaikka todellisuus ei menisikään ihanteen mukaisesti ja täydellistä konsensusta ei saavutettaisi, niin pyrkimys totuuteen, oikeudenmukaisuuteen sekä vilpittömyyteen toimii kantavana voimana, joka ohjaa yhteistä halua. Tämä mahdollistaa tietynlaisen yhteisymmärryksen huolimatta siitä, että erityisissä keskustelutilanteissa ei yhteisymmärrystä tai yksimielisyyttä saavutettaisikaan.

4.5 Erimielisyys vs. konsensus

Konsensuaalisessa näkemyksessä oikeudenmukainen jako, distribuutio ja kaikille paras hyvä saavutetaan osapuolten välisellä keskustelulla, jolla pyritään sopusointuun konflikti välttäen. Tämä kuitenkin edellyttää osapuolien tunnustamisen ennen keskustelua. Konsensuspolitiikka lähtee siten tilanteesta, jossa asetelma osapuolten välillä ja samalla osapuolten jakama yhteisö on määritetty ennalta (Rancière 1995/2009a, 143–144/148). Yhteisö on määritetty siinä mielessä, että sen osapuolet ja niiden asema on selvillä. Yhteisö on jakautunut jo hierarkkisiin järjestyksiin, jossa tämä järjestys määrää, mitä voidaan sanoa ja mikä ylipäättään on mahdollista ja mitä pidetään mahdottomana.

Toisin sanoen konsensuaalinen lähtökohta ei huomio *demosta* Rancièren tarkoittamassa mielessä, jossa *demosta* määrittää vain kansan vapaus. Se ei tee eroa osapuolten omistaman asetelman sekä kansan vapauden välillä. Konsensuaalisen näkemyksen mukaan kansa on jo olemassa eikä se ilmene politiikan tapahtumassa Rancièren tarkoittamassa mielessä. Toisin sanoen konsensuspolitiikka ei tunne subjektivaation ilmiötä. Tämä tarkoittaa sitä, että konsensuspolitiikassa vääryyden ilmaukset palautuvat vain osapuolten keskinäistä ja tasapuolista jakoa koskevaksi kysymykseksi, jossa kyse on etujen ja haittojen tasapuolisesta jakautumisesta. Konsensuaalinen näkemys hävittää politiikan ja demokratian Rancièren tarkoittamassa mielessä, sillä se ei huomio kansan määrättyyn asemaan sisältyvää tasa-arvoa koskevaa ongelmallisuutta (Rancière

1995/2009a, 143–144/148). Rancière on siten tuonut politiikan käsitteellään esille piileviä epätasa-arvon rakenteita, jotka muutoin ovat jääneet huomiotta.

Rancièren kritiikki deliberatiivista näkemystä vastaan kohdistuu siihen, että se olettaa ennalta toisaalta keskustelijoiden aseman sekä aiheet, joista keskustellaan. Rancièren mukaan politiikasta voidaan puhua vasta, kun tällaista ennalta sovittua lähtökohtaa ei ole (Feola 2014, 500–501). Juuri politiikan tapahtuma asettaa määritetyt lähtökohdat kyseenalaiseksi. Rancièren asettaman kritiikin ytimessä on nimenomaan kysymys siitä, ketkä nähdään ja kenen ääni kuullaan. Feola korostaa, että keskustelutilanne ei ole koskaan puhtaasti dialoginen, kuten Habermas olettaa vaan se on aina muotoutunut tiettyjen sosiaalisten merkitysten kautta. Tämä saa aikaan sen, että joidenkin puhe otetaan todesta ja toisten taas ei. Toisin sanoen joidenkin puhe ei tule kuuluviin hegemonisissa ja yhteisten asioiden kannalta merkittävässä diskursseissa, vaikka heidän ääni saattaa kuulua vähemmän tärkeissä diskursseissa. Kyse on siten siitä, kuka lasketaan tai tunnustetaan osalliseksi poliittiseen keskusteluun (Feola 2014, 506).

Tällaiset oletukset siitä, kenellä on kompetenssia osallistua keskusteluun ja kenellä ei, toimivat juuri transsendentaalisella tasolla, joka on sosiaalisten merkitysten kautta muotoutunut. Se määrää ennalta tekemisen, näkemisen ja ajattelemisen tapoja. Tämä on myös aistittavan jaon ajatus Rancièrella. Esimerkiksi deliberatiivinen politiikka korostaa rationaalista argumentaatiota, joka diskurssin muotona voidaan nähdä eräänlaisena sulkeumana, joka määrittää, mikä lasketaan päteväksi argumentiksi. Samalla se sulkee ulos muunlaiset diskursiiviset muodot. Feolan mukaan institutionaaliset muodot vaikuttavat muun muassa siihen, kuka katsotaan päteväksi osallistumaan juuri argumentatiiviseen keskusteluun. Se jakaa puhujat niihin, jotka otetaan vakavasti ja toisaalta niihin, joiden puheella ei ole vaikutusta kyseisessä diskurssissa (Feola 2014, 507–508).

Feola korostaa, että deliberatiivinen politiikka ei ota huomioon, että puhetilanteissa puhujan asemalla on poliittinen status, joka on riippuvainen sosiaalisesta merkitysverkostosta, joka asemoi puhujan. Puhuja ei siten voi olla tasa-arvoisen keskustelun ensimmäinen lähtökohta, kuten Habermas olettaa (Feola 2014, 509). Deliberatiivista näkemystä voi puolustaa sillä, että keskustelutilanteen ehtoihin kuuluu oletus tietty puhujien välinen tasa-arvoinen kunnioitus. Feolan mukaan Rancière näyttää kuitenkin korostavan sitä, että varsinaista tasa-arvoista keskustelutilannetta ei voida luoda

deliberatiivisen menetelmän tai dialogin kautta vaan siihen tarvitaan poliittista toimintaa (Feola 2014, 509).

Politiikan logiikka on irrotettava siitä poliisilogiikan vastakohtasta, johon poliisilogiikka pyrkii sulkemaan kaiken, mitä se ei itseensä sisällytä tai laske mukaan. Siihen sisältyy kaikki se, millä ei varsinaisesti ole paikkaa tai vaikutusta järjestelmän toiminnan kannalta. Politiikan logiikka on sidoksissa poliisijärjestykseen, mutta se ei kuitenkaan määrity poliisijärjestyksen logiikan kautta edes sen vastakohtana. Sillä on itsenäinen olemassaolonsa, jota ei voi poliisijärjestyksen kautta ennakoida tai hallita. (Rancière 1995/2009a, 71–72/75–76.) Poliisilogiikka ei voi ottaa politiikan logiikkaa haltuun vain puhtaasti omana negaationaan, sillä politiikan logiikkaa ei ole ennen politiikan tapahtumaa. Politiikka määrittyy poliisia vastaan omista lähtökohdista, ei poliisilogiikan lähtökohdista. Politiikka on tapahtuma, joka sanoo ei vallitsevalle järjestykselle ja aistittavan jaolle. Habermasin rationaalinen diskurssi keskittyy rakentamaan konsensuksen *logoksen* ja *alogoksen* välisessä suhteessa eli Rancièren termein poliisilogiikan ja sen vastakohtan suhteessa. Se ei tunnusta kahta toisilleen täysin vastakkaista logiikkaa. Siksi Habermasin diskurssisuhteesta tulee dialoginen, jossa osapuolet tunnustetaan ja keskustelu käydään yhteisen logoksen varassa ja se käydään intressien pohjalta.

Rancière pyrkii omasta puolestaan säilyttämään politiikassa sekä yhteisen ja erillisen. Kuten yllä jo todettiin, Rancière toi esille kirjassaan *Aux bords du politique*, miten demokratia, ja siten samalla politiikka, toteuttaa aistittavan uudelleenjaon kahtalaisesti. Jos tätä yhteisen ja erillisen samanaikaista jakoa ja kahtalaisuutta ei oteta huomioon, niin vaihtoehtoina on Rancièren mukaan päätyminen yksinomaan konsensuaaliseen kommunikatiiviseen rationaalisuuteen tai palautumattomaan erillisyyteen, jota leimaa väkivalta (Rancière 1995/2009a, 71–72/75–76). Kommunikatiivinen rationaalisuus asettuu Rancièren asetelmassa vaihtoehtoiseksi ratkaisuksi ratkeamattomaan erimielisyyden ristiriitaan, kun taas väkivalta on tämän ristiriidan ratkaisun toinen ääripää. Molemmat näkökulmat ovat Rancièrelle reduktiivisia ja ne yksinkertaistavat politiikan asetelmaa liikaa ratkaisemalla sen hätäisesti suuntaan tai toiseen. Konsensuaalinen rationaalisuus ei siten riitä Rancièrelle, sillä se redusoi pois erimielisyyden tilan, joka on demokratialle ja politiikalle ehdoton.

Erimielisyyden tilan redusoiminen merkitsee demokratian ja politiikan eliminointia. Kun erimielisyys on häivytetty, yhteiskunta on suorittanut täydellisen jaon, joka ei jätä minkäänlaista jäännöstä (Chambers 2013, 74). Jäännös olisi edellytys vapaudelle ja sille, että erimielisyyttä voisi ylipäättään syntyä. Konsensukseen pyrkivä keskustelu pyrkii samanmielisyyteen erimielisyyden sijaan. Kaikki erimielisyyden ilmaukset tulevat asetetuksi tiettyyn poliisijärjestyksen raamiin sen sijaan, että erimielisyyden ilmaukset otettaisiin vastaan niiden vieraudessaan suhteessa poliisijärjestykseen. Konsensuaalinen demokratia haluaa stabiilin poliisijärjestyksen.

Politiikan säilyttäminen on Rancièrelle erittäin keskeinen tavoite. Se korostuu myös painotuksessa, joka erottaa Rancièren Habermasin näkemyksestä. Jos Habermas näki lainsäädännön tunkeutumisen elämismaailmaan uhkana, koska se näivettää kansalaisten kommunikatiivinen osallistumisen sosiaalis-poliittisessa vuorovaikutuksessa, niin Rancière näkee uhkan konfliktin laillisessa ratkaisemisessa, koska se sulkee politisoitumisen mahdollisuudet (Dean 2011, 76–77). Poliitikka on lakannut, kun konfliktit ovat puhtaasti institutionaalisia asioita.

Dialoginen keskustelutilanne olettaa valmiit osapuolet eikä tilanteen muodostumisen tasa-arvoisuus nouse esille. Rancièren mukaan konsensuaalisen rationaalisuuden dialoginen asetelma on dialogista eikä se salli kolmannen persoonan näkökulmaa (Rancière 1995/2009a, 72/76). Rancièren mukaan tämä kahden persoonan malli on liian ahdas. Hänelle politiikka ei voi olla valmiiden osapuolten välinen asia, vaan tasa-arvon kautta politiikka tunkeutuu konsensuaaliseen keskustelutilanteeseen tuoden keskusteluun mukaan universaalin kolmannen persoonan näkökulman. Poliitikka kytkee näin yksilölliset subjektiviteetit ihmisyyteen laajemmin (Tanke 2011, 64).

On tarkennettava, että kolmannen persoonan näkökulma tarkoittaa tässä keskustelutilanteen ulkopuolista näkökulmaa eikä varsinaisesti ole osapuoli keskustelutilanteessa. Konsensuaalisessa keskustelussa voi olla osallisina useampi intressiryhmä, mutta tätä osapuolten välistä keskustelua luonnehtii kuitenkin dialogi. Se haluaa välttää politiikan logiikkaan kuuluvan näkökulmien tai persoonien moninaistumisen ja tulemisen näyttämölle (Rancière 1995/2009a, 75–76/80). Kolmannen osapuolen tuleminen näyttämölle ei kuitenkaan merkitse vain uutta intressinäkökulmaa. Poliittisessa mielessä se koskee aina keskustelijoiden asemaa puhuvina olentoina ja muuttaa sitä (Rancière 1995/2009a, 77/82).

Erimielisyyden politiikka asettuu Habermasin edustamaa kommunikatiivisen toiminnan konsensuaalista politiikan teoriaa vastaan ja kysyy konsensuaalisen keskustelutilanteen rakentumisen ehtoja ja oikeutusta. Rancièren politiikkakäsityksen mukaan politiikka nimenomaan kyseenalaistaa valmiit identiteetit, tehtävät, arvoasemat eli ylipäätään poliisijärjestyksen elementit ja niiden suhteet ja asemat.

May on huomauttanut, että Rancièrea on syytetty tasa-arvon oletuksen osalta tietynlaisesta essentialismista. On ajateltu, että tasa-arvon oletus nimenomaan asettaisi tietyn kiinteän identiteetin, joka toimii standardina asettaen tasa-arvon keskiöön, jonka ympärille kaikki muu rakentuu. Tämä syytös osuu harhaan siinä mielessä, että Rancièrelle tasa-arvo ei niinkään aseta kiinteää identiteettiä, vaan pikemminkin tasa-arvon oletus mahdollistaa kieltäytymisen ennalta määrättyistä identiteeteistä (May 2008, 64). Kuten edellä on huomattu, kyse on poliittisesta subjektivaatiosta ja erimielisyyden huomioimisesta (May 2008, 71). Rancièrelle *demos* muodostaa lisän politiikan prosessille. Se on subjektiksi tulemisen tai subjektivaation tapahtuma, joka syntyy politiikan emansipatorisen prosessin myötä. *Demosta* ei voi identifioida muuten kuin hetkellisesti politiikan tapahtumassa, jossa se saa erityisen muodon. *Demoksen* keskeisyyden myötä demokratia samaistuu Rancièrelle politiikan prosessiin. Demokratiasta itsestään tulee ennen kaikkea politiikan prosessin tuoman muutoksen voima (Marchart 2011, 138).

Demokratiaa ei pidä ymmärtää Rancièrella kuitenkaan voimana, joka pyrkisi perustamaan politiikan, vaan demokratia piiryy vastavoimana *arkhelle* rakentuvalla perusta-ajattelulle. Se on pikemminkin *an-arkkista* (Tanke 2011, 53). Se nojaa *demoksen* vapaudelle ja yhteiselle lähtökohtaiselle tasa-arvoisuudelle. Vapaus on niiden ominaisuus, joilla ei ole muita ominaisuuksia. Se koskee osattomia, joilla ei ole paikkaa ja tämä paikattomuus vie heiltä kaikki ominaisuudet. Vapaus on ainut mikä heille jää, mutta se mahdollistaa irtautumisen *arkhen* periaatteeseen perustuvasta ajattelutavasta ja käytännöistä (Tanke 2011, 54; ks. myös Marchart 2007 ja Marchart 2011).

Demokratia voidaan nähdä menestyneen poliittisena järjestelmänä 1900-luvun totalitarististen järjestelmien tuhoutumisen jälkeen. Demokratia nähdään instituutioiden järjestelmänä, joka parhaiten toteuttaa kansan oman äänen. Rancièren mukaan sen oikeutus on siinä, että se takaa parhaiten toisaalta oikeudenmukaisuuden vaatimukset mutta myös taloudelliset muodot ja niiden tuomat edut. Toisaalta demokratia voidaan

nähdä menestyneen poliittisena käytäntönä (Rancièrè 1995/2009a, 135–136/139–140). Demokratiaan sisältyvä epäily ja itsekritiikki sen omia muotoja ja käytäntöjä kohtaan on tehnyt siitä itsekorjautuvan teorian ja käytännön välisen liikkeen.

Tämä itsekorjautuvuus tai valppaus demokraattisia käytäntöjä kohtaan on kuitenkin hiipunut. Rancièren (1995/2009, 137–138/141–142) mukaan demokratiaan kuuluva valppaus ja valvonta on ollut kiinteä osa demokratian ideaa. Rancièren mukaan tämä valppaus on ollut vahva myös silloin, kun demokratiaa on kiivaimmin vastustettu. Nykyaikaa vaivaava vieraantuminen demokratian muodoista johtuu osin siitä, että demokratian muodot ovat yhteneviä yhteiskunnallisen olemistavan kanssa. Ne ovat sopusoinnussa yhteiskunnassa tarpeiden, etujen ja halujen moninaisuuden kanssa, jolloin demokratian muodot tulevat liiankin ilmeisiksi, jotta niihin saisi säilytettyä kriittisen etäisyyden. Tämä muodostaa kuitenkin demokratian kannalta ongelman, sillä demokratia palautuu yhteiskunnallisiin suhteisiin (Rancièrè 1995/2009a, 138/142). Demokratian menestys näyttää luonnolliselta, koska se samaistuu poliisijärjestyksen suhteisiin, jotka näyttävät kulloinkin luonnollisimmilta. Samalla kuitenkin menetetään Rancièren perään kuuluttama politiikka ja demokratian kriittisyys ja erimielisyys. Demokratia irtautuu jostakin olennaisesta, joka on sen olemisen ehdoton edellytys.

Demokratian käsitteen konfiguraatio voidaan tiivistää Rancièren mukaan kolmeen seikkaan. Ensinnäkin demokratiassa on kyse yhteisyydestä, joka määrittyy kansan tai *demoksen* ilmenemisen kautta. Tämä *demoksen* ilmeisyys merkitsee liikettä, joka muotoilee näkyvän piirin uudella tavalla. Toiseksi kansaa ei pidä ymmärtää tässä erityiseksi yhteiskunnalliseksi ryhmäksi vaan ykseydeksi, joka on aina enemmän kuin yhteiskunnan laskeminen ja jakaminen ryhmiin tai osiin. Kansan ykseys ei asetu yhteen yhteiskunnan jo laskettujen osapuolien kanssa, vaan tuo laskelmiin ja jakoon osattomien osan todellisuuden eli sen ylijämän, jota ei ole osapuoleksi laskettu. Kolmanneksi kansa ilmenee nimenomaan politiikan tapahtumassa sekä tämän tapahtuman perustavassa kiistassa. Kyse ei ole osapuolten ristiriidoista tai osapuolten kiistelystä vaan se koskee keskustelutilannetta itseään sekä osapuolien tunnustamista ylipäätään. Nämä kolme seikkaa rakentavat demokratian eri muodot (Rancièrè 1995/2009a, 139–141/144–145). Demokratiaa ei siten hänelle ole ilman demoksen itsensä luovaa näkyväksi tekemistä. Tämä puolestaan edellyttää tahoja, jotka eivät kuulu jo laskettujen osapuolten piiriin.

Demokratian muodot ovat samalla politiikan muotoja, kun politiikka ymmärretään subjektiksi tulemisen järjestelmänä, joka kyseenalaistaa vallitsevan asioiden ”luonnolliseksi” oletetun järjestyksen sekä toiminnan (Rancière 1995/2009a, 141/146). Demokratia ei ole Rancièrelle vain yksi poliittisen järjestelmän tyyppi muiden joukossa tai pelkkä instituutioiden kokonaisuus. Se on pikemminkin ”poliittisen subjektivaation tapa”, joka erottuu perinteisestä poliittisesta asioiden hallinnoimisesta ja järjestelystä. Rancièren mukaan

”demokratia on tämän (laajennettuna) poliisina käsitteellistetyn yhteisön osien jakamisen järjestyksen erityislaatuisen keskeytyksen nimi. Se on nimi sille, mikä keskeyttää tämän järjestyksen sujuvan toiminnan subjektiksi tulemisen erityisellä muodostelmalla” (Rancière 1995/2009a, 139/144).

On muistettava, että Rancièrella subjektiksi tuleminen liittyy vääryyden näkyväksi tekemiseen. Se pyrkii tuomaan esille vääryyden, joka peittyi vallitsevan aistittavan jaon ilmeisyyksien taakse ja joka ei näy, mutta joka kuitenkin koetaan osattomien osaan joutuneiden yksilöiden konkreettisessa olemisen tavassa. Rancièrelle politiikka ei ole siten pelkkää vastarintaa vastarinnan itsensä vuoksi, vaan siihen sisältyy tietty pyrkimys luoda järjestelmää yhä oikeudenmukaisemmaksi. Vääryyden esille tulo toimii anomaliana, joka haastaa vallitsevan järjestyksen toiminnan sekä asettaa sen oikeutuksen kyseenalaiseksi.

Yhteiskunnallinen olemisen tapa, tai *ethos*, kuten Rancière sitä kutsuu, koskee sitä olemisen tapaa, joka tapahtuu poliisijärjestyksen piirissä. Tämä olemisen tapa ei ole demokratian eteenpäin vievä voima. Kimmoke demokratiaan tulee vasta tuon olemisen tavan repeämästä tai siitä erosta, joka koetaan suhteessa kaikkeen tekemiseen ja sanomiseen tietyssä aistittavan jaon piirissä (Rancière 1995/2009a, 141–142/146). *Demos* puolestaan on se voima tai liike, jolla moninaisuus vastustaa kohtalonomaista sulauttamista kokonaisuuteen, jossa osat on laskettu ja paikat jaettu. *Demos* toimii jakajana ja tämä jako ilmenee tapahtumien, käytäntöjen ja diskurssien kautta, jotka manifestoivat jäännöksettömästi palautumattoman moninaisuuden. Rancièrelle demokratiaa ei ole se, että laillisuuden nimissä ihmiset katsotaan tasa-arvoisiksi tai tietty kollektiivi itsensä hallitsijaksi, vaan se on voima, joka ensisijaisesti jakaa tietyt järjestykset ja suhteiden verkostot sen sijaan, että se muodostaa niitä (Rancière 1998, 66–67).

Tämä on se syy, miksi politiikka on Rancièrelle demokraattista. Sen sijaan näkemyksiä, joiden mukaan demokratiaa ovat kaikki konsensuaaliset käytännöt, jotka pyrkivät sulauttamaan politiikan erimielisyyden muodot ja ikään kuin operoimaan tai hallinnoimaan niitä vallitsevasta järjestyksestä käsin, Rancièrè nimittää jälkidemokraattiseksi. Tällainen jälkidemokratia pyyhkii kansan ilmentymisen *demoksena*, joka nimenomaan oli Rancièren mukaan yksi demokratian muotojen ehto. Se tukahduttaa demokratialle ominaisen toiminnan, jossa subjekti tuottuu (Rancièrè 1995/2009a, 142/147).

5 LOPUKSI

Rancièren käsitteistö hahmottaa politiikan ja demokratian sekä poliittisen subjektin käsitteet aivan uudella tavalla. Hän tuo hyvin esille, miten yhteiskunnalliset järjestykset rakentuvat epätasa-arvon oletuksille ja miten politiikan tapahtuma paljastaa vääryyksiä, joiden varaan vallitsevan järjestyksen toiminta perustuu. Rancièren tapa käyttää käsitteitä on osa hänen tyyliään tai menetelmää. Hän antaa tutuille käsitteille hieman tavallisuudesta poikkeavan merkityksen. Tämä pitää paikkansa erityisesti politiikan ja demokratian käsitteiden kohdalla.

Rancièren demokraatiakäsityksessä demokratia samaistuu politiikkaan siinä merkityksessä, minkä Rancièrè politiikalle antaa. Kuten edellä tuli jo esille, demokratia avaa ja jakaa tilan, joka on samaan aikaan konfliktuaalinen, mutta myös yhteisesti jaettu. Demokraattinen yhteisö perustuu siten erimielisyydelle siinä määrin kuin yhteisö on poliittinen. Erimielisyyteen perustuvan yhteisön käsite sisältää jo ajatuksen yhteisen ja erimielisyyden yhteenliittymästä. Demokraattista yhteisöä on siten samaan aikaan ajateltava konfliktuaalisen yhteisyyden näkökulmasta, jossa erimielisyys koskee samaa ja yhteistä kohdetta. Demokratia tulee ymmärtää siten Rancièren politiikkaan kytkeytyvän käsitteistön kautta.

Rancièren kritiikki konsensuaalista demokratiaa kohtaan on vaihtoehdon luomista. Kritiikki on epäsuoraa, sillä se etenee positiivisen ja affirmatiivisen luomisen tai tuottamisen kautta. Rancièrè luo oman näkökulman politiikkaan ja demokratiaan tehden tätä kautta eron suhteessa perinteiseen poliittiseen filosofiaan. Jos Rancièren politiikkakäsitystä ja konsensuaalista demokratiaa katsoo etäämmältä, niin huomaa,

miten Rancière rakentaa konsensusaalisen politiikan filosofian heikkojen kohtien tai puutteiden varaan. Esimerkiksi Rancièren näkökulmasta Habermas tarkastelee ideaalista keskustelutilannetta ilman, että tarkastelee tällaisen tilanteen syntyä ja sen asetelman rakentumista. Rancièren mukaan tällainen tilanne ei huomioi keskustelun suhdetta laajempaan kontekstiin ja siihen, mitä tällainen keskusteluasetelma sulkee ulkopuolelleen. On tietysti totta, että Habermas tarkastelee ihanteellista keskustelutilannetta. Rancièren näkökulma tuntuu olevan kuitenkin konkreettisissa elämän käytännöissä, joissa eriarvoisuuden asetelmat myös koetaan konkreettisesti. Rancièrelle ei riitä, että tyydytään siihen, mikä näkyy. Näkymättömällä ja kaikella sillä, mikä on näkyvyyden, kuuluvuuden sekä osallisuuden ulkopuolelle suljettu, on merkitystä, koska siihen kätkeytyvät ne vääryydet, joille näkyvän oikeudenmukaisuudet rakentuvat.

Habermas näyttää tarkastelevan politiikkaa diskursiivisena tilanteena vain yhdellä tasolla eli Rancièren termein poliisilogiikan tasolla. Rancière tunnustaa poliisilogiikan välttämättömyyden elämänkulun kannalta sekä itse politiikan kannalta, sillä ilman poliisilogiikkaa ei ole myöskään politiikkaa. Rancière tuo tarkasteluun uuden tason, joka käsittää poliisilogiikan järjestyksen näkyvyyksien ja näkymättömän, mahdollisuuksien ja mahdottomuuksien konkreettisia ja kontingenteja ehtoja. Kysymys on reaalista ehdoista, jotka määräävät poliisilogiikan suhteet ja asemat. Nämä ehdot ovat reaalisia tekemisen tapoja, näkemisen tapoja sekä ajateltavuuden tapoja, jotka ovat luonteeltaan kontingenteja. Aina voidaan tehdä toisin kuin tehdään ja aina voidaan nähdä eri tavalla sekä ajatella eri tavalla kuin on nähty ja ajateltu.

Habermasin näkemyksellä on mielestäni paikkansa ja se antaa ihanteellisen näkökulman tai proseduurin, jolla poliisilogiikan piirissä toiminta on sellaista ettei tärkeitä ja keskeisiä tekemisen, näkemisen ja ajattelemisen tapoja, näkökulmia tai käytäntöjä suljeta ja paineta näkymättömiin. Esimerkiksi voidaan ottaa se, miten tieteen näkökulma huomioidaan politiikassa. Rancièren näkökulma on kuitenkin arvokas, sillä se tuo esille Habermasin näkemyksen hieman yksisilmäisen tai naivin tavan ajatella ja olettaa keskustelutilanteen oikeudenmukaisuus. Habermas keskittyy keskustelutilanteen oikeudenmukaisuuden toteutumiseen ensimmäisen ja toisen persoonan välisessä tilanteessa. Se ei huomioi, onko keskustelutilanne ylipäättään oikeudenmukainen erityisesti mahdollisen kolmannen persoonan näkökulmasta. Rancièren näkemys on siten sensitiivisempi tasa-arvon näkökulmaan nähden. Rancièren kysymys on, onko keskustelutilanne

oikeudenmukainen, jos oletetaan kaikkien yhtäläinen tasa-arvo. Onko keskustelutilanne sellainen, että se verifioi tasa-arvon aksiooman ja oletuksen?

Siinä mielessä kun oikeudenmukaisuus rakentuu vääryydelle ja edellyttää sen, niin samoin konsensus edellyttää erimielisyyden. Aitoon konsensukseen voidaan päästä vasta erimielisyyden kautta, jonka pohjalta konsensus rakennetaan aina uudestaan. Lopullista konsensusta ei ole, sillä se merkitsisi myös politiikan loppua. Tämä puolestaan tarkoittaa aidon konsensuksen häviämistä. Erimielisyys on politiikan elinehto ja se mahdollistaa ylipäätään vaihtoehtojen hahmottamisen. Näkemys kaiken kattavasta ja lopullisesta konsensuksesta saa helposti totalitaarisia piirteitä.

Rancièren politiikka vallitsevan ja hegemonisen järjestyksen haastavana toimintana tähtää poliisijärjestykseen muutokseen, joka tekisi siitä hieman oikeudenmukaisemman tai tasa-arvoisemman. Rancière ei kuitenkaan juuri tarkastele, mitä tapahtuu politiikan tapahtuman jälkeen. Epäilemättä, jos politiikkaa on vain harvoin, kuten Rancière toteaa, niin politiikan tapahtumaa seuraa poliisijärjestyksen uudelleenryhmitys tavalla tai toisella, joka voi johtaa parempaan tai huonompaan poliisijärjestyksen syntyyn.

Feola (2014) onkin nostanut esiin kiinnostavan kysymyksen, miten politiikan tapahtuma ylipäätään otetaan vastaan hegemonisen järjestyksen puolelta. Voisko esimerkiksi kuuleminen tai vastaanottaminen olla yhtä lailla demokraattista toimintaa? Esimerkiksi kuuleminen tapana olla avoin uusille mahdollisuuksille löytää uusia yhteisen jaettavuuden muotoja ilman, että vastaanotto determinoidusti luokittelisi politiikan tapahtuman johonkin valmiiseen lokeroon tai identiteettiin. Tämä näkemys laajentaisi Rancièren politiikan käsitettä ja voisi tarjota hedelmällisen lähtökohdan politiikan filosofiselle ymmärrykselle, mutta myös sen konkreettiselle toteuttamiselle elämismaailmojen todellisuudessa.

Kuten edellä todettiin, Rancièren tasa-arvon oletus tai lähtökohta toimii eräänlaisena minimaalisena, universaalina piirteenä, joka yhdistää ihmiset ja asettaa heidät samalle viivalle. Koska kyse on oletuksesta, sillä ei varsinaisesti ole muuta perustaa. Se toimii lähtökohtana, joka voidaan periaatteessa hylätä. Kuitenkin tasa-arvon periaatteen hylkääminen merkitsisi epätasa-arvon oletuksen hyväksymistä ja tämä oletus puolestaan pitäisi pystyä perustelemaan. On vaikea kiistää, että synnynnäisiltä lähtökohdiltaan jokainen syntyy tasa-arvoisena toisiinsa nähden, vaikka olosuhteet, joihin synnyttään

usein ovatkin jo epätasa-arvon lävistämiä. Olosuhteet tai aistittavan jaon järjestys ei kuitenkaan saisi tehdä tyhjäksi tasa-arvon oletusta. Tämän takia politiikkaa tarvitaan, sillä se paljastaa ristiriidan tasa-arvon oletuksen ja aistittavan jaon järjestyksen välillä. Jos aistittavan järjestys on jakautunut ja eriytynyt, eikä siinä varsinaisesti ole helposti nähtävissä kuin halujen, intressien ja pyrkimysten hajaantunut kokonaisuus, niin tasa-arvon oletuksen voidaan nähdä tavoittavan konsensuaalisuuden perustavan lähtökohdan. Voidaan väittää, että tasa-arvon oletuksen myötä Rancièren ajattelulla on konsensuaalinen ydin.

Tämä konsensuaalisuuden ydin pääse esille politiikan tapahtumassa, sillä politiikka asettaa tasa-arvon oletuksen perustalta lähtevät erimielisyyden ilmaisut vastakkain aistittavan epätasa-arvoisuuden kanssa. Se luo aitoa konsensuaalisuutta aistittavan jaon piirissä vallitsevan näennäisen tai epäaidon konsensuksen piiriin. Aistittavan jako perustuu hierarkioille, joiden puitteissa saavutettu konsensus on rajattua, vain valittujen tai parhaissa asemassa olevien henkilöiden välistä, konsensusta. Poliitiikan erimielisyys haastaa tämän konsensuksen perustavamman ja kaikkia koskevan tasa-arvoa koskevan konsensuksen pohjalta. Se muovaa aistittavan epäaitoa konsensusta pakottaen sen kohti aitoa yksimielisyyttä, joka ei kuitenkaan pyri häivyttämään erimielisyyden ilmaisuja vastaisuudessa. Demokratiaan kuuluva konsensus edellyttää, että oletettu konsensus voidaan haastaa ja luoda parempi. Rancièren politiikkaa ohjaa siten pyrkimys luoda konsensusta, joka tarjoaa oikeudenmukaisemman ja paremman yhteiskunnan. On kuitenkin huomattava, että Rancièr ei tavoittele konsensusta erimielisyyden kustannuksella, vaan erimielisyyden aspekti kuuluu keskeisenä osana politiikkaan ja ilman sitä ei aitoa konsensusta voida saavuttaa. Erimielisyyden horisontti on pidettävä avoinna, jotta yhteiskunta voi toimia itseään korjaavasti kohti oikeudenmukaisempaa yhteiseloä.

Poliitiikka ei voi pyrkiä poliisijärjestyksen tuhoamiseen, kuten May olettaa, sillä se tuhoaisi samalla politiikan, joka ilmenee aina kohtaamisessa poliisijärjestyksen kanssa. Voidaan olettaa, että politiikan tähtäimessä on oikeudenmukaisuus ja mahdollisimman hyvä poliisijärjestys. Habermas tuntuu tarjoavan paremmat eväät siihen, miten politiikan tapahtuman jälkeen olisi järkevää toimia. Hän rajaa näkemyksensä alueelle, jota Rancièr ei eksplisiittisesti kehittele sen enempää. Rancièr ei käsittele niitä kamppailuja ja toimia, joita käydään poliisijärjestyksen piirissä, jotta saavutetut tasa-arvon voitot ja oikeudenmukaisesti toimivat käytännöt voidaan säilyttää. Rancièr haluaa pikemminkin

keskittyä siihen, miten epätasa-arvoiset käytännöt ja diskurssit voidaan paljastaa. Feola on huomauttanut, miten Hallward on tuonut esille, että Rancièren muotoilema politiikkakäsitys ei anna eväitä teoretisoida sitä hitaampaa ja kärsivällisempää työtä, jolla tasa-arvoisten politiikan tapahtumien saavuttamat hyödyt saataisiin säilytettyä ja vakiinnutettua osaksi insitutionaalista hegemoniaa (Feola 2014, 513). Tämä on ehdottomasti Rancièren ajattelun puute. Rancière osoittaa Habermasin näkemyksen vajavuuden, mutta ei astu varsinaisesti Habermasin käsittelemän teeman varpaille. Habermas puolestaan ei ota huomioon samalla tavalla niitä ehtoja, jotka ovat rakentaneet kommunikatiivisen keskustelun asetelman. Habermasin ja Rancièren näkemykset näyttävät siten toisiaan täydentävinä sen sijaan, että ne olisivat välttämättä kovinkaan kaukana toisistaan. Ne voidaan toki ajatella vastakohtina, mutta lähinnä siinä mielessä kuin poliisilogiikka ja politiikka Rancièren näkökulmasta ovat vastakkaisia. Rancièren ja Habermasin ajattelun yhdistäminen ja edelleen kehittäminen olisi varmasti hedelmällinen lähtökohta pyrkiä ajattelemaan demokratiaa. Se voisi tajota mahdollisuuksia ajatella uudella tavalla demokratian nykypäivänä kohtaamia haasteita sekä ongelmia.

LÄHTEET

- Alhanen, Kai & Perhoniemi, Tuukka (2017): *Demokraattinen perintömme*. Vastapaino, Tampere.
- Aristoteles (1991): *Politiikka. Teokset VII*. Suomentaja A. M. Anttila. Gaudeamus, Helsinki.
- Baynes, Kenneth (2006): *Habermas*. Routledge, New York.
- Biesta, Gert (2010): "A New Logic of Emancipation: The Methodology of Jacques Rancière". *Educational Theory* 60, 1, 2010. University of Illinois, Illinois, 39–59.
- Bowman, Paul & Stamp, Richard (toim.) (2011): *Reading Rancière*. Continuum, London & New York.
- Carter, April & Stokes, Geoffrey (1998): *Liberal Democracy and its Critics*. Polity Press, Cambridge.
- Chambers, Samuel, A. (2013): *The Lessons of Rancière*. Oxford University Press, New York.
- Cornelissen, Goele (2011): "The Public Role of Teaching: To keep the door closed". Teoksessa Simons, Maarten ja Masschelein, Jan (eds.) (2011): *Rancière, Public Education and the Taming of Democracy*. Wiley-Blackwell, Oxford, 15–30.
- Crick, Bernard (2002): *Democracy. A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford.
- Davis, Oliver (2010): *Jacques Rancière*. Polity Press, Cambridge.
- Deranty, Jean-Philippe (2003): "Jacques Rancière's Contribution to the Ethics of Recognition". *Political Theory* 31, 1, February, 136–156.
- Feola, Michael (2014): "Speaking Subjects and Democratic Space: Rancière and the Politics of Speech". *Polity* 46, 4, October.
- Habermas, Jürgen (1998): *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*. Polity Press, Cambridge.
- Harrison, Ross (1996): *Democracy*. Routledge, London.
- Hirvonen, Ari (2010a): "Demokratia: katu ja tehdas poliittisen kiistan näyttämönä". *Tiede & Edistys* 4/2010, 259–276.
- Hirvonen, Ari (2010b): "Tasa-arvon demokratia – Jacques Rancière, erimielisyyden

- ajattelija”. Teoksessa Kotkas Toomas & Lindroos-Hovinheimo, Susanna (toim.) (2010): *Yhteiskuntateorioiden oikeus*. Tutkijaliitto, Helsinki, 327–376.
- Ingram, David (2010): *Habermas. Introduction and Analysis*. Cornell University Press, Ithaca & London.
- Dean, Jodi (2011): ”Politics without Politics.” Teoksessa Bowman, Paul & Stamp, Richard (toim.) (2011): *Reading Rancière*. Continuum, London & New York, 73–94.
- Klockars, Kristian (2010): ”Poliittinen ontologia ja tasa-arvo Rancièren ajattelussa”. *Tiede & Edistys* 4/2010, 285–291.
- Leet, Martin (1998): ”Jürgen Habermas and Deliberative Democracy”. Teoksessa Carter, April & Stokes, Geoffrey (1998): *Liberal Democracy and its Critics*. Polity Press, Cambridge.
- Lyotard, Jean-François (1983): *Le Différend*. Les Éditions de Minuit, Paris.
- Malik, Suhail & Phillips, Andrea (2011): ”The Wrong of Contemporary Art: Aesthetics and Political Indeterminacy”. Teoksessa Bowman, Paul & Stamp, Richard (toim.) (2011): *Reading Rancière*. Continuum, London & New York, 111–128.
- Marchart, Oliver (2007): *Post-Foundational Political Thought*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Marchart, Oliver (2011): ”The Second Return of the Political: Democracy and the Syllogism of Equality”. Teoksessa Bowman, Paul & Stamp, Richard (toim.) (2011): *Reading Rancière*. Continuum, New York & London.
- May, Todd (2008): *The Political Thought of Jacques Rancière. Creating Equality*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Platon (2001): *Valtio. Teokset IV*. Suomentaja Marja Itkonen-Kaila. Otava, Helsinki.
- Rancière, Jacques (1995): *La méésentente. Politique et philosophie*. Galilée, Paris.
- Rancière, Jacques (1998): *Aux bords du politique*. Gallimard, Paris.
- Rancière, Jacques (2000): *Le partage du sensible*. La Fabrique-éditions, Paris.
- Rancière, Jacques (2007): *On the Shores of Politics*. Kääntäjä Liz Heron. Verso, London. (Alkuteos *Aux bords du politique* julkaistu 1992).
- Rancière, Jacques (2009a): *Erimielisyys. Poliittikka ja filosofia*. Tutkijaliitto, Helsinki.
- Rancière, Jacques (2009b): ”A few remarks on the method of Jacques Rancière”. *Parallax* 15:3, 114–123.
- Rancière, Jacques (2011): ”The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics”.

- Teoksessa Bowman, Paul & Stamp, Richard (toim.) (2011): *Reading Rancière*. Continuum, London & New York, 1–17.
- Rosanvallon, Pierre (2008): *Vastademokratia. Poliittika epäluulon aikakaudella*. Vastapaino, Tampere.
- Simons, Maarten & Masschelein, Jan (toim.) (2011): *Rancière, Public Education and the Taming of Democracy*. Wiley-Blackwell, Oxford.
- Tanke, Joseph J. (2011): *Jacques Rancière: An Introduction. Philosophy, Politics, Aesthetics*. Continuum, New York & London.
- Toscano, Alberto (2011): ”Anti-Sociology and its Limits”. Teoksessa Bowman, Paul & Stamp, Richard (toim.) (2011): *Reading Rancière*. Continuum, London & New York, 217–237.
- Tuomikoski, Anna (toim.) (2017): *Jacques Rancière ja erimielisyyden näyttämöt*. Tutkijaliitto, Helsinki.
- Tuomikoski, Anna (2017): ”Erimielisyyden näyttämöillä. Johdatukseksi Jacques Rancièreen ajatteluun”. Teoksessa Tuomikoski, Anna (toim.) (2017): *Jacques Rancière ja erimielisyyden näyttämöt*. Tutkijaliitto, Helsinki, 7–39.