

Jussi Kotkavirta, *Practical Philosophy and Modernity, A Study on the Formation of Hegel's Thought*. Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research 101, Jyväskylä, 1993.

Jussi Kotkavirran Jyväskylän yliopistossa loppuvuodesta 1993 tarkastettu väitöskirja *Practical Philosophy and Modernity* tarttuu ajankohtaiseen aiheeseen kahdellakin tavalla. Ensinnäkin Kotkavirta on valinnut tutkimusmateriaaliksi **G. W. F. Hegelin** nuoruudenkirjoitukset, fragmentit, luonnokset ja julkaisut ajalta ennen *Hengen fenomenologian* julkaisemista 1807, siis ennen täydellisen systeemin hahmottamista. Nämä tekstit ovat tulleet viime aikoina Hegel-tutkimuksen erityisen kiinnostuksen kohteeksi — etenkin siksi, etteivät ne suinkaan palaudu jäännökseltä siihen kypsän filosofin rakentamaan systeemiin, jota on totuttu kutsumaan ”hegeliläisyydeksi”. Niissä Hegelin työskentelyn lähtökohdista ei vielä ole niinkään absoluuttisen hengen järjestelmän aukikehminen kuin uskonto ja politiikka jakamattomana kokonaisuutena. Toiseksi, Kotkavirta väittää, että nuoren Hegelin kirjoituksilla on ajankohdasta merkitystä myös tänään.

On vahinko, ettei Kotkavirran erittäin skolaariseen ja hermeneuttiseen ymmärtämiseen pyrkivään työhön mahdu oikeastaan ollenkaan tämän jälkimmäisen ajankohtaisuuden eksplikoimista. On kuin kirjoittaja säästäisi toisaalle väitteet, joille ei löydy suoraa tukea Hegelin omista teksteistä ja välittömästi Hegel-eksegetiikasta — mikä on väitöskirjainstituution sisällä ymmärrettävää. Mutta tämä varovaisuus sisältää myös riskinsä: kuten Hegel sanoisi, niin kauan kuin ”hengen tiedosta syntynyt uusi olemassaolo, uusi maailma ja uusi hengen muoto” ei ole saanut muotoaan, on olemassa riski, ettei filosofin työ ole vielä muuta kuin Hegelin kirkkaan päivän muiston vaatimaa surutyötä.

Lyhyt käytännöllisen filosofian historia

Kysymys siitä, mikä nuorena Hegelissä Kotkavirran mielestä on ajankohtaista — ja siitä, *minkä* ajan kohtaista se on — on siis jäljitettävissä vain analysoimalla hänen koko työnsä ja paneutumalla hänen alliansseihinsa. Nyt aina pelkistävä esittely voi vain pahoinpidellä tällaista erinomaisen huolellisesti ja lukeneesti rakennettua työtä, jonka perusstrategiana on nimenomaan kehityshistorian selvittäminen. Kotkavirta artikuloi siirtymiä, katkoksia, vaikutteiden löytymisiä ja ylittämisiä: hegeliaanista ohjetta jäljitellen olennaiseksi asetetaan itse tämä prosessi, ei niinkään jokin irrallinen lopputulos. Samanaikaisesti Kotkavirta kuitenkin etsii jatkumoa, ja loppu-

tulos on lähtökohtaa arvokkaampi: Jenan kauden jälkipuoliskolla kirjoitettu *Realphilosophie* (1805/6) artikuloi sellaisen kuvauksen subjektin konstitutiosta modernin yhteiskunnan etenkin työhön ja markkinoihin liittyviä instituutioita vasten, johon tutkimuksessa asetetut ongelmat koko ajan tähtäävät.

Kotkavirta aloittaa laajalla käytännöllisen filosofian historian perustavalaatuisten kysymyksenasettelujen esittelyllä ja kuvaa sitten, miten nuori Hegel pelaa näitä kysymyksiä vastakkain.

Tärkein Kotkavirran tutkimista historiallisista kysymyksistä on **Aristoteleen** erottelu *praksikseen* (toiminta, erityisesti vapaan miehen toiminta valtiossa) ja *poiesikseen* (eli tuottamiseen, jonka Aristoteles samasti lähinnä taloustöihin, orjien ja naisten toimiin *oikoksessa* eli kotitaloudessa). Antiikin ajattelijoille

praksiksen sfääri oli *poiesista* arvokkaampi, sillä varsinainen politiikka, toiminta *politiksessä* eli valtiossa, oli praktista, siis päämäärä itsessään. Kristillinen aika puolestaan alkoi pitää tuottavaa työtä — *poiesista* — jokaisen ihmisen osana, mutta ainakin alkuvaiheessa kristillinen työn ilo oli jokseenkin väkinäistä ristin kantamista kuolemanvarjon laaksossa. Vasta uusi aika kykenee ilmaisemaan työn jonakin ihmisen positiiviseen olemukseen kuulu-

vana: *poiesiksesta* tulee ihmisyyden mitta, ja *praksis* alkaa hävitä näkyvistä tai sulautuu siihen. Samalla, Kotkavirta selittää, työn käsitteen sisältö muuttuu: se ei enää ole luonnon jäljittelemistä, *imitatiota*, vaan *inventiota*: löytämistä ja tuottamista ihmisen omiin tarpeisiin. Tämä uusi työ merkitsee myös luonnon alistamista, haltuunottoa, ihmisen kuvan piirtämistä hänen työnsä tuloksiin. Tähän uuteen työn käsitteeseen liittyy olennaisesti myös omaisuuden käsite: yksityisomaisuudesta, rahasta ja markkinoista tulee **John Lockesta** ja **Thomas Hobbesista** lähtien yhteiskuntateorian erottamaton, konstituiva osa — kunnes lopulta **Smithillä** työn tuottaman vaurauden kasvusta tulee kaiken edistyksen perusta, ja myös yhteiskuntateorian perusta.

Tämän aatehistorian voisi rinnastaa *Hengen fenomenologian* kuuluisaan herran ja rengin dialektiikkaan, vaikkei Kotkavirta haluaakaan palauttaa tutkimustaan tähän hyvin tunnettuun kehittelyyn. Ja niin kuin herran ja rengin dialektiikkakin, tämä historia tulee Hegelillä jäämään vielä onnetoman tietoisuuden alueeksi. Se tuottaa huipentumanaan kansalaisyhteiskunnan, ihmisten itsensä toteuttamisen alueen, mutta sellaisenaan kansalaisyhteiskunta jää itsekkääksi ja julmaksi petojen maailmaksi, jossa itse kukin jää lopultakin vain abstraktiksi, erilliseksi, pelkkää omaa etuaan ajavaksi yksiköksi. Itsestään valtion perustamisesta tulee modernismin myötä poieittinen akti (esim. yhteiskuntasopimus), mutta tämä akti ei vielä kykene synnyttämään valtiota muuna kuin keskenään kiistelevien yksilöiden ja

HYÖDYLLISEN TYÖN HYÖDYLLISYYS

Susanna Lindberg

intressiryhmien edunvalvonnan areenana, sillä se ei tee muuta kuin toistaa kansalaisyhteiskunnan kiistat lakien muodossa. Siinä missä modernisuus voittaa antiikin ajattelun kun se tuo talousjärjestelmän osaksi yhteiskuntateoriaa, se häviää, kun se kadottaa näkyvistään yhteisön yksilöitä alkuperäisempänä ja yksilöiden summaa syvempänä kaiken inhimillisen toiminnan perustana.

Aivan toisenlaisen perspektiivin käytännölliseen filosofiaan tuo **Immanuel Kant**: käytännöllisen filosofian tehtävänä ei ole käytännöllisten ongelmien ratkaiseminen, esimerkiksi erilaisten perustuslakien vertaileminen keskenään, vaan moraalilain ehdottoman sitovaksi tekevän vapauden käsitteen *a prioristen* ehtojen tutkiminen. Nyt Hegelin tehtävänä on näiden erilaisten, hyvinkin ristiriitaisten ongelmien sulattaminen yhteen. Kotkavirta ilmaisee asian olennaisesti niin, että siinä missä Hegel hyväksyi kantilaisen kysymyksen vapaudesta käytännöllisen filosofian perustavaksi kysymykseksi, hän ei hyväksy Kantin ajatteluun jäävää individualismia, vaan hän haluaa esittää valtion ja kansalaisyhteiskunnan paikkana jossa vapaus toteutuu: ihminen voi olla vapaasti itsensä vain muiden ihmisten kautta. Ajatuksia yhteisöstä, työstä ja vapaudesta ei saa erottaa toisistaan vaan on näytettävä, miten ne kaikki edellyttävät toisensa.

Asian voisi ilmaista myös niin, että Hegelillä valtio on nimi vapauden todellistumisen mahdollisuuden ehdolle. Valtio on Hegelillä käsite, jonka sisältönä on oikeudenmukaisuuden toteutuminen maailmassa ja historiassa: se ei ole mikään tietty malli ihannevaltiosta (vaikka sellaista usein Hegeliltä luetaankin esiin), se ei ole kuvaus jostakin Hegelin muita paremmaksi konstruoimasta erityisestä perustuslaista, vaan se on kysymys siitä, mikä perustaa perustuslain ja mikä antaa laille voiman. Mutta siinä missä Hegelin oma kattokysymys koskee viime kädessä oikeudenmukaisuuden todellistumista valtiossa, Kotkavirta valitsee näkökulmakseen työn käsitteen, koska hän haluaa kuvata nimenomaan ihmistä, työtä tekevää kansalaisyhteiskunnan jäsentä, ja kysymys valtiosta on hänelle ennen kaikkea kysymys tämän ihmisen ja instituutioiden vastavuoroisista suhteista.

Henkeä isoava Saksa

Nuoren Hegelin varhaisimmat tunnetut kiinnostuksen kohteet eivät olleet vielä tämän filosofian historian sisäiset ristiriitaisuudet vaan hänen oman aikansa käytännölliset ongelmat. Hänelle, ja yleensäkin nuorille romantikoille, oman ajan yhteiskunta- ja hengenheimäisen muodot olivat elävästä sisällöstä tyhjäksi kovertuneita tapoja, ja uuden ajan uudet tarpeet suorastaan huusivat ilmaisemistaan. Kotkavirran terminologiaa käyttääksemme moderni subjekti oli syntynyt — inhimillinen subjekti, joka etsi järjen prinssiipit itsestään eikä mistään ulkoisesta instanssista kuten Jumalasta tai äärettömästä ontologisesta perussubstanssista; tai poliittinen subjekti, joka ei ole enää jonkin suvereenin ruhtinaan alamainen vaan kansalainen hallitsemisen objektina ja subjektina. Mutta tämän modernin subjektin maailma ei ollut vielä artikuloitunut perinpohjaisesti, ja siksi ajattelulle oli tuona aikana "absoluuttinen tarve".

1790-luvun jälkipuoliskolla opiskelevan ja uraansa

aloittelevan nuoren ajattelijan ensimmäiset projektit liittyivätkin uskonnon ja Saksan valtiollisen elämän kritiikkiin.

Uskonto, jota Hegel oli perustamassa, olisi sydämen uskonto. Aikansa pinnallista muotokristillisyyttä vastaan Hegel etsi aisteihin ja tunteeseen vetoavaa, rakkauteen ja elämään perustuvaa todellista uskoa; nykyajan kylmää muodollista järkeä vastaan hän nosti muinaisen Kreikan hehkuvan ilon. Kotkavirta selittää, että Hegel ponnisteli tuona aikana yhdistääkseen toisiinsa kantilaisen moraalisen autonomian vaatimuksen, romantikkojen muinaiseen Kreikkaan projisoiman ajatuksen kansanuskonnota ja siveellisestä tunteesta, ja lopulta rakkauden. Rakkaus, elämä ja lain *pleroma* eli täyttymys olivat **Hölderlinin** ja **Schellingin** ykseysfilosofioiden inspiroimia termejä, joiden avulla Hegel kykeni vähitellen etääntymään Kantista ja lähestymään sosiaalisempaa käsitystä ihmisen olemisesta.

Yhtä onto kuin ajan uskonnollinen elämä oli Hegelistä myös Saksan valtiollinen elämä. Saksa ei ole enää valtio, sen perustuslaki on pelkkää yksityisoikeutta, eikä sen kansa luota isänvaltaiseen hallintoonsa. Minkäänlainen luonnonoikeudellinen teoria — tai edes niiden kantilainen radikalisaatio — ei kykene parantamaan tätä haavaa, sillä ne jättävät vapauden ja välttämättömyyden toistensa vastakohtiksi, eivätkä ne näe, että se ykseys, jonka valtio muodostaa, on jotain laadullisesti erilaista kuin pelkkä erillisten yksilöitten summa. Jotta kansan vapaus voisi toteutua sen lainsäädännössä, lakien on oltava kansan "siveellisen substanssin" ilmaisu.

On oltava perustuslaki — mutta Hegelille sen sisältö ei ole erityisen keskeinen ongelma. Olennaisempi on perustuslain *käsitteen* sisältö, tai merkitys — oikeudenmukaisuus. Oikeudenmukaisuuden voi saavuttaa, kun lait ovat kansan eetoksen mukaisia. Hegelin hahmottelema yhteiskunta on säätyihin jakautuva perustuslaillinen monarkia, mutta tämä ei tee siitä yksinkertaisesti sitä ikävää preussilaista virkamiesmonarkiaa, jonka perustajana Hegel usein luetaan: Hegel ei edellytä minkäänlaista etnistä, kielellistä tai uskonnollista homogeenisuutta, ja hänen mielestään valtion tulee antaa mahdollisimman paljon tilaa kansalaisyhteiskunnan (s.o. taloudellisen järjestelmän) toimia itsekseen. Syrjään jää vain kysymys siitä, kuinka heterogeeninen valtion perustana välttämättä oleva kansa voi näin asetetun oikeudenmukaisuuden yhtälössä lopulta olla.

Hengen ja kansalaisen työ

Vasta Jenassa 1800-luvun ensimmäisinä vuosina Hegel nostaa filosofian uskonnon tilalle inhimillisen, siis yhteiskunnallisen, elämän huipulle. Siitä valttavan monimutkaisesta systeemistä, joka Jenassa alkaa syntyä, Kotkavirta nostaa esiin erityisesti kaksi aiheensa kannalta relevanttia teemaa. Ensinnäkin ykseyden periaate: hegelianismin ydin on ajatus siitä, että ykseyden on edellyttävä erillisyyttä ja eroa, ja että erillisyyden totuus on säilyttävän kumouksen (*Aufhebung*) myötä kehkeytynyt käsitetty ykseys. Tällainen ykseys ei ole muodollisen ymmärryksen tavoitettavissa, sillä se on aina enemmän kuin pelkkä osiensa summa tai jakojäännös (olennaisimmin se on ristiriidan ykseys), ja se on varsinaisesti filosofisen

käsittämisen keino ja kohde. Edelleen, ykseyden periaatteeseen liittyy vaatimus siitä, että tieteiden järjestelmän kokonaisuudessaan on itsekin oltava yksi, täydellinen, absoluuttinen järjestelmä. Ja juuri tällainen ykseys on myös valtio (ja uskonto) kansalaistensa elämän sijana.

Toiseksi Kotkavirta korostaa Hegelin ajattelussa siirtymää **Spinozan** ja Schellingin inspiroimasta substanssimetafysiikasta kohti subjektiivisuuden metafysiikkaa. Kreikkalaisen unelman perustuksille hahmoteltu tunne ykseydestä ei vielä kykene hänen mukaansa selittämään vapauden todellistumista ihmisten elämässä — sillä modernisuudessa vapauden on oltava myös ja olennaisesti tietoinen, järjen idea. "Vasta [subjektiivisuuden käsitteen] avulla Hegel kykenee esittämään modernin yhteiskunnan tärkeimmät instituutiot tietoisuuden ja itsetietoisuuden muotojen kehityksenä, siis vapauden läsnäolona", Kotkavirta tiivistää yhteenvedossaan.

Vasta esiteltynään perinpohjaisesti sen historiallisen, käytännöllisen ja filosofisen kentän, jolla Hegel toimii, Kotkavirta antaa vihdoin itselleen luvan puhua tärkeimmästä aiheestaan, työstä modernin subjektin itsekonstituution välineenä: ja juuri työn dialektiikka kykenee näyttämään, miten ihmisen vapaus sijaitsee yhteiskunnassa.

Tarve, jonka perustalta työ nousee, ei Hegelillä ole koskaan pelkkää puutetta, joka tyydyttyisi kun objekti saadaan haltuun. Päinvastoin tarve on niin sanoaksemme positiivista energiaa, ja sen liikkeelle saattama haltuunoton prosessi muuttaa sekä substanssia että subjektia (oikestaan vasta se *luo* sekä subjektin että substanssin, aina jännitteisen suhteen, jossa nämä määrittävät toisiinsa nähden yhä uudelleen). Muutuksessaan objektin omaisuudekseen subjekti työstää objektia, ja kun se samalla lykkää haluaan, se työstää itseään. Tämä kaksinkertainen prosessi toistuu muuntuen kerran toisensa jälkeen: omaisuus, työkalu, kieli ja lapsi ovat kaikki tuloksia prosessista jossa subjekti työstää maailmaa tarpeittensa tyydytyksen välineiksi; muodollinen kasvatus, työnjako ja sen mekanisoituminen sekä talouden ja lain abstrakti sfääri ovat tuloksia samasta prosessista sikäli kun se objektivoiessaan subjektin työn objektivoi myös tämän itsensä.

Moderni subjekti kehkeytyy tässä varsin yksityiskohtaisessa kansalaisyhteiskunnan deduktiossa. Hegel ei väitä, että tämä subjekti olisi erityisen onnellinen ja hyveellinen eikä, että se pystyisi välttämään vieraantumisen riskin: paljon olennaisempaa on, että se on olemukseltaan vapaa ja autonominen. Kansalaisyhteiskunta on modernin subjektin sija: samalla lailla kuin yksilö ei ole kehittelyn lähtökohta vaan tulos suhteista mitä moninaisimpiin töihin ja instituutioihin, niin hänen vapautensa ei ole riippumattomuutta ympäröivästä maailmasta vaan todellistumista tässä maailmassa. Voi sanoa, että on kyse subjektiivatio- ja vapautumisprosesseista eikä vain vapaan subjektin asetuksesta.

Yksilö on ensisijaisesti kansalaisyhteiskunnan jäsen (*bourgeois*). Mutta olennaisemmin hän on myös valtion kansalainen (*citoyen*): Hegelin mallissa tämän kansalaisen roolin tiedostaminen ja toteuttaminen kuuluu lähinnä varsin platonilaisesti määritellylle johtavalle luokalle, ja suurin osa ihmisistä elää mieluummin vain tarpeiden järjestelmässä. Kansalaisyhteiskunnan tulee olla mahdollisimman vapaa ja

laaja, mutta valtion tulee kuitenkin ohjailta ja ajoittain rajoittaa sitä, sillä kansalaisyhteiskunta sinänsä ei tiedosta eikä toteuta vapauden käsitettä vaan se jää lähinnä talousjärjestelmäksi.

Toimetonten muukalaisten absoluuttiset tarpeet

Jotakuinkin tällaiseen kuvaukseen modernista subjektista Kotkavirta siis johtaa tutkimuksensa. Hän tekee työtään tarkkaan ja Hegelin monimutkaisuutta kunnioittaen, lankeamatta pelkistykseen joita hegelianismista on yllin kyllin tarjolla. Yllä aivan liian lyhyesti hahmoteltu ajatus kansalaisyhteiskunnan jäsenestä ei Kotkavirran mukaan palaudu Hegelin kuuluisimpaan yhteiskuntafilosofiseen teokseen, *Oikeusfilosofiaan*: vielä *Realphilosophie* (1805/06) muotoilee käytännöllisen filosofian subjektin näkökulmasta siinä missä *Oikeusfilosofia* on jo hengen objektiviteetin käsitteen laskostamista auki.

Mutta miten on tämän kehittelyn ajankohtaisuuden laita? Kotkavirta ei nimeä vihollistaan, ja siksi jää epäselväksi, onko Hegelin kuvaus modernista subjektista ajankohtainen suhteessa Hegelistä julkisuudessa usein esitettyihin karkeisiin pelkistykseen, vai suhteessa aikamme julkiseen itseymmärrykseen ylipäänsä. Sankari sen sijaan on selvä: se on moderni työssään konstituoituva ja itseään työkseen konstituova subjekti, kansalaisyhteiskunnan vain yhteisössään vapautensa löytävä jäsen.

Ja juuri tällä kohdalla olen aivan yksinkertaisesti eri mieltä Kotkavirran kanssa. Ei tämä moderni subjekti ja kansalaisyhteiskunta vahvuuskielinen ja ongelmineen ole meidän ajallemme epäselvä: päinvastoin, koko aikamme ideologinen kenttä oikealta vasemmalle kokoontuu aivan suoraan sen ympärille. Hegel / Kotkavirta kuvaa kyllä sen, miten julkinen keskustelu edelleen suhtautuu työhön, ihmisen tehtävään maailmassa — kaikissa ideologioissa ja ideologioita tarkemmin — ja silti epäilen, onko tällainen selittäminen muuta kuin vallitsevan ideologian oletusten luettelemista. Miten on sen kyseenalaistamisen laita? Tämä samainen ajatus maailmaa kaltaiseen muokkaavasta ja maailman kaltaiseksi itseään muokkaavasta subjektista on myös, ja yhtä olennaisesti, aikamme perinteisimpien ongelmien — kaikkien totalitarismien, kolonialisatioiden ja indoktrinaatioiden — perusta. Eikä tämä väite jää empiiriseksi hymistelyksi, vaan sillä on täsmälliset, käsitteelliset seurauksensa. Se määrätty objekti, jota moderni subjekti ottaa haltuunsa ja se singulaarisuus, joksi hän kokoontuu, jakaantuvat ja muuttuvat monimielisiksi hetkellä jolloin määräytyneisyys ja singulaarisuus ajatellaan vahvemmin kuin subjektin intention heijastuksina.

Minä ajattelisin sen sijaan, että aikamme "absoluuttinen tarve", se todellisuus joka vielä odottaa käsitteellistämistään, on päinvastoin Hegelin määrittämän modernin subjektin perustavalaatuinen haaksirikko. Meidän kansalliset ja ylikansalliset ideologiamme yrittävät vielä epätoivoisesti pelastaa maailmaa tasapainoisen talouden ja tuottavan työn käsitteillä, mutta tuo ele on muuttumassa heiveröiseksi ja nostalgiseksi maailmassa, jonka talous on *olennaisesti* hillitöntä tuhlausta ja jonka ihmiset elävät *olennaisesti* toimetonten yhteisössä. Me olemme liian rahvasta ja

liian ylhäisöä mahtuaksemme enää jäännöksettä hegeliläisen työtä tekevän ja työssä syntyvän kansalaisen kaavaan; meidän maailmamme on liian *likainen* että se kirkastuisi näin puhtailla käsitteillä.

Edelleen, yhteisön avaaminen työhön ja talouteen palautumattomin termein on mahdollista aloittaa aivan samojen tekstien kautta kuin mitä Kotkavirta on lukenut: tätäkin työtä tehdään jo, eikä vain Ranskassa **Georges Bataillen** jalanjäljissä. Etenkin niin sanotuissa teologisissa nuoruudenkirjoituksissaan Hegel asettaa kysymyksen siitä, miten yhteisö kokoontuu uhrin ja representaation ympärille tavalla, joka lähes samastuu **Martin Heideggerin** pohdintoihin *poliksen* alkuperästä — ja avaa sekin mahdollisuuden hyvin laajaan ja syvälliseen modernisuuden kritiikkiin. “Sydämen uskonnossa” ei ole kyse vain kansan valistamisesta myyttien kautta, vaan paljon olennaisemmin siitä, miten oikeudenmukainen valtio edellyttää representaationsa (sen luomisen, muistelemisen, toistettavuuden, sisäistämisen ja koko täällä kehkeytyvän autenttisuuden ja ontouden “dialektiikan”) jonakin, mikä tekee ihmisistä kansan, aina viime kädessä välttämättä homogeenisen substanssin. Vaatimus oikeudenmukaisuudesta heterogeenisessä maailmassa paljastuu täällä mahdottomaksi, valtion hajoittavaksi kysymättömäksi kysymykseksi.

Kysymykset työn, kielen, ihmissielun ja kansalaisyhteiskunnan kritiikeistä näkökulmasta, jossa subjekti pikemminkin hajoitetaan kuin rakennetaan, kommunikoivat suoraan Kotkavirran modernin työtä tekevän subjektin ajatuksen kanssa. Mutta uskal-

taudun ehdottamaan vielä jotakin muutakin: väitän, että *meidän aikanamme* nimenomaan *valtion*, eikä vain kansalaisyhteiskunnan käsite vaatii uutta määrittämistä ja ajattelemista. Valtio ei ole nykyään erityisen populaari aihe — ja silti meidän ongelmamme (lähtien niin konkreettisista asioista kuin EU-ratkaisu ja entisen Jugoslavian ja Ruandan kaltaiset kriisit) nimenomaan eivät sovi ainokaisiin ja lopulta aina Hegeliltä perittyihin malleihimme, ja ne nimenomaan edellyttävät meidän todellisuutemme vaatiman valtion ajattelemista.

Hegel on yhä lukemisen arvoinen, sillä juuri hän onnistui määrittämään valtion oikeudenmukaisuuden todellistumisen paikkana tavalla, jota meidän on yhä vaikea kiistää: valtio on oikeudenmukainen, jos sen lait vastaavat sen kansan eetosta. Kuinka voisimme olla haluamatta oikeudenmukaista valtiota, ja kuinka voisimme ajatella oikeudenmukaisuuden olevan jotain muuta kuin soveltuvuutta kansalle? Mutta entä kun tiedämme yhtä lailla, että tuo valtio homogenisoi kansalaisensa kansaksi tavalla, jota emme enää hyväksy? Toisin kuin jälkiliberalistit ajattelevat, yhteisöt kokoontuvat myös tuskan, rakkauden ja myytäväksi kelpaamattomien speaktaakkeleiden varaan, ja toisin kuin jälkihegeliaanit ajattelevat, yhteisöjen heterogeenisuutta ei voi ratkaista loputtomiin klassisella identiteetin kaavalla.

Eivätkä nämäkään kysymykset ole missään mielessä ennenkuulumattomia: mutta eikö olisi aika, meidän aikamme, ottaa ne vihdoin vakavasti? ■