

Anarkismi: valtion ja lain tuolle puolen?

Ari Hirvonen

2007

Contents

Kaaos järjestyksen tuolla puolen	3
Anarkia haasteena valtio- ja oikeusjärjestykselle	5
Luonnollinen sosiaalisuus ja yhteisöllisyys	9
Vapauden johtotähti	11
Valtion mahdin kritiikki	14
Autonomiset yhteisöt valtion tuolla puolen	16
Marx ja Bakunin kohtaavat	17
Negaatio	21
Valtion ja lain tuolle puolen?	25
Kirjallisuus	26

Kaaos järjestyksen tuolla puolen

“SIINÄ, MINKÄ OLEN JO KIRJOITTANUT, olen jo riittävästi todistanut, että pelkkä luonnon tila, siis absoluuttisen vapauden tila, jossa ei ole suvereeneja eikä alamaisia, on anarkiaa ja sotatilaa” (Hobbes 1999, 300). Näin Thomas Hobbes määrittää anarkian ainaisen pelon ja väkivaltaisen kuoleman vaaran tilaksi, jossa “ihmisen elämä on yksinäinen, kurja, häijy, raaka ja lyhyt” ja jossa vallitsee kaikkien sota kaikkia vastaan. Missä ei ole yhteistä valtaa, siellä ei ole lakia; missä ei ole lakia, siellä ei ole epäoikeudenmukaisuutta, koska pakko ja petos ovat kardinaalihyveitä. Luonnonlait kuitenkin ohjaavat ihmisiä välttämään anarkiaa, ja järki kehottaa ihmisiä tekemään keskenään yhteiskuntasopimuksen, jossa he luovuttavat oikeutensa valtiolliselle valalle. Suvereenin valta on ehdoton.¹ (Mt., 123–24.)

John Lockelle ihmiset ovat luonnontilassa vapaita ja oikeutettuja toimimaan haluamallaan tavalla. Koska ihmisellä on kuitenkin järki, niin luonnontilassa vallitsevat universaalisti sitovat luonnonlait, jotka kieltävät loukkaamasta kenenkään elämää, terveyttä, vapautta tai omaisuutta, koska kaikki ovat tasa-arvoisia ja riippumattomia. Vaikka luonnontila on rauhan, hyvän tahdon, molemminpuolisen avunannon ja huolenpidon tila, niin se on kuitenkin epävakaa ja vaarallinen. Luonnonlain mukaisten luonnollisten oikeuksien varalta ei nimittäin ole sanktioita eikä niistä päättäviä auktoritatiivisia tuomareita. Vääryyksien oikaisemiset saattavat siksi johtaa loputtomaan kostokierteeseen ja pysyvään sotatilaan. Tarvitaan velvoittava oikeusjärjestys, auktoriteetin omaavat tuomarit ja julkinen toimeenpanovalta, minkä vuoksi ihmiset tekevät yhteiskuntasopimuksen valtion perustamisesta. (Locke 1995.) Samansuuntaisesti Immanuel Kant katsoo järjen vaativan luonnontilan hylkäämistä, koska oikeudettomuuden tilassa kiistojen ratkaisemiseksi ei ole toimivaltaista tuomaria, jonka puoleen kääntyä lainvoimaisen tuomion saamiseksi. Siksi on siirryttävä oikeuden tilaan, missä ihmiset yhdistyvät keskenään alistumalla julkisoikeudelliselle ulkoiselle pakolle. Tässä tilassa oikeudet ja vapaudet tulevat suojelluksi ja niiden takeena on laillinen oikeudellinen pakko. (Kant 1991, 161–163.)

Yhteiskuntasopimusteorian perinteessä anarkialla tarkoitetaan sellaista asioiden järjestystä, joka vallitsee ennen yhteiskuntasopimusta. Olipa tämä historiallinen tosiasia, myyttinen kertomus, juridinen fiktio tai hypoteettinen oletamus, niin se oikeuttaa siirtymisen valtiolliseen oikeusjärjestykseen ja osoittaa, miksi ja millä edellytyksillä rationaalisten ihmisten tulisi hyväksyä oikeudellinen pakkojärjestys.

Luonnontilan oikeuttavasta vaikutuksesta mainittakoon tässä esimerkkeinä vielä kolonialismi ja hajonneet valtiot. Siirtomaiden valloitus ja kontrolli oikeutettiin muun muassa sillä, että ennen imperiumin tuomaa juridis-poliittista järjestystä siirtomaissa vallitsi anarkia, jossa alkuausukat sinnittelivät vailla lakeja kaaoksessa, kurjuudessa, noituudessa ja terrorissa (ks. esim. Fitzpatrick 1992, 108; Merry 1991). Vastaavankaltaisen primitiivisen anarkian tilan mahdollisuus vaanii jatkuvasti siinä, että valtiollinen oikeusjärjestys hajoaa tai menettää tehokkuutensa ja/tai hyväksyttävyytensä, jolloin valta siirtyy keskenään taisteleville ryhmittymille. Tästä seuraa

¹Yhteiskuntasopimusteorioiden taustana on modernin suvereenin alueellisen valtion synty. Yhtenä kulminatiopisteenä eurooppalaisen valtion kehityksessä oli vuoden 1648 Westfalenin rauha. Juuret ajatukselle löytyvät jo antiikin Kreikasta. Esimerkiksi Platonin *Protagoraa*n myytti valtion synnystä kertoo, kuinka aluksi ihmisten turvaa ja puutteen torjumista varten muodostamat yhteisöt hajoavat, koska ihmiset toistuvasti sortuvat tekemään vääryyttä toisilleen. Heillä ei ollut vielä valtio- tai yhteiskuntataittoa. Siksi Zeus lähetti Hermeen tuomaan ihmisille häpeän ja oikeuden tuntoa, joiden ansiosta voitiin luoda vakaat ja järjestäytyneet yhteiskunnalliset olot. (*Protagoras*, 320d–322d, 326c)

kaikkien sota kaikkia vastaan. Uuskantilaiselle oikeusteoreetikolle Rudolf Stammlerille anarkia merkitsi sekasotkuun ja epäjärjestykseen ajautunutta oikeustilaa (*Rechtszustand*), jossa säädännäisellä oikeudella ei ole riittävää voimaa asettaa itseään voimaan (Stammler 1922, 91).² Siirtyminen pois anarkiasta saattaa johtaa siihen, että vahvin taho ottaa käsiinsä ehdottoman vallan, jolloin sen tahdosta tulee ainoa laki. Poliittista absolutismia voi vielä tukea filosofinen, ideologinen tai uskonnollinen metafyyssinen absolutismi, joka oikeuttaa tyrannian jollakin korkeimmalla hyvällä.³

Myös sopimusteoriat hylkäävä Jeremy Bentham pitää poliittista auktoriteettia, joka merkitsee valtaa vaikuttaa toisten tahtoon ja käyttäytymiseen, välttämättömyytenä takaamaan yhteiskunnallista järjestystä. Hallintoa ei voi harjoittaa ilman pakkoa eikä pakkoa tuottamatta onnettomuutta. (Bentham 1843a.) Jos ei ole hallitusta, ei ole lakeja, ja jos ei ole lakeja, ei ole oikeuksia, turvallisuutta eikä vapautta, mistä empiirisen todistuksen tarjoavat 1700-luvun ”alkukantaiset” yhteisöt. Siksi hän tuomitsee jyrkästi Ranskan vallankumouksen ihmisoikeuksien julistuksen. Ainoastaan lait voivat luoda oikeuksia, ja koska lait ovat suvereenin käskyjä, niin tarvitaan hallitusta. Luonnolliset oikeudet ovat puujaloille perustettua hölynäköä. Koska ihmisten toimintaa motivoi itsekkyyden, niin lakien rajoittamaton, luonnollinen ja synnynnäinen vapaus johtaisi anarkiaan. Itse asiassa universaalit luonnolliset oikeudet ovat anarkismin työkaluja, joilla ihmisiä kiihötetään kaikkien hallitusten ja lakien vastaisuuteen ja kumouksellisuuteen. Toisin kuin rationaalinen lakien arvioija, joka vaatii epätyydyttävän lain kumoamista, anarkisti kiistää kaikkien lakien pätevyyden sekä asettaa oman tahtonsa ja halunsa laiksi, jonka edessä koko ihmiskunnan tulisi kumartaa, kutsuen vieläpä ihmiskuntaa nousemaan massana vastustamaan lakeja. (Bentham 1843b.)

”Oikeus on pakon järjestys, ja pakkojärjestyksenä se on kehityssuunnaltaan turvallisuus-, siis rauhanjärjestys” (Kelsen 1968, 43). Näin oikeuden merkityksen yhteiskunnassa kiteytti puolestaan yksi viime vuosisadan merkittävimmistä oikeustieteilijöistä, oikeuspositivist Hans Kelsen. Hänen mukaansa oikeusjärjestys sekä konstituoii oikeusyhteisön että rauhoittaa sen. Kollektiivisen turvallisuuden vähimmäismäärä vallitsee silloin, kun oikeusjärjestys perustaa yhteisölle pakkomonopolin, vaikka kyseessä olisi vielä desentralisoitu pakkomonopoli, jossa valitsee edelleen omankädenavun periaate. Toisaalta tällaisella oikeuskehityksen alkuaikana voi tuskin Kelsenin mukaan vakavasti puhua oikeusyhteisön suhteellisestakaan rauhoittuneisuudesta. Varsinaisesta kollektiivisesta turvallisuudesta, väkivallalta suojaamiselta, voidaan puhua vasta kun oikeusyhteisön ”pakkomonopoli on saavuttanut vähimmäismäärän sentralisaatiota, niin että omankädenapu on ainakin periaatteessa hylätty”. Oikeusjärjestys ei näin ollen sulje

²Voidaan myös ajatella, että vallankumouksessa uusi perustuslaki itse asiassa syntyy anarkian tilassa, mikä tila sitten tukahdutetaan tai kätetään syntyneen uuden oikeusjärjestyksen normien alle. Mutta samalla se saattaa jäädä elämään oikeusjärjestyksen kätkeissä, jolloin se on oikeudessa piilevä negaation ja katkoksen mahdollisuus. Vallankumouksen ja anarkian tila saattaa olla valtio- ja oikeus-opille peili, josta se näkee valtion perustan.

³Lain tuolla puolen uhkaavasta absolutismista tarjoaa mallin Sigmund Freudin teoretisoima myytti alkulaumasta. Sen mukaan despoottinen isä hallitsi lauman muita jäseniä täysin absoluuttisesti, kunnes pojat liittoutuivat keskenään ja murhasivat isänsä. Freudille yhteiskunta perustuu kanssariikollisuuteen, sillä jotteivät pojat päätyisi keskinäiseen, lauman lopulta tuhoavaan sotaan, he päättivät kahdesta kiellosta: isän sijaan tulleen toteemieläimen surmaamisen kiellosta ja inestikiellosta. Näin murhaa seuraava lain asettaminen muodostaa yhteiskunnallisen organisoitumisen perustan. (Freud 1989). Russell tulee lähelle Freudia. Hänen mukaansa yksilön tai ryhmän pakottaminen voimakeinoilla on kyllä itsessään enemmän tai vähemmän haitallista. Se, ettei valtion hallintoa olisi, ei kuitenkaan poista valtaa ihmisten välisistä suhteista. Seurauksena olisi vain voimakkaimpien ja väkivaltaisimpien saalistusviettien omaavien valta. (Russell 1995, 234.)

pois väkivaltaa yhteiskunnasta, vaan ainoastaan määrää ne ehdot, joiden vallitessa väkivaltaa voidaan käyttää, sekä ne yksilöt, joilla on toimivalta käyttää voimaa. Kelsenille oikeus ei ole “sel-lainen pakoton järjestys, jollaista utooppinen anarkismi vaatii” (mt., 42–43).⁴ Samassa hengessä Bertrand Russell totesi vuonna 1916, että “anarkian seurausten valtioiden välisissä suhteissa tulisi riittää vakuuttamaan meidät siitä, ettei anarkismi tarjoa ratkaisua maailman pahuuksiin” (Russell 1995, 234).

Edeltävä valottaa anarkian paikkaa modernissa valtio- ja oikeusopin perinteessä. Riippumatta siitä, onko lähtökohtana sopimusteoria vai ei, niin lopputulos on sama: oikeudellisen pakko-järjestyksen tehtävänä on turvata yhteiskunnallinen rauhantila, jonka tuolla puolen vallitsee anarkia. Toisin sanoen anarkia on valtion *toinen*, joka määritellään negaationa suhteessa oikeudelliseen ja valtiolliseen tilaan. Anarkia valtion ja juridis-poliittisen järjestyksen toiseutena tarjoaa myös perustelun modernin valtion ja oikeusjärjestyksen olemassaololle, mikä on tarpeen, sillä moderni valtio- ja oikeusoppihan ei voi hakea viimekätistä oikeutus- tai yleispätevyyskriteeriä valtiollis-oikeudelliselle pakkojärjestykselle jumalallisesta, luonnollisesta tai rationaalisesta ennalta annetusta universaalista järjestyksestä eikä kansakunnan myyttisestä lainsäätäjistä tai kansallisen oikeuden ikimuistoisesta alkuperästä.

Anarkismi taas on poliittinen ideologia tai filosofinen oppi, joka suuntautuu valtiollisen oikeusjärjestyksen tuolle puolen, sen historialliseen, kuvitteelliseen, hypoteettiseen, loogiseen tai rakenteelliseen varhaisvaiheeseen, esi- tai ei-valtiolliseen tilaan. Esimerkiksi Stammler määrittelee anarkismin teorian oikeudellisen pakon oikeutuksen yleiseksi kritiikiksi ja kieltämiseksi (Stammler 1922, 225).⁵

Anarkia haasteena valtio- ja oikeusjärjestykselle

Anarkia (asioiden tila) ja anarkismi (filosofia, ideologia) on näin saanut erään määrittelyn ja paikan. Poliittisen filosofian perinne hyväksyy pääsääntöisesti kolme yleistä hyvää päämääränään pitävää valtiomuodon ideaalityyppiä: monarkia, aristokratia ja demokratia.⁶ Anarkiaa ei ole ideaalityyppien joukkoon laskettu.

Anarkia tulee kreikan termistä *anarkhia*. *An-* on kieltävä etuliite, ja *arkhē* merkitsee sekä suvereenia, valtaa että alkua, alkuperää, ensimmäistä syytä tai periaatetta. Anarkia viittaa siten johonkin, mikä on ilman suvereenia, ilman hallintoa, ilman alkuperää. Se merkitsee yleensä suvereenin tai hallitsijan (*arkhos*) ja hallitsemisen tai käskemisen (*arkhein*) negaatiota. Antiikin Kreikassa termiä käytettiin puhuttaessa komentajaa vailla olevasta sotajoukosta (Herodotos) tai ajasta, jolloin Ateenassa ei ollut *arkhonia* (Aristoteles ja Ksenofon). Aristoteleen mukaan

⁴Kelsenin määritelmä on muodollinen eikä se arvota oikeusjärjestyksiä niiden taloudellisen, ideologisen tai poliittisen järjestelmän tai niiden valtiomuodon perusteella. Jopa diktatuurit ja totalitaristiset järjestelmät voivat olla oikeusjärjestyksiä, jos vain ne ovat tehokkaita pitämään yllä edes jonkinlaista järjestystä alueellaan. Niinpä Kelsen arvosteli niitä konservatiivisia kannanottoja, jotka eivät pitäneet Venäjän vallankumouksen jälkeen perustetun Neuvostoliiton hallituksen toimia oikeudellisina vaan ainoastaan gangsterijoukon akteina. Heti kun vallankumouksen pystyttämä oikeusjärjestys osoittautuu pysyvästi tehokkaaksi, niin se tunnustetaan oikeusjärjestyksenä, sen konstituoiman yhteisön hallitus tunnustetaan valtionhallitukseksi ja sen aktit tunnustetaan valtion, ja siis oikeudelliseksi, akteiksi. (Kelsen 1968, 56.)

⁵Rudolf Stammlerilta ilmestyi myös anarkismia käsittelevä teos *Die Theorie des Anarchismus* (1894).

⁶Näitä voi luokitella eri tavoin. Esimerkiksi Aristoteleella kolme yhteistä hyvää tavoittelevaa muotoa ovat kuninkuus, aristokratia ja kansalaisvalta, kolme hallitsijan etua tavoittelevaa tyrannia, harvainvalta, kansanvalta (*Poliitiikka*, III.7.1279a–1279b).

demokratioissa rikkaat kapinoivat, koska he halveksivat epäjärjestystä ja anarkiaa, ja anarkia näyttäisi näin piilevän demokratiassa, jonka huono hallinto suistaa anarkiaan (*Politiikka* V, 3, 1302b).

Politiikan tutkija Francis Dupuis-Dérin mukaan poliittinen filosofia, jossa on vain nämä kolme perusmuotoa, köyhdyttää filosofista ajattelua ja johtaa harhaan. Se ei ota riittävästi huomioon sel-laista poliittista elämää ja toimintaa, joka ei tapahdu valtion raameissa. Siksi poliittisessa filosofi-assa tarvitaan uutta topologiaa. Siinä kolmen perusmuodon lisänä olisi anarkia, konsensuk-seen perustuva itsehallinto, johon yhteisön jäsenet osallistuvat. (Dupuis-Déri 2005.) Psykologi ja psykoanalytikko Eduardo Colombo on katsonut, ettei anarkia tarkoita samaa kuin anomia eli normittomuuden tila. Se ei merkitse kaikkien sääntöjen ja velvoitteiden poistamista vaan sel-laista organisaatioperiaatetta, joka vastustaa päällikkyyden, käskyvallan ja herruuden (*arkhē*) periaatetta. (Colombo 1998.)

Mitä sitten anarkia asioiden järjestyksenä tai jopa yhteiskuntamuodon ideaalituypinä tarkem-min olisi ja minkälaista vallan politiikasta (*arkhē politikē*) eroava epävallan politiikka (*anarkhē politikē*) sitten olisi?

Tässä kirjoituksessa keskitytään käsittelemään modernin anarkismin alkua eli 1800-luvun toisen puoliskon ja 1900-luvun alun anarkismia, etenkin sen teoreettisia linjauksia ja ideoita.⁷ Keskeisenä tarkastelun kohteena on anarkismin yhteiskuntafilosofian ja poliittisen toiminnan keskeinen hahmottelija, Mihail Bakunin. Ennen tätä lienee paikallaan tuoda lyhyesti esille anark-ismin keskeisiä toimijoita ja periaatteita.

Englantilainen William Godwin (1756–1836) oli teoksessaan *Political Justice* (1793) peräänku-uluttanut yksilöiden vapautta valtion turmelevasta vaikutuksesta. Ongelma ei hänelle ollut jokin tietty valtiomuoto vaan valtio sinänsä, koska auktoriteetti sinänsä on luonnonvastaista. Siksi on luovuttava oikeuslaitoksesta ja laeista, jotka ovat vain esi-isien himojen ja halujen tuotteita. Ne vain estävät ihmisiä toimimasta vapaasti järjen ohjaamina, jolloin ihmiset voisivat perus-taa yhteiselon rauhan ja vapauden perustalle. Vaihtoehdon keskitetylle poliittiselle järjestyk-selle tarjoaa hajautettu yhteiskunta, joka muodostuisi pienistä autonomisista yhteisöistä, joista myös taloudellinen riisto olisi poistettu. Niissä demokratiakin olisi mahdollisimman vähäistä, sillä sen vaarana on enemmistön tyrannia. Häneen oli tehnyt vaikutuksen englantilainen Thomas Paine (1737–1809), joka oli erottanut hallituksen ja yhteiskunnan: edellinen edistää onnellisuutta negatiivisesti rajoittamalla paheita, jälkimmäinen positiivisesti yhdistämällä kiintymyksemme, edellinen luo eroja, jälkimmäinen rohkaisee yhdistymään. Jos yhteiskunta on kaikissa valtioissa siunaus, niin hallitus on parhaimmissa valtioissa välttämätön paha, huonoimmissa sietämätöntä.

Ranskalaista Pierre-Joseph Proudhonia (1809–1865) pidetään ensimmäisenä, joka nimesi anarkismin. Hän katsoi, ettei anarkismi suinkaan merkitse epäjärjestystä vaan järjestystä. Teok-sessaan *Qu'est-ce que la propriété* (1841) hän esittelee anarkian positiivisena asioiden tilana poiketen näin filosofian traditiosta. Hänen mukaansa se, että olemme tottuneet pitämään ihmistä

⁷Tässä tarkastellaan anarkismin alkua sen historiallisesta kontekstista käsin. On siis huomioitava etenkin keskite-tyt valtion asema 1800-luvulla eikä arvioinnin lähtökohdaksi tule ottaa esimerkiksi nykyistä maailmaa, jossa valtion merkitys on vähentynyt suhteessa globaaliin markkinatalouteen. "Klassisten" modernin anarkismin muotojen ohella anarkismi on sittemmin saanutkin lukuisia uusia muotoja. Situationismi, punk, autonomismi, kommunitarismi, postkolonialismi, antiglobalisaatio, ekoanarkismi ja niin edelleen. Puhutaan myös post-anarkistisesta tai postmod-ernista anarkismista, joiden taustalla on post-strukturalistinen ja postmarxilainen filosofia (ks. Sheehan 2003; Newman 2001; May 1994; May 1997). Anarkismiin liittyy myös libertarianismiin kuuluvat minarkismi ja anarkokapitalismi, joista edellinen hyväksyy minimivaltion ja verotuksen yksilöiden oikeuksien suojelemiseksi, mutta jälkimmäinen ei, sillä se tavoittelee valtion kuoleutumista (ks. Nozick 1974; Rothbard 1978).

määrääjänä sekä hallitsijana ja lakia tämän tahdonilmaisuna, johtaa siihen, että anarkiaa pidetään epäjärjestyksen huippuna ja kaaoksen ilmaisuna. Mutta se, että toinen hallitsee toista, on orjuutta. Anarkia taas on Proudhonille sellainen tyranniasta vapaa hallintomuoto, joka merkitsee sekä hallitsijan ja suvereenin poissaoloa että järjestystä. Proudhon kutsuu vaihtoehtoaan valtiolle ja kapitalismille mutualismiksi. Se perustuisi pakottomalle vaihdantataloudelle, voittoa tavoittamattomalle kansallispankille, osuuskunnalliselle taloudelle, poliittiselle vallan hajauttamiselle ja alueelliselle itsehallinnolle. Etenkin myöhemmissä töissään Proudhon painotti anarkian ohella valtion vaihtoehtona federalismia. Vaikka hän katsoi omaisuuden olevan varkautta, niin hän ei kannattanut kommunismia eikä valtiososialismia eikä väkivaltaista vallankumousta tai pakkolunastusta. Omalla työllä tai kaupanteolla saatua yksityisomaisuutta ei myöskään tullut poistaa. Hallintaoikeus omaisuuteen säilyi, vaan ei oikeus väärinkäyttää sitä. Jokaiselle tuli antaa, ei tarpeiden, vaan työn mukaan, toisten avustaminen tapahtui armosta, ei pakosta. Riidat ratkaistaisiin keskitetyn oikeuslaitoksen sijasta sovittelulla.

Jos Proudhon raivasi tontin modernille anarkismille, niin Mihail Bakuninin (1814–1876) voi sanoa paaluttaneen sen teoreettisen ja poliittisen perustan. Bakunin kyseenalaisti kaikki hallinnan muodot painottaen valtion ja sen lainsäädännön lakkauttamista vallankumouksessa, joka mahdollistaisi lopulta maailmanrauhan. Vaikka Bakunin painotti vallankumouksen negatiivista luonnetta, hän toi esille kollektivismia painottaneen vaihtoehdon valtiolle. Vapaus, oikeudenmukaisuus ja yhdenvertaisuus voisivat toteutua tuotantovälineiden kollektiiviselle omistamiselle, työväen ja tuottajayhteisöjen spontaanille organisoitumiselle perustuvissa autonomisten yhteisöjen federaatiassa.

Pjotr Kropotkinille (1842–1921) anarkistinen kommunismi merkitsi vapauden ja yhteisöllisyyden harmonista yhdistymistä toisiinsa. Edellytyksenä oli pääseminen eroon auktoritatiivisesta valtiosta. Vallankumouksellinen yhteiskunta järjestettäisiin vapaiden kommunististen kollektiivisten yhteisöjen liittona, joissa teollisuus olisi myös hajautettu. Yhteisöissä yksityisomaisuus ja tuloerot poistuisivat ja jokaiselle annettaisiin tarpeiden mukaan. Kropotkin vastusti myös voimakkaasti sosiaalidarwinismia, sillä olemassaolotaistelun rinnalla luonnossa on sosiaalinen vaisto ja keskinäinen apu, jotka ovat sitä korkeampia periaatteita.

Italialaisen Errico Malatestan (1853–1932) mukaan anarkismi syntyi moraalisesta kapinasta epäoikeudenmukaisuuksia vastaan. Anarkia merkitsi hänelle sellaista yhteiskunnallisen elämän muotoa, jossa vallitsi kaikkien tarpeiden ja intressien sopusointu sekä täydellinen vapaus yhtäaikaaisesti täydellisen solidaarisuuden kanssa. Vapauden pelkoon perustuva auktoriteetin henki tuli hävittää ja yhteiskunta organisoida ilman auktoriteettia. Anarkia ei siten ole järjestyksen puutetta vaan auktoriteetin puutetta. Anarkismi puolestaan oli se metodi, jolla anarkia saavutettaisiin. Anarkistisen metodin perusta on vapaus, ja siten kaikkia vapauden esteitä vastaan tuli kamppailla. Anarkistinen vallankumous johtaisi Malatestan mukaan niin hallinnollisen kuin kumouksellisen väkivallan loppumiseen. Sen jälkeen kukaan ei enää voisi myöskään pakottaa omia halujaan ja toiveitaan toisten ylle kollektiivista voimaa käyttäen. Toisaalta hän katsoi, että vaikka suuri osa rikollisuudesta poistuisi oikeudenmukaisessa yhteiskunnassa, silti on yhä kyettävä yhdistämään täydellinen vapaus ja suojautuminen niitä vastaan, jotka vapautta uhkaavat.

Saksalainen Max Stirner (1806–1856) taas lähti liikkeelle äärimmäisestä individualismista. Hän ei tunnistanut minkäänlaisia rajoituksia yksilön oikeudelle tehdä, mitä vain haluaa, eikä mitään velvollisuuksia toimia sosiaalisesti. Hänen mukaansa ihminen kehittyy vaiston ja järjenvaraisuuden kautta egoistiseksi, jolloin vaistojen ja järjen sijaan hallitsevaksi muodostuu tahto. Aikuinen

tekee itsestään keskipisteen, kun nuorukainen vielä tavoittelee Jumalaa, isänmaata, ihmisyyttä ja niin edelleen. Valtio on este tälle kehitykselle. Sen ainoa tarkoitus on rajoittaa ja kesyttää yksilöä, alistaa tämä yhdelle tai toiselle yleisyydelle. Se on vain uusi kirkko, jonka moraalisen tekopyhyyden se on kirjannut lainsäädännöksi. Ylipäätään kaikenlaiset yhteisöt merkitsevät yksilön alistamista fiktiiviselle kollektiiville, yleistahdolle tai yhteiselle olemukselle, perustalle ja alku-perälle. Koska *minä itse* on toiminnan korkein laki, niin Stirnerille ainoa hyväksyttävä yhteisyyden muoto löytyy egoistien unioneista. Stirnerin anarkismi, joka ei ollut niinkään poliittista tai yhteiskunnallista kuin egoistista, etäännytti Proudhonin, Bakuninin ja Kropotkinin vallankumouksellisesta ja solidaarisuutta painottavasta anarkismista.

Työväenliikkeessä toiminut anarkosyndikalismi painotti sitä, ettei työväenliikkeelle riitä taistelu parempien palkkojen ja työolojen puolesta, vaan siitä tuli muodostua kapitalismin ja valtion hävittämiseen tähtäävä organisaatio. Keskeisenä keinona oli konfliktin ylläpitäminen ja lisääminen, joka onnistuisi parhaiten yleislakossa. Georges Sorel (1847–1922) erotteli teoksessaan *Réflexions sur la violence* (1908) poliittisen yleislakon ja proletaarisen yleislakon. Edellinen osoittaa, kuinka valta siirtyy etuoikeutetuilta etuoikeutetuille ja kuinka tuottajat vain vaihtavat herrojaan. Tällainen lakko vain vahvistaa valtiota. Jälkimmäisen ainoa tavoite on tuhota valtiovalta.

Venäläissyntyinen, nuorena Yhdysvaltoihin emigroitunut Emma Goldman (1869–1940) kytki anarkokommunismin feminismiin. Vierailtuaan vallankumouksen jälkeisellä Venäjällä hän pettyi vallankumouksen nimissä tapahtuvaan sortoon, julmuuteen ja byrokratiaan. Puna-armeijan toimet lakkolaisia vastaan saivat hänet hylkäämään kaiken väkivallan muuten kuin itsepuolustuksen tarkoituksessa. Venäläinen Leo Tolstoi (1828–1910) katsoi kristillisessä anarkismissaan, että hyväntekeväisyyden lain tulisi olla ainoa yhteisöllistä elämää säätelevä normi. Tolstoin mukaan Kristus ei kieltänyt vain kaikenlaista murhaamista vaan myös kaikenlaisen vihan lähimmäistä kohtaan, ei vain tuomioistuimia ja rangaistuksia vaan myös kaikenlaisen lähimmäisen tuomitsemisen.

Gandhiin vaikuttanut Tolstoin pasifistinen anarkismi kannatti väkivallatonta vastarintaa, mutta mikä vallankumousta ajaneen anarkismin suhde väkivaltaan muuten oli? Vuonna 1918 Bertrand Russell kirjoitti, että anarkismin suhde väkivaltaan ei juuri eronnut muiden ihmisten tai muiden oppien suhteesta väkivaltaan. Sen väkivaltaisuus oli Russellin mielestä lisäksi vähäistä suhteessa valtioiden tuolloin harjoittamaan väkivaltaan. Hänen mukaansa yleinen mielikuva anarkismin väkivaltaisuudesta tulikin hylätä, sillä väkivalta ei ole olennaista eikä luonteeno- maista anarkisteille. (Russell 1949.)

Russellin vakuuttelusta huolimatta ei voi eikä pidä sivuuttaa anarkismin synkän väkivaltaista kautta, jolloin se sortui ”seikkailupolitiikan houretautiin” (Guérin 1970, 99). Vuosina 1878–1901, Bakuninin kuoleman jälkeen, anarkisteiksi itseään kutsuvat syyllistyivät useisiin poliittisiin sabotaaseihin ja murhiin. Väkivallan takia anarkismi sai kielteisen leiman terroriin turvautuvana fanaattisena ja nihilistisenä liikkeenä, joka katsoi oikeutetuksi kaikkien keinojen käytön. Teot tuomittiin laajalti eikä väkivallalle ja terrorille nähty olevan minkäänlaista oikeutusta. Lukuisat anarkistit, esimerkiksi Kropotkin ja Malatesta, ottivat etäisyyttä tähän niin sanottuun tekojen propagandaan, joka oli anarkismin maineelle kohtalokkaan tuhoisa. Ranskalainen anarkistikirjailija Octave Mirbeau kirjoitti pommin kahvilaan heittäneestä Emile Henrystä, ettei anarkismin verivihollinenkaan olisi voinut toimia tehokkaammin anarkismia vastaan kuin anarkistiksi itsensä nimennyt Henry (ks. Woodcock 1977, 43). Päivää ennen kuolemaansa Malatesta kirjoitti, että jokainen väkivallan uhri voi oikeutetusti kysyä yhteiskuntaa vastaan kapinoivalta ”olenko

minä yhteiskunta?” (Kumm 2003, 69). Tolstoi puolestaan tuomitsi ehdottomasti niin valtion kuin vallankumouksellistenkin harjoittaman väkivallan (Tolstoi 1908).

Luonnollinen sosiaalisuus ja yhteisöllisyys

Mihail Bakuninin ajattelun eräänä lähtökohtana voi pitää liberaalin yhteiskuntasopimusteorian kritiikkiä. Sopimusteoria, joka on vain filosofinen fiktio, ei jätä lainkaan sijaa yhteisölle. Vain valtio on olemassa, tai sitten valtio on sulauttanut yhteisön jäännöksittä itsensä. Mutta järjestäytynyt yhteisö ei synny rationaalisten ja vapaiden miesten tekemien sopimusten seurauksena eikä myöskään jumalallisesta tahdosta tai luomisteosta. Se kehittyy verkkaaisesti yksilöiden aloitteista tulevien impulssien vaikutuksesta. Sen oikeussäännöt ovat yhteisön tapojen kautta vähitellen kehittyneitä eivätkä suinkaan minkään suvereenin lainsäätäjän ajattelun, tahdon ja tekojen seurauksia. (Bakunin 1895c, 267.)

Fiktiivisyyden lisäksi yhteiskuntasopimus on käsitteellisesti ristiriitainen, peräti mahdoton. Se olettaa, että (1) ihmisillä on täydellinen vapaus vain omassa yksinäisyydessään, (2) ihmiset ovat luonnostaan epäsosiaalisia, (3) itsekkyyks on korkein laki ja (4) hyvän ja pahan välillä ei ole erottelua ennen sopimusta. Valtion perustaminen olisi siten ainoa keino estää se, että ihmiset tuhoaisivat toisensa joutuessaan tekemisiin toistensa kanssa. Jos näin todella olisi, niin ihmiset eivät kykenisi sopimaan sitovasti mistään. Bakuninin mukaan abstraktin individualismin sijaan ihmiset ovat luonnostaan sosiaalisia ja yhteisö on inhimillisen maailmassa olemisen luonnollinen muoto. Inhimillinen yhteisö on luonnon viimeinen suuri ilmentymä tai luomus maan päällä. Se edeltää jokaista yksilöä ja säilyy heidän jälkeensä. (Bakunin 1895c, 286–287.)

Bakunin kumoo myös oletuksen siitä, että valtion perustavalla sopimuksella taattaisiin sellainen kollektiivisen turvallisuuden tila, jossa kansalaiset luopumalla osasta vapauttaan saavat suojan muulle vapaudelleen esimerkiksi kansalaisvapauksina ja -oikeuksina. Mutta koska vapaus on jakamaton, niin osaakaan siitä ei voi pilkkoa pois ilman, että koko vapaus hävitetään. Kuvitellulla sopimuksella perustettu poliittinen yhteisö ei ole vapauden tuotos vaan turvallisuuden tavoittelemiseksi tapahtunut luonnollisen vapauden uhraus. Ajatus, että kansalaisten vapaudet, oikeudet ja velvollisuudet voitaisiin loogisesti johtaa sopimuksesta, on olennaisesti virheellinen. (Bakunin 1895b, 223.) Tämä ei tietenkään tarkoita, että Bakunin hylkäisi todelliset ja vapaat sopimukset yhteiselon järjestäjinä, päinvastoin.

Bakuninin yhteiskuntasopimusteorioiden taustalla voidaan havaita Hegelin vaikutus häneen. Myöskään Hegel ei hyväksynyt sopimusteorioiden atomistista individualismia. Hänen mukaansa ihmiselle on luonnostaan ominaista vietti oikeuteen omaisuuteen ja moraaliin sekä myös sukurakkauden ja seurallisuuden vietti. Vietteihin liittyy edelleen itsetietoisuus, sillä ne ovat hänen tahtonsa kohteita. Ihminen on yhteiskunnallinen ja poliittinen kulttuurieläin, joka tulee rationaaliseksi ja vapaaksi yksilöksi, joka myös tunnistaa itsensä sellaisena, vain osallistumalla yhteiskunnan eettiseen elämään. Tällainen vapaus saavutetaan eettisen elämän kolmen vaiheen kautta: perhe, kansalaisyhteiskunta, valtio. Valtiossa kansalaisyhteiskunta, joka merkitsee siirtymistä perheen partikulaarisuudesta ja turvallisuudesta yksityisten intressien tavoitteluun ja markkinoiden sekä työn maailmaan, ylitetään kumoamalla ja säilyttämällä se. Partikulaariset intressit ja vastakohtaisuudet ylitetään modernissa valtiossa, jossa vallitsee yleinen oikeusjärjestys. Niinpä valtio ei perustu sopimukseen, vaan se on dialektisen kehityksen tulos, siveellinen kokonaisuus. Myöskään oikeudet eivät perustu ihmisluontoon, vaan nekin ovat kehkeytyneet historial-

lisen ja yhteiskunnallisen kamppailun tuloksena. Valtio on Hegelille siveellisen idean todellisuus sekä ihmiskunnan kehityksen päämäärä ja objektiivisen hengen korkein ilmentymä. (Hegel 1994.)

Hegelin hengessä Bakunin jakaa historian neljään aikakauteen. Hänen aikanaan elettiin niistä kolmatta, joka oli taloudellisen riiston aikaa. Se perustui sitä edeltäneelle orjuuden aikakaudelle, joka oli seurannut primitiivistä animaalisien ihmisten aikakautta. Valtio on hänen mukaansa paha mutta tarpeellinen osoittamaan, kuinka yhteiskuntaa ei tule järjestää, aivan samoin kuin orjuus oli tarpeen osoittamaan, kuinka taloutta ei pidä järjestää. Valtiolliset lait kuuluvat kolmannen aikakauteen. Neljäs ja viimeinen historian vaihe, jonka aika oli siis tulollaan, oli oikeudenmukaisuuden aikakausi. Se olisi vapauden aikaa, joka olisi historian loppu. Siten valtio eroaa radikaalisti yhteisöstä: siinä ei ole mitään luonnollista, vaan se on historiallinen instituutio, yhteiskunnan ohimenevä muoto. (Bakunin 1895c, 285.)

Myöskään Kropotkinin mukaan valtiota ei perusteta sopimuksella vaan pakolla, ja tämä tuhoaa alkuperäisen yhteisöllisyyden. Ennen valtiota on jo yhteisöjä, joita ei suinkaan luonut ihminen sopimuksin tai säädöksin, sillä yhteisö oli olemassa ennen ihmistä. Eläimillä on luonnostaan yhteistyövietti tai keskinäisen avun vietti, joka ei suinkaan ole itsesuojeluvietille vastakkainen vaan päinvastoin edistää itsesuojelua. Siten myös ihminen on luonnostaan sosiaalinen ja altruistinen. Moraali perustuu luontoon, joka on ihmisen ensimmäinen eettinen opettaja. (Kropotkin 1943, 12.)

Proudhon ottaa kritiikkinsä lähtökohdaksi Grotiuksen sopimusteorian. Jos alun perin kaikki asiat olivat yhteisiä ja jakamattomia ja jos tällainen kommunismi päättyi ahneuteen, sotiin ja valloituksiin joista sitten siirryttiin sopimuksen jälkeiseen aikaan, niin silloin oikeudenmukainen sopimus takaisi omaisuuden yhdenvertaisen jakamisen kaikille. Muuten sopimus merkitsee vain sitä, että vahvempi osapuoli on ne laatinut ja saanut muilta sopimuspuolilta näiden hiljaisen suostumuksen vasta sopimuksenteon jälkeen. Tällainen sopimus ei ole pätevä, ja siksi sellaiseen sopimukseen perustuva yhteiskunta on vääryyden ja petoksen kyllästävä. Tämä antaa perustelun Proudhonin kuuluisalle sanonnalle: ”omaisuus on varkautta” (*la propriété, c’est la vol*). Proudhon visioi vielä, että jos Grotiuksen mukaan ihminen oli hylännyt alkuperäisen yhdenvertaisuuden, niin ihminen on vielä palaava siihen. (Proudhon 1867, 14, 48.) Se on mahdollista semminkin, kun Proudhon hylkäsi Hobbesin ajatuksen ihmisen egoismista (Proudhon 1869, 305).

Toiko anarkismi siten radikaalin katkoksen luonnonoikeuden kehittelyihin sopimusteorioihin? Kantin ja Locken tapauksessa asia ei ole itsestään selvä. Samoin on, jos luodaan silmäys luonnonoikeustraditioon. Benedictus de Spinozan mukaan ihminen kykenee tunnistamaan luonnonoikeuden normien sisällön järjen avulla riippumatta korkeamman lainsäätäjän julistuksesta. Modernin luonnonoikeuden ja kansainvälisen oikeuden perustaja Hugo Grotius (1583–1645) – Grotiuksen kääntäjän ja luonnonoikeusteoreetikon Jean Barbeyrackin mukaan ”mies, joka mursi jään perustamalla uuden luonnonoikeuden” – lähti siitä, että yhteisöllinen elämä vastaa ihmisen luontoa ja vaistoja. Järki puolestaan osoittaa normit, jotka ovat välttämättömiä yhteisölliselle elämälle. Samuel Pufendorfin (1632–1694) mukaan luonnontila ei ole sodan vaan periaatteessa rauhan tila. Siinä vallitseva luonnonoikeus perustuu ihmisen voimattomuuteen ja avuttomuuteen selviytyä yksin sekä ihmisen yhteiskuntaviettiin. Christian Wolfille (1679–1754) luonnonoikeuden perusaksioma oli, että ihmisten tulee pyrkiä kohti täydellistymistään ja karttaa kaikkea, mikä estää pääsemästä siihen. Jean-Jacques Rousseau’n mukaan sivilisaatiota ja yhteiskuntaa edeltävässä luonnontilassa ihminen on luonnostaan hyvä ja siellä vallitsee jokaisen rajoittamaton vapaus. Primitiivisessä tietämättömyydessä elävät kansat ovatkin säilyt-

täneet hyveensä ja onnellisuutensa. Yksityisomistuksen ja työnjaon sekä lisääntyvän keskinäisen kilpailun, toisistaan riippuvaisuuden ja epätasa-arvon seurauksena luonnontila rappeutuu ihmisten vapautta ja olemassaoloa uhkaavaksi tilaksi, minkä takia ihmisten on liityttävä yhteen sopimuksen kautta, alistuttava kansan yleistahdolle ja luovuttava luonnollisista oikeuksistaan.

Katkoksen sijaan anarkismi vaikuttaisi itse asiassa kehkeytyneen luonnonoikeusteorioista tai ainakin osittain jo olleen niihin kirjoittautuneena mahdollisuutena. Kelsen onkin osuvasti todennut, että luonnonoikeus on pakosta vapaa (*zwangsfreie*) anarkistinen järjestys. Siten jokainen luonnonoikeusteoria on ideaalia anarkismia pitäessään kiinni puhtaasta luonnonoikeudesta. Jokainen anarkismi – varhaiskristillisyydestä moderniin marxismiin – on puolestaan luonnonoikeutta. (Kelsen 1928, 10.)⁸

Anarkismi myös eroaa ratkaisevasti luonnonoikeusteorioista. Sille oli yhdentekevää, oliko sopimusteorian tarkoituksena osoittaa suvereenin absoluuttinen valta vai asettaa suvereenin valtalalle rajat. Valtion ja oikeuden legitimaatiokertomuksen sijasta anarkismi esittää niiden delegitimaation, missä anarkismi eroaa myös muista moderneista porvarillisista valtion ja oikeuden filosofisista oikeuttamis- ja hyväksyttävyystarinoista, joista tässä on sivuttu historiallista koulukuntaa, utilitarismia ja oikeuspositivismia. Bakunin arvostelikin viiltävästi Rousseauta, joka vaikuttaisi olevan lähimpänä anarkistisia ajatuksia. Vaikka Rousseauta pidettiin 1700-luvun demokraattisimpana ajattelijana, niin Bakuninin mukaan Rousseaussa piili kuitenkin valtiomiehen säälimätön despotismi. Rousseau olikin valtion profeetta ja hänen uskollinen oppilaansa Robespierre sen ylipappi, joka teloitti rousseaulaisen korkeimman Olion nimissä valankumouksellisen neron, Dantonin. Näin Robespierre myös surmasi tasavallan avaten tien Napoleonin diktatuurille. (Bakunin 1977b, 69.)

Vapauden johtotähti

Bakunin kääntyy ajattelussaan vähitellen yhä määrätietoisemmin idealismista materialismiin. Hänen lähtökohdakseen tuli, että tosiasiat edeltävät ideoita. Proudhonia lainaten hän sanoo, että ideaali on ainoastaan kukka, jonka juuret ovat olemassaolon aineellisissa edellytyksissä (Bakunin 1977b, 10). Vuonna 1871 ennen Pariisin kommuunia kirjoittamassaan tekstissä *Dieu et l'état*, Bakunin linjaa materialistista ihmiskäsitystään.⁹ Ihmisellä on aineellinen olemassaolo, ja se on materian ilmausta, kuten eläimet, kasvit ja mineraalit. Se, että ihminen älyineen, ylevine ideoineen ja rajattomine pyrkimyksineen on vain materiaa kuten kaikki muu maailmassa olemassa oleva, saa kaikki idealistit – niin runoilijat kuin filosofit, teologit ja metafysikot, poliitikot ja moralistit, aristokraatit ja porvarit, liberaaleja taloustieteilijöitä unohtamatta – loukkaantumaan ja pahastumaan. Mutta vaikka inhimillinen yhteisö näyttäisi kehittyneen luontoa vastaan, niin sitä määrittävät kuitenkin luonnolliset tarpeet. (Mt.; Bakunin 1996.)

⁸Esimerkiksi Lewis Call pitää Lockeä radikaalina whig-puoluelaisena ja liberalismista vasemmalla olevana. Call katsookin, että Locken teoria suostumuksesta ja vastarintaoikeudesta kyseenalaisti liberaalin valtion. (Call 1998.)

⁹*Dieu et l'état* (Bakunin 1977b; Bakunin 1996) on osa käsikirjoituksesta *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale* (Knoutogermaaniainen valtakunta ja sosiaalinen vallankumous). Tämä osa käsikirjoituksesta julkaistiin ensi kerran vuonna 1882 Carlo Cafieron ja Élisée Reclusin toimittamana. Koko teksti, joka sisälsi myös *Dieu et l'état*'n korjatun version, ilmestyi vuonna 1908 James Guillaumen toimittamassa Bakuninin koottujen teosten III osassa. Huomattakoon, että "Dieu et l'état. Extrait du manuscrit inédit" (Bakunin 1895c), joka ilmestyi Max Netlaun toimittamassa koottujen teosten I osassa, ei ole sama kuin *Dieu et l'état* (Bakunin 1977b; Bakunin 1996), mikä aiheuttaa toisinaan sekaannusta.

Bakuninin mukaan niin fyysisessä kuin sosiaalisessa maailmassa – jotka ovat yksi ja sama maailma, nimittäin luonnollinen maailma – vallitsevat luonnonlait. Ihmiset elävät yhteisöissä, ja niiden syntymästä asti niissä ovat vallinneet luonnonlait. Nämä ovat luonnostaan päteviä ja velvoittavia lakeja eivätkä siten ole riippuvaisia mistään ulkoisesta lainsäätäjistä. (Ihminen on tutkinut ja systematisoinut niitä ja nimennyt ne laeiksi, mutta luonto itse ei tunne lakeja vaan toimii tietämättömästi.) Ne ovat ihmisen oman luonnon lakeja, sillä ne muodostavat ihmisen materiaalsen, älyllisen ja moraalisen olemisen ehdot eikä ihminen voi välttää niiden auktoriteettia. (Bakunin 1977b, 33–34.)¹⁰ Siten inhimillistä moraalialia ei tule idealistien tavoin etsiä eristetyistä yksilöistä (Bakunin 1895c, 299).

Miten tähän sopii anarkismin vaalima ajatus ihmisen radikaalista, inhimillisen olemisen juuriin tai perustoihin ulottuvasta vapaudesta? Bakuninin mukaan häntä ohjaava voima oli vapauden rakkaus ja viha kaikenlaista sortoa kohtaan.¹¹ Jos ihmisen todellisen vapauden ainoat rajat ovat luonnonlait, niin eikö tällöin niiden normatiivinen vaikutus lopulta kiellä vapauden? Vastaus tähän epäilyyn löytyy ihmisen, lakien ja vapauden määrityksestä.

Bakuninilta voidaan löytää kolme elementtiä tai perusperiaatetta, jotka muodostavat inhimillisen – niin kollektiivisen kuin yksilöllisen – kehityksen edellytykset ja määrittävät ihmisen olemuksen (ks. Bakunin 1977b). Lähtökohtana on ihmisen animaalisuus (*l'animalité humaine*). Ihminen kuuluu eläinkuntaan ja hänessä vaikuttavat animaaliset tarpeet. Inhimillisen animaalisuuden ulkoisena ilmentymänä ovat yhteiskunta- ja yksityistalous. (Mt., 10–13; 1973, 271.)

Toisena periaatteena on ajattelu (*la pensée*). Ihmisellä on erityinen elementti, järki, joka tarkoittaa kykyä yleistykseen ja abstraktioon. Sen ansiosta ihminen kykenee ajattelemaan ja tutkimaan itseään kuin ulkoista objektia sekä ajattelemaan omaa ihmisyyttään. Ihminen kykenee siten ajattelussaan nousemaan niin itsensä kuin itseään ympäröivän maailman yläpuolelle ja muodostamaan abstrakteja ideoita. Ajattelun ulkoisena ilmentymänä on tiede. (Bakunin 1977b, 13, 60–61; 1973, 272; 1895c, 278.)

Kolmas ihmisessä asustava periaate on kapina (*la révolte*). Kapina merkitsee ihmisyyteen kuuluvaa tahtoa, jonka seurauksena ihminen kykenee ylittämään itsensä ja annetut olosuhteet. Ihminen ei siten ole determinoitu tai olemukseltaan muuttumaton vaan itsensä ulkopuolelle suuntautuva ratkeamaton ja päättymätön itsetarkoituksellinen kapina. Kapinan ulkoisena ilmentymänä on vapaus. Ja juuri kapina on vapauden olennainen tekijä. (Bakunin 1977b, 13; 1895c, 282–283.)

Ihminen onkin evoluution viimeinen ja korkein aste, ja ihminen voi ja hänen täytyy muuttua ja inhimillistyä vapauden kautta. Koska kaikkeen kehitykseen sisältyy lähtökohdan tai perustan negaatio, niin ihminen on samalla ja olennaisesti ihmisessä olevan eläimellisen aineksen määrätietoinen ja asteittainen kielto. Toisin sanoen ajattelu ja kapina edustavat Bakuninilla negatiivista

¹⁰Bakuninin ajatukset rinnastuvat Thomas Jeffersonin ajatuksiin tässä yhteydessä. Jefferson uskoi, että ihmisillä on sisäinen moraalitunto, minkä takia anarkistinen yhteisö voisi toimia hyvin. Hän ylistikin Amerikan intiaaneja, joilla ei ollut lakeja, pakkovaltaa eikä hallitusta. Vaikka heitä ohjasivat vain tavat ja moraali, niin rikollisuus oli heidän keskuudessaan harvinaista. Vailla lakeja ja hallituksia elävien yhteisöjen Jefferson uskoi elävän pääsääntöisesti onnellisempina kuin niiden, jotka elivät eurooppalaisten hallitusten alaisuudessa. Toisaalta anarkia toimii vain pienissä yhteisöissä, minkä vuoksi hän kannatti hallitusta Amerikalle, kunhan se on olemassa hallittujen suostumuksella. (Jefferson 1984, 220.)

¹¹Tsaari Nikolai I:n pyynnöstä vuonna 1851 vankeudessa kirjoittamissaan tunnustuksissa Bakunin tunnustaa oman kumouksellisen toimintansa olleen rikollista niin suvereenin ja isänmaan kuin kaikkien moraalisten, jumalallisten ja inhimillisten lakien näkökulmasta katsottuna (Bakunin 1977a, 87). Samaa hengenvetoon hän kuitenkin määrittelee toimintansa motiiviksi rakkauden vapauten ja vihan kaikenlaista sortoa kohtaan (ks. Bakunin 1977a, 92).

voimaa inhimillisen elämellisyiden kehityksessä. Elämellisyiden negaatio on yhtä rationaalista kuin luonnollista ja rationaalista vain, koska se on luonnollista. Se on sekä historiallista että loogista ja yhtä väistämätöntä kuin niiden maailmassa vallitsevien luonnonlakien kehittyminen ja realisoituminen, jotka muodostavat ja luovat ideaalin, älyllisten ja moraalisten uskomusten maailman.

Mitä sitten lakeihin tulee, niin luonnonlakeja ei pidä rinnastaa ulkoa tuleviin juridisiin tai jumalallisiin lakeihin. Päinvastoin ne ovat ihmisen inhimillisen olemisen lakeja eli ihmisyyteen välttämättä kuuluvia olemislakeja. Ne eivät säädi ihmisen olemusta joksikin kiinteäksi ja pysyväksi identiteetiksi vaan ovat pikemminkin ihmisenä olemisen mahdollisuuksia. Kun ihmiset tunnistavat ja ymmärtävät luonnonlait yksilöinä, niin vapauden kysymys on ratkaistu, minkä jälkeen ulkoisten lakien tarvetta ei ole. Vapaus merkitsee siis sitä, että ihminen noudattaa luonnonlakeja, koska hän on itse hyväksynyt ne sellaisina, eikä siksi, että ne olisi ulkoisesti määrätty hänelle minkään ulkoapäin tulevan suvereenin toimesta, olipa se sitten jumalallinen tai inhimillinen, kollektiivinen tai yksilöllinen, teologinen tai poliittinen. (Bakunin 1977b, 29–31; 1973, 271–272.)

Vapaudessa ei ole kyse valtion takaamasta oikeussubjektien juridis-muodollisesta negatiivisesta vapaudesta kaikkine subjektiivisine oikeuksineen tai rousseaulaisesta ja porvarillisen liberalismin mukaisesta yksilöiden individualistis-egoistisesta vapaudesta. Vapaus merkitsee kaikissa piilevinä olevien materiaalistien, älyllisten ja moraalisten kykyjen kehittämistä. Se on vapautta toimia luonnollisesti, omien impulssien mukaisesti, oman arvostelukykynsä ohjaamana ja riippumattomana muiden käskyistä. Jokaisen tuomarina toimii vain omatunto ja järki. Vapaudessa olevaa yksilöä ei voi käskää hyvään ja oikeaan ulkoisella lainsäädännöllä, vaan tämä tekee hyvin ja oikein, koska hän vapaasti pitää jotakin hyvänä ja oikeana, haluaa ja rakastaa sitä. Vapaus murskaa kaikki taivaalliset ja maanpäälliset idolit, ja ihmisenä olemiseen itseensä kuuluu luonnollinen oikeellisuus. (Bakunin 1973, 261–262; 1895c, 276–278.)

Vapaus ei myöskään ole ihmisen yksilöllinen ominaisuus, joka voisi toteutua itse itsensä kanssa olemisessa. Vapaus on aina yhteisöllinen asia, ihmisten toistensa kanssa olemiseen liittyvä ominaisuus. Tunnustuksissaan tsaarille Bakunin totesi koko uskonsa kiteytyvän siihen, että hakee omaa onnellisuutta ja arvoa muiden onnellisuudesta ja arvosta eli että on vapaa muiden vapaudessa (Bakunin 1977a, 92). Toisen vapaus ei ole siten oman vapauden raja tai este. Toisen vapaus lujittaa ja laajentaa omaa vapautta, ja oma vapaus tekee saman toisen vapaudelle. ”Minä olen todella vapaa ainoastaan, kun kaikki ihmiset ympärilläni, niin miehet kuin naiset, ovat myös vastaavasti vapaita” (Bakunin 1895c, 281).

Kaiken kaikkiaan solidaarisuus, yhdenvertaisuus ja vapaus, jotka kaikki kuuluvat ihmisen olemukseen, rinnastuvat toisiinsa luonnonlakien normittamassa yhteisössä, jossa kaikki ovat vapaita. Tämän toteutuminen vaatii työtä, koska ulkoiset lait ja auktoriteettien julistama moraalit ovat tukahduttaneet radikaalin vapauden.

Bakuninin käsitys on lähellä Proudhonin käsitystä, että ihminen on Aristoteleen määritelmän mukaisesti rationaalinen ja sosiaalinen eläin. Ihminen on yhteisössä elävä eläin ja yhteisö on ihmisten välisten suhteiden kokonaisuus. Oikeus taas on Proudhonille yhteiskuntaa ohjaavien periaatteiden kokonaisuus. Oikeudenmukaisuus tarkoittaa näiden periaatteiden kunnioittamista ja seuraamista. Niinpä oikeudenmukaisuuden harjoittaminen on sosiaalisen viettin noudattamista ja oikeudenmukainen teko on yhteisöllinen teko. Jos oikeutta ja oikeudenmukaisuutta ei ole, ei ole yhteisöäkään. Myös eläimillä on olemuksellisesti sama sosiaalinen vietti, joskin ihmisessä se on monitahoisempi ja käskemämpi. Ihminen jakaa eläinten kanssa oikeudentunnon, mutta

vain ihminen kykenee muodostamaan ajatuksen siitä. Tunteen ja järjen yhdistelmänä oikeudenmukaisuus merkitsee oman ja toisen persoonallisuuksien yhdenvertaisuuden tunnustamista. Oikeudenmukaisuudella on siten kaksinainen olemus, sillä se on identtinen yhteisön kanssa, johon taas sisältyy välttämättä yhdenvertaisuus. Toisin sanoen oikeudenmukaisuus syntyy siten yhtäältä sosiaalisesta vietistä, toisaalta toisen yhdenvertaisuuden ideasta. Tämän toisen asteen sosiaalisuuden lisäksi ihmisellä on kolmannen asteen sosiaalisuutta. Se on sosiaalista kohtuullisuutta tai suhteellisuutta, joka merkitsee anteliaisuutta, kiitollisuutta, ystävyyttä, hienotunteisuutta, sympatian ja rakkauden oikeudenmukaista jakoa, latinan *humanitasia*. Se on oikeudenmukaisuuden ja maun yhdistelmä, joka edellyttää arvostelun ja idealisoinnin kykyä. (Proudhon 1867, 176–180.)

Oikeudenmukaisuus onkin anarkismin keskeisiä käsitteitä. Bakuninille se on käännettävissä tasa-arvoisuuden kanssa, ja se perustuu jokaisessa ihmisessä olevaan inhimilliseen omatuntoon. Proudhonille oikeudenmukaisuus (*la justice*) ei ole positiivisen oikeuden (*le droit*) tuote, vaan oikeus on oikeudenmukaisuuden julistus ja sovellus. Oikeudenmukaisuus on johtotähti, joka ohjaa yhteisöjä, napa, jonka ympärillä poliittinen maailma pyörii, kaikkien toimien periaate ja säätelijä. (Proudhon 1867, 25.) Se – eikä suinkaan rakkaus, uskonto, egoismi tai ideat – on ihmiskuntaa liikuttava voima ja lopullinen päämäärä (Proudhon 1869, 305–306).

Lisäksi on huomattava, että Bakuninilla universumia ei hallitse mikään yliluonnollinen korkein tahto ja mahti. Luonto ei siten ole jonkin ennalta asetetun teologisen tai metafyyssisen suunnitelman mukainen, vaan se ilmaisee loputtomasti ilmenevien ja toistuvien ilmiöiden ääretöntä moninaisuutta. Luonnonvoimien harmonia ilmenee ainoastaan jatkuvan kamppailun tuloksena, joka on kaiken elämän ja liikkeen todellinen ehto. Siten luonnossa ja yhteisössä järjestys ilman kamppailua merkitsee kuolemaa. (Bakunin 1873, 271.)

Valtion mahdin kritiikki

Onko valtiolla mitään asemaa inhimillisen yhteiselon järjestäjänä? Bakunin antaa oikeusoppineiden ja oikeuden metafyyssikkojen vastata kysymykseen: heille valtio on Bakuninin mukaan julkinen asia, jonka yleishyvä ja kaikenkattava oikeus asettuu jokaisen yksilön egoistisia intohimoja ja intressejä vastaan. Valtio on oikeusoppineille oikeudenmukaisuutta sekä moraalin ja siveellisyyden toteutumista maan päällä. (Bakunin 1895b, 222.)

Bakunin rinnastaa kirkon ja valtion toisiinsa. Kirkon tavoin valtio olettaa ihmisen olevan luonnostaan paha, minkä vuoksi myös inhimillinen vapaus on pahaa. Jos ihmiset saisivat luonnollisen vapautensa, niin he vain tuhoisivat toisensa mitä hirvittävimmissä anarkiassa, jossa vahvin teurastaisi heikommät. Siksi luonnollinen ihminen tulee muuttaa kansalaiseksi. Oletetun yhteiskuntasopimuksen jälkeen hyvä merkitsee yhteistä intressiä, paha sen vastaisuutta. Valtio uhraa näin inhimillisyyden ihmisissä tehden heistä pelkkiä oikeusalamaisia, koska vain se voi hillitä ihmisen pahuutta. Luonnollinen ihminen ja vapaus täytyy tuhota, jotta ihmiset voitaisiin muuttaa pyhimyksiksi (kirkko) tai hyveellisiksi kansalaisiksi (valtio). (Bakunin 1895b, 224.)

Valtio ei merkitse Bakuninille sopimuksen jälkeistä rauhan tilaa mutta ei myöskään hegeliläistä rationaalisuuden ja moraalin lakipistettä. Kaikki valtioteoriat perustuvat olennaisesti auktoriteetin periaatteelle, toisin sanoen sellaiselle teologiselle, metafyyssiselle ja poliittiselle ajatukselle, jonka mukaan massat eivät kykene hallitsemaan itseään. Tämä oikeuttaa niiden alistamisen ylhäältä käsin määrätyn viisauden ja oikeudenmukaisuuden hyväntahtoisen ikeen alle.

Siten valtiossa on aina kyse suvereenin tahdosta, voimasta ja ylivallasta. Valtio merkitsee ihmisten todellisten tahtojen ja intressien kieltoa ja uhrausta yleisen intressin, yleishyvän, kansantahdon ja yleisen hyvinvoinnin alttarilla. Näiden edustajana on valtio, jolla on legitiimi valta tukahduttaa kaikki yksilön laittomat kapinat. Valtio onkin ehdoton auktoriteetti, voima. Sen luontoon kuuluu ottaa hallintaansa voimalla. Jokainen sen käsky on isku vasten vapauden kasvoja. Vaikka valtio käskisi hyvään, niin se tuo esiin pahan. Se, minkä valtio säätää hyvänä, on inhimillisen moraalin ja vapauden näkökulmasta pahaa. (Bakunin 1965b, 204.)

Valtio ei myöskään edusta ja turvaa yleistä etua, vaan se on aina jonkin etuoikeutetun luokan omaisuutta: pappisluokan, aristokratian tai porvariston. Myös kaikkein demokraattisimmissakin valtioissa vähemmistö hallitsee. Ja vaikka kansanedustajat olisivat kuinka viisaita, niin sosiaalisen luonnonlain mukaan valta korruptoi jopa parhaimmat valtiat. Bakunin kuitenkin myöntää, että jopa kaikkein epätäydellisin tasavalta on tuhat kertaa parempi kuin valistunein monarkia. Toisaalta yleiseen äänioikeuteen perustuva tasavalta voi olla jopa despoottisempi kuin monarkia, sillä se saattaa musertaa jokaisen jäsenensä tahdon kollektiivisen vallan painon alle, jonka se oikeuttaa vetoamalla yleistähtoon. Etuoikeutettujen luokkien näkökulmasta poliittinen tietoisuus on valloittamista, orjuuttamista ja valtion organisointia massojen riistämiseksi. (Bakunin 1965b, 194.) Siten valtio on sisäisesti ratkeamattomien ristiriitojen leimaama kokonaisuus, jota pidetään yllä ja kokonaisuutena vain pakon keinoin.

Valtiolla on kyllä velvollisuus suojella kaikkien yksilöiden sellaisia oikeuksia, jotka eivät ole vastakkaisia yleiselle hyvälle. Tämän Bakunin myöntää mutta katsoo, että tähänkin liittyy raja: valtio puolustaa ainoastaan kansalaistensa yhteistä intressiä ja julkista oikeutta. Tällainen kollektiivinen egoismi sulkee vieraat ja muukalaiset väistämättä ulkopuolelleen.

Valtion sisäisten vastakohtaisuuksien ohella valtiot ovat keskenään ratkeamattomassa konfliktissa. Yhden valtion olemassaolo merkitsee useiden valtioiden olemassaoloa, joka puolestaan merkitsee kilpailua, kateellisuutta ja keskinäistä kamppailua herruudesta. Valtioilla ei myöskään ole minkäänlaisia velvoitteita toisiaan kohtaan. Kansainvälisen oikeuden, vapauden ja ikuisen rauhan tavoittelu on ristiriidassa valtion säilyttämisen kanssa, sillä "valtio perustuu olennaisella tavalla sellaiselle perimmäiselle väkivallan ja valloituksen aktille, jota yksityiselämässä kutsutaan murtovarkaudeksi". Sota säilyy korkeimpana lakina, sillä "jokainen keskitetty valtio merkitsee muiden valtioiden oikeuksien absoluuttista negatiivista". (Bakunin 1895a 15–16.) Näin valtio murtaa kaikkien ihmisten universaalien solidaarisuuden ja merkitsee inhimillisyyden täydellistä kieltoa.

Kaiken kaikkiaan valtiolla ei ole koskaan ollut moraalialia. Pikemminkin valtio on inhimillisyyden kielto. Tätä se on sisäisellä ja ulkoisella tavalla. Edellisellä tavalla se on sitä, koska se on inhimillisen vapauden ja oikeuden vastakohta. "Valtio merkitsee herruutta, ja jokainen herruus edellyttää massojen alistamista ja sen seurauksena niiden hyväksikäyttöä jonkin hallitsevan vähemmistön hyväksi" (Bakunin 1965a, 148). Jälkimmäisellä tavalla se on sitä, koska sen olemukseen kuuluu rikkoa ihmiskunnan yhteinen solidaarisuus (Bakunin 1965b, 202). Valtion transsendentaalisen (tällainen siksi, että se ylittää inhimillisen moraalien ja oikeudenmukaisuuden) moraalien muodostaa patriotismi, jossa toiminta valtion kunnian vuoksi on velvollisuus ja hyve, jotka ovat pakollisia. Tällainen moraalirajoittaa ja siten kieltää kaiken inhimillisen ja universaalien moraalien. Ehdoton valtiollinen sensuuri tulee tarpeelliseksi, sillä liiallinen ajattelun- ja mielipiteenvapaus ei ole sovitettavissa valtion turvallisuuden vaatimaan ehdottomaan kuuliaisu-

uteen.¹² Nationalismin sijaan Bakunin julistaa: “Emme tunnusta muuta isänmaata kuin universaalien vallankumouksen” (Bakunin 1974d, 182).¹³

Proudhonkin totesi, etteivät sodat lopu eivätkä oikeudenmukaisuus ja vapaus toteudu niin kauan kuin voiman oikeus hallitsee sodan ja kansojen oikeutena (Proudhon 1869, 203–204). Anarkismille valtio on siten puhdasta vallankäyttöä ilman, että sille olisi mitään todellista viimekätistä hyväksyttävyyssperustaa. Siksi se joutuu turvautumaan teologian ja/tai metafysiikan fiktioihin. Niinpä valtio perustuu vain ja ainoastaan vallalle.

Autonomiset yhteisöt valtion tuolla puolen

Bakunin vaatii valtion täydellistä poistamista. Valtion hävittäminen on kaiken maallisen ja taivaallisen auktoriteetin, “valtion patriakaalisen, juridisen ja poliittisen oikeuden”, juridisten instituutioiden, tuomariston, papiston, byrokraatian, armeijan, poliisin, yliopiston, yksityisen omistusoikeuden, ylipäänsä kaiken porvarillisen järjestyksen ilmenemismuotojen lakkauttamista (Bakunin 1974c, 23; 1974d, 183). Tämä kapina on luonnollista, sillä oliot kääntyvät luonnostaan alistajaansa vastaan.

Vaikka keskiajalta lähtien valtio on kukistanut kaikki kapinat, vaikka valtion keskittävä, korruptoiva ja valtiokeskeinen uusi sivilisaatio on lyönyt itsensä lähes täydellisesti läpi, vaikka massat ovat sallineet itsensä tulla tämän sivilisaation lannistamiksi apaattisiksi kansalaisiksi, niin Bakuninin mukaan juuri nyt oli ehdoton tarve hävittää valtiot. Pariisin kommuuni oli valtion negatiota. Ja vaikka Pariisi kukistui, se pelasti Ranskan kunnian ja tulevaisuuden sekä julisti uuden ajan alkua. Raunioille rakentui nationalismin hävittäminen ja uuden inhimillisyyden uskonto, jossa vapauden, oikeudenmukaisuuden, yhdenvertaisuuden ja veljeyden periaatteet syrjäyttivät vanhan moraalin ja uskonnon, kuten Bakunin kirjoitti pian kommuunin tappion jälkeen. (Bakunin 1873, 264.)¹⁴

Bakunin esittää vallankumouksellisen politiikan negatiivisen tai destruktiivisen puolen ohella sen positiivisen tai orgaanisen puolen, jossa on kyse uuden taloudellisen ja sosiaalisen järjestyksen luomisesta. (Bakunin 1974d, 183.) Kirjoituksessaan *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme* (1867) Bakunin esittää Euroopan Yhdysvaltojen muodostamista, joka olisi vapauden, oikeudenmukaisuuden ja rauhan voittoa. Tätä rauhanliittoa ei kuitenkaan voida muodostaa nykyisistä keskitetyistä valtioista. Vaihtoehdon tarjoavat yksilöiden vapaat liitot, yhdistykset, yhteisöt, alueet, provinssit ja kansakunnat, jotka huomioivat ihmisten todelliset tarpeet ja luonnolliset taipumukset. (Bakunin 1895a, 15–17.) Bakunin löysi modernille valtiolle vaihtoehdon myös slaavilaisista primitiivisistä autonomisista yhteisöistä, ja niiden muodostamista federaatioista. Venäläiset talonpojat käyttävät yhteisöstään termiä *mir*, joka tarkoittaa maailmaa, rauhaa ja maalaisyhdyskuntaa. (Bakunin 1974f, 245, viite 257.)

Vapaissa yhteisöissä olennaista on se kollektiivinen ja yksilöllinen moraali, joka perustuu inhimillisyyden ja ihmisarvon kunnioittamiseen. Vaikka kävisinkin toisen kanssa mitä väki-

¹²Patriotismissa voidaan erotella luonnollinen tai fysiologinen (lajien kamppailu), taloudellinen, poliittinen ja uskonnollinen tai fanaattinen elementti. Bakunin purkaa auki näitä elementtejä tuodakseen esiin ja siten negatiolle alttiiksi koko patriotismin ilmiön.

¹³Universaaliudesta huolimatta Bakunin julistaa toisinaan panslavismia, johon liittyy voimakaskin saksalaisfobia. Joissain kohdin hän myös toistaa antisemitistisiä stereotyyppioita.

¹⁴Vaikka vallankumous on luonteeltaan universaali, niin tietyt maat ovat alttiimpia ja valmiimpia siihen kuin toiset, mikä johtuu niiden historiallisesta, taloudellisesta ja poliittisesta tilanteesta (Bakunin 1974d, 185).

valtaisinta ja katkerinta kamppailua, niin minun tulee kunnioittaa vastustajani inhimillisyyttä. Tästä riippuu oma arvokkuuteni ihmisenä. Jopa silloin, kun toinen kiistää muiden arvokkuuden, niin hänen inhimillisyytensä säilyy, vaikka hänen poikkeamansa inhimillisyydestä olisi kuinka hirviömäinen tahansa. Se säilyy potentiaalisena kykynä nousta tietoiseksi omasta inhimillisyydestä.¹⁵

Niinpä ihmisessä vallitsee luonnostaan tai syntyperäisesti yhteisöllisyys, rationaalisuus, eettisyys ja kyky ylittää itsensä. Ne ovat juurtuneet ihmisen olemiseen, josta käsin ne muodostavat ja määrittävät itse kunkin singulaarista olemassaoloa yhteisössä. Juuri tätä inhimillisen olemisen normatiivista perustaa valtiollinen ja ylipäänsä kaikki ulkoinen juridinen, poliittinen, taloudellinen, tieteellinen, tekninen ja filosofinen suvereniteetti uhkaa. Jotta siis ihminen voi tavoittaa vapauden, niin tämä edellyttää ulkoisten suverenien negatiota ja oman itsensä asettamista perustaksi. Anarkismi edellyttää eron tekemistä valtion ja yhteisön välillä, mikä on tärkeää etenkin, koska anarkismi julistautuu jokaisen hallituksen, valtiovallan ja valtiollisen organisaation vastustajaksi. (Bakunin 1990, 136). Vallitsevan järjestyksen negaation ohella Bakuninin vallankumoukseen voidaan näin sanoa sisältyvän kaksi positiivista tekijää, nimittäin yhteisöllisyys ja oikeudellisuus. Vallankumous katkaisee valtion ja positiivisen oikeuden jatkumon mutta ei [merkitse] normatiivisuuden päättymistä, sillä luonnonlait ja yhteisöstä kehkeytyvän tapaoikeuden normit vallitsevat anarkian tilassa.

Tätä ajatusta voi peilata vielä Bakunin vapauden historian kautta. Siinä vapauden negatiivinen hetki on kapina jumalallista fiktiota ja valtiota vastaan. Positiivinen hetki puolestaan on vapaana olemisen ja ajattelun vapauden historiallinen ja kollektiivinen toteutuminen, joka yhtäältä on kapinan edellytys ja toisaalta realisoituu kapinassa ja sen jälkeisessä tilassa. Mutta lisäksi on erotettavissa vapauden kolmas hetki tai toinen negatiivinen hetki. Se on kapina yhteisöä ja sen vaikutusta vastaan. Tässä ei kyse ole yhteisön kumoamisesta, mikä olisi vastoin luonnonlakeja, vaan siitä, että vapaudessaan ihminen kyseenalaistaa myös yhteisön tavat, tottumukset, moraalin ja ennakkoluulot, jotka vaikuttavat näkymättömämmin ja voimakkaammin kuin valtion lait. (Vrt. Colombo 1998.)

Malatesta täsmentää määrittelemällä anarkismin kritiikin kohteen eli valtion lainsäädännön ja poliittisten, oikeudellisten, sotilaallisten ja finanssiahallinnollisten instituutioiden kokoelman tai niiden ruumiillistaman idean abstraktioksi. Hänen mukaansa valtion tuhoamisen sijaan olisi kuitenkin puhuttava hallinnan tuhoamisesta; monesti termiä valtio käytetään synonyymina yhteisölle, jolloin voidaan väittää anarkistien haluavan hävittää kaikki sosiaaliset suhteet ja siteet. Tämä termi on myös sikäli osuvampi, että valtion lakkauttaminen tuhoaa kaikki auktoriteettiin perustuvat poliittiset instituutiot. (Malatesta 1974.)

Marx ja Bakunin kohtaavat

Bakunin ja Marxin ongelmallinen suhde ja lopullinen välirikko, joka johti ensimmäisen internationaalien hajoamiseen, jakaa ratkaisevasti 1800- ja 1900-luvun radikaalia yhteiskuntakritiikkiä.¹⁶ Keskeinen ero oli anarkismin ehdoton valtiokielteisyys, jota edellä on käsitelty.

¹⁵Ihmisten rikollisuuden ja heikkomielisyyden Bakunin katsoo olevan seurausta siitä sosiaalisesta ympäristöstä, johon ihmiset ovat syntyneet ja jossa he ovat kasvaneet. Samoin Kropotkinille rikollisuus on yhteiskunnallinen tuote. Hänen mukaansa rikollisia ei pitäisi kohdella pahoin vaan sairaina parantaen heitä moraalisien hygienian keinoin.

¹⁶Vuonna 1869 venäläisemigrantti Nicolas Utin aloitti parjauksen Bakuninia vastaan väittäen tämän olevan panslavistinen tsaarin agentti. Samana vuonna internationaalien neljännessä konferenssissa Baselissa konferenssin

Bakunin myönsi Marxin olevan ajattelijana oikealla polulla. Marxin käsitys oikeuden historiallisesta evoluutiosta, joka ei ole taloudellisen kehityksen syy vaan sen seuraus, oli hedelmällinen ja Marxin anti tieteelle. Marxin mukaanhan aineellisten tuotantovoimien kehitystasetta vastaava tuotantosuhteiden kokonaisuus muodostaa yhteiskunnan taloudellisen rakenteen, reaalisen perustan, jolle oikeudellinen ja poliittinen päälysrakenne kohoavat. Moderni liberaali valtio on luokkaherruuden elin ja sorron legitimoija eikä yhteistä hyvää edustava järjen kuva, kuten Hegel ajatteli. Valtio on taloudellisesti hallitsevan luokan eli porvariston edunajaja, jota tarvitaan pitämään sovittamattomia luokkavastakohtia järjestyksen puitteissa. Porvarillisen valtion edistyneinkään muoto, demokratia, ei ole vastakohtien neutraali sovitteluinstanssi vaan välikappale kapitalistien käsissä työläisten riistämiseksi. Vallankumouksen mahdollisuus edellyttää taloudellisen kehityksen määrättyä historiallista vaihetta eli kapitalistista tuotantoa ja huomattavaa teollisuusproletariaattia. Marxin mukaan oli tullut aika, jolloin kapitalismi voitiin kumota luokkataistelussa, joka sitten johtaa luokkien hävittämiseen, luokattomaan yhteiskuntaan ja valtion kuoleutumiseen.¹⁷

Tähän saakka Bakunin saattaisi kulkea Marxin vallankumousmatkassa, mutta sitten tiet erkanevat. Marx ja Engels kirjoittivat, että proletariaatti “tekee vallankumouksen kautta itsensä hallitsevaksi luokaksi”, joskin se myöhemmin poistaa oman valtansa luokkavaltana (Marx & Engels 1978, 358). Engels katsoo, että “proletariaatin poliittinen toiminta ja sen diktatuuri on välttämätöntä luokkien ja samalla myös valtion häviämiseen johtavana välivaiheena” (Engels 1973b, 322). Marx jatkaa, että kapitalistisen ja kommunistisen yhteiskunnan välillä olevana poliittisena siirtymä kautena “valtio ei voi olla mitään muuta kuin *proletariaatin vallankumouksellista diktatuuria*” (Marx 1973b, 21). Työväenvaltiossa proletariaatti ottaa valtiovallan käsiinsä ja muuttaa tuotantovälineet valtion omaisuudeksi. Se on uudella tavalla demokraattinen proletariaattia ja omistamattomia kohtaan ja diktatuurinen porvaristoa kohtaan. Lenin toteaa, että marxilaisuudessa valtion hävittäminen on mahdollista vain Engelsin kuvaaman kuoleutumisen tai nukahtamisen kautta. Valtiosta, joka Engelsin mukaan on “erikoinen lannistamismahti” proletariaatin kurissapitämiseksi, täytyy tulla proletariaatin “erikoinen lannistamismahti” porvariston tuhoamiseksi. (Lenin 1917, 30–31.)¹⁸ Niinpä Lenin julistaa, että “vallankumous on epäilemättä niin auktoritatiivinen asia kuin yleensä olla voi. [...] voittanut puolue joutuu välttämättömyyden pakosta pitämään yllä herruuttaan sen pelon avulla, jota aseet herättävät taantumuksellisissa” (Lenin 1975, 104).

osallistujat jakautuivat kahdeksi ryhmäksi: saksalaisiin, englantilaisiin ja sveitsinsaksalaisiin valtiokommunisteihin sekä toisaalta belgialaisiin, ranskalaisiin, espanjalaisiin ja sveitsinranskalaisiin anarkisteihin. Vuonna 1871 Bakunin oli perustamassa internationaalissa Juran liittoa, joka asettui vastustamaan internationaalien keskusneuvostoa vaatien internationaalien säilyttämistä autonomisten osastojen federaationa. Engels syytti nyt Bakuninia maanalaisen järjestön perustamisesta, jonka tavoitteena oli kaapata internationaali itselleen. Vuonna 1872 Haagin kokouksessa Bakunin Marxin vaatimuksesta erotettiin internationaalista. Internationaali päätti muuttaa Lontoosta New Yorkiin. Heti kokouksen jälkeen Sveitsissä pidettiin anarkistien varjokokous, joka perusti uuden federaation.

¹⁷Bakuninin mukaan myös Marxin Proudhon-kritiikki osui oikeaan: Proudhon lähti virheellisesti liikkeelle abstraktista oikeuden ideasta, josta taloudelliset tosiasiat seurasivat (Bakunin 1990, 142).

¹⁸Engels toteaa, että jos haluaa tietää, miltä proletariaatin diktatuuri näyttää, niin riittää, että tarkastelee Pariisin kommuunia. “Se on proletariaatin diktatuuria” (Engels 1973c, 168). Myös Marxille Pariisin kommuuni antoi mallin proletariaatin diktatuurille. Siten proletariaatin diktatuuria ei pidä yksioikoisesti sekoittaa siihen diktatuuriin, joka kommunismin nimissä toteutettiin Neuvostoliitossa. Trotski totesikin, että Neuvostoliitossa valtio ei suinkaan ole kuoleutumassa. Siitä on päinvastoin muodostunut ennenkokematon pakottamisen byrokraattinen koneisto, ja sellaisena se on räikeässä ristiriidassa Marxin, Engelsin ja Leninin kuvaaman työväenvaltion kanssa. (Trotski 1973.)

Engelsin mukaan Bakuninille “pääpahana, mikä pitää hävittää, [...] ei ole pääoma eikä siis myöskään kapitalistien ja palkkatyöläisten välinen luokkavastakohtaisuus, joka on syntynyt yhteiskunnallisen kehityksen tuloksena, vaan *valtio*”. Pääoman “on luonut valtio” ja “kapitalisti omistaa pääomansa vain valtion armosta”, ja kun valtio hävitetään, “pääoma lentää itsensä hornan tuuttiin”. (Engels 1973b, 387.)¹⁹ Marxin mukaan Bakunin “ei ymmärrä kerrassaan mitään sosiaalisesta vallankumouksesta ja tietää siitä vain poliittisia fraaseja”. Bakuninin vallankumouksen “perusteena on *tahto* eivätkä taloudelliset edellytykset”. (Marx 1973c, 375.) “Tuo lastensatu”, hän tokaisee, on “oppilasmaista pötyä”, joka on vain sekoitus luokkien yhdenvertaisuudesta, perintöoikeuden kumoamisesta, ateismista ja pidättäytymisestä osallistumasta poliittiseen liikkeeseen. “Ja joskin hän teoreettisessa suhteessa on nolla, niin juonittelijana hän on oikeassa elementissään.” (Marx 1973a, 385.)

Bakunin sivaltaa takaisin, että marxilaisuudessa “[v]altio, hallitus, universaali diktatuuri, Gregorius VII, Bonifacius VIII, Kaarle V ja Napoleonien unelma ilmenevät uudessa muodossa” (Bakunin 1965a, 147). Bakunin katsoo, että keskittyessään vallankumouksen taloudellisiin ehtoihin Marx sivuutti valtion ongelmana, kun taas anarkisteille valtio sinänsä on ongelma. Vastaavasti Kropotkin piti valtiota yhteiskunnallisen vallankumouksen perimmäisenä esteenä. Joko valtio tuhotaan ja uusi elämä alkaa tuhansissa keskuksissa tai sitten valtio musertaa yksilön ja paikallisen elämän. Niin kauan kuin valtio on olemassa, niin yksi tyrannia vaihtuu vain toiseksi, ja tämän evoluution päätepisteenä on kuolema. (Kropotkin 1943, 9, 44.)

Koska vallankumouksellinen diktatuuri on valtio siinä missä porvarillinenkin valtio, Bakunin ei voinut sellaista hyväksyä. Koska valtio luo luokat, niin kommunismissa vallan itselleen otavasta työväenluokasta tulee hallitseva luokka, jolloin syntyy uusi alistettu proletariaatti. Tämän Lenin sittemmin myönsi: “Porvariston kukistaminen voidaan toteuttaa vain muuttamalla proletariaatti *hallitsevaksi luokaksi*” (Lenin 1975, 43). Bakuninille taas mikä tahansa poliittinen tai taloudellinen etuoikeutettu asema tai luokka merkitsee älyn ja sydämen surmaa, joten proletariaatin, väistämättömästi vallankumouksellisen, politiikan välittömänä ja ainoana tavoitteena pitää olla valtioiden tuhoaminen (Bakunin 1965a, 148). Muussa tapauksessa vanha tyrannia ainoastaan korvataan uudella. Sekä Marx että Bismarck ovat “valtion miehiä”, valtiokultin edustajia, ja tässä he ovat täsmälleen toistensa kaltaisia. Bakunin ennustaa: lyhyen vapauden hetken tai vallankumouksen orgioiden jälkeen uuden valtion kansalaiset heräävät uuden vallan orjina, uhreina ja leikkikaluuina. (Mt., 162.) Itse asiassa Marxin perimmäisenä tavoitteena on perustaa kansanvaltio (*Volksstaat*). Bakunin ei siten arvostellut ainoastaan proletariaatin diktatuurin väli vaihetta, vaan koko vallankumouksen dialektiikkaa; siinä valtio lopulta ylitetään säilyttämällä se hallinnollisena ja byrokraattisena valtiona, jossa massoja hallitaan poliittisesti ja taloudellisesti, mikä vaatii huikean kattavan tieteen. Siksi se on tieteellisen viisauden (*intelligence scientifique*) valtakausi, joka on kaikista hallitusmuodoista aristokraattisin, tyrannimaisin, ylimielisin ja ylenkatseellisin. (Bakunin 1965b, 204.)

Bakunin asettaa kommunistista poliittista vallankumousta vastaan yhteiskunnallisen vallankumouksen (*revolution sociale*), joka vapauttaa koko maailman. Edellinen johtaa vain massojen poliittisen, sosiaalisen ja taloudellisen alistamisen uusintamiseen proletariaatin diktatuurin nimissä.²⁰ Yhteiskunnallinen kumous merkitsee täydellisen vapauden antamista massoille,

¹⁹Marxin mukaan Bakunin “ei ymmärrä kerrassaan mitään sosiaalisesta vallankumouksesta ja tietää siitä vain poliittisia fraaseja” (Marx 1973c, 375).

²⁰Proudhon taas vastusti vuoden 1848 vallankumousta, koska se oli *poliittinen* kumous ja sellaisena porvariston ansa (Guérin 1970, 97).

yhteisöille, yhdistyksille ja yksilöille tuhoamalla kertakaikkisesti väkivallan historiallisen syyn eli valtion. Valtion kukistaminen tässä kumouksessa hävittää myös lain ja uskonnon, jotka ovat olleet vain valtion edustaman, takaaman ja suojeleman väkivallan pyhittämistä. Todellinen vallankumous on massojen täydellistä emansipaatiota, ei jonkun puolueen tai yksilöiden voittoa. (Bakunin 1974a, 13; 1873, 262–263; 1974d, 185.) Myös Stirner pitää marxilaista vallankumousideaa ongelmallisena. Se on poliittinen tai yhteiskunnallinen teko, joka kohdistuu valtioon tai yhteisöön ja kääntää vallitsevat olosuhteet uusiksi järjestelyiksi, jossa vallitseva suvereenius vain vahvistetaan negatiivisessa mielessä. Sen sijaan, että se kumoaisi herruuden sinänsä, se kumoaa vain tietyn herruuden muodon. Kapina puolestaan lähtee siitä, että ihminen on tyytymätön itseensä. Ihmisen täytyy ottaa itse vapaus itselleen eikä vain ottaa sitä vastaan. Kapina ei luota mihinkään instituutioihin. Kyse on yksilöiden kapinasta, egoistisesta teosta, kaikkia järjestelyjä vastaan, myös itseä ja omaa vastaan, sillä minuutta ei voi sellaisenaan tavoittaa. Kapina on itsen ravitsemista itselläni, mikä puolestaan on sitä, että on olemassa. (Stirner 1845, 145–146, 214–225.)²¹

Vaikka Bakunin myöntääkin olevansa materialisti ja deterministi, hän ei täysin hyväksy Marxin ja Engelsin yksioikoista historiallista materialismia ja taloudellista determinismia, sillä se ei ota riittävästi huomioon historian muita tosiasioita kuten poliittisten, oikeudellisten ja uskonnollisten instituutioiden vaikutusta taloudelliseen tilanteeseen. Vaikka Marx sanoo köyhyyden tuottavan poliittisen orjuuden eli valtion, niin hän ei ymmärrä, että valtio tuottaa puolestaan ja pitää yllä köyhyyttä oman olemassaolonsa edellytyksenä, joten köyhyyden tuhoamiseksi on välttämätöntä tuhota valtio (Bakunin 1965a, 162.).

Bakuninin mukaan kommunistit internationaalissa puhuivat kyllä kansansuvereniteetin nimissä, mutta todellisuudessa heidän puheessaan oli kyse massojen hallinnasta. He olivat valtion palvojia sekä poliittisen ja yhteiskunnallisen tottelevaisuuden ja kuuliaisuuden profeettoja. Universaalin diktatuurin rakentaminen maailmanvallankumouksen organisoimiseksi surmaa vallankumouksen. (Bakunin 1965a, 147.) Bakunin ja tämän anarkistinen allianssi eivät myöskään hyväksyneet marxilaisten kaksoisstrategiaa, jonka mukaan yhtäältä pyrittiin vallankumoukseen, toisaalta yhteiskunnallis-oikeudellisiin uudistuksiin yleisen äänioikeuden ja poliittisten oikeuksien saavuttamiseksi. Strategiana tuli olla puhtaasti negatiivinen politiikka, joka tähtäsi poliittisten instituutioiden ja vallan hävittämiseen. (Bakunin 1965b, 173.)

Internationaali oli myös ottanut periaatteikseen Marxin poliittisen ohjelman. Bakuninin mukaan internationaalin ei tullut päättää poliittisista ja filosofisista kysymyksistä vaan keskittyä sen alkuperäiseen tehtävään eli solidaarisuuden organisoimiseen työväen taloudellisessa kamppailussa kapitalismia vastaan. Organisaation tuli olla proletariaatin itsensä luomus. Massojen spontaanissa järjestäytymisessä ei kuitenkaan ollut kyse siitä, ettei massoja ohjattaisi tai organisoitaisi laisinkaan. Tämä olisikin ollut ristiriidassa Bakuninin perustamien lukuisien salaisten organisaatioiden kanssa.²² Nämä tuli yhdistää, mutta niin ettei massoja alisteta eliitille; niin että

²¹ Newman (2001, 67–69) päättelee, ettei Stirnerille riitä, että ihminen vapautuu ulkoisista mahdeista kuten valtiosta ja kirkosta. Olennaista on vapautuminen inhimillisestä olemuksesta, pysyvistä identiteetistä eli itsestä, jolloin ihminen kapinoi tullakseen siksi, mitä ei ole. Tällaisena anarkistinen kapina on tulemisen prosessi.

²² Esimerkiksi Tukholmasta lähetetyssä kirjeessään 25.4.1863 Bakunin kehotti suomalaisia isänmaanystäviä järjestäytymään salaiseksi seuraksi ja ojentamaan kätensä hänen edustamalleen ”Maa ja vapaus” -seuralle. Yhteisenä tavoitteena olisi hävittää venäläinen keisarivalta, minkä jälkeen Suomen kansalle taattaisiin oikeus täyteen itsenäisyyteen. (Bakunin 1986.)

massat kieltäytyvät omaksumasta mitään auktoriteettia, suvereenia tai valtaa edustajakseen tai valtuuttajakseen.

Bakuninin mukaan Marxille proletariaatin kukkanen on puoliporvarillinen vähiten sosiaalisten ja eniten individualististen teollisuustyöläisten kerrostuma, josta on muodostumassa neljäs hallitseva luokka. Bakuninille tämä kukkanen on suuret kouluttamattomien, perinnöttömien, kurjien ja lukutaidottomien massat. Luokka on erottamaton vallasta ja valtiosta, ja siksi se tulee korvata massojen (*la masse*) käsitteellä. (Bakunin 1965a, 161; 1965b, 177–178.) Vallankumouksellisten sosialistien tuli Bakuninin mukaan kehittää ja organisoida niin kaupunkien kuin maaseudun työväenluokan sekä myös myötemielisten ylempien luokkien jäsenten ei-poliittista tai antipoliittista sosiaalista voimaa, sillä politiikka oli herruuttamisen taidetta ja tiedettä, vallan tytär. Bakunin ei kuitenkaan katsonut, että politiikka ja filosofia tulisi hylätä. Yhtäältä politiikka oli hänelle ennen kaikkea parlamentaarista toimintaa ja porvarillista politiikkaa. Siitä tuli pidättäytyä, ei poliittisesta sinänsä. Toisaalta hän vastusti yhden poliittisen tai filosofisen totuuden määräämistä perustavaksi periaatteeksi tai viralliseksi totuudeksi, joka tuokin mieleen anarkian toisen merkityksen: vailla alkuperää. Poliittisen ja filosofisen tuli olla keskustelulle avoimia asioita. (Bakunin 1873, 263; 1965b, 186–187; 1974e, 234; 1974f, 245.)

Malatesta ilmaisi tämän vielä selkeämmin. Hänen mukaansa anarkismi ei edes väitä omaavansa absoluuttista totuutta. Se ei ole dogmi eikä tulevaisuuden profetia. Päinvastoin se lähtee siitä, että yhteiskunnallinen totuus ei ole piintynyt ja muuttumaton ominaisuus, joka olisi universaalista ja ikuisesti pätevä tai etukäteen määritettävissä. Vapauden tavoittaminen ei merkitse johonkin määrättyyn vapauden tilaan jäämistä vaan päättymätöntä muutosta. Siksi anarkismin ratkaisut jättävät aina oven avoimeksi toisille ratkaisuille. (Malatesta 1921.)

Voidaan vielä kysyä, kuka anarkismia voi ylipäättään edustaa, jos jokainen sen edustus ja esitys on ainakin jonkinasteista vallan anastamista edustamattomilta massoilta, liikkeeltä ja kumoukselta. Mutta jos kumous on edustamattomissa, niin eikö se silloin jää tehottomiksi ja satunnaisiksi kapinan purkauksiksi, joista ei edes tiedetä, ovatko ne luonteeltaan anarkistisia, koska anarkismille ei voi säätää määräyksiä? Bakunin joutuu näin jännittämään teoriansa anarkistisen kumouksen edustamattomuuden, esittämättömyyden, määrittämättömyyden ja sen edustamisen, esittämisen, määrittämisen välttämättömyyden välille. Tämä jännite jää ratkeamattomaksi, koska ratkaisu olisi anarkismista vetäytymistä.

Negaatio

Bakuninille kaikenlainen suvereniteetti on halveksittavaa. Kaikki lainsäädäntö, kaikki auktoriteetti, virallinen ja laillinen vaikutusvalta on kyseenalaistettava, vaikka se perustuisi kansansuvereniteettiin. Uuden vapauden maailman luominen edellyttää porvarillisen järjestyksen uskonnollisten, poliittisten, oikeudellisten, taloudellisten ja sosiaalisten instituutioiden lakkauttamista. (Bakunin 1977b, 35; 1974d, 182.)

Bakuninille vapauden realisointi on historian päiväjärjestyksessä ensisijaista. Vapaus on eri asia kompromissin hakijoille eli positivistille kuin radikaaleille negativisteille, joille vapauden todellistuminen on historian korkein päämäärä. Siksi hän vaatii Hegeliin tukeutuen vallitsevan tai positiivisen tilan negaatiota, kaiken olemassa olevan järjestyksen ja liikkumattomuuden hävittämistä. Bakuninilaisessa ajattelussa maailmanhenki löytyy näin negatiivisesta dialektiikasta, ne-

gaation ja destruktion dialektisesta prosessista negaation ollessa kaiken elämän mittaamaton ja ikuisesti luova lähde.

Bakuninin negaation periaate muistuttaa Sorelin ajatusta proletariaatin yleislakosta. Tällainen lakko ei merkitse uuden järjestyksen perustamista vaan valtion negaatiota ja työn katkosta. Sorelin mukaan lakko synnyttää proletariaatissa ylväimmät, syvällisimmät ja liikkeellepanevimmat tuntemukset. Itse asiassa lakko on yhteiskunnallinen myytti, joka kokoaa yhteen kaiken sen, mikä on olennaista vallankumouksessa. Mielikuvien organisaationa se kykenee herättämään ja voimistamaan kaikki sosialismiin liittyvät tuntemukset, mihin kieli ei pysty. Myytin tehtävä ei siten ole kuvata asioiden tilaa vaan saada aikaan massojen inspiraatio ja päätös toiminnasta. Vastaava oli alkukristittyjen apokalyptinen myytti tai 1700-luvun vallankumousmyytti. Myytti eroaa ratkaisevasti utopiasta, joka määrittää tulevaisuuden ohjelman ja esittää pettävän kangastuksen tulevaisuudesta. Myytti sen sijaan on hahmotelma, astrologinen almanakka, ajallisesti määräämättömästä tulevasta (*avenir indéterminé*). Ehkei mitään, mitä myytti sisältää, koskaan toteudu, mutta tulevaisuuden ennakointi saa kuitenkin siinä muotonsa. Siten on turhanpäiväistä pohtia, kuinka se mahdollisesti toteutuu joskus tulevaisuudessa. Se täytyy arvioida keinona vaikuttaa nykyisyyteen. Siten Sorelin myytin voisi sanoa olevan nykyisyyteen aina sisältyvä tuleva, joka ei koskaan tule läsnä olevaksi. (Sorel 1936, 177–182.)

Myös Proudhon suhtautui epäilevästi suvereenin käsitteeseen ja demokratian mahdollisuuksiin, vaikka vastustikin tiukasti monarkiaa ja vaikka demokratia olikin suvereeniuden moninkertaistumista. Suvereenin määritelmä on kummassakin valtiomuodossa johdettu lain määritelmästä. Sanotaan, että laki (*la loi*) on suvereenin tahdonilmaisu. Monarkiassa se on kuninkaan, demokratiassa kansan tahdon ilmaisu. Ne pitävät lakia tahdonilmaisuna, vaikka sen pitäisi olla tosiasian ilmaisu. Proudhonin mukaan ihmisen ja tahdon ollessa suvereeni intohimot hallitsevat. Siksi todellisia suvereeniä ovat järki ja oikeus. Kun Proudhon kuulee vaatimuksen ”jokainen on kuningas”, niin hän sanoo ”kukaan ei ole kuningas” (Proudhon 1867, 29–30).

Max Stirnerille valtio, keisari, kirkko, Jumala, järjestys ja moraali ovat herruuden hierarkkisia muotoja. Moraali murtaa egon sisäisenä voimana, josta ei voi irtautua ja joka oikeuttaa valtion. Valtion hyväksyttävyys näyttäisi perustuvan siihen, että ihmiset haluavat alistua siihen moraaliin, joka alistaa heidät. Valtio on olemassa, koska sen sallitaan olla olemassa, ja siksi Stirnerin mukaan kaikilta moraalin, uskonnon ja kulttuurin arvoilta tulee riistää pyhyys ja ihmisen on tultava itse kaikkivaltiaaksi. (Stirner 1845, 62, 145–146, 327–340.)

Bakuninin negaatio ei jää vain politiikan alueelle vaan etenee teologiaan ja tieteeseen. Venäläisen sosialismin isänä pidetyn Alexander Herzenin nekrologissa Bakunin kirjoittaa, että niin Herzenin kuin hänen itsensäkin päämääränä oli ”hävittää taivaalliset ja maalliset valheet” (Bakunin 1974c, 23). Bakunin katsookin, että esimerkiksi Venäjän uusi sukupolvi on kääntänyt selkänsä niin teologian hyvälle Jumalalle kuin metafysiikan abstraktille ja korkeimmalle olevalle (Bakunin 1974b, 114.)

Jumalan idea kaikissa uskonnoissa on Bakuninille niin vapauden kuin inhimillisen järjen ja oikeudenmukaisuuden kieltoa ja johtaa väistämättä ihmiskunnan orjuuteen. Jumalan idean Bakunin palauttaa teoriaansa ihmisen ajattelukyvystä. Järjen avulla ihminen nimittäin kykenee tavoittamaan täydellisen abstraktion representaation. Tämä abstraktio on absoluuttinen tyhjiys, joka on sama kuin Jumala. Absoluutti ei kuitenkaan ole muuta kuin ihmisen kyky abstraktien ideoiden muotoiluun, mutta ihminen rupeaa kuitenkin palvomaan näitä absoluutteja fiktioita todellisina objekteina, joille he sitten antavat luonnosta ja yhteiskunnasta löydettyjä ominaisuuksia. (Bakunin 1873, 272–273.)

Kun ihminen oli luonut Jumalan tyhjyydestä, hän kumartui tämän edessä, palveli tätä sekä tunnustautui tämän luomukseksi ja orjaksi. Kristinusko on uskonto *par excellence*, koska se ilmentää täysimääräisesti kaikkien uskontojen olemusta, johon kuuluu "ihmisyyden systemaattinen, absoluuttinen köyhdyttäminen, hävittäminen ja orjuuttaminen jumalallisen hyväksi" (Bakunin 1895a, 62). Se on absoluuttinen ja viimeinen uskonto, koska se muista poiketen havittelee koko maailmaa piiriinsä. Kun Jumala on kaikki: totuus, oikeudenmukaisuus, hyvyys, kauneus, mahti ja elämä, niin todellinen maailma ja ihminen ovat pahaa, väärämielisyyttä, valheellista, rumuutta, avuttomuutta ja kuolemaa. Bakunin kääntää sitten Voltairen sanonnan "Jos Jumalaa ei olisi, niin se olisi pitänyt keksiä" muotoon "Jos Jumala todella olisi olemassa, niin se täytyisi poistaa". (Bakunin 1977b, 18.) Hän kiteyttää: "Jumala on, joten ihminen on orja. Ihminen on älyllinen, oikeudenmukainen, vapaa – joten Jumala ei ole olemassa." (Bakunin 1895a, 64.)²³

Valtio taas on ainoastaan kirkon maallinen versio, kirkon pikkuveli. Samoin valtio-oppi ja politiikka ovat rinnastettavissa teologiaan. Edelleen oikeustiede oli aluksi teologiaa, sittemmin metafysiikkaa eli kätettyä teologiaa. Nuorempi sukupolvi (Venäjällä) ei sulatakaan aikansa oikeustiedettä, joka on epätasa-arvoisuuden metafysiikkaa ja inhimillisen oikeuden (*droit humain*) kieltämistä. Sama halveksunta ulottuu taloustieteeseen, valtio-oppiin ja historiaan siinä määrin kuin ne perustuvat metafysiikkaan ja oikeusoppiin. Ne saavat antaa tilaa Auguste Comtelle ja Charles Darwinille sekä ylipäättään luonnontieteille, saksalaiselle realismille ja positivismille sekä modernin sosialismin koulukunnalle. (Bakunin 1869, 224; 1974b, 114.)

Bakuninin mukaan koko länsimaista filosofiaa vaivaa kaksi ongelmaa. Ensinnäkin se lähtee liikkeelle virheellisestä perustasta, nimittäin siitä, että ihminen on yksilö eikä kollektiivin jäsen. Tämä johtaa pilvissä majailevaan onnellisuuteen tai schopenhauerilaiseen pessimismiin. Juuri ennen kuolemaansa Bakunin kertoikin ystävälleen Reichelille, ettei hänellä ole syytä kirjoittaa muistelmiaan, sillä kaikkialla ihmiset ovat kadottaneet vaistonsa vallankumoukseen. Sen sijaan hän toivoi jaksavansa kirjoittaa kollektivismiin periaatteisiin perustuvan etiikan, joka hylkäisi kaikki filosofiset ja uskonnolliset muotoilut.

Toinen ongelma on idealistinen perinne, joka lähtee ideaalista tutkiakseen todellista. Sen juurina hän pitää katolista kirkkoa, roomalaista oikeutta ja antiikin metafysiikkaa. 1600–1700-luvuilla tässä perinteessä vapaus nousi keskeiseksi aiheeksi poliittisilla ajattelijoiden, kirjoittajien ja puhujien, ja sen nimissä toteutettiin Alankomaiden, Englannin, Amerikan ja Ranskan vallankumoukset. Tässä yhteydessä kehkeytyivät tasa-arvon ja veljeyden metafysiset ja poliittiset fiktiot. Mutta huolimatta vapauden periaatteen ja käytännön suurenmoisesta kehityksestä sekä lukemattomista uhrauksista ja verenvuodatuksista sen puolesta vapaus ei ole voittanut. (Bakunin 1974f, 243.)

Sama toistuu saksalaisessa idealismissa. Idealismin liike oli luonut äärettömän rikkaan, ylevän ja laajan rationaalisen maailman mutta pysyi yhtä vieraana maalliselle elämälle ja todellisuudelle kuin kristillisen teologian taivaalle. Näin tämä metafysiikan maailma on kuin *fata morgana*, kangastus, joka ei tavoita taivasta eikä kosketa maata vaan leijaillee maan ja taivaan välissä. Hegelin filosofia oli sitten saksalaisen hengen panteistisen ja abstraktin humanistisen liikkeen viimeinen ja lopullinen sana. Se ilmaisi ja selitti täysin ideoiden maailman sen metafysisissä rakennelmissa

²³ Proudhonin mukaan Jeesus, Jumalan Sana, merkitsi orjayhteiskunnan kumoamista ja oikeudenmukaisuuden ennenakemättömän laajaa leviämistä. Jeesuksen seuraajat kuitenkin muuttuvat tämän kumouksen teologiaksi, äärimmäisen absurdin tieteksi, ja kadottivat siten kristillisyyden totuuden. (Proudhon 1867, 27.)

ja kategorioissa. Näin se tuhosi tämän maailman saavuttamalla täydellisen tietoisuuden siitä ja sen äärettömästä perusteettomuudesta, epätodellisuudesta ja tyhjyydestä. (Bakunin 1990, 131.)

Konservatiiviset vanhahegeliläiset sitten perustivat tähän filosofiaan kaiken vallitsevan oikeutuksen, kun taas vallankumoukselliset nuorhegeliläiset repivät pois konservatiivisuuden maskin Hegelin opeilta ja paljastivat niissä piilevän armottoman negaation, joka itse asiassa on niiden olemus. Transsendentaalifilosofian suuri murtaja Ludwig Feuerbach ei pysähtynyt jumalallisen todellisuuden kieltämiseen vaan eteni aina metafysiikan itsensä kyseenalaistamiseen. Häenkään ei kyennyt etenemään pidemmälle, koska oli itse edelleen kiinni metafysiikan traditiossa. Myöskään metafysiikan rasittamat materialistit – esimerkiksi Marx ja Ludwig Büchner – eivät tässä onnistuneet. Ranskassa Proudhon ymmärsi kyllä vapauden merkityksen, mutta hänkään ei kyennyt ravistamaan klassisen idealismin viittaa harteiltaan vaan uppoutui Raamattuun, roomalaiseen oikeuteen ja metafysiikkaan. (Bakunin 1990, 131–138; 1974b, 119.)

Idealistinen asenne johti sisäänpäinkääntymiseen ja runolliseen olemiseen. Niinpä Lessingin, Schillerin, Goethen, Kantin, Fichten ja Hegelin seuraajat alistuivat hallitustensa epäinhimillisten ja epäliberaalien toimenpiteiden kuuliaisiksi subjekteiksi. “Voidaan jopa yleisesti sanoa, että mitä jalompi Saksan ideaalimaailma oli, sitä rumempi ja vulgaarimpi sen elämä ja toiminnat olivat todellisessa maailmassa” (Bakunin 1990, 131). Saksassa odotettiin, että äärimmäiseen negaatioon kehittynyt hegeliläinen filosofia olisi avannut tilan todelliselle vallankumoukselle ja filosofian tohtorit jättäisivät ankaran loogisessa ja peräänantamattomassa kumouksellisuudessaan taakseen sellaiset edeltäjänsä kuin Voltairen ja Rousseauun. Runoilija Heinrich Heine totesi, että kaikki vallankumoukset eivät ole mitään verrattuna tulevaan Saksan vallankumoukseen. Saksalaiset filosofit olivat näet systemaattisesti ja tieteellisesti tuhonneet jumalallisen maailman. Yhtä vähän he epäröisivät minkään maanpäällisen ihanteen tai idolin edessä, ja he lepäisivät vasta etuoikeuksien ja vallan raunioilla, silloin kun maailmassa vallitsisi täydellinen tasa-arvo ja vapaus. Tämä kuvitelma murskaantui vallankumouksen vuosina 1848–1849. Nämä filosofit eivät yltäneet lähellekään Ranskan vallankumouksen sankareita. Yhtäältä syynä oli saksalaisille ominainen lojaali tottelevaisuus. Toisaalta syynä oli metafysiikan traditio, jonka abstrakti metodi teki sen vieraaksi elämälle. Hegeliläiset filosofit olivat kyllä kiihkoisia vallankumouksellisia abstraktien ideoiden maailmassa vaan eivät todellisuudessa. Metafysiikan ja elämän, logiikan ja luonnon erottaa toisistaan kuilu, joka vaatisi kvalitatiivista kuolonhyppyä. (Bakunin 1990, 133.)

Siksi Bakunin vaatii koko metafysiikan tradition destruktiota ja negatiota, jotta filosofia voisi vapautua idealismin taakasta. Tieteen tehtävä on henkisesti toisintaa fyysisiä ja sosiaalisia, materiaalisia ja älyllis-moraalisia luonnonlakeja. Sen on luovuttava skolastisista abstraktioista ja palattava todellisuuteen. On edettävä tosiasioista ideaan. Bakunin tunnustaa kuitenkin saksalaisen ajattelutradition merkityksen vallankumouksellisille ajatuksille. Siksi metafysiikasta, johon joukkoon Bakunin laskee hegeliläisyyden ohella positivistit ja tiedeuskovaiset, tulee edetä sellaiseen rationaaliseen, elävään ja konkreettiseen tieteelliseen metodiin, joka lähtee liikkeelle tosiasioista ja etenee nämä tosiasiat ilmaiseviin, selittäviin ja käsitteistäviin ideoihin (Bakunin 1990, 135). Samalla Bakunin huomauttaa, ettei tieteen persoonaton Kristus tule koskaan toteutumaan absoluuttisessa täyteydessään. Se on ikuisesti keskeneräinen. Sen takia tieteen Vapahtaja kuuluu aina tulevaisuuteen eikä se tule koskaan olemaan täydellisesti läsnä olevaa todellisuutta. (Bakunin 1977b, 34.)

Valtion ja lain tuolle puolen?

Anarkismia on edellä tarkasteltu sekä modernista yhteiskunta- ja oikeusfilosofiasta että anarkismin teoriasta käsin. Anarkismi voi olla yhtä hyvin järjestyksen tuolla puolen avautuvaa kaaosta, joka oikeuttaa valtion ja oikeusjärjestyksen olemassaolon rauhanjärjestyksenä, kuin juridis-poliittisen vallan ja kontrollin sekä kurinpidon järjestelmien kyseenalaistamista, jolle todellinen rauhanjärjestys on valtioton yhteisöllisyys. Jälkimmäistä näkemystä on avattu keskittyen Bakuninin ajatteluun, joka omalla tavallaan vastaa otsikon kysymykseen siitä, kuinka anarkismi on valtion ja lain tuolla puolen.

Walter Benjamin näki vuonna 1921 oikeuden historian pelkkänä lain väkivallan jatkumona, jota vallankumouksetkaan eivät ole keskeyttäneet. Hänen mukaansa vallankumouksetkin ovat merkinneet ainoastaan vanhan valtio- ja oikeusjärjestyksen korvaamista uudella järjestyksellä. (Benjamin 1977, 196, 202.) Tämän näkemyksen Bakunin varmasti olisi voinut allekirjoittaa, sillä voidaankin hänen Marx-kritiikkinsä tulkita jopa ennakoivan sitä, kuinka tuleva kommunistinen vallankumous sittemmin muuttui totalitaristiseksi valtioksi. Lisäksi Bakunin asettuu vastahankaan suhteessa kaikkiin niihin ideoihin ja ideologioihin, jotka asettavat itsensä virallisena totuutena (ks. Bakunin 1965b, 186).

Bakuninin Marx- ja valtiokritiikistä huolimatta voidaan kysyä, mahdollistaako anarkismi todellisen katkoksen Benjaminin kuvaaman oikeuden historian jatkumossa. Anarkismi sisältää kyllä lupauksen valtion ja lain jatkuvuuden keskeytyksestä, niiden sivuun panemisesta sekä sel-laisesta kumouksesta, joka ei tuota uutta valtio-organisaatiota oikeus- ja pakkojärjestyksineen, mutta samalla voidaan kysyä, kääntyykö se omaa lupaustaan vastaan.

Anarkismia nimittäin voidaan arvostella siitä, että sen pakkomielteenä on vastustaa valtiota, minkä takia sen vallankäytön kritiikki jää perin yksipuoliseksi eikä se esimerkiksi tee riittäviä erotteluja eri valtiomuotojen välillä. Sosiologi Jacques Donzelotin mukaan anarkismissa marxismin syntipukki eli pääoma on vain vaihtunut valtioksi ja sankari eli proletariaatti kansalaisyhteiskunnaksi (Donzelot 1979, 74). Kun marxismi sortui ekonomismin ansaan, niin anarkismi sortui valtiokeskeisyyden ansaan (Newman 2001, 55). Jo Engels oli katsonut, että pitäessään valtiota ja kaikkea siihen liittyvää ”pääpahana”, jolle ei saa tehdä mitään, ”mikä voisi pitää pystyssä valtiota, olkoon se sitten tasavalta, monarkia tai mikä muu valtio hyvänsä”, anarkismi päättyy täydelliseen pidättäytymiseen kaikesta politiikasta, koska poliittinen teko olisi periaatteen pettämistä (Engels 1973a, 387). Tällainen pidättäytyminen sisältää vaaran siitä, että oma periaatteellisuudessa puhdas asema kohoaa poliittisen tuolla puolen olevaksi kiistattomaksi transsendentiksi auktoriteettiasemaksi, dogmaattisen totuuden absoluuttiseksi näköalapaikaksi. Minkä tahansa ajattelun, opin, ideologian tai uskonnon kohottaminen tällaiseen kiistattomaan ja kyseenalaistamattomaan asemaan puolestaan sisältää uhan toiseuden, eroavaisuuksien, toisinajattelijoiden ja moninaisuuksien tukahduttamisesta.

Voitaneen yleisemminkin todeta, että anarkismiin, sellaisena kuin sitä on edellä tarkasteltu, sisältyy ainakin implisiittisesti tietty taipumus uusien ehdottomien perustojen, totuuksien ja järjestysten hakemiseen, vaikka nämä olisivat valtion ja lain järjestyksen tuolla puolen ihmisten luonnollisessa sosiaalisuudessa ja sen perustalta kehkeytyvässä aidossa ja todellisessa yhteisössä. Kun tämä todellisen yhteisön idea ja olemus määritellään sellaisesta moraalisesta ja rationaalisesta vastarinnan paikasta, jota valta ei ole turmellut, niin anarkismi näyttää puhuvan ja toimivan puhtaasta totuuden ja vallankumouksen tapahtumisen paikasta käsin. (Vrt. Newman 2001, 39–41.) Juuri tähän sisältyy riski siitä, että anarkismi kritiikkinä ja katkoksenä muuttuu yleis-

pätevän normin, uuden inhimillisyyden, vapauden ja yhteisöllisyyden lain, asettamiseksi. Ja samalla Bakuninin ajattelu panee hanakasti vastaan sitä, että se asettuisi tai olisi asetettavissa tällaiseen asemaan tai että se säätäisi oikeaoppisen totuuden ihmisen, yhteisön tai poliittisen olemuksesta.

Kirjallisuus

- Aristoteles (1991). *Politiikka*. Suom. A. M. Anttila. Helsinki: Gaudeamus.
- Bakunin, Mihail (1873). The Paris Commune and the Idea of the State. Käänt. Sam Dolgoff. Teoksessa Sam Dolgoff (toim.): *Bakunin and Anarchy: Selected Works by the Activist-Founder of World Anarchism*. London: Allen & Unwin, 259–273 (ilm. ransk. 1871)
- (1895a). Fédéralisme, socialisme et antithéologisme. Teoksessa M. Bakounine: *OEuvres I*. Toim. Max Nettlau. Paris: P.V. Stock Éditeur, 1–205 (ransk. käsikirj. 1867)
 - (1895b). Aux compagnons de l'association internationale des travailleurs du Locle et de la Chaux-de-Fonds. Lettres aux internationaux du Jura. Teoksessa M. Bakounine: *OEuvres I*. Toim. Max Nettlau. Paris: P.V. Stock Éditeur, 205–260 (ilm. alun perin 1869).
 - (1895c). Dieu et l'état. Extrait du manuscrit inédit. Teoksessa M. Bakounine: *OEuvres I*. Toim. Max Nettlau. Paris: P.V. Stock Éditeur, 261–326 (ransk. käsikirjoitus 1870–1872).
 - (1965a). Lettre au journal la Liberté, de Bruxelles. Teoksessa *Archives Bakounine II. Michel Bakounine et les conflits dans l'Internationale 1872*. Toim. Arthur Lehning. Leiden: E. J. Brill, 145–168 (ransk. käsikirj. 1872).
 - (1965b) Écrit contre Marx. Teoksessa *Archives Bakounine II. Michel Bakounine et les conflits dans l'Internationale 1872*. Toim. Arthur Lehning. Leiden: E. J. Brill, 169–219 (ransk. käsikirj. 1872).
 - (1974a). Quelques paroles à mes jeunes frères en Russie. Teoksessa *Archives Bakounine V. Michel Bakounine et ses relations slaves 1870–1875*. Toim. Arthur Lehning. Leiden: E. J. Brill, 5–16 (ilm. alun perin 1869).
 - (1974b). Lettres sur le mouvement révolutionnaire en Russie, 8 avril 1870. Teoksessa *Archives Bakounine V. Michel Bakounine et ses relations slaves 1870–1875*. Toim. Arthur Lehning. Leiden: E. J. Brill, 105–121 (ilm. alun perin 1870).
 - (1974c). Nécrologie d'Alexandre Herzen. Teoksessa *Archives Bakounine V. Michel Bakounine et ses relations slaves 1870–1875*. Toim. Arthur Lehning. Leiden: E. J. Brill, 17–23 (ilm. alun perin 1870).
 - (1974d). Programme de la Fraternité internationale. Teoksessa *Archives Bakounine V. Michel Bakounine et ses relations slaves 1870–1875*. Toim. Arthur Lehning. Leiden: E. J. Brill, 182–197 (ransk. käsikirj. 1872)
 - (1974e). Lettre au 'Bulletin de la Fédération Jurassienne'. Teoksessa *Archives Bakounine V. Michel Bakounine et ses relations slaves 1870–1875*. Toim. Arthur Lehning. Leiden: E. J. Brill, 233–235 (ilm. alun perin 1873).
 - (1974f). Le socialisme révolutionnaire en Russie. Teoksessa *Archives Bakounine V. Michel Bakounine et ses relations slaves 1870–1875*. Toim. Arthur Lehning. Leiden: E. J. Brill, 237–246 (ransk. käsikirj. 1875).
 - (1977a). *The Confession on Mikahil Bakunin: With the Marginal Comments of Tsar Nicholas I*. Käänt. Robert C. Howes. Ithaca, NY: Cornell University Press (käsikirj. 1851, ilm. venäj. 1919).

- (1977b). *Gud och staten*. Stockholm: Federativ (ransk. alkuteos 1882).
- (1986). Bakunin suomalaisille isänmaanystäville, Tukholma 25. huhtikuuta 1863. Suom. Asko Lehtonen. Teoksessa Pentti Airas: *Anarkismin ideologia ja terrori*. Rovaniemi: Pohjois-Suomen Historiallinen Yhdistys, 211–218 (ransk. alkuteksti päiv. 25.4.1863).
- (1990). *Statism and Anarchy*. Käänt. Marshall S. Shatz. Cambridge: Cambridge University Press (ilm. venäj. 1873).
- (1996). *Dieu et l'État*. Paris: Editions Mille et nuit (ransk. alkuteos 1882).
- Benjamin, Walter (1977). Zur Kritik der Gewalt. Teoksessa W. Benjamin: *Gesammelte Schriften* II.I. Toim. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 179–203 (ilm. alun perin 1921)
- Bentham, Jeremy (1843a). Leading Principles of a Constitutional Law, For Any State. Teoksessa *The Works of Jeremy Bentham*. Vol. 2. Toim. John Bowring. Edinburgh: Simpkin, Marshall & Co., 267–274 (ilm. alun perin 1823).
- (1843b). Anarchical Fallacies. Teoksessa *The Works of Jeremy Bentham*. Vol. 2. Toim. John Bowring. Edinburgh: Simpkin, Marshall & Co., 489–534 (ilm. alun perin 1816).
- Call, Lewis (1998). Locke and Anarchism: The Issue of Consent. *Anarchist Studies* 6:1, 3–19.
- Colombo, Eduardo (1998). Anarchisme, obligation sociale et devoir d'obéissance. *Réfractions* 2. URL <http://refractions.plusloin.org/> (2.12.2005).
- Donzelot, Jacques (1979). The Poverty of Political Culture. *Ideology and Consciousness* 5, Spring, 73–86.
- Dupuis-Déri, Francis (2005). Anarchy in Political Philosophy. *Anarchist Studies*. 13: 1, 8–23.
- Engels, Friedrich (1973a). Kirje Theodor Cunolle. Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels: *Valitut teokset 2*. Suomennos. Moskova: Kustannusliike Edistys, 386–391 (päiv. 24.1.1872).
- (1973b). Asuntokysymyksestä. Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels: *Valitut teokset 2*. Suomennos. Moskova: Kustannusliike Edistys, 268–340 (saks. alkuteos 1887, 2. painos).
- (1973c). Johdanto. Karl Marx, Kansalaissota Ranskassa. Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels: *Valitut teokset 2*. Suomennos. Moskova: Kustannusliike Edistys, 158–168 (saks. alkuteos 1891).
- Fitzpatrick, Peter (1992). *The Mythology of Modern Law*. London: Routledge.
- Guérin, Daniel (1970). *Anarkismi*. Suom. Outi Nyytäjä. Helsinki: Weilin+Göös (ransk. alkuteos 1969).
- Hegel, G.W.F. (1994). *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perustelut*. Suom. Markus Wahlberg. Oulu: Kustannus Pohjonen (saks. alkuteos 1820).
- Hobbes, Thomas (1999). *Leviathan eli kirkollisen ja valtiollisen yhteiskunnan aines, muoto ja valta*. Suom. Tuomo Aho. Tampere: Vastapaino (engl. alkuteos 1651).
- Jefferson, Thomas (1984). *Notes on the State of Virginia*. New York: Library of America (engl. alkuteos 1781–1782).
- Kant, Immanuel (1991). *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Bd VII. Frankfurt am Main: Suhrkamp (saks. alkuteos 1797).
- Kelsen, Hans (1928). *Die Philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*. Charlottenburg: Pan-Verlag Rolf Heise.
- (1968). *Puhdas oikeusoppi*. Toinen kokonaan uudistettu painos. Suom. Olli Nikkola. Helsinki: WSOY (saks. alkuteos 1960).
- Kropotkin, Pjotr (1943). *The State: Its Historic Role*. Käänt. Vernon Richards. London: Freedom Press (ransk. alkuteos 1911).

- Kumm, Björn (2003). *Terrorismens historia*. Lund: Historiska media.
- Lenin, V.I. (1975). *Valtio ja vallankumous: marxilaisuuden oppi valtiosta ja proletariaatin tehtävät*. Suomentos. Moskova: Kustannusliike Edistys (venäl. alkuteos 1917).
- Locke, John (1995). *Tutkielma hallitusvallasta: Tutkimus poliittisen vallan oikeasta alkuperästä ja sen laajuudesta ja tarkoituksesta*. Suom. Mikko Yrjönsuuri. Helsinki: Gaudeamus (engl. alkuteos 1690).
- Malatesta, Errico (1921). Further Thoughts on the Question of Crime. *Umanità Nova*, No.134. URL <http://www.marxists.org/archive/malatesta/1921/09/crime.htm> (13.12.2005) (ital. alkuteos 1921).
- (1974). *Anarchy*. Käänt. Vernon Richards. London: Freedom Press (ital. alkuteos 1907).
- Marx, Karl (1973a). Marx – Friedrich Boltelle. Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels: *Valitut teokset 2*. Suomentos. Moskova: Kustannusliike Edistys, 384–386 (päiv. 23.11.1871).
- (1973b). Reunahuomautuksia Saksan työväenpuolueen ohjelmaan. Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels: *Valitut teokset 3*. Suomentos. Moskova: Kustannusliike Edistys, 9–24 (saks. käsikirj. 1875)
- (1973c). Bakuninin kirjasta 'Valtiolaitos ja anarkia' tehdyistä muistiinpanoista. Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels: *Valitut teokset 2*. Suomentos. Moskova: Kustannusliike Edistys, 371–375 (saks. käsikirj. 1874–1875).
- Marx, Karl & Friedrich Engels (1978). *Kommunistisen puolueen manifesti*. Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels: *Valitut teokset kuudessa osassa, osa 2*. Suom. Antero Tiusanen ym. Moskova: Kustannusliike edistys, 319–371 (saks. alkuteos 1848)
- May, Todd (1994). *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- (1997). *Reconsidering Difference: Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Merry, Sally Engle (1991). Law and Colonialism. *Law and Society Review* 25, 889–992.
- Newman, Saul (2001). *From Bakunin to Lacan: Anti Authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Platon (1999). *Protagoras*. Suom. Kaarle Hirvonen. Teoksessa Platon: *Teokset I*. Helsinki: Otava, 213–276.
- Proudhon, Pierre-Joseph (1867). *Qu'est-ce que la propriété?* Paris: Librairie International (ransk. alkuteos 1841).
- (1869). *La guerre et la paix*. Paris: Librairie International (ransk. alkuteos 1861).
- Rothbard, Murray (1978). *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*. New York: Collier Books.
- Russell, Bertrand (1949). VIITE PUUTTUU KIRJASTA
- (1995). Political Ideals. Teoksessa *The Collected Papers of Bertrand Russell*. Vol. 14. Pacifism and Revolution. Toim. Richard A. Rempel. London & New York: Routledge, 227–236 (engl. alkuteos 1916).
- Sheehan, Seán M. (2003). *Anarchism*. London: Reaktion Books.
- Sorel, Georges (1936). *Réflexions sur la violence*. Paris: Marcel Rivière (ransk. alkuteos 1908).
- Stammler, Rudolf (1922). *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*. Berlin & Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
- Stirner, Max (1845). *Der Einzige und sein Eigentum*. Leipzig: Verlag von Otto Wigaut (ilm. alun perin 1844).

Tolstoi, Leo (1908). *En voi vaieta! (Kuolemanrangaistuksen johdosta)*. Suom. Vihtori Kosonen.
URL <http://cc.joensuu.fi/~jnsoa/kokoelma/ttolstoi2.html>

Trotsky, Leon (1973). *Revolution Betrayed: What is the Soviet Union and Where Is It Going?*.
Käänt. Max Eastman. Atlanta, GA: Pathfinder (venäl. alkuteos 1937).

Woodcock, George (1977). Anarchism: A Historical Introduction. Teoksessa George Woodcock
(toim.): *The Anarchist Reader*. Hassocks: Harvest Press, 11–56.

Anarkistinen kirjasto
Anti-Copyright

Ari Hirvonen
Anarkismi: valtion ja lain tuolle puolen?
2007

Härmänmaa, Marja ja Markku Mattila (toim.) Anarkismi, avantgarde, terrorismi. Muutamia strategioita järjestyksen horjuttamiseksi. Gaudeamus, Helsinki, s. 17–63
Kirjoittaja Ari Hirvonen on OTT, oikeusteorian ja oikeusfilosofian dosentti, yliopistonlehtori, Rikos- ja prosessioikeuden sekä oikeuden yleistieteiden laitos, Helsingin yliopisto.

fi.theanarchistlibrary.org