

SOSIAALISEN NOUSU JA PALJAS ELÄMÄ

Arendt suhteessa Foucault'n ja Agambenin edustamaan biopolitiikan
teoriaperinteeseen

Samuel Juhani Lindholm

Pro gradu -tutkielma

Filosofia

Yhteiskuntatieteiden

ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Syksy 2016

TIIVISTELMÄ

SOSIAALISEN NOUSU JA PALJAS ELÄMÄ

Arendt suhteessa Foucault'n ja Agambenin edustamaan biopolitiikan teoriaperinteeseen

Samuel Juhani Lindholm

Pro gradu -tutkielma

Filosofia

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Ohjaajat: Sara Heinämaa, Jussi Backman & Lauri Siisiäinen

Syksy 2016

Sivumäärä: 90

Tutkielman tarkoituksena on vertailla Hannah Arendtin poliittista ajattelua biopolitiikan kahden keskeisen teoreetikon Michel Foucault'n ja Giorgio Agambenin ajatteluun. Arendt analysoi sosiaalisen nousua, jonka yhteydessä moderni hallinto on kiinnostunut ihmisestä ennen kaikkea ihmislajin biologisena edustajana. Michel Foucault'n teoria biovallasta puolestaan väittää, että ihmisestä on 1600- ja 1700-luvuilta lähtien kiinnostuttu hallinnollisesta näkökulmasta biologisina ruumiina ja väestöinä. Arendt ja Foucault analysoivat modernin nousuun liittyvää ilmiötä, jossa elämä ja hallinta kohtaavat uudenlaisella tavalla. Lisäksi molemmat ajattelijat käsittelevät tahoillaan biopolitiikan yhteyttä Stalinin Neuvostoliittoon ja Hitlerin Saksaan.

Argumentoin, että Arendt voidaan ymmärtää biopolitiikan varhaisena teoreetikkona, koska Arendt ja Foucault analysoivat nähdäkseni pitkälti samaa ilmiötä ja ajoittavat sen lähes samaan historialliseen vaiheeseen. Tämä tulkinta kohtaa kuitenkin myös kritiikkiä: Roberto Esposito esittää, että biopolitiikan ja biovallan käsitteet eivät sovi Arendtin käsitteistöön ja katsoo ettei Arendtin teoriaa voida liittää biopolitiikan teoriaperinteeseen. Esitän, että ristiriita on vain nimellinen – Arendtin yhteydessä voidaan tarvittaessa käyttää biopolitiikan ja biovallan käsitteiden sijasta esimerkiksi biohallinnan käsitettä. Argumentoinkin muun muassa näillä perusteilla Espositoa vastaan, että Arendt ja Foucault analysoivat yhtä ja samaa ilmiötä.

Agamben on ensimmäinen ajattelija, joka kytkee Foucault'n ja Arendtin ajattelun yhteen. Hänen biopolitiikka-aiheinen tuotantonsa yhdistelee elementtejä Foucault'n ja Arendtin ajattelusta ja siksi sen käsitteleminen auttaa selventämään näiden välisiä yhteyksiä. Lisäksi Agamben kritisoi edeltäjiään: hänen mukaansa biopolitiikka on itse asiassa huomattavasti varhaisempi ilmiö kuin mitä Foucault väittää. Jos Arendt liitetään biopolitiikan teoriaperinteeseen, myös hän joutuu kohtaamaan Agambenin esittämän kritiikin. Arendtin liittäminen biopolitiikan tutkimuksen piiriin mahdollistaa useita kiinnostavia jatkokysymyksiä. Esimerkiksi pakolaisuus on ilmiö, jota voidaan lähestyä sekä Arendtin ajattelun että yleisesti biopolitiikan teorian kautta.

Avainsanat: Hannah Arendt, Michel Foucault, Giorgio Agamben, biopolitiikka, biovalta, valta, väestö

SISÄLTÖ

1 Johdanto	4
2 Hannah Arendt – ihmiskunnasta ihmislaajaksi	10
2.1 Arendt ja filosofia	10
2.2 Antiikki: julkinen ja yksityinen	13
2.3 Toiminnallinen elämä	17
2.3.1 Työ	18
2.3.2 Valmistaminen	19
2.3.3 Toiminta	21
2.4 Moderni: sosiaalinen ja intiimi	23
2.5 Totalitarismi ja ihminen	28
3 Michel Foucault ja biovalta	34
3.1 Foucault’n ajatusjärjestelmä	34
3.2 Foucault’n valtakäsitys	37
3.3 Suvereenista vallasta kuriyhteiskuntaan	41
3.4 Biovalta ja väestön hyvinvointi	44
3.5 Biovalta, rasismi ja totalitarismi	50
4 Giorgio Agamben ja paljas elämä	53
4.1 Agamben Foucault’n ja Arendtin perillisenä	53
4.2 Biopolitiikka ja paljas elämä	55
4.3 Biopolitiikan synty ja antiikin biopolitiikka	61
5 Arendt biopolitiikan teoreetikkona	69
5.1 Sosiaalisen nousu ja paljas elämä	69
5.2 Valtakäsitteet ja niihin liittyvät ongelmat	73
6 Lopuksi	77
Kirjallisuus	81

1 JOHDANTO

Elämme biovallan aikakautta, jossa ihminen näyttäytyy hallinnollisesta näkökulmasta ensisijaisesti biologisen lajinsa edustajana ja osana väestöä. Sitä mitä ihmiset syövät, mitä päihteitä he käyttävät ja missä he viettävät aikansa säädellään moninaisilla hallinnollisilla väliintuloilla. Lapset rokotetaan, heidän kasvuaan tarkkaillaan ja teini-ikässä terveystkampanjat valistavat heitä tupakoinnin vaaroista sekä ehkäisyänsä tärkeydestä. Väestön hyvinvointia pyritään lisäämään, elämää vaalitaan ja kuolevuutta minimoidaan. Pohjoismaisen hyvinvointivaltion voidaan katsoa olevan eräänlainen malliesimerkki biovallan yhteiskunnasta, jopa biovallan tietynlainen huipentuma: sen puitteissa väestön elämän vaalimiseen tähtäävä biopolitiikka on ollut kaikkein onnistuneita. Lapsikuolleisuus on alhainen, eliniänodote korkea ja ihmisten yleisestä hyvinvoinnista huolehditaan moninaisin toimenpitein.

Biopolitiikan piiriin kuuluu kuitenkin myös rasismi ja siitä seuraava ”thanatopolitiikka”, kuoleman politiikka.¹ Kun ihmiset käsitetään viime kädessä lajinsa edustajana ja osana väestöä, menettää ihmisyys ainutkertaisuuttaan. Elämää vaaliva biopolitiikka voi muuttua kuoleman politiikaksi pyrkiessään tuhoamaan biologiseksi uhaksi määrittelemäänsä elämää väestön kokonaisuuteen, suurempaan hyvään vedoten. Holokausti onkin siten biopolitiikan toinen, eri suuntaan haarautunut huipentuma. Natsien logiikan mukaan saksalaisen väestön hyvinvointi olisi parantunut ja ”arjalainen rotu” tullut puhtaammaksi kansanmurhien myötä. Biovalta yhdistää siis totalitarismia ja liberaaleja demokraattisia yhteiskuntia, joiden välillä on kuitenkin olennainen ero. Biovalta vaalii kyllä aina elämää, mutta sen logiikka mahdollistaa joissakin tapauksissa myös toisarvoiseksi määritetyn elämän tuhoamisen väestön kokonaisuuden hyvinvoinnin maksimoinnin sivutuotteena.

Toinen, vähemmän radikaali esimerkki biopoliittisesta rasismista on Ruotsin kansankoti, joka piti hyvää huolta väestöstään, mutta ylläpiti pitkään myös rassistista eugeniikkaohjelmaa. Ruotsalaiseen biopolitiikkaan ei kuitenkaan sisällynyt välitöntä ihmisten tuhoamista, vaan esimerkiksi pakkosteriloiteja, joiden katsottiin palvelevan väestön kokonaisuutta. Kyseiset käytännöt olivat yleisiä 1800–1900-lukujen Euroopassa.

¹ Kreikan sanasta *thanatos*, kuolema.

² 1800-luvulla muodostunut antropologian tiede näki kansat biologisina lajeina. Sara Heinämaa (2014) antaa esimerkiksi Louisianan maailmannäyttelyn 1904, johon kuljetettiin kongolaisia pygmejä. Pygmit uskoivat

Kuuluisin yksittäinen esimerkki tästä lienee Britanniaa toisessa maailmansodassa ansiokkaasti palvellut matemaatikko Alan Turing, joka pakkosteriloitiin homoseksuaalisuutensa vuoksi.²

Ranskalainen filosofi Michel Foucault kirjoitti biovaltaa koskevia tutkimuksia 1970-luvulla. Hänen mukaansa biovalta koostuu kahdesta juonteesta tai teknologiasta: kurivallasta ja biopolitiikasta. Vallan juonteista ensimmäinen, kurivalta on yksittäisiin ruumiisiin kohdistuvaa valtaa:

Toinen ääripäistä, ilmeisesti ensin muodostunut, keskittyi ruumiiseen koneena. Ruumiin kesyttäminen, sen ottaminen mahdollisimman suureen hyötykäyttöön, sen voimien lisääminen, sen hyödyllisyyden ja muovattavuuden kasvattaminen sekä sen yhdistäminen tehokkaksi ja taloudellisiin kontrollijärjestelmiin taataan *kurinpidollisilla menetelmillä*, jotka ovat tyypillisiä näkemykselle *ihmisruumiin anatomis-poliittisesta olemuksesta*. (Foucault 2010a, 102.)

Kurivaltaa myöhemmin muotoutunut toinen juonne, biopolitiikka, eli väestön säätely tai yksinkertaisesti väestöpolitiikka on puolestaan kokonaisuuden väestöihin kohdistuvaa valtaa:

Toinen hieman myöhemmin, vasta 1700-luvun puolivälin tienoilla muotoutunut ääripää keskittyi lajiruumiiseen, ruumiseen, jonka elämän mekaniikka läpäisee ja joka toimii perustana biologisille prosesseille, kuten lisääntymiselle, syntymälle ja kuolemalle, terveydentilalle, elämänkaaren pituudelle, pitkäikäisyydelle ja kaikille näihin mahdollisesti vaikuttaville ehdoille. Näitä ohjaillaan kokonaisella joukolla väliintuloja ja *säätelymenetelmiä*: tämä on *väestön biopolitiikka*. (Foucault 2010a, 102.)

Biovalta operoi siis samanaikaisesti kahdella eri tasolla. (Foucault 1976, 182–184, 191–192; 1997, 222–223.) Biopolitiikka, toinen biovallan juonteista, viittaa väestön elämää maksimoivaan politiikkaan, ei yksittäisiin ihmisiin kohdistuvaan kuriin. Biovalta tarkoittaa näin ollen kurivallan ja biopolitiikan muodostamaa kokonaisuutta. Foucault ja myöhemmät biopolitiikan teoreetikot käyttävät biovallan ja biopolitiikan käsitteitä kuitenkin toisinaan

² 1800-luvulla muodostunut antropologian tiede näki kansat biologisina lajeina. Sara Heinämaa (2014) antaa esimerkiksi Louisianan maailmannäyttelyn 1904, johon kuljetettiin kongolaisia pygmejä. Pygmit uskoivat olevansa kulttuurillisia diplomaatteja, mutta todellisuudessa heitä esiteltiin ”alemmän rodun” edustajina. Yhtä pygmeistä päädyttiin jopa esittelemään Bronxin eläintarhassa. Kyseisen eläintarhan perustaja ja promoottori Madison Grant tunnetaan Hitleriin vaikuttaneen ”pohjoista rotua” ylistävän vuonna 1916 ilmestyneen teoksen *The Passing of the Great Race or the Racial Basis of European History* kirjoittajana.

synonyymeinä. Tässä tutkielmassa käsitteiden välinen ero on pyritty säilyttämään näkyvissä erityisesti Foucault'n ajattelua käsittelevässä luvussa.

Biovallan ja biopolitiikan käsitteet ovat irtautuneet alkuperäisistä määritelmistään. Foucault'n työtä biovalta-aiheen parissa on jatkanut kokonainen joukko tutkijoita, näiden joukossa Giorgio Agamben, Antonio Negri, Michael Hardt, Roberto Esposito, Nikolas Rose, Paul Rabinow, Johanna Oksala, Sergei Prozorov ja Mika Ojakangas. Tämän tutkielman kannalta toinen keskeinen ajattelija, kaksi vuosikymmentä ennen Foucaultia syntynyt saksalainen politiikan teoreetikko Hannah Arendt, ei käyttänyt biovallan tai biopolitiikan käsitteitä. Foucault'n työn keskeisimmäksi jatkajaksi profiloitunut Agamben, biopolitiikan nykyteoreetikoista ehkä tunnetuin, kirjoittaa Arendtista seuraavasti:

Lähes 20 vuotta ennen *Seksuaalisuuden historiaa* Hannah Arendt oli jo analysoinut prosessia, joka tuo *animal laboransin* ja sen mukana biologisen elämän modernin politiikan keskiöön. *Vita activa* -teoksessa Arendt osoittaa modernien yhteiskuntien poliittisen sfäärin muutoksen ja rappion johtuvan biologisen elämän ensisijaisuudesta poliittiseen toimintaan nähden. Se että Foucault kykeni aloittamaan oman biopolitiikantutkimuksensa viittaamatta Arendtin työhön (jota ei ole edelleenkään jatkettu lähes lainkaan) on osoitus siitä vaikeudesta ja vastustuksesta jota ajattelu tällä alueella kohtaa. (Agamben 1998, 10.)

Arendt, jota on usein pidetty hyvin erilaisena ajattelijana kuin Foucault, näyttää kuitenkin analysoineen tämän kanssa samaa biovallan aikakauteen johtanutta historiallista taitekohtaa. Ajattelijat sijoittavat murroksen kaiken lisäksi suurin piirtein samaan historialliseen ajankohtaan, 1600- ja 1700-luvuille. Lisäksi he kuvailevat tänä aikana syntynyttä hallinnollista kiinnostusta ihmisen biologisen elämään hämmästyttävän samansuuntaisesti. Ajattelijat analysoivat tahoillaan myös sitä, miten tämä ilmiö liittyy 1900-luvun totalitarismiin.

Esposito (2008, 177) nostaa esille käsitteellisen ristiriidan Arendtin ajattelun ja biopolitiikan teoreetikoiden välillä. Hän antaa ymmärtää, että Arendtia ei voida lukea biopolitiikan teoreetikoksi, koska biologian ja politiikan käsitteet eivät ole Arendtin ajattelun kannalta yhteensopivia. Arendtin ajattelussa poliittinen (jonka hän ymmärtää antiikin Kreikasta peräisin olevassa klassisessa merkityksessä) ja biologinen ovat toisilleen vastakkaiset käsitteet. Vaikka elämä onkin tullut modernissa sosiaalisen hallinnan

alaiseksi, biologinen on hänen mukaansa epäpoliittista siinä mielessä, että se tulisi ymmärtää yksityisenä eikä siis julkisena.

Erimielisyys on kuitenkin vain nimellinen: elämän ”politisoitumisella” viitataan biopolitiikan yhteydessä pikemminkin hallintaan, eikä ihmisten väliseen poliittiseen toimintaan. Vaikka klassinen poliittinen toiminta ja biologinen elämä ovatkin merkityksiltään ristiriitaiset, voidaan biopolitiikan käsitettä nähdäkseni käyttää huolelta kuvaamaan elämään kohdistuvaa hallintaa. Väärinkäsitysten välttämiseksi Arendtin yhteydessä voitaisiin puhua esimerkiksi biohallinnasta. Arendtin esittämä historiallinen analyysi vertautuu joka tapauksessa mielenkiintoisesti Foucault’n vastaavaan analyysiin. Molemmat ajattelijat analysoivat modernin yhteiskunnan esiinnousua, jossa elämä ja hallinto kohtaavat ennennäkemättömällä tavalla.

Arendtin ja Foucault’n yhtäläisyyksien tarkastelua vaikeuttaa myös se, ettei tiedetä, oliko Arendtilla suoraa vaikutusta Foucault’n ajatteluun. Foucault mainitsi Arendtin kerran haastattelussa, jossa häntä pyydettiin ottamaan kantaa Arendtin vallan käsitteeseen (1984b, 377–378). Foucault ei koskaan viitannut teoksissaan Arendtin teksteihin ainakaan eksplisiittisesti, ja koska hän ei myöskään pitänyt minkäänlaista kirjaa lukemistaan teksteistä, ei tiedetä tunsiko hän Arendtin tuotantoa tarkemmin.³ Alessandro Fontana ja Mauro Bertani (2012, 286–287) spekuloiivat mielenkiintoisesti, että Foucault olisi saattanut lukea joitakin Arendtin kirjoista, jotka olivat herättäneet pientä keskustelua myös Ranskassa. Ranskassa oli kuitenkin vallassa jokseenkin erilainen teoreettis-poliittinen viitekehys⁴ kuin se, missä Arendt vaikutti. Onkin varsin mahdollista, ettei Foucault koskaan lukenut Arendtia. En tässä tutkielmassa pyri lainkaan ottamaan kantaa vaikutushistoriallisiin kysymyksiin vaan asetan tehtäväksi ainoastaan käsite- ja argumenttianalyysin ja -vertailun. Tärkeintä tämän tutkielman kannalta on siis se, että ajattelijoiden väitteet muistuttavat toisiaan vaikka suora vaikutussuhde puuttuisikin.

Ajattelijoiden yhteiset filosofiset lähtökohdat lienevät yksi selitys siihen, miksi Arendtin ja Foucault’n ajattelussa on tiettyä samankaltaisuutta. Vaikka ajattelijat ponnistivat hyvin

³ On kuitenkin syytä huomatta viittausten puutteen irrelevanssi. Ranskalainen akateeminen käytäntö ei sisällä angloamerikkalaista viittaussnormia. Foucault on niukka viittauksissaan, eikä niiden puute ei tarkoita, etteikö hän viittaisi edeltäjiinsä implisiittisesti.

⁴ Strukturalismi, marxismi ja psykoanalyysi

erilaisista filosofisis-poliittisista viitekehyksistä oli heillä toisaalta myös useita jaettuja teoreettisia lähtökohtia. Immanuel Kantin ja Friedrich Nietzschen filosofioiden merkitys sekä Arendtin että Foucault'n ajattelulle on kiistämätön. Martin Heidegger, jonka Foucault (1989, 324) nimesi itselleen keskeiseksi filosofiksi, oli Arendtin varhainen opettaja, joka vaikutti hänen ajatteluunsa merkittävästi (ks. esim. Villa 1996, 113–143). Vaikka nämä yhtäläisyydet saattavat osaltaan selittää joitain ajattelijoiden välillä vallitsevia samankaltaisuuksia, niihin ei syvennytä tässä tutkielmassa. Sen sijaan keskityn Arendtin, Foucault'n ja Agambenin tekstuaaliseen analyysiin.

Tutkimuskysymykseni koskee sitä, voidaanko Arendt tulkita osaksi biopolitiikan teoriaperinnettä. Tärkeimpien biopolitiikan teoreetikoiden viittaukset Arendtiin ovat lähinnä lyhyitä huomautuksia. Arendtin ja Foucault'n analyysejä on vertailtu muutamissa tieteellisissä artikkeleissa, ja Arendt liitetään niissä toisinaan jollain tavalla keskusteluun biovallasta (ks. esim. Allen 2002; Braun 2007 Vatter 2008). Aiheesta ei ole kuitenkaan tietääkseni kirjoitettu riittävän perusteellisesti. Tämän tutkielman tarkoituksena on siksi tarjota selvitys Arendtin ja biopolitiikan teoreetikoiden teoksista sekä perustella tämän selvityksen kautta, miksi Arendt tulee lukea biovallan teoreetikoksi *avant la lettre*, biovalta-termiä edeltäväksi, mutta tällä nimellä myöhemmin kutsuttua ilmiötä tutkivaksi ajattelijaksi. Pyrin lisäksi vastaamaan Espositon esittämään kritiikkiin, jonka mukaan Arendtia ei tulisi yhdistää biopolitiikkakeskustelun perinteeseen eriävän politiikan käsitteensä ja siihen liittyvän erityislaatuisen valtakäsityksensä johdosta.

Tutkielman tärkeimpinä lähteinä ovat biovalta-aiheeseen keskeisesti liittyvät Arendtin, Foucault'n ja Agambenin biovaltateemaan liittyvät teokset sekä ajattelijoiden jäsenyyksiä ja biovallan teoriaa yleisesti käsittelevä sekundaarikirjallisuus. Agambenin ajattelu on velkaa sekä Arendtille että Foucault'lle, ja tästä syystä hänen ajattelunsa jäsentäminen tarjoaa työkaluja myös Arendtin ja Foucault'n vertailuun. Olen joutunut rajaamaan pois Antonio Negrin ja Michael Hardtin (2001) *Imperiumi*-analyysiin liittyvän varsin omaperäisen biopolitiikkateorian, joka on mielestäni niin kaukana Arendtin analyysiin verrattavasta Foucault'n biovalta-ajattelusta ettei sen esitleminen laajemmin auta ymmärtämään Arendtin ja biovallan teoreetikoiden välisiä yhtäläisyyksiä. Samasta syystä olen tässä sivuuttanut myös Espositon erittäin mielenkiintoisen biopolitiikkaesityksen laajemman käsittelyn. Olen rajannut tutkielmani ulkopuolelle myös sekä Arendtin että Foucault'n ajatteluun vaikuttaneet Kantin, Nietzschen ja Heideggerin filosofioiden tarkan

selittämisen. Viitataan näihin vain silloin, kun Arendtin ja Foucault'n omien käsitteiden selvittäminen tätä edellyttää.

Tutkielman ensimmäinen varsinainen luku esittelee Arendtin poliittista ajattelua ja keskittyy selvittämään erityisesti sitä, miten ihmisestä hänen mukaansa tuli modernissa ensisijaisesti biologisen lajinsa edustaja, työtätekevä eläin eli *animal laborans*. Toisin sanoen tarkastelen sitä, miten ihmisen biologinen lajiolemus siirtyi modernin päätöksenteon keskiöön. Seuraava luku käsittelee ensin Foucault'n biovalta-analyysiä, jonka mukaan modernissa maailmassa ihmiset nähdään biovallan viitekehyksessä biologisen lajinsa edustajana ja osana väestöä. Kolmas varsinainen luku keskittyy Agambenin biovalta-aihetta koskevaan jatkokehittelyyn ja hänen ajattelustaan kumpuavaan kritiikkiin aikaisempia biopolitiikan teoreetikoita kohtaan. Viimeisessä varsinaisessa luvussa Arendtin ajattelua vertaillaan biopolitiikan teoreetikoihin, pyrkien osoittamaan, millä perusteilla Arendtin voidaan väittää analysoivan samaa ilmiötä kuin Foucault ja muut myöhemmät biopolitiikan teoreetikot, sekä miksi Arendtin sosiaalisen nousuun liittyvä analyysi tulisi mielestäni tulkita osaksi biopolitiikan teoriaperinnettä.

2 HANNAH ARENDT – IHMISKUNNASTA IHMISLAJIKSI

Ihmiskuntaa on Arendtin mukaan modernina aikana alettu ajatella ihmislajina ja päätöksenteon keskiössä on nykyisin ihminen lajinsa biologisena edustajana, *animal laboransina* eli työtätekevänä eläimenä. Tämä luku käsittelee Arendtin analyysiä siitä, miten tähän tilanteeseen ollaan päädytty. Arendtin mukaan uuden sosiaalisen eli yhteiskunnallisen (*social*) alueen nousu modernin yhteiskunnan synnyn vanavedessä kavensi varsinaista julkista tilaa, joka oli aiemmin ymmärretty poliittisen toiminnan näyttämönä. Samalla monista aiemmin yksityisen tilaan luetuista ilmiöistä, kuten taloudesta ja ihmisen biologisista prosesseista, tuli uuteen sosiaaliseen sfääriin sisältyviä kollektiivisia asioita. Uusi sosiaalinen hallinta on kohdistunut ihmiseen biologisena lajioliona – yhteiskunta on kiinnostunut asioista, jotka on aikaisemmin ymmärretty yksityisinä. Klassisesta ihmisten välillä tapahtuvasta poliittisesta toiminnasta on tullut marginaalinen ilmiö. (Arendt 1998, 28, 313–320.)

Aluksi Arendtin ajattelua käsitellään yleisellä tasolla, jonka jälkeen syvennyttään hänen käsityksiinsä julkisesta ja yksityisestä tilasta sekä työstä (*labor*), valmistamisesta (*work*) ja ennen kaikkea toiminnasta (*action*). Seuraavaksi selvitetään sitä, miten uuden sosiaalisen sfäärin nousu vaikuttaa näihin kategorioihin ja niiden välisiin suhteisiin. Lopuksi selvitetään sitä, miten Arendtin totalitarismianalyysi linkittyy näihin samoihin kysymyksiin. Pyrkimyksenä on esittää Arendtin ajattelusta kuva, jota voidaan lopulta verrata myöhemmin tässä tutkielmassa tarkasteltavaan biovallan teoriaan.

2.1 Arendt ja filosofia

Arendt lukeutuu epäilemättä niihin ajattelijoihin, joiden luokittelu tavanomaisimpien kategorioiden avulla vaikuttaa lähes mahdottomalta. Arendtia ei voi esimerkiksi määritellä yksiselitteisesti liberaaliksi tai konservatiiviksi, sillä hänen ajattelunsa ei varsinaisesti edusta kumpaakaan näistä perinteistä, mutta sisältää piirteitä kummastakin. Sosialistit liittivät Karl Marxia ja Neuvostoliittoa läpi uransa kritisoineen Arendtin usein poliittiseen oikeistoon. Toisaalta monet oikeistolaiset eivät olleet valmiita allekirjoittamaan useista Arendtin teksteistä löytyvää kansalaistottelemattomuuden ja vallankumouksen glorifointia. Jos julkista toimintaa korostava Arendt halutaan välttämättä asettaa johonkin

viitekehykseen, republikanismi lienee sopivin. Republikanismia ei tule tässä ymmärtää amerikkalaisena puolueena vaan laajemmin Niccolò Machiavellin, Montesquieun ja Alexis de Tocquevillen edustamana tasavaltalaisena politiikkana, jonka ihanteena on aito poliittinen osallistuminen ja vapaus hallinnasta. (d’Entreves 2014; Canovan 1995, 2; 1977, 13–15.)

Sama määrittelyn vaikeus on alati läsnä Arendtin ajattelussa. Arendtin ajattelu näyttää rakentuvan paikoitellen esimerkiksi Aristoteleen tai Heideggerin filosofioiden pohjalle, mutta tarkemman luennan jälkeen tulee usein ilmeiseksi, että kyse kuitenkin on aivan muusta kuin aikaisempien ajattelijoiden jäljittelystä. (d’Entreves 2014.) On itse asiassa kyseenalaista, missä määrin Arendtia on edes paikallaan kutsua filosofiksi. Vuonna 1964 Länsi-Saksassa lähetetyssä televisiohaastattelussa Arendt ilmaisi halunsa irtisanoutua filosofin tittelistä todeten, että vaikka hän olikin opiskellut filosofiaa, liittyi hänen ammattinsa pikemminkin poliittiseen teoriaan. (Arendt 2013b.) Nuorena filosofian opiskelijana Arendt ei ollut erityisen kiinnostunut politiikasta. Heideggerin, Edmund Husserlin ja Karl Jaspersin johdolla opiskellut ja kirkkoisä Augustinuksen rakkauskäsityksestä väitellyt Arendt kiinnostui politiikasta vasta myöhemmin. Berliinin valtiopäivätalon palon jälkeen vuonna 1933 Arendt koki, ettei enää voisi seurata tapahtumia sivusta. Juutalaissyntyinen Arendt joutui pakenemaan Saksasta vielä myöhemmin samana vuonna tunnettuaan henkilökohtaisen turvallisuutensa uhatuksi. (Arendt 2013b.)

Arendtin ajattelun määrittelemisen vaikeuden taustalla on hänen moniselitteinen suhtautumisensa poliittisen filosofian perinteeseen, jonka hän koki jo antiikissa omaksuttujen lähtökohtien suuntaamaksi. Arendtin (1998, 7) mukaan politiikan ja toiminnan välillä on erityinen side: toiminta on ainoa aktiviteetti, joka tapahtuu ihmisten välillä ilman materian välitystä ja vaatii toteutuakseen ihmisten moneuden (*plurality*). Tämä pluraliteetti on myös kaiken poliittisen elämän ehto. Länsimaisen ajattelun traditio on perinteisesti asettanut kontemplaation, teoreettisen mietiskelyn, toimintaa korkeammalle. Arendtin mukaan Platonista lähtien poliittinen filosofia on nähnyt poliittisen toiminnan ainoastaan välineenä sille ulkoisen päämäärän saavuttamiseksi, ja siksi politiikkaa olisi tutkittava mieluummin silmillä, jotka eivät olleet ”filosofian sumentamat”. (Arendt 1998, 222.) Arendtin tavoitteena ei näin ollen ollut enempää eikä vähempää kuin uudenlainen poliittinen ajattelu. (Arendt 2013b.)

Arendtin (1990, 73) mukaan poliittisen filosofian perinnettä hallitseva kuilu filosofian ja politiikan välillä syntyi, kun Sokrateen oikeudenkäynti ja kuolemantuomio saivat Platonin epäilemään kaupunkivaltiota ja erityisesti sen olennaista toimintamuotoa, puheella vakuuttamista, joka ei onnistunut estämään filosofin tuomiota (vrt. Platon, *Sokrateen puolustuspuhe*). Arendtin (1990, 77) mukaan Platonin *Valtiossa* (VII, 514a–520a) esittämä kuuluisa luolavertaus tuleekin ymmärtää poliittisessa kontekstissa. Luolassa asuvat ihmiset vertautuvat *poliksen* ihmisiin, jotka eivät ole saavuttaneet toiminnallis-yhteisölliseen elämään verrattuna ylivertaista korkeinta inhimillistä hyvää eli filosofista elämää. Platonin vastaus politiikan ongelmaan on politiikan välineellistäminen – filosofikuninkaan viisas hallinta tekisi poliittisesta toiminnasta ja osallistumisesta lopulta tarpeetonta.

Arendt nousee tästä ajatuksesta lähtevää poliittisen filosofian perinnettä vastaan ja pyrkii tarkastelemaan politiikkaa sen omilla ehdoilla. Poliitiikkaa ei tule hänen mukaansa ymmärtää vain filosofisen kontemplaation mahdollistajana ja pakollisena järjestelynä, joka koetaan ratkaisua vaativaksi ongelmaksi. Poliitiikka ei ole jotain, joka filosofian tulisi pyrkiä lopettamaan, vaan itsessään arvokasta ja inhimillisen elämän kannalta merkityksellistä toimintaa – jotain, joka tapahtuu ihmisten välillä. Arendt pyrkiikin ikään kuin rehabilitoimaan esifilosofisen politiikan ihanteen ja toiminnan käsitteen, jotka hän löytää puhtaimmassa muodossaan esisokraattisesta *poliksesta* (Arendt 1998, 205–207). Arendtin (1961, 17–18) mukaan vasta Marx pyrki tämän Platonista alkavan poliittisen filosofian perinteen ulkopuolelle toteamalla yhdennessätoista teesissään Feuerbachista: ”Filosofit ovat vain eri tavoin *tulkinneet* maailmaa, mutta tehtävänä on sen *muuttaminen*.” (Marx 1978, 66).⁵

Voidaan kuitenkin todeta, ettei Arendt koskaan luopunut filosofiasta täysin – vaikka hänen ajatuksensa ovat usein kriittisiä poliittisen filosofian perinnettä kohtaan, on huomattava, että hänen ajattelunsa on ”metodiltaan” silti yhtä lailla filosofista: hän käy jatkuvaa keskustelua filosofisen perinteen kanssa ja pyrkii kyseenalaistamaan tämän perinteen lähtökohtia sen itsensä pohjalta. Hänen fenomenologis-filosofinen taustansa säilyi

⁵ Standardikäännöksestä poiketen alkuperäistekstin ”*interpretiert*” on käännetty tässä ”tulkinneet” eikä ”selvittäneet”.

näkyvillä läpi hänen koko tuotantonsa. Arendt pyrki lähestymään ilmiöitä niiden omilla ehdoilla, redusoimatta niitä mihinkään muuhun (Buckler 2012, 6).

Arendtin kuollessa keskeneräiseksi jäänyt, postuumisti julkaistu teos *The Life of the Mind* (1978) voidaan nähdä eräänlaisena lopullisena paluuna filosofian pariin politiikan tutkimuksen ja teorian ”suhteellisen turvallisilta kentiltä”, kuten Arendt (1978, 3) itse asian esitti. Ajatus Arendtin ”toisesta käännöksestä” politiikan teoriasta takaisin filosofiaan on kuitenkin sekin varsin ongelmallinen, koska ajattelu ja ihmisen muut mentaaliset kyvyt, joista Arendt oli erityisen kiinnostunut viimeisinä vuosinaan, olivat asioita, joita hän oli itse asiassa pohtinut läpi uransa, eivätkä ne ole myöskään täysin irrallisia politiikan teoriasta. (Buckler 2012, 14.) Kysymys Arendtista filosofina päättyy eräänlaiseen aporiaan. Tiivistäen voidaan todeta, että hänen ajattelunsa oli monella tapaa filosofista, vaikka hän määrittelikin itsensä mieluummin politiikan teoreetikoksi ja kritisoi poliittisen filosofian perinnettä. Arendtin poliittinen ajattelu tuleekin ymmärtää kriittisenä projektina, jonka tarkoitus on poliittisen filosofian tradition haastaminen ja sen eräistä lähtökohdista irrottautuminen.

Seuraavissa alaluvuissa käsitellään Arendtin politiikan teoriaa vaihtoehtona poliittisen filosofian perinteelle. Teorian lähestyminen edellyttää perusymmärrystä Arendtin tavasta tulkita antiikin käsitteistöä ja ajattelutapoja, sillä Arendt hahmottaa biovalta-aiheen kannalta tärkeät yksityisen ja julkisen, sekä työn, valmistamisen ja toiminnan väliset erot juuri antiikin käsitteiden avulla. Lisäksi on tarkasteltava sitä, miten tämä antiikin käsitteellinen järjestys on Arendtin mukaan muuttunut moderniin aikaan saavuttaessa. Tätä historiallista murrosta ja sen mahdollistamaa uudenlaista järjestystä kuvaavaa analyysiä vertaan myöhemmin biopolitiikan teoriaan.

2.2 Antiikki: julkinen ja yksityinen

Teoksessaan *The Human Condition* (1998, 24; suom. *Vita activa*⁶) Arendt esittää, että antiikin kaupunkivaltioiden täysvaltaisilla kansalaisilla, vapailta miehillä, oli kaksi

⁶ *Vita activa* on myös teoksen saksankielisen käännöksen nimi. Arendt aikoi omien sanojensa mukaan kutsua myös alkuperäistä englanninkielistä teosta samalla nimellä, mutta hänen kustantajansa päätyi nimeen *The Human Condition* (Arendt 1978, 6).

olemassaolon tilaa: yksityinen *oikos*, eli kotitalous tai kotitila, ja sen vastakohtana julkinen *polis* eli kaupunkivaltio, jossa toteutui *bios politikos*, muiden kansalaisten kanssa jaettu yhteinen ja julkinen poliittinen elämä. Perustavanlaatuinen erottelu yksityiseen ja julkiseen tilaan on Arendtin mukaan nykyisin hämärtynyt (1998, 28). Yksityisen ja julkisen välillä vallitsevaa erottelua voidaan kuitenkin tutkia historiallisen analyysin kautta. Tämän tueksi Arendt konstruoi antiikin ajattelutavoista esityksen, jonka avulla biovalta-aiheen kannalta merkitykselliset yksityinen ja julkinen tila sekä julkisessa tilassa tapahtuva toiminta tulevat ymmärrettäviksi.

Yksityinen *oikos* eli kotitalous muodostui alun perin ihmiselämän perustarpeiden, kuten esimerkiksi ravinnon hankkimisen ja lisääntymisen, ympärille. Toisin sanoen *oikos* on lähtökohtaisesti olemassa ylläpitääkseen ja palvellakseen ihmisten biologista elämää. Kotitalouden piirissä tehdään fyysistä työtä (*labor*), jonka tarkoitus on mahdollistaa ihmiselämän uusintaminen. Fyysinen työ ja kotitaloudenhoito eivät kuitenkaan yksinään riitä muodostamaan täysimääräistä ihmisyyttä – kotitilan tehtävä onkin vain täyttää ihmisten henkilökohtaiset materiaaliset tarpeet ja mahdollistaa siten askel julkiseen tilaan, poliittisen vapauden maailmaan. *Oikos* syntyy välttämättömyydestä ja ylläpitää elämää mahdollisimman tehokkaasti, jotta edes osalla ihmisistä olisi aikaa muuhunkin. Nälkäinen ja janoinen ihminen, joka huolehtii koko valveillaoloaikansa elossapysymisestään, ei ehdi politikoimaan torilla. (Arendt 1998, 28–31.) *Oikoksen* välttämättömyyksistä eroon pääseminen ei ollut kuitenkaan kaikkien ulottuvilla. Poliittiseen elämään osallistuminen oli mahdollista osalle ihmisistä siksi, että suurempi osa ihmisistä oli alistettu tyydyttämään heidän tarpeitaan. Toisin kuin naiset ja orjat, saattoivat vapaat miehet siis poistua *oikoksesta politikseen*, jossa yhteisistä asioista päätettiin sanoilla ja vakuuttelun keinoilla, ei pakolla tai väkivallalla (Arendt 1996, 26).

Toiminnallisen elämän tilassa eli *poliksessa* vallitsi siis poliittinen vapaus: kukaan ei periaatteessa hallinnut ketään toista eikä ollut kenenkään toisen hallitsema, vaan kaikki toimijat olivat keskenään lähtökohtaisesti tasavertaisia. Toki joillakin kansalaisilla oli *de facto* enemmän poliittista vaikutusvaltaa, kykyä vakuuttaa toiset puheillaan, kuin toisilla tasavertaisesti toimintaan osallistuvista, mutta tämä poliittiseen toimintaan kuuluva puhumalla suostuttelu ei ollut kuitenkaan toisten ihmisten hallitsemista. Yhteisessä tilassa olemisen tarkoitti vapautta alistuksesta ja alisteisuudesta eli hallinnasta, toisin kuin

kotitalouksissa, joissa naiset, lapset ja orjat olivat kaikki lähtökohtaisesti miehen hallitsemia. (Arendt 1998, 32.)

Toisin kuin yleensä helposti ajatellaan, *polista* ei tule ymmärtää ainoastaan muurien ympäröimänä fyysisenä kaupunkivaltiona. *Polis* on sen sijaan käsitettävä ennemmin sinä ihmisten moninaisuutena, joka kaupunkivaltiossa kulloinkin vaikutti. Vaikka kansalaiset olisivatkin menneet yhdessä kuinka kauas hyvänsä kaupunkinsa fyysisistä muureista, olisivat he yhä olleet samalla tavalla *polis* kuin he olivat sitä ollessaan muurien sisällä. (Arendt 1998, 189.)

Julkinen *polis* on Arendtin (1998, 42, 279, 208) mukaan paitsi yhteisyyden myös monella tapaa ainutkertaisen yksilöllisyyden tila. Toimiessaan vapaasti yhdessä muiden kanssa saattoi ihminen näyttää kuka hän omimmillaan on. Antiikin hierarkiassa vain poliittista elämää elävä, yhdessä muiden kanssa toimiva ihminen toteuttaa ihmisyytään kokonaisvaltaisesti, sillä pelkkä biologinen elossa säilyminen ja sitä palveleva ruumiillinen työ ovat ainoastaan elämän vähimmäisedellytyksiä. Tästä huolimatta myös jotkut vapaat kansalaiset, jotka eivät olleet orjan tai naisen alistetussa asemassa, saattoivat kieltäytyä vapaaehtoisesti poliittisesta elämästä. Näitä ihmisiä kutsuttiin yksityishenkilöiksi eli kreikaksi *idiōtēs*, josta juontuu nykyinen sanamme idiootti. (Arendt 1998, 42, 279, 208.)

Kokonaisvaltaiseen ihmisenä olemiseen kuuluu Arendtin mukaan nähdyksi tuleminen. Ihminen joka ei poistu koskaan yksityisen tilan suojista, ei myöskään ikinä näyttäydy muille julkisesti eikä ole siten olemassa jaetussa ja vapaassa ihmisten maailmassa. (Arendt 1998, 58.) Ihmisten pluraliteetti on ehto kokonaisvaltaiselle inhimilliselle olemiselle – kun ihminen kuolee sanotaan hänen poistuneen keskuudestamme (*inter homines esse desinere*; Arendt 1978, 74). Arendtin ajatus osittain sopii yhteen seuraavan Aristoteleen väitteen kanssa: ”Se, joka on *poliksen* ulkopuolella luontonsa takia eikä sattumalta, on joko kelvoton ihminen tai ihmistä voimakkaampi.” (Aristoteles, *Politiikka* I, 2, 1253a.) Vain pedot ja jumalat elivät siis *poliksen* ulkopuolella. On kuitenkin syytä huomata, ettei poliittisuus ole Arendtin mukaan luonnollinen välttämättömyys, kuten Aristoteles ajattelee, vaan yksinkertaisesti jotain joka tapahtuu ihmisten välillä ilman materian välitystä heidän toimiessaan yhdessä (Arendt 1998, 26; 1972, 143; 2006b, 166–167).

Julkinen ja yksityinen tila olivat toisistaan erillisiä: kotitaloudenhoitoon liittyviä asioita ei tuotu politiikan alueelle, eikä politiikka Arendtin (1992, 29) mukaan tunkeutunut *oikokseen*, joka säilyi siten luonteeltaan epäpoliittisena. Henkilökohtainen ei Arendtin mukaan ollut antiikissa poliittista. Tilojen välissä olevalla rajalla oli kaksi keskeistä vaikutusta: ensinnäkin se tarkoitti sitä, että kansalainen saattoi palata kodin tarjoamaan yksityiseen rauhaan, jossa hän ei ollut yhteisten asioiden rasittama. Yksityinen oli myös siksi välttämätön ehto julkiselle. Arendt kirjoittaa:

Ennen uutta aikaa yksityisomaisuuden ajateltiin olevan itsestään selvä julkisen alueelle pääsyn ehto. Se oli paljon enemmän. Yksityisyys oli kuin julkisen alueen pimeä ja kätkeyty puoli. Koska poliittisuus merkitsi korkeimman inhimillisen mahdollisuuden saavuttamista, tarkoitti oman yksityisen paikan puuttuminen epäinhimillisyyttä, orjien kaltaista elämää. (Arendt 2002, 70.)

Toisaalta se, että yksityinen ja julkinen oli erotettu toisistaan jyrkästi, tarkoitti Arendtin mukaan myös sitä, että toisin kuin julkisella alueella, yksityisessä tilassa ei vallinnut lähtökohtien tasa-arvo. Hallitseminen ja hallituksi tuleminen kuuluivatkin ennemmin *oikokseen* kuin tasa-arvoiseen *polikseen*. Yksityinen tila mahdollisti pakkoon perustuvan asetelman, jossa mies oli perheen pää ja saattoi toimia kotonaan tyrannimaisesti suhteessa vaimoon, lapsiin ja orjiin mahdollistaen siten oman nousunsa julkiseen tilaan. Kodin seinien sisäpuolinen epätasa-arvo tai edes väkivalta ei välttämättä ollut tuomittavaa, vaan mies oli kotinsa herra. (Arendt 1998, 32.)

Väkivalta (*violence*) ei Arendtin mukaan kuulu julkiseen tilaan. Se ei voi olla luonteeltaan poliittista ja tulee jyrkästi erottaa poliittisen vallan (*power*) käsitteestä. Poliittinen valta on toimintaa, joka perustuu ihmisten välillä tapahtuvaan suostutteluun ja retoriseen vaikutusvaltaan ilman hallintaa. Väkivallan uhatessa argumentit ja puheella vakuuttelu eivät paina paljoa. Valta perustuu aina ihmisten moninaisuuteen eli pluraliteettiin. Ilman ihmisten pluraliteettia ei voi harjoittaa toimintaa. Väkivaltaa voi sen sijaan esiintyä myös ilman ihmisten moninaisuutta – yksittäinen ihminen voi harjoittaa väkivaltaa suurtakin joukkoa vastaan. Väkivalta on luonteeltaan välineellistä: se on aina keino saavuttaa jokin päämäärä, jolla väkivalta voidaan yrittää oikeutettaa. (Arendt 1972, 140–155.⁷)

⁷ Samassa yhteydessä Arendt erottelee vallan ja väkivallan käsitteiden lisäksi myös voiman (*strength*) ja luonnonvoiman (*force*) käsitteet. Kaikilla näistä neljästä käsitteestä on itsenäinen merkitys, vaikka niitä käytetäänkin toisinaan synonyymeinä.

Kuten aikaisemmin mainittiin, *oikoksessa* voitiin käyttää väkivaltaa, koska se oli tilana epäpoliittinen. Väkivallan käyttöä pidettiin muutenkin perusteltuna silloin kun kansalaisten piti hoitaa asioita *polikseen* kuulumattomien ihmisten, kuten barbaarien kanssa, toisin sanoen silloin kun asioita hoidettiin muulla tavoin kuin poliittisesti. Poliittisuus on puhetta ja toimintaa, väkivalta puolestaan on kykenemätön puheeseen. Lisäksi puhe ei mahda mitään siihen kohdistuvalle väkivallalle ja siksi väkivalta kykeneekin niin usein lopettamaan toiminnan.⁸ (Arendt 1998, 26–31; 2006b, 9.)

Antiikin kaupunkivaltioiden kansalaisilla oli siis Arendtin mukaan kaksi olemassaolon tilaa, yksityinen ja julkinen, jotka olivat toisistaan määritelmällisesti erilliset⁹. Yksityisessä tilassa hoidettiin elossa säilymiseen liittyviä kodinhoidollisia askareita ja julkisessa tilassa toimittiin yhdessä muiden ihmisten kanssa. Julkisessa tilassa vallitsi erilaisten ihmisten välinen lähtökohtien tasa-arvo, yksityisessä taas ei. Merkityksellisen elämän saavuttamiseksi vaadittiin, että ihminen toimi ja puhui ”näyttäytymisen tilassa” (*space of appearance*) ja osoitti siten olevansa olemassa sekä näytti kuka on. Arendt (1998, 176–177) vertaa tätä näyttäytymistä puheisiin ja teoisiin ”toiseen syntymään”. Seuraavassa alaluvussa käsitellään tarkemmin niitä asioita, joita ihmiset näissä tiloissa tekivät. Tarkemmin sanottuna valotetaan sitä, mitä työ, valmistaminen ja toiminta ovat, sekä sitä miten ne liittyvät ihmisenä olemiseen yleisemmin.

2.3 Toiminnallinen elämä

Toiminnallinen elämä eli *vita activa* muodostuu Arendtin mukaan kolmesta inhimillisestä perusaktiviteetistä: työstä (*labor*), valmistamisesta (*work*) ja toiminnasta (*action*). Arendtin (1998, 78) mukaan länsimaisen filosofian perinne on ylenkatsonut *vita activaa* laiminlyöden poliittisen toiminnan ja siten poliittisen vapauden merkityksen ja kiinnittänyt

⁸ Arendtin (1972, 151–152) mukaan malliesimerkki siitä, miten väkivalta lopettaa toiminnan on tšekkoslovakialaisten väkivallattoman vastarinnan kukistaminen neuvostotankeilla vuonna 1968.

⁹ Ojakangas (2016, 49–54) on kritisoinut jyrkkää jaottelua yksityisen ja julkisen tilan välillä. Hänen mukaansa yksityinen ja julkinen sekä biologinen ja poliittinen ovat antiikin lähteissä selkeästi sekoittuneita kategorioita, eivät suinkaan toisistaan radikaalisti erillisiä, kuten Arendt väittää. Ojakangas yhtyykin Agambenin (2011, 24–25) väitteeseen, että politiikan ja ekonomian käsitteistöt ovat olleet sekoittuneita toisiinsa länsimaisen poliittisen ajattelun alkukhetistä saakka, jolloin biopolitiikka olisi huomattavasti varhaisempi ilmiö kuin Foucault tai Arendt, *avant la lettre*, väittävät. Agambenin ja Ojakankaan väitteitä antiikin biopolitiikasta käsitellään tarkemmin neljännessä luvussa.

sen sijaan huomionsa *vita contemplativaan* eli kontemplatiiviseen elämään.¹⁰ *Vita contemplativa* oli antiikin filosofeille todellisen tavoittelun kohde, vapaus jonka saavuttamisen *vita activa* mahdollisti. Arendt sen sijaan tarkasteli *vita activan* elementtejä itsessään, ei ainoastaan toissijaisina kontemplaation mahdollistajina.

Arendtin (1998, 11) mukaan ihmisenä olemisella on kaiken kaikkiaan viisi ehtoa: elämä itsessään (*life itself*), maailmallisuus (*worldliness*), moninaisuus (*plurality*), maa (*earth*) sekä syntyväisyys ja kuolevaisuus (*natality and mortality*). Elämä itsessään on ehto työlle, maailmallisuus ehto valmistamiselle ja moninaisuus ehto toiminnalle. Ilman niitä toiminnallinen elämä eli *vita activa* olisi mahdotonta. Syntyväisyys ja kuolevaisuus merkitsevät rajallista elämää, jonka aikana voimme aloittaa jotain uutta. Maa on ainakin toistaiseksi koko elämämme konteksti. Kaikki viisi ovat ehtoja, jotka määrittävät ihmisyyttä, mutta ne eivät voi koskaan määrittää sitä tyhjentävästi. Niiden kautta ei voi määritellä mitä ihmisyyys on. (Arendt 1998, 11.)

2.3.1 Työ

Paljaassa työssä eli raadannassa (*labor*) on kyse elämästä itsestään, tarkemmin sanottuna yksilön ja lajin selviytymisestä paljaimmillaan, eli biologisimmillaan. Tämä johtuu Arendtin (1998, 87, 98) mukaan siitä, että paljas työ ei jätä pitkäkestoisia jälkiä, vaan sen seurauksena syntyvät tuotokset on lähtökohtaisesti tarkoitettu välittömästi kulutettaviksi. Koska elämän ylläpitämisen kannalta tärkeät biologiset välttämättömyydet ovat luonteeltaan kehämäisiä, tarve niiden tyydyttämiseen ei lakkaa ennen kuolemaa. Ihmisen on syötävä tehdäkseen työtä ja tehtävä työtä syödäkseen. Työ on toistoa. Työ ja kulutus, jotka aina seuraavat toinen toistaan ikuisessa kehässä, ovat vain saman syklisen prosessin kaksi eri vaihetta (Arendt, 1998, 125).

Työ on läpi historian koettu tuskallisena: se on taakka ja välttämättömyys. Se on kuitenkin jotain, jota on pakko tehdä elääkseen (Arendt 1998, 48). Antiikin Kreikan

¹⁰ Tässä tutkielmassa ei syvennyt tarkemmin *vita contemplativaan*, jota Arendt käsitteli erityisesti keskeneräiseksi jääneessä teoksessaan *The Life of the Mind* (1978). Arendt sai valmiiksi kokonaisuuden ensimmäiset kaksi osaa ”Thinking” ja ”Willing”. Kolmatta osaa ”Judging” hän ei ehtinyt kirjoittamaan muutamaa lainausta pidemmälle ennen kuolemaansa vuonna 1975. Arendtin luentosarjasta *Lectures on Kant’s Political Philosophy* (1992) voidaan mahdollisesti löytää suuntaviivoja siihen, mitä hän olisi teoksessaan saattanut käsitellä.

kaupunkivaltioissa työnteko oli järjestetty niin, että *oikoksen* orjat, näiden käytössä olleet kesyt eläimet sekä merkittävä osa naisista joutuivat huolehtimaan elämän perusedellytyksistä pysyäkseen hengissä. Samalla se, että nämä alistetut ryhmät oli pakotettu työhön mahdollisti sen, ettei vapaiden miesten välttämättä tarvinnut osallistua kotitalouden hoitoon, vaan he pystyivät elämään muiden työn hedelmistä. Vapaa mies kykeni olemaan jouten ja toimimaan vapaa-ajallaan kuten vapaalle kansalaiselle pidettiin sopivana. Koska jokaisen ihmisen on syötävä elääkseen, paljaasta työstä voi vapautua täysin vain jos joku tai jokin muu tekee työn siitä emansipoituvan ihmisen puolesta.¹¹ Antiikin orjuus olikin siksi ikään kuin yritys poistaa paljas työ kokonaan kansalaisten ihmisenä olemisen ehdoista (Arendt 1998, 84).

Koska moderni paljas työ on luonteeltaan kollektiivista, se muodostaa työntekijöiden joukosta yhtenäisen yksikön. Tämä tekee puolestaan poliittisuudesta mahdotonta, sillä poliittisuus vaatii aina toteutuakseen ihmisten pluraliteetin eli moninaisuuden, johon sisältyy erilaisuus ja ainutkertaisuus (Arendt 1998, 213–214). Yksikön osana oleva ihminen on poissa toisten kanssa jaetusta maailmasta. Tällainen ihminen ei ole ihminen sanan täydessä merkityksessä vaan Arendtin mukaan ennemminkin *animal laborans*, työtätekevä eläin (Arendt 1998, 22, 76). Arendt väittää radikaalisti, että ihminen, joka ei voi osallistua toiminnalliseen elämään, on lähempänä eläintä kuin ihmistä – hän on ihminen lähinnä osana biologista ihmislajia, joka on puolestaan vain yksi eläinlaji muiden joukossa (Arendt 1998, 84).

2.3.2 Valmistaminen

Toisin kuin paljaassa työssä (*labor*), jonka tuotteet kulutetaan heti, valmistamisessa eli tuottavassa työssä (*work*), on kyse siitä, että yhteiseen, toisten ihmisten kanssa jaettuun maailmaan lisätään jotain uutta ja pysyvämpää, joka on hyödyllistä tai kaunista.¹² Siinä on

¹¹ Automatisaatio on yksi niistä kehityssuunnista, jotka voivat johtaa emansipaatioon työstä. Aristoteles ennakoï tätä kirjoittaessaan: ”Rakennusmestarit eivät tarvitsisi apulaisia eivätkä isännät orjia, jos jokainen väline kykenisi joko käskystä tai itse ennalta ymmärtäen suorittamaan oman tehtävänsä, kuten Daidaloksen veistämät patsaat tai Hefaistoksen kolmijalat, joiden runoilija kertoo itsestään saapuneen jumalten kokoukseen, ja jos kangaspuut kutoisivat itsestään ja jos näppäimet soittaisivat itsestään lyyrää.” (*Politiikka* 1, 1, 1253b.)

¹² *Vita activa* (2005) -teoksen suomennoksessa käytettävät käsitteet työ ja valmistaminen ovat ongelmallisia, eivätkä ne paljasta *labor* ja *work* -käsitteiden välillä vallitsevaa eroa. Erityisen ongelmallista on se, että *work*

kyse maailmallisuudesta (*worldliness*). Arendt myöntää, ettei erottelu työn ja valmistamisen välillä ole kovinkaan tyypillinen. Vaikka eurooppalaisissa kielissä onkin usein kaksi erillistä sanaa työlle ja valmistamiselle, on niitä käytetty usein toistensa synonyymeinä, eikä niitä ole juuri eroteltu toisistaan länsimaisessa ajatteluperinteessä.¹³ (Arendt 1998, 79–80.)

Arendtin mukaan työn (*labor*) ja valmistamisen (*work*) välillä on kuitenkin selkeä ero ja niitä tulisi siksi käsitellä toisistaan erillisinä aktiviteetteina. Työ on ainoastaan työntekijän elämän uusintamista, eikä se tuo jaettuun maailmaan mitään uutta. Valmistaminen sen sijaan luo käsityöläistuotteita, käyttö- tai taide-esineitä, jotka niiden valmistaja lisää yhteiseen maailmaan. Olennaisin ero paljaan työn ja valmistamisen välillä on, että toisin kuin paljaan työn tuotteet, jotka ovat välitöntä kulutusta varten, valmistamisen tulokset ovat ajallisesti ja paikallisesti avointa käyttöä varten: ne eivät pilaannu vaikka niitä ei käytettäisi välittömästi vaan ovat ainakin suhteellisen pysyviä ja toisinaan jopa jalostuvat käytössä. Valmistamisprosessi myös päättyy, kun valmistettava objekti on valmis, eikä se siten sisällä samanlaista kehämäisyyttä kuin itseään loputtomasti toistava työ ja sitä seuraava välitön kulutus. (Arendt 1998, 98, 137–139.)

Valmistava ihminen eli *homo faber* tekee (*makes*) ja työstää (*works upon*). *Homo faber* on muun muassa *animal laboransin* käyttämien työkalujen kehittäjä. Toisin kuin *animal laborans*, *homo faber* on kiinnittynyt osittain julkiseen muutenkin kuin sen mahdollistajana, joskin sen on aina valmistaakseen vetäytyttävä väliaikaiseen eristykseen (*isolation*), josta se palaa yhteiseen maailmaan valmistamansa esineen kanssa. Vaikka *homo faber* ei ole samalla tavalla julkisen ulkopuolella kuin *animal laborans*, sen työ ei ole kuitenkaan luonteeltaan poliittista. Se ei siis harjoita toimintaa (*action*), vaan sen tehtävä on ainoastaan luoda yhteisestä maailmasta kauniimpi ja käytännöllisempi. (Arendt 1998, 121, 136, 208–212.)

suomennetaan yleisesti työksi. Tässä tutkielmassa *laboriin* viitataan kuitenkin standardisuomennoksen mukaisesti työnä ja *workiin* valmistamisena.

¹³ Tässä yhteydessä Arendt (1998, 87) kritisoi erityisesti Marxia, joka sekoittaa hänen mukaansa työn ja valmistamisen erittäin ongelmallisesti toisiinsa. On syytä huomioida, että Arendtin erottelu työn ja valmistamisen välillä muistuttaa huomattavasti Marxin (1959, 28–35) tekemää erottelua vieraantuneen ja vieraantumattoman työn välillä. Vieraantunut työ on prosessi, jossa työntekijä myy työvoimaansa uusintaakseen itseään, eikä siten kohtaa työnsä hedelmiä.

Produktiivinen ja luova *homo faber* tarvitsee lähtökohdakseen luonnon, josta hän ottaa luomisprosessiin tarvitsemansa materiaalit ja yhteisen maailman, johon se asettaa valmiit luomuksensa. Yhteisen maailman olemassaolo ja se, että *homo faber* pääsee lisäämään valmistamansa objektit nimenomaan muiden ihmisten kanssa jaettuun maailmaan on ennakkoehto valmistamiselle. Yksin maailmassa oleva valmistaja ei olisi *homo faber*, valmistava ihminen tai ihminen ylipäätään, vaan pikemminkin platonistinen käsityöläisjumala, demiurgi, joka järjestelisi yksin maailmassa olevaa materiaa. (Arendt 1998, 22, 188; vrt. Platon, *Timaios* 28a–31a).

2.3.3 Toiminta

Toiminta [*action*] on ainoa aktiviteetti, joka tapahtuu suoraan ihmisten välillä ilman esineiden tai aineen välitystä. Toiminnan ehto on moninaisuus [*plurality*] eli se tosiasia, että ihmiset, ei Ihminen, elävät maassa ja asuttavat maailmaa. Vaikka kaikki ihmisenä olemisen ehdot liittyvät tavalla tai toisella politiikkaan, moninaisuus on sen välttämätön ehto – ei pelkkä *conditio sine qua non* vaan *conditio per quam*. (Arendt 2002, 15.)

Poliittinen toiminta on jonkin uuden aloittamista ja saattamista loppuun julkisessa tilassa. Kun ihminen astuu yksityisestä tilasta julkiseen hän ikään kuin syntyy uudestaan, näyttää kuka todella on ja aloittaa jotain uutta omasta aloitteestaan. Julkisen tilan toimijat ovat lähtökohtaisesti tasa-arvoisia. Koska maailmassa vallitsee keskenään erilaisten ihmisten pluraliteetti, tarvitaan siellä toimintaa ja puhetta. Toiminta ja puhe ovat läheisessä suhteessa toisiinsa. *Vita activan* elementeistä, työstä, valmistamisesta ja toiminnasta puheella on ratkaisevan tärkeä rooli vain suhteessa toimintaan, joka, toisin kuin työ tai valmistaminen, tarvitsee puhetta toteutuakseen. Puhuminen ei ole ainoastaan ehto toiminnalle; merkittävin poliittinen toiminta on Arendtin mukaan puhumista. (Arendt 1998, 26, 31, 178–179.)

Arendtin käsitys vallasta kytkeytyy vahvasti hänen käsitykseensä toiminnasta. Olla poliittinen antiikissa, siis toimia *poliksessa*, tarkoitti sitä, että asiat ratkaistiin keskustellen. Poliitiikka on Arendtille ihmisten välillä tapahtuvaa toimintaa. Valta liittyy tähän ihmisten kykyyn toimia yhdessä (*act in concert*). Tarkalleen ottaen valta on se tila tai verkko, joka syntyy ihmisten väliin heidän kokoontuessaan julkiseen tilaan toimimaan yhdessä. Valta on jotain, mikä on olemassa ihmisten välissä ilman materian välitystä. (Arendt 1998, 26;

1972, 143; 2006b, 166–167.) Ilman osallisuutta julkiseen ihminen lakkaa Arendtin mukaan elämästä täysmittaista inhimillistä elämää, sillä sitä voidaan elää vain muiden ihmisten keskuudesta. Toiminta, toisin kuin valmistaminen, ei ole koskaan mahdollista eristyksissä (*isolation*), sillä eristys riistää ihmiseltä toisten ihmisten seuran ja siten toiminnan edellytyksen, ihmisten moninaisuuden. Samasta syystä toimintaa ei voida harjoittaa yksinään (*in solitude*). (Arendt 1998, 188.)

Toiminnalla on ratkaisevan tärkeä rooli inhimillisessä elämässä. Ihminen voi sen sijaan elää täysin inhimillisesti ilman työntekoa tai lisäämättä ainuttakaan uutta esinettä maailmaan. Toisin kuin orjan elämä, orjapiiskurin elämä voi Arendtin (1998, 176) mukaan saavuttaa ihmisyyden kokonaisuudessaan, sillä vaikka hänen tekonsa yksityisessä sfäärissä olisivat kuinka epäoikeutettuja hyvänsä ja vaikka hän elääkin hyväksikäyttämällä orjiaan, ainoastaan yhteisessä maailmassa olemisen voi tehdä elämästä inhimillistä. Orjalla ei ole mahdollisuutta tähän. On ilmeistä, että toiminta oli antiikissa *vita activan* muodoista korkein ja arvostetuin. (Arendt 1998, 176–179.)

Koska toiminta edellyttää ihmisten moninaisuuden, jokainen toimija on aina samanaikaisesti sekä toimija että tekojensa passiivinen kohde. Ihmiset toimivat yhdessä ja heidän toimintansa vaikuttaa heihin itseensä. Toiminta onkin luonteeltaan aina epävarmaa: siihen liittyy aina valtavia riskejä. Toiminnasta seuraavien tulosten ennustaminen täydellisesti on mahdotonta, ja lisäksi toiminnan seuraukset ovat luonteeltaan peruuttamattomia. Arendt korostaakin siksi lupauksen (*promise*) ja anteeksiannon (*forgiving*) merkitystä peruuttamattomassa ja ennalta-arvaamattomassa maailmassa. Lupaukset mahdollistavat vähemmän kaoottisen tulevaisuuden ja peruuttamattomat teot, joiden tuloksia ei voitu tietää, voidaan antaa anteeksi. Ilman lupausta ja anteeksiantoa ihmisten väliset pysyvät suhteet olisivat mahdottomia. (Arendt 1998, 182–190, 220–237.)

Aristoteleen tapaan Arendt erottelee toiminnan (*praksis*) valmistamisesta (*poiēsis*) painottaessaan toiminnan merkitystä poliittiselle elämälle (*bios politikos*), jota työ tai valmistaminen eivät voi konstituoida. Aristoteles erottelee lisäksi myös nämä molemmat teoreettisesta mietiskelystä (*theōria*).¹⁴ (Arendt 1998, 13; vrt. Aristoteles, *Nikomakhoksen*

¹⁴ *Theōria* on Arendtin (1978, 93) mukaan samaa kantaa kuin sana *theatai*, katsojat. Teoreettisuus tarkoitti pitkään juuri kontemplaatiota ja ulkoista positiota, joka vaatii aina vetäytymisen pois tapahtumien ytimestä ja

etiikka VI, 4.) Tältä perusteelta voi näyttää siltä, että Arendt nojautuisi Aristoteleen jaotteluun *praksisen* ja *poiēsiksen* välillä. Jotkut kommentaattorit – esimerkiksi Jürgen Habermas (1991, 1–19) – ovatkin esittäneet, että Arendt on jonkinlainen uusaristoteelikko. Jussi Backman (2010) on kuitenkin osoittanut, että Arendt käyttää *praksiksen* käsitettä pikemminkin tavalla, joka on kriittinen suhteessa Aristoteleeseen, jolle *praksis* oli väline. Arendt puolestaan näkee toiminnan itseisarvoisena.¹⁵

Vita activa, toiminnallinen elämä, muodostuu siis työstä, valmistamisesta ja toiminnasta. Toiminta (*action*) on *vita activan* elementeistä ainoa, joka on luonteeltaan täysin julkinen: se perustuu ihmisten moninaisuudelle eli pluraliteetille ja on jotain, joka tekee elämästä täysmittaisesti inhimillistä. Siksi se oli antiikissa toiminnallisen elämän muodoista ylivoimaisesti tärkein. Valmistaminen (*work*) on eristyksessä tapahtuvaa kestävien ja hyödyllisten tai kauniiden esineiden työstämistä luonnon raaka-aineista ja valmiiden esineiden lisäämistä yhteiseen maailmaan. Paljas työ (*labor*) puolestaan luo kulutustuotteita, jotka pilaantuvat käyttämättöminä. Työ on kehämäistä. Siitä ei jää minkäänlaisia pysyviä jälkiä. Työn orja, *animal laborans*, ei voi toteuttaa ihmisyyttään täysin ja on siksi ihminen lähinnä sanan biologisessa merkityksessä ja siten lähempänä eläintä kuin kokonaisvaltaista elämää elävää ihmistä.

2.4 Moderni: sosiaalinen ja intiimi

Uudella ajalla *Vita activan* elementtien välinen arvojärjestys on Arendtin mukaan kääntynyt pääläelleen – antiikissa toiminta oli toiminnallisen elämän muodoista korkein ja inhimillisin, työ ”eläimellisin”. Työ oli antiikissa jotain, mistä haluttiin eroon kovillakin keinoilla, kuten orjuudella. Modernina aikana alettiin glorifioida toiminnan sijasta työtä, kun ensin valmistaminen ja lopulta työ nousivat *vita activan* sisäisen arvojärjestyksen

siirtymisen sivummalle ikään kuin tarkkailijaksi tai katselijaksi. Teoreetikko onkin aina sivustaseuraaja eikä koskaan osallistuja.

¹⁵ Benhabib (2003, xv) esittää samankaltaisen väitteen koskien Arendtin käyttämiä heideggerilaisia kategorioita, joita, toisin kuin esimerkiksi Richard Wolin (2001, 30–70) on väittänyt, Arendt ei omaksu sellaisinaan, vaan ennemminkin muuntaa. Esimerkkinä tästä toimivat Benhabibin (2003, 14–105) mukaan Heideggerin maailman (*Welt*) ja maailmassaolemisen (*In-der-Welt-sein*) käsitteet, jotka Arendt ottaa käyttöönsä lisäämällä mukaan oman teoriansa pluraliteetista inhimillisyyden ehtona (vrt. Heidegger 2010). Aristoteleen ja Heideggerin vaikutuksista Arendtin ajatteluun on kirjoittanut kattavasti muun muassa Dana R. Villa (1996, 113–270).

huipulle. *Homo faber*, ihminen valmistajana, rakentajana ja työkalujen tekijänä oli Arendtin mukaan johtanut modernia vallankumousta – valmistavaan ihmiseen liitetyt arvot, tuottavuus ja luovuus, olivat varhaismodernin ajan korkeimmat ihanteet. Valmistaminen ohitti siis toiminnan *vita activan* sisäisessä hierarkiassa, mutta siitä tuli samalla myös keskeisempää kuin kontemplaatiosta. Vaikka kontemplaatiolla ja valmistamisella onkin Arendtin mukaan erityinen suhde¹⁶, ei varhaismodernissa enää kysytty mikä jokin asia oli, tai miksi se oli olemassa, vaan miten se toimi. (Arendt 1998, 4, 33–34, 294–312; Canovan 1995, 150.) *Homo faberin* paikka *vita activan* sisäisen arvojärjestyksen huipulla oli kuitenkin vain väliaikainen, sillä Arendtin mukaan ihmisen aktiviteeteista on tullut uudella ajalla merkittäviltä osin paljasta työtä. Merkittävin syy tähän on kristillinen perinne. Sekularisoitunut ajatus elämän pyhydestä on vapauttanut työn sen halveksitusta asemasta. Paljaasta elämästä, hengissäolemisesta ja elossapysymisestä on tullut modernin ajan korkeimmat hyvät. (Arendt 1998, 312–320.)

Tapahtumien taustalla on Arendtin mukaan sosiaalisen tai yhteiskunnallisen tilan (*the social*)¹⁷ nousu modernin kansallisvaltion synnyn yhteydessä. Sosiaalinen tila, joka ilmenee uudessa porvarillisessa yhteiskunnassa (*society*)¹⁸ on johtanut siihen, että klassinen politiikka ja toiminta on sysätty sivuun. (Arendt 1998, 28.) Sosiaalisessa sfäärissä on kyse määritelmällisesti uudesta ilmiöstä. Sosiaalinen ei ole siis antiikin yksityinen alue eikä antiikin julkinen alue, vaan se on imaissut nämä molemmat sisäänsä tehden useista aikaisemmin *oikoksen* piiriin kuuluneista asioista kollektiivisia. Arendt kutsuu sosiaalista hybridiksi, jossa yksityiset asiat saavat julkisen merkityksen. Yksityisen ja julkisen välinen erottelu ja käsitteiden merkitys itsessään hämärtyy. Keholliset toiminnot ja materiaaliset tarpeet eivät enää ole piilotettuja yksityiseen tilaan, vaan sekä ihminen *animal laboransina* että sen biologiseen elämään liittyvät, aikaisemmin kotitalouksien piiriin kuuluneet seikat ovat nykyisin kaiken päätöksenteon keskiössä. Ihmisestä ollaan hallinnollisessa mielessä kiinnostettu ensisijaisesti biologisena oliona.¹⁹ *Animal laborans* on voittanut. (Arendt 1998, 35–38, 313–320.)

¹⁶ Sekä valmistamiseen että kontemplaatioon liitettiin antiikissa idean käsite (Arendt 1998, 301–302).

¹⁷ Sana sosiaalinen on latinankielistä juurta *societas*, eikä sillä ole kreikkalaista vastinetta. Arendtin mukaan *societas* viittasi ihmisten väliseen tiettyä tavoitetta, esimerkiksi toisten alistamista tai rikoksen suorittamista varten perustettuun liittoon. (Arendt 1998, 23.)

¹⁸ Yhteiskuntakäsitteen taustalla on Georg Wilhelm Friedrich Hegelin (1991, 218–226) analysoima moderni *bürgerliche Gesellschaft*, kansalaisyhteiskunta tai porvarillinen yhteiskunta.

¹⁹ On oleellista huomata, että modernissa hallinto tunkeutuu Arendtin mukaan ensimmäistä kertaa yksityisen alueelle. Se kiinnittää huomion ihmisten arkipäiväisiin välttämättömyksiin, joista hallinnallinen näkökulma

Ihmiset ovat kuolevaisia, mutta voivat tavoitella eräänlaista ikuisuutta tai kuolemattomuutta (*immortality*) tekojensa kautta yhteisessä maailmassa. Arendtin mukaan Rooman valtakunnan kaatuminen on yksi niistä hetkistä historiassa, jolloin julkinen tila surkastuu. Arendtin mukaan silloin ajateltiin, ettei mikään kuolevaisten ihmiskäsien luoma voi olla ikuista ja siksi maallisten päämäärien tavoittelu olisi lopulta aina turhaa. Rooman tuho ja kristinuskon opettama iankaikkinen elämä vakuuttivat ihmisille, ettei maallisen kuolemattomuuden tavoittelu olisi kannattavaa. *Vita activa*, josta ihmiset olivat aikaisemmin etsineet ikuisuutta, tuli kristillisen Jumalaan kohdistuvan mietiskelyn (*contemplatio Dei*) palvelemiseen tarkoitettu väline ja toiminnan kautta tavoiteltava kuolemattomuus nähtiin turhamaisena.²⁰ Sekularisoitunut moderni ihminen ei enää ole varma henkilökohtaisesta kuolemattomuudestaan. Itse asiassa ainoa asia, joka on mahdollisesti ikuinen on ihmislajin elämänprosessi itsessään. (Arendt 1998, 21–33, 314–320.)

Koska siitä, mikä oli ennen yksityistä, on modernissa tullut yhteistä, on antiikin julkisen väistyttävä. Koska yksityisestä on ironisesti tullut ainoa asia, joka on enää yhteistä, yksityisyyden itsessäänkin on hävittävä. (Arendt 1998, 69.) Modernissa ei ole enää yksityistä ja julkista. On vain suuri sosiaalinen tila ja toinen uusi sfääri, suppea intiimi, joka syntyy suojaamaan ihmisten intiimeimpiä asioita, ja ottaa siten ikään kuin sen paikan, joka antiikin yksityisellä oli. Merkittävin ero sosiaalisen ja poliittisen sfäärin välillä on Arendtin mukaan se, että sosiaalinen alue, samoin kuin kotitalous, jonka paisunutta muotoa se muistuttaa, ei mahdollista toimintaa millään tasolla (Arendt 1998, 40). Aristoteleen mukaan ihmiset eroavat esimerkiksi ”mehiläisistä ja muista laumaeläimistä” siinä että vaikka eläimilläkin voi olla ääni, ainoastaan ihmisillä on kyky puhua (*Politiikka* I, 2, 1253a). Arendt (1978, 98) toteaa, että eläinten ääntely ja elehdintä riittävät hyvin välttämättömyyksiensä täyttymiseen. Toimintaa ne eivät kuitenkaan voi mahdollistaa.

ei aiemmin ollut lainkaan kiinnostunut. Murros muistuttaa Foucault'n (1975 13–27; 1997, 32) kuvaamaa siirtymää suvereenista vallasta kohti biovaltaa tältä osin. Foucault'n mukaan suhteellisen välinpitämättömästi veronmaksajina ja sotilaina ymmärtämiään alamaisia kohtaan toiminut suvereeni keskittyi osoittamaan valtansa vain kuoleman kautta, kun taas moderni biopolitiikka vaalii elämää – se on kiinnostunut ihmisestä lajinsa biologisena edustajana ja osana väestöä (Foucault 1976, 181; 1997, 214)

²⁰ Yksityisen ja julkisen välinen erottelu säilyi kuitenkin myös keskiajalla joskin selkeästi heikentyneenä, kun katolinen kirkko tarjosi eräänlaisen korvikkeen kansalaisuudelle. Arendtin mukaan arkielämän synkkyys ja pyhyden loisteeseen osallistuminen muistuttavat ainakin osittain toisiaan. Nykyään erottelu on lähes täysin hämärtynyt. (Arendt 1998, 21–33)

Sosiaalisessa tilassa puhe menettää merkityksensä toimintana ja moderni yhteiskunta muistuttaakin siksi enemmän muurahaisten yhteiskuntaa kuin ihmisten *polista* jossa ihmiset kykenivät yhdessä poliittiseen toimintaan (vrt. Oksala 2010, 24–25).

Koska ilman julkista tilaa ei ole toimintaa, on toiminnasta tullut erittäin harvinaista; se on pakotettu joksikin, mitä enää vain hyvin pienet piirit voivat harjoittaa. Myös valmistamisesta on tullut liki tavoittamatonta tavallisille ihmisille: se on heidän silmissään jotain, mitä vain taiteilijat tekevät. Lähes kaikki ihmisaktiiviteetti on nykyisin paljasta työtä ja kuluttamista, joidenka tarkoituksena on biologinen uusintaminen (Arendt 1998, 323.) Sosiaalinen yhteiskunta on työntekijöiden yhteiskunta (*society of laborers and jobholders*). Jokaisen yhteiskunnan jäsenen ei tarvitse olla paljaan työn tekijä (*laborer*), riittää, että suurin osa ihmisistä määrittelee tekemänsä aktiiviteetin itsensä ja perheensä elättämiseksi. Sana *labor* on menettänyt sille ominaiset vaivan ja tuskan konnotaatiot. (Arendt 1998, 46–48)

Ihmistä on tullut sosiaalisen sfäärin nousun myötä ikään kuin yhtä suurta perhettä, kuin yksi suuri *oikos*, jolla oletetaan olevan yhtenäinen mielipide ja yhtenäiset intressit. *Oikoksen* hoidosta on tullut ”poliittista” ekonomiaa, kansantaloustiedettä. ”Poliittinen” taloustiede on antiikin järjestyksen kautta tarkasteltuna oksymoron. Talous oli jotain määritelmällisesti epäpoliittista ja siksi koko käsite on osoitus klassisten sfäärien sekoittumisesta *par excellence*. Arendtin (1998, 27) mukaan poliittisen terminologinen kääntäminen sosiaaliseksi on osoitus poliittisen käsitteen muutoksesta – politiikkaakin opiskellaan ja tutkitaan nykyään useissa yliopistoissa osana sosiaalitieteitä. Todellisia sosiaalitieteitä, sosiaalisen tieteitä, ovat Arendtin (1998, 42) mukaan kuitenkin pikemminkin moderni taloustiede ja sen tekninen apuväline tilastotiede.

Animal laborans on oman ruumiinsa vanki, omien tarpeidensa vanki. Hän ei voi jakaa maailmaa toisten ihmisten kanssa, häneltä puuttuu kyky täysimittaiseen kommunikaatioon toisten ihmisten kanssa. Arendt kutsuu tätä maailmattomuudeksi (*worldlessness*). (Arendt 1998, 118–119.) Moderni yhteiskunta on massayhteiskunta (*mass society*), erotuksena 1800-luvun luokkayhteiskunnasta (*class society*) ja 1700-luvun puolittain feodaalisesta yhteiskunnasta. Massayhteiskunnassa sosiaalinen tila on kaikenkattava – se kontrolloi kaikkia yhteiskunnan jäseniä tasapuolisesti ja samalla voimalla. Sosiaalinen tasa-arvoistaa tavalla, joka tekee ihmisten välisistä eroavaisuuksista ja erottautumisesta yksityistä.

Poliksen julkinen tila oli yksilöllisyyden tila, jota massayhteiskunta ei mahdollista. Tähän massaan kuuluvilla ihmisillä ei ole enää myöskään yksityistä paikkaa maailmassa, *oikosta*, vaan ainoastaan liki loputon sosiaalinen tila. Ilman omaa paikkaa maailmassa olevat ja siksi maailmasta vieraantuneet massat ovat Arendtin mukaan vaarallisia. Ne ovat alttiita tarttumaan massaliikkeiden maailmattomiin ideologioihin, kuten seuraavassa alaluvussa käsiteltäviin totalitarististen liikkeiden oppeihin. (Arendt 1998, 41, 257.)

Kansallisvaltioissa vallitsee niille tyypillinen moderni hallinnon muoto, byrokratia, joka on Arendtin (1998, 40) mukaan kaikista hallinnon muodoista sosiaalisin. Byrokratia on eikenenkään valtaa, mikä ei kuitenkaan missään tapauksessa tarkoita sitä, että se olisi eivaltaa. Byrokratia voi Arendtin mukaan muuttua helposti tyranniaksi ja on itse asiassa se mahdollisesti jopa ongelmallisempi hallinnon muoto kuin tyrannia. Byrokratiassa kenelläkään ei ole poliittista vapautta tai mahdollisuutta toimia, mutta tyranniaa pahempaa siitä tekee se, ettei byrokratiassa ole edes ketään, jota voisi syyttää siitä mitä ympärillä tapahtuu (Arendt 1972, 137–138). Modernissa ajassa käyttäytyminen (*behavior*) on korvannut toiminnan. Ihmiset ovat nykyään sosiaalisia olentoja, jotka yritetään saattaa noudattamaan haluttua käyttäytymismallia. Halutusta käyttäytymisestä kieltäytyvät ihmiset puolestaan esitetään epäsosiaalisina tai epänormaaleina. Käyttäytymistieteet tutkivat ihmisten käyttäytymistä ja yhteiskunta asettaa normalisoivia sääntöjä saadakseen ihmiset käyttäytymään halutulla tavalla. (Arendt 1998, 40–42.)

Arendt käsitteli erottelua sosiaalisen ja poliittisen välillä myös hyvin konkreettisesti ”Reflections on Little Rock” (1959) -esseessä, joka on yksi hänen kiistellyimmistään. Arendt vastusti mustien pakkointegraatiota vain valkoisille tarkoitettuihin kouluihin Yhdysvaltojen etelävaltioissa. Vaikka Arendt olikin rasismien vastustaja ja yhtäläisten poliittisten oikeuksien kannattaja, hän koki kiistellysti, että koulujen integraatio oli sosiaalinen kysymys, johon politiikan ei tulisi puuttua. Koulu on itsessään epäpoliittinen, vaikka se palveleekin poliittista tarkoitusta. Tämä erottelu poliittisen ja sosiaalisen sekä erityisesti erottelu poliittisten ja sosiaalisten oikeuksien välillä on saanut osakseen paljon kritiikkiä. (ks. esim. Benhabib 2003, 123–166.)

On syytä huomata, että vaikka Arendt olikin yksiselitteisesti kriittinen modernin poliittisen katoa kohtaan, ei hän silti ollut nostalginen antimodernisti, joka olisi pyrkinyt palaamaan taaksepäin täsmälleen siihen, miten asiat oli järjestetty antiikin kaupunkivaltioissa. Paluu

olisi kaikin puolin mahdoton. Benhabib (2003, 23) huomauttaa, että kreikkalainen kaupunkivaltio voidaan nähdä Arendtin ideaalimallina julkisesta tilasta, eräänlaisena yleistyksenä. *Oikoksen* ja *poliksen* näkeminen jonkinlaisina ”ideaalityyppeinä” selittää ehkä myös sen, miksi Arendt jättää yksityisen ja julkisen suhteen keskiajalla, renessanssissa ja varhaismodernina aikana vähemmälle huomiolle.²¹

Arendt ei luonnut poliittista doktriinia – hänen tarkoituksenaan ei ollut hahmotella teoreettista pohjaa uudelle poliittiselle järjestykselle (Benhabib 2003, 232; Canovan 1995, 252). Arendtin teksteistä on kuitenkin mahdollista etsiä uudenlaista poliittista praksista. On varmaa, että hänen mielestään ideaaliyhteisön olisi toimittava niin, että se mahdollistaisi poliittisen toiminnan paremmin kuin nykyinen. Esimerkiksi vuonna 1970 antamassaan haastattelussa Arendt pohti neuvostostysteemejä (*council systems*), joita on syntynyt spontaanisti useiden vallankumousten yhteydessä. Arendt uskoi, että tämä spontaani poliittinen toiminta voisi johtaa uudenlaiseen poliittiseen järjestelmään. (Arendt 1972, 231–232.) Arendt jättää aina tilaa toivolle. Jokaisella ihmisellä on kyky aloittaa jotain uutta. Jokainen syntymä on uusi alku ja tämä aloittamisen kyky on inhimillisistä kyvyistä suurin. Syntymä takaa ihmiselle vapauden. (Ks. esim. Arendt 1973, 478.)

Antiikin yksityistä ja julkista sfääriä ei siis Arendtin mukaan modernissa enää ole olemassa. Niiden sijasta vallitseekin uusi sosiaalinen sfääri ja toinen uusi tila, intiimi, jonka rooli on hyvin pieni. *Vita activan* arvojärjestys on kääntynyt pääläelleen siten, että modernissa arvostetaan toiminnan sijaan ennen kaikkea työtä. *Oikoksen* aikaisemmin yksityisistä asioista on tullut yhteisiä ja samalla niistä on tullut nykyisen politiikan ainoa todellinen sisältö. Seuraavassa luvussa käsitellään Arendtin totalitarismia koskevaa analyysiä ja osoitetaan, miten se liittyy tässä luvussa käsiteltyihin kysymyksiin toiminnallisesta elämästä ja erityisesti ihmisestä *animal laboransina*.

2.5 Totalitarismi ja ihminen

Totalitarismilla oli järjestyttävä vaikutus sekä Arendtin elämään ja uraan että hänen ajatteluunsa. Kuten alussa todettiin, Arendt kiinnostui politiikasta vasta

²¹ Keskiäikää, renessanssia ja uuden ajan alkua ei jätetä Arendtin teksteissä kuitenkaan kokonaan huomioimatta (kts. esim. Arendt 1998, 32–34.)

kansallissosialistisen puolueen noustua valtaan Saksassa vuonna 1933. Näiden tapahtumien jälkeen Arendt käsitteli eri tavoin totalitarismiin liittyviä kysymyksiä läpi koko tuotantonsa. (Buckler 2012, 57.) Margaret Canovanin (1995, 7) mukaan totalitarismi on Arendtin ajattelussa niin keskeinen teema, että se on nähtävä lähtökohtana, jonka pohjalta koko hänen muuta tuotantoaan tulisi lähestyä. Tässä alaluvussa keskitytään erityisesti *The Origins of Totalitarianism* (suom. *Totalitarismin synty*²²) -teoksen vuoden 1958 toiseen painokseen lisättyyn päätöslukuun ”Ideology and Terror” (”Ideologia ja terrori”). Tässä tekstissä Arendt yhdistää nähdäkseen selkeällä tavalla totalitarismianalyysinsä tässä tutkielmassa käsiteltävään kysymykseen ihmisen biologisoitumisesta.

Arendtin kirjoittama raportti muun muassa rikoksista ihmiskuntaa vastaan tuomitun SS-everstiluutnantti Adolf Eichmannin oikeudenkäynnistä. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (2006a), herätti valtavan keskustelun juutalaispiireissä. Juutalaisyhteisön mielestä Arendt syyllisti juutalaisghettojen johtavien elinten, juutalaisneuvostojen (*Judenräte*), juutalaisia johtajia siitä, että he mahdollistivat holokaustin omalla yhteistyöllään natsien kanssa. Joidenkin mielestä myös hänen Eichmannista esittämänsä kuva henkilönä, jota vaivaa vakava ajattelemattomuus eli ajattelun puute (*thoughtlessness*; vrt. *Gedankenlosigkeit*) ja joka on siksi banaalilla tavalla paha, ei demonisesti tai radikaalisti²³ paha ihminen, oli vääristynyt tai virheellinen. (Arendt 2006a, 125; Canovan 1977, vii; 1995, 15.) Canovanin (1995, 99) mukaan Eichmannin oikeudenkäyntiraportti on Arendtin töistä kiistellyin ja *The Human Condition* akateemisesti tutkituin, mutta *The Origins of Totalitarianism* on niistä silti todennäköisesti luetuin.

Arendtin (1973, xxiii) mukaan totalitarismi on jotain, mikä oli käänteentekevällä tavalla täysin erilaista kuin mikään sitä edeltävä historiallinen hallinnan muoto. Totalitaristisia

²²Käännöksen nimi on mielestäni ongelmallinen. On totta, että totalitarismi on kaikkiin aikaisempiin kategorioihin sopimaton sekä kaikista aikaisemmista ylivaltaan perustuvista järjestelmistä määritelmällisesti poikkeava ja siksi se onkin tietyllä tapaa täysin uusi ilmiö. Totalitarismi on kuitenkin rakentunut jo aikaisemmin olemassa olleiden ilmiöiden, ts. totalitarismin alkuperien (imperialismi, rasismi) varaan, eikä sisällä siten varsinaisesti ainuttakaan alkuperäistä elementtiä. (Arendt 1973, 460.) Tästä syystä ei ole mielestäni informatiivista puhua totalitarismin ”synnystä”. On myös syytä huomata, ettei Arendt (1994, 403) ollut tyytyväinen myöskään teoksen alkuperäiseen nimeen, sillä teos ei hänen mukaansa pohdi nimensä mukaisesti ”totalitarismin alkuperää”, vaan pikemminkin niitä elementtejä, jotka kristallisoituivat totalitarismiksi.

²³Radikaaliudella Arendt (2007, 479) viittaa johonkin, joka menee juuriin (*radix*). Pahuus on pinnallinen ilmiö, joka ei siten voi olla radikaalia vaan pikemminkin äärimmäistä.

järjestelmiä, vuoden 1933 kansallissosialistien valtaannousun jälkeistä Saksaa ja vuoden 1929 jälkeistä Neuvostoliittoa ei voida arvioida millään perinteisillä kategorioilla²⁴, vaan ne edustivat jotain kokonaan uutta. Totalitarismi ei ollut siis ainoastaan äärimmäisempi kuin mikään sitä edeltävä ylivallan muoto, vaan se oli olennaisesti erilainen kuin ne. Sen toimintaa ei voida myöskään ymmärtää perinteisten laillisuus- tai moraalikäsitysten valossa. Toisaalta totalitaristiset järjestelmät eivät kuitenkaan sisältäneet ainuttakaan ennennäkemätöntä elementtiä. Imperialismi, rasismi sekä muut Hitlerin Saksan ja Stalinin Neuvostoliiton käytössä olleet tekniikat ja ideologiat olivat olleet maailmassa jo kauan ennen näiden liikkeiden syntyä. (Arendt 1973, xxiii, 460.) Arendt kiteyttää totalitarismin seuraavasti:

Kaikkialla missä totalitarismi on noussut valtaan, se on kehittänyt aivan uusia poliittisia laitoksia ja rikkonut maan kaikki yhteiskunnalliset, oikeudelliset ja poliittiset perinteet. Olipa totalitaarisen hallinnon oma kansallinen traditio tai sen oman ideologian henkinen pohja mitä tahansa, se on aina muuttanut luokat [*classes*] massoiksi [*masses*], korvannut puoluejärjestelmän joukkoliikkeellä yhden puolueen diktatuurin asemasta, siirtänyt valtakeskuksen armeijalta poliisille ja luonnut ulkopoliitiikan, joka pyrkii selvästi maailman herruuteen. (Arendt 2013a, 529.)

Länsimaisen poliittisen teorian traditio on Arendtin mukaan olettanut, että laillinen ja legitiimi valta sekä laiton ja mielivaltainen valta ovat kulkeneet käsi kädessä. Totalitarismi kuitenkin osoitti tämän oletuksen vääräksi: totalitaristiset liikkeet rikkoivat kyllä kaikkia lakeja, myös niitä jotka ne olivat itse asettaneet. Ne eivät kuitenkaan toimineet Arendtin mukaan mielivaltaisesti. Sen sijaan totalitaristiset järjestelmät väittivät saavansa legitimitteettinsä suoraan lähteestä, josta positiivisten lakien tuli heidän mukaansa lähtökohtaisestikin syntyä. Kolmannessa valtakunnassa tämä legitimitetin lähde oli luonto ja Neuvostoliitossa historia. Luonto edusti natseille eloonjäämististelua, jossa vain vahva ”rotu” selviää. Dialektinen materialismi puolestaan ymmärsi historian luokkataisteluna, jonka huipentuma olisi luokaton yhteiskunta. (Arendt 1973, 461–463.)

Terrori oli liikkeen lain, historian tai luonnon todellistuma, joka syrjäytti kaikki positiiviset lait. Terrorin tarkoituksena oli tuhota ne ihmiset, jotka oli määritelty kansan vihollisiksi ja historian tai luonnonlain edistymisen esteiksi. Se loi uutta ihmiskuntaa uhraten osan siitä

²⁴ Vrt. esim. klassinen aristoteelinen valtiojärjestelmien luokittelu, joka erottelee toisistaan monarkian ja tyrannian, aristokratian ja oligarkian sekä *politeian* eli tasavallan ja demokratian (Aristoteles, *Politiikka* III, 7, 1279a).

”suuremman hyvän” vuoksi. Terroria ei kuitenkaan käytetty ainoastaan toisinajattelijoiden nujertamiseen, vaan se oli totaalista: se oli luonteeltaan riippumatonta opposition olemassaolosta ja olisi siten jatkunut, vaikka kukaan ei enää olisikaan vastustanut järjestelmää. Siksi yksikään ihminen ei poliittisista näkemyksistään tai niiden täydellisestä puuttumisesta riippumatta ollut turvassa. Ihanteellinen totalitaristisen yhteiskunnan jäsen ei ollutkaan vakaumuksellinen natsi tai uskollinen kommunisti vaan henkilö, joka ei enää erottanut faktaa fiktiosta ja totuutta valheesta ja oli siten kykenemätön muodostamaan minkäänlaisia kantaa mihinkään suuntaan. (Arendt 1973, 322, 464–468, 474.)

Atomisoidut, yksin jääneet ihmiset olivat valmiita hukkumaan massaan ja siten myös alttiita omaksumaan erilaisia ideologioita. Totalitarismi pyrki järjestelemään ihmiset porvarillisten luokkien (*classes*) sijaan massoiksi (*masses*), joilla, toisin kuin luokilla, ei voi olla yhteisiä intressejä eikä jaettuja poliittisia tavoitteita. Massoituminen oli mahdollista pakottamalla ihmiset jäämään yksin, saamalla heidät pelkäämään missä tahansa vaanivaa ilmiantajaa tai toisinajattelevaa sukulaista tai tuttavaa. Kuten aikaisemmin mainittiin, ihmiset olivat muuttuneet massoiksi osittain jo modernin murroksen myötä. Totalitaristiset liikkeet valitsivat itselleen ideologian, jonka avulla ne kykenivät selittämään kaiken totaalisesti. Ihmisen ajattelun vapaus korvattiin Arendtin mukaan idean pakkopaidalla.²⁵ Puolue oli aina oikeassa. (Arendt 1973, 308–311, 323–324, 469–473.)

Aikaisemmin todettiin, että Arendtin ajattelussa ihmisten pluraliteetti on ihmisenä olemisen ehto ja että ihmiset, ei Ihminen, kansoittavat maailmaa. Toiminta ja sen mahdollistama inhimillisyys täydellisimmillään ovat mahdollisia vain toisten ihmisten kanssa. Totalitarismissa totaalinen terrori puristaa kaikki ihmiset yhteen, ikään kuin yksiköksi, jonka osien väliin ei jää lainkaan liikkumavaraa. Siten se tuhoaa kaiken poliittisen vapauden ennakkoehdon, mahdollisuuden yksilöiden itsenäiseen liikkeeseen. Ihmiset ovat menettäneet suhteen toisiinsa ja suhteensa maailmaan. Äärimmäisimmillään totalitarismin vaikutus näkyi tuhoamisleireillä, joissa ihmiset oli alistettu täysin tarpeettomiksi, yhdentekeviksi tai ylenpalttisiksi (*superfluous*) ja toisistaan

²⁵ Philippe Lacoue-Labarthe ja Jean-Luc Nancy (2002) ovat pyrkineet täydentämään Arendtin totalitarisminanalyysiä omalla myytin käsitteellään. Myytti (*mythos*) on *logoksen* vastakohta. Myytti, natsien tapauksessa arjalaismyytti, on identifioitumisen väline, jolle modernit massat ovat alttiita.

erottamattomiksi biologisen ihmislajin edustajiksi, joita pystyttiin hallitsemaan totaalisesti. (Arendt 1973, 465–466, 457.) Arendt kirjoittaa holokaustista:

Viimeisenä tulivat kuoleman tehtaot – ja he kaikki kuolivat yhdessä, nuoret ja vanhat, heikot ja vahvat, sairaat ja terveet; ei ihmisinä, ei miehinä ja naisina, aikuisina ja lapsina, tyttöinä ja poikina, ei hyvinä ja pahoina, kauniina ja rumina, vaan viimeiseen yhteiseen nimittäjään, orgaaniseen elämään itsessään redusoituina. (Arendt 1994, 198.)

Ihminen muuttui leirillä puhtaaksi elämäksi. Vain biologinen, orgaaninen elämä määritteli sen uhreja. Arendtin (1994, 304) mukaan leirit toimivat muiden tarkoitustensa ohella myös laboratorioina, joissa ihmiset redusoitiin keskenään vaihdettaviksi ”kokoelmiksi refleksiä ja reaktioita”. Tätä jatketaan niin pitkään, että kun tällainen refleksiä ja reaktioiden kimppu tapetaan, ei tapetakaan enää ihmistä, jolla on ainutkertainen minuus ja identiteetti, vaan ”täysin erottamattomissa ja määrittämättömissä oleva *homo sapiens* -lajin yksilö” (Arendt 1994, 304).

Aikaisemmin todettiin myös, että *homo faber*, valmistava ihminen, valmistaa tuotteensa aina eristyksissä (*isolation*). Eristys on ehto sille, että *homo faber* kykenee aktiviteettinsa. Eristys tarkoittaa vain väliaikaista eroa julkisesta tilasta. Ihminen voi olla eristyksissä (*isolation*) tai kontemloimassa yksin, itsensä seurassa (*in solitude*) tuntematta yksinäisyyttä (*loneliness*), toisaalta ihminen voi olla myös yksinäinen toisten ihmisten seurassa. Yksinäisyys ei vaadi yksin oloa tai eristystä. (Arendt 1973, 473–474.) Yksinäisyys, joka normaalitilanteessa on vain marginaalinen ilmiö, muuttuu työn yhteiskunnassa jokapäiväiseksi elämäksi. Myöskään totalitarismissa *homo faberilla* ei ole mahdollisuutta tulla eristyksistä yhteiseen maailmaan, vaan hän jää sietämättömällä tavalla yksin. *Homo faber*in suhde valmistamaansa esineeseen ja yhteiseen maailmaan katkeaa. Yhteiskunnassa, jossa kaikista ihmisen aktiviteeteista tulee työtä, ihmisestä tulee *animal laborans*, yhteisen maailman ulkopuolella oleva työtätekevä eläin. Näin käy myös totalitarismissa. (Arendt 1973, 474–475.)

Arendt esittää siis, että ihminen ymmärretään modernissa massayhteiskunnassa biologisena lajiolentona, työtätekevänä eläimenä. Tämä biologisoituminen esiintyy myös totalitarismissa, jonka ennakkoehto massayhteiskunta on. Tämä historiallinen murros ja

siitä seuraava *animal laboransin* voitto on nähdäkseni pääpiirteissään sama prosessi, jota seuraavassa luvussa esiteltävä Foucault pyrki analysoimaan muutamia vuosikymmeniä Arendtia myöhemmin kirjoittaessaan biovallasta eli siitä, miten hallinnollinen katse kohdistui yksittäisen ihmisen ruumiiseen ja samaan aikaan biologisten ihmisolioiden muodostamiin kokonaisiin väestöihin.

3 MICHEL FOUCAULT JA BIOVALTA

Tämä luku käsittelee Foucault'n biovalta-analyysiä, johon Arendtin vastaavaa analyysia *animal laboransin* voitosta myöhemmin verrataan. Aluksi tarkastellaan Foucault'n filosofiaa yleisesti, erityisesti hänen ajatuksiaan historiasta, tiedosta ja vallasta. Tämän jälkeen siirrytään käsittelemään Foucault'n analyysiä historiallisista vallan teknologioista ja siitä kurivallan ja biopolitiikan muodostamasta kokonaisuudesta, jota hän kutsui biovallaksi. Lopuksi valotetaan biovallan, rasismin ja totalitarismin yhteyttä Foucault'n ajattelussa.

3.1 Foucault'n ajatusjärjestelmä

Foucaultia kutsutaan usein tiedon ja vallan filosofiksi ja historioitsijaksi. Collège de Francesta professuuria, jonka erityisalaksi hän itse määritteli ajatusjärjestelmien historian, hoitanutta Foucaultia on kuitenkin vaikea mieltää filosofiksi perinteisessä mielessä. Foucault'n työ voidaan hänen epätavanomaisesta lähestymistavastaan huolimatta nähdä perinteisen filosofian jatkamisena historiallisesta näkökulmasta tai historiasta ammentavana filosofiana. Foucault'n ajattelu on empiirisistä tutkimuskohteistaan huolimatta aina filosofisesti orientoitunutta.²⁶ Hän oli kiinnostunut politiikan ja totuuden välisestä suhteesta ja siitä, miten käytännöt ohjaavat ajatteluamme. (Gutting 2014; May 2006, 1; Kelly 2009, 130; Alhanen 2007, 11.) Näistä syistä on perusteltua tutkia Foucault'n ajattelua filosofian kontekstissa. Filosofia olo hänelle totuuden politiikkaa, tutkimusta siitä, miten totuutena pitämämme määrittäytyy valtasuhteissa. Foucault itse kommentoi aihetta seuraavalla tavalla:

Mutta se mitä teen – en sano ”se mikä on minulle luontaisinta”, sillä siitä en tiedä mitään – ei ole historiaa, ei sosiologiaa eikä taloustiedettä. Siinä on kuitenkin tavalla tai toisella, yksinkertaisten tosiasioiden vuoksi, kyse filosofiasta, toisin sanoen totuuden politiikasta, sillä en näe juuri muita määritelmiä sanalle ”filosofia” kuin tämän. Niinpä sikäli koska on kyse tästä filosofiasta totuuden politiikkana eikä sosiologiasta, historiasta tai taloustieteestä, valtamekanismien analyysin tehtävänä on näyttää, millaisia tiedon vaikutuksia taistelut, vastakkainasettelut ja kamppailut sekä

²⁶ Tämä on osuva kuvaus myös Arendtin ajattelusta.

taisteluiden elementteinä toimivat vallan taktiikat yhteiskunnassamme tuottavat. (Foucault 2010b, 20.)

”Älkää kysykö minulta kuka olen, älkääkäs kärkekö minua pysymään samanlaisena” julisti Foucault (2005, 30) teoksensa *Tiedon arkeologia (L’archéologie du savoir)* esipuheessa. Foucault’n filosofia pakenee kategorisointeja. Hän pyrki toistuvasti pääsemään eroon saamastaan strukturalistin leimasta (esim. Foucault 2011a, 12).²⁷ Nuorena hän tunnustautui strukturalistiksi ja hänen varhaistuotannollaan oli suuri vaikutus strukturalistiseen keskusteluun. Siksi hänen irtaantumispyrkimyksiinsä on syytä suhtautua tietyin varauksin. Lisäksi hänen nimensä kytkettiin niin kutsuttuun ”jälkistrukturalismiin”. (Gutting 2014.) Vuonna 1984 viimeisessä ennen kuolemaansa antamassaan haastattelussa Foucault (1989, 324) julisti olevansa yksinkertaisesti nietzscheläinen.²⁸

Foucault’n ajattelu jaetaan usein kolmeen kauteen, joita kutsutaan arkeologiseksi, genealogiseksi ja eettiseksi. Nimet arkeologinen ja genealoginen kuvaavat Foucault’n käyttämiä metodeja, eettinen puolestaan viittaa tutkimuskohteeseen: etiikkaan, jonka yhteydessä Foucault tutki muun muassa itsesuhteen ja subjektiviteetin historiaa. (Gutting 2014.) Tässä tutkielmassa keskitytään lähinnä Foucault’n genealogiseen kauteen, joka kattaa hänen keskeiset biovalta-aihetta käsittelevän analyysinsä.

Vuodesta 1961 noin vuoteen 1968 kestäneellä arkeologisella kaudellaan Foucault oli kiinnostunut eri aikakausien ajatteludiskurssien kokonaisuuksien eli arkistojen (*archives*) tutkimuksesta (Foucault 1969, 169–173). ”Toiseen kritiikkiinsä” eli genealogiseen kauteen siirryttyään Foucault alkoi kirjoittaa poliittisemmin ja käsittelee teksteissään valtasuhteita ja ruumiita. Nietzschen *Zur Genealogie der Moral (Moraalin alkuperästä, 1892)* -pamfletista lainaamallaan käsitteellä ”genealogia”²⁹ Foucault tarkoittaa ajattelujärjestelmien arkisen

²⁷ Strukturalismi oli erityisesti 1960-luvun Ranskassa vaikuttanut ajattelusuuntaus, jota määrittelee ihmisyden selittäminen struktuurien tai rakenteiden kautta. Foucault’n varhaistuotanto liitetään usein strukturalismiin (ks. esim. Dosse 1997). Teoksessaan *L’archéologie du savoir* (1969, 20; suom. *Tiedon arkeologia*) Foucault myöntää läheisen suhteen strukturalismiin, vaikka kiistääkin samalla käyttävänsä strukturalistista metodia. Hubert L. Dreyfusin ja Paul Rabinowin (1983, 15) mukaan Foucault’n filosofia ei koskaan vastannut täydellisesti strukturalismin määritelmää.

²⁸ Samassa yhteydessä Foucault (1989, 324) korosti myös Heideggerin merkitystä itselleen keskeisenä filosofina.

²⁹ Genealogiakäsitteen käyttöönotto paljastaa Foucault’n suuren velan Nietzschelle. Foucault oli erityisen kiinnostunut juuri Nietzschen valtaa käsittelevästä ajattelusta, jonka pohjalle hän rakensi oman käsityksensä siitä mitä valta on (Fujita 2013). Esimerkiksi vallan luonne jonain kaikkialla ilmenevänä tuli Foucault’n ajatteluun juuri Nietzscheltä (Kelly 2009, 18).

polveutumisen selvittämistä historian kontingenteissa käännteissä ilman syytä ja vastuullisia. Alkuperä on tässä yhteydessä ongelmallinen käsite, koska Foucault (1977, 142) ei pyri tavoittamaan genealogiallaan juhlallisia, metafysisiä tai mystisiä alun hetkiä, vaan pitäytyy historiassa – siinä mitä oli ennen nykyistä. Jos arkeologia siis kykenee paljastamaan ajatusjärjestelmien rakenteet, genealogia vastaa kysymykseen: miksi ja miten ajattelutavasta siirryttiin toiseen? Nämä menetelmät eivät ole toisiaan poissulkevia, vaan arkeologinen metodi itse asiassa sisältyy genealogiseen metodiin, eikä Foucault siten hylkää arkeologista metodologiaa täysin. Genealogisen kauden katsotaan päättyvän vuoteen 1978. Viimeisellä, eettisellä kaudellaan Foucault siirtyi tutkimaan aikaisemmassa tuotannossaan vähäiselle huomiolle jääneitä eettisiä kysymyksiä. Foucault oli tällä viimeisellä kaudellaan kiinnostunut itsesuhteesta ja subjektiviteetista. Hänen eettiset analyysinsä käsittelivät muun muassa kristillistä ja pakanallista etiikkaa suhteessa seksuaalisuuteen. (May 2006, 24, 62–64; Gutting 2014; Kelly 2009, 22.)

Vaikka erottelu kausien välillä on pitkälti perusteltu, on Foucault'n ajattelu myös monilta osin yhtenäistä läpi koko hänen julkaistun tuotantonsa. Siirtymä kaudesta seuraavaan ei välttämättä tarkoittanut aikaisempien projektien hylkäämistä vaan pikemminkin niiden täydentämistä. Foucault jatkoi genealogisen metodin käyttöä loppuun asti ja käsitteli ”etiikkaa” jo 1970-luvun lopun hallinta-analyyseissään. Foucault myös jatkoi toisinaan aikaisemmin käsittelemiensä aiheiden tutkimista uusista näkökulmista.³⁰

Suurin osa Foucault'n keskeisistä teoksista on historiallisia tutkimuksia. Hänen filosofiansa on kirjoitettu ikään kuin historiallisen analyysin rakoihin ja sen ympärille. Historia ei ole Foucault'n ajattelussa sarja menneisyyden tapahtumia, koska tällainen ajatus etäännyttäisi meidät historiasta, joka on muovannut meidät siksi mitä olemme nykyisyydessä. Historia ei myöskään ole mitään sellaista josta voitaisiin ottaa oppia menneisyyden virheiden välttämiseksi. Historia ei toista itseään, vaan se on luonteeltaan kontingentti. Vaikka historia näennäisesti ”toistaisikin” itseään, kyseessä olisi ainoastaan sattuma, eikä tapahtumien konteksti voisi koskaan olla sama kuin ensimmäisellä kerralla. Foucault on antiessentialisti: historia ei toimi tiettyjen lukkoon lyötyjen loogisten mallien, esimerkiksi dialektiikan, mukaisesti. Historia on osa meitä ja se auttaa siten meitä

³⁰ Kai Alhanen (2007) on esittänyt, että käytännön käsite on yksi koko Foucault'n tuotantoa määrittävistä jatkumoista. Argumentoin myöhemmin, että kiinnostus modernin ajan murrokseen on yksi Foucault'n arkeologista ja genealogista kautta yhdistävistä punaisista langoista.

ymmärtämään, keitä olemme. (May 2006, 11–15.) Toisin sanoen Foucault'n historia on aina nykyhetken historiaa tai oman itsemme ontologiaa, joka kysyy: kuinka päädyimme tänne tai miten meistä tuli sellaisia kuin olemme? (Foucault 1984a, 32–50; Dreyfus & Rabinow 1983, 119). Koska ajatteluamme määrittävät rakenteet ovat historiallisesti kontingentteja, tulee ajatteluamme myös tutkia sen mukaisesti, eli historiallisesta näkökulmasta käsin (Alhanen 2007, 11).

Jos sitä, miten tiedon ja vallan kaltaiset ilmiöt näyttäytyvät meille, on Foucault'n mukaan analysoitava historiallisesti kontingenttina, tulee meidän myös aika ajoin kysyä, onko Foucault'n oma filosofia yhä ajankohtainen. Maailma on muuttunut huomattavasti sen jälkeen kun Foucault kuoli äkillisesti vuonna 1984. Todd May (2005) ja Ladelle McWhorter (2005) ovat kuitenkin huomauttaneet, että Foucault'n metodologia on yhä täysin ajankohtainen.

3.2 Foucault'n valtakäsitys

Tähän päivään mennessä emme ole toistaiseksi kyenneet ymmärtämään vallan luonnetta täysin. Voi olla niin, että Freud ja Marx eivät kykene tyydyttämään haluamme ymmärtää tätä vallaksi kutsumaamme arvoituksellista ilmiötä. (Foucault & Deleuze 1974, 213.)

Voidaan väittää, että koko Foucault'n ajattelu on keskittynyt tavalla tai toisella valtaan. Genealogisella kaudella tämä on ilmeistä. Myös Foucault'n varhaistuotannon, jossa vallasta ei puhuta suoraan lähes lainkaan, voidaan katsoa käsittelevän valtaa ainakin implisiittisesti. (Kelly 2009, 31.) Lisäksi Foucault käsittelee eräitä varhaisissa teoksissa muotoilemiaan ajatuksia myös eksplisiittisesti valtaa analysoivissa teoksissaan. Esimerkiksi Foucault'n (2013) varhaisessa tuotannossa esiintyvä ajatus lääketieteellisestä katseesta (*regard*) liittyy kysymykseen vallasta ja erityisesti biovallasta tavalla, jota tässä tutkielmassa käsitellään myöhemmin.

Foucault'n (1976, 109; 2010b, 19) valtaa käsittelevän tutkimuksen lähtökohtaisena pyrkimyksenä ei ollut saada aikaan yhtenäistä ja kattavaa teoriaa siitä mitä valta sinänsä on. Siksi Foucault ei identifioitunut vallan teoreetikoksi, vaan piti itseään pikemminkin vallan analyytikkona. Hän analysoi valtaa ennen kaikkea tietyillä alueilla vaikuttavina

valtasuhteiden verkostoina ja oli kiinnostunut vallan historiasta, murroksista ja tekniikoista. Jos yleisen valtateorian luominen on mahdollista, tulee sen tavoittelemisen aloittaa vallan analytiikasta. On tunnettava vallan toiminta-alue ja sen historialliset mekanismit ennen kuin voidaan sanoa mitään yleistä vallasta itsestään.³¹

Foucault kuitenkin esitti tuotannossaan muutamia väitteitä vallan luonteesta. Onnistuakseen vallan analytiikassa Foucault pyrki ensin kumoamaan nykykontekstissa ongelmallisena pitämänsä repressiivisen juridis-diskursiivinen valtakäsityksen. Juridis-diskursiivinen (*juridico-discursif*) näkemys vallasta rakentuu Foucault'n (1976, 109–112) mukaan aina kieltojen, ulos sulkemisen ja säännön asettamisen varaan. Juridis-diskursiivisessa valtakäsityksessä monotonista ylivaltaa käyttävä hallitsija sanoo ”ei”, ja alamaisen suhde siihen on aina negatiivinen.

Juridis-diskursiivinen käsitys vallasta on vanhentunut. Se ei onnistu kuvaamaan selitysvoimaisesti sitä mitä modernit 1600-luvulta lähtien kehittyvät uudenlaiset vallan teknologiat ovat. Tämä ei tarkoita sitä, että vallan luonne itsessään olisi muuttunut, vaan muutos koskee ainoastaan tapaa, jolla valta ilmenee (Kelly 2009, 42). Sille, että filosofit ja politiikan tutkijat ovat jatkaneet vallan kuvaamista juridis-diskursiivisen valtakäsityksen mukaisesti ja sille, että valtaa on vaikea nähdä tuottavana, monipuolisena ja ylipäätään muunlaisena kuin kieltävänä tai alistavana, on Foucault'n (1976, 113) mukaan syynsä: ”Valta on siedettävää vain sillä ehdolla, että se naamioi olennaisen osan itsestään.” (Foucault 2010a, 67.) Foucault tarjoaa moderniin aikakauteen soveltumattoman juridis-diskursiivisen valtakäsityksen tilalle muutamia ajatuksia siitä, millainen uusi käsitys vallasta voisi olla. Foucault määrittelee valtaa seuraavalla tavalla:

Nähdäkseni valta on ymmärrettävä ennen kaikkea toiminta-alueensa järjestystä sisäisesti konstituovien valtasuhteiden moninaisuudeksi. Valta on peliä, joka kamppailujen ja loputtomien ristiriitojen kautta muuttaa, vahvistaa ja kääntää voimasuhteita vastakkaisikseen. Vallalla tarkoitan niitä tarttumakohtia, joita nämä voimasuhteet toinen toisistaan löytävät muodostaen ketjuja ja järjestelmiä tai päinvastoin niitä toinen toisistaan eristäviä kuiluja ja ristiriitoja. Lisäksi tarkoitan vallalla strategioita, joissa voimasuhteet tulevat vaikuttaviksi ja joiden yleinen suunnitelma tai

³¹ Mark G.E. Kelly (2009, 34–35) vertaa vallan analytiikkaa Freudiin ja psykoanalyyysiin: tiedostamatonta ei voi ymmärtää ennen analyysiä.

institutionaalinen kiteytymä ruumiillistuu valtiokoneistossa, lain muotoilemisessa ja yhteiskunnallisissa hegemonioissa. (Foucault 2010a, 71.)

Foucault jatkaa määrittelyään lisäämällä:

On siis oltava nominalisti: valta ei ole instituutio, valta ei ole rakenne, se ei ole kyky, joka joillekuille on annettu, vaan se on nimi, joka annetaan tietyssä yhteiskunnassa vallitsevalle monimutkaiselle strategiselle tilanteelle (Foucault 2010a, 72.)

Yleistä ja universaalia valtaa ei ole olemassa, on vain erilaisia kokonaisuuksia, joita kutsutaan nimellä valta. Tätä strategista tilannetta, valtaa, voidaan kuvailla ainakin seuraavilla väitteillä: valta kattaa kaiken koska se tulee kaikkialta. Se ei kuitenkaan synny itsestään, vaan se tuottaa itsensä kaikissa ihmisten välisissä suhteissa ja verkostoissa. Jokainen suhde, tiedollisista seksuaalisiin, sisältää immanentin valtasuhteen. Valta on aina tuottavaa. Se ei siis ole vain kieltävää eikä ilmene ainoastaan hallittujen ja hallitsijoiden kategorioihin jakavana ja ylhäältä alas säteilevänä voimana. Se ei ole substanssi tai salaperäinen voima, joten sitä ei voi myöskään omistaa, hankkia, riistää, jakaa tai luovuttaa. Valtasuhde on pikemminkin jatkuvaa kamppailua, se on strategista. Lisäksi kaikkialla missä esiintyy valtaa, esiintyy myös vastarintaa. Koska valta kattaa kaiken, tämä vastarinta ei voi koskaan olla ulkopuolista suhteessa siihen. (Foucault 1976, 123–126; 2010b 19–20; 1975, 31–32.)³² Valta on lisäksi ei-subjektiivista sekä intentionaalista. Tämä tarkoittaa sitä, että ei ole olemassa valtaa ilman päämääriä, mutta nämä päämäärät eivät kuitenkaan ole suoraa seurausta yhdenkään yksilön henkilökohtaisesta päätöksestä. Valtaa ei käytetä tai harjoiteta niinkään yksilön omien tavoitteiden saavuttamiseksi, vaan vallan intentionaalisuus kumpuaa pikemminkin itsenäisesti kulloisenkin hallintatilanteen vakiintuneista käytänteistä. (Foucault 1976, 124–125.)

Valta tulee myös erottaa käsitteellisesti väkivallasta. Väkivalta pakottaa passiivisuuteen. Valtasuhde puolestaan vaatii kaksi tunnustettua ja aktiivista osapuolta (Foucault 1983, 220). Valtasuhde ei voi koskaan vakiintua täysin, vaan siihen tulee aina sisältyä molemminpuolinen mahdollisuus toimia toisin. Kaikkein alisteisimmassakin

³² Kirjoittaessaan, että valta tulee alhaalta tai että se on tuottavaa Foucault ei tarkoita, ettei alistavaa valtaa olisi olemassa tai että valtio ei käyttäisi sitä. Tehokkaimmillaan valta on kuitenkin silloin kun se lähtee käytännöistämme, eikä niin sanotusti ylhäältä alaspäin eli hallitsijalta hallitulle. (May 2006, 81–82.)

valtasuhteessa tulee olla aina mahdollisuus vastarintaan tai se muuttuu väkivallaksi. (Alhanen 2007, 122.)

Tieto on kietoutunut valtaan. Se on jotain, joka on läsnä käytännössämme, ja siten se myös muuttuu käytäntöjemme mukana. Historian kontingenssista johtuen saatamme tietää eri asiat eri tavalla eri hetkinä. Tämä ei kuitenkaan vielä tarkoita, että emme koskaan todella voisi tietää mitään, tai että tieto ja mielipide olisivat sama asia. Tietoa ei voi olla valtasuhteiden ulkopuolella, koska vallan ja tiedon suhteet luovat tietävän subjektin ja määrittävät sen, mikä ylipäätään voi olla tietoa. Tätä tiedon ja vallan kietoutumista voidaan kutsua tietovallaksi (*pouvoir-savoir*). Tiedon ja vallan läheinen suhde toisiinsa ei tarkoita myöskään sitä, että tieto olisi yksinkertaisesti redusoitavissa valtaan tai että ilmiöitä voisi selittää toistensa kautta, vaan sitä, että ne ovat yksinkertaisesti kietoutuneet toisiinsa käytäntöjemme tasolla. Itse asiassa ne ovat toisistaan erottamattomia. (Foucault 1975, 32; May 2006, 20–21, 76. Dreyfus & Rabinow 1983, 114) Foucault kirjoittaakin: ”Ei ole olemassa valtasuhdetta, jolle ei muodostuisi sitä vastaavaa tietokenttää, eikä tietoa, joka ei edellyttäisi ja samalla muodostaisi valtasuhdetta.” (Foucault 2012, 42.)

Yksi Foucault’n keskeisimmistä sekä valtaan että tietoon liittyvistä käsitteistä on dispositiivi (*dispositif*), vallan välineistön kokonaisuus, jota Foucault pyrkii vallan analytiikalla kuvaamaan. Dispositiivi voidaan kääntää suomen kielelle esimerkiksi välineeksi, laitteistoksi, keinoksi, järjestelyksi, kokoonpanoksi tai verkostoksi. Dispositiivi koostuu heterogeenisistä osasista, joita voidaan kutsua koneistoiksi tai laitteiksi (*appareils*). Valta muokkaa tiedon toiminta-alaa ja dispositiivi on tieto–valta-strategioiden yleinen kokonaisuus, joka kontrolloi sitä mikä on totta ja mikä ei. (Koivusalo 2011; Foucault 2008, 19.)

Foucault’n analyysi keskittyi kuitenkin vallan yleisen luonteen tutkimisen sijaan vallan historiallisten teknologioiden analysointiin. Tuli selvittää missä vaiheessa juridis-diskursiivinen suvereeni valta korvautui hiljalleen uusilla vallan teknologioilla, jolloin otettiin ensimmäiset askeleet kohti biovallan syntyä.

3.3 Suvereenista vallasta kuriyhteiskuntaan

Klassinen suvereeni valta³³, jota Foucault kutsuu myös juridis-diskursiiviseksi vallaksi, perustui suvereenin oikeuteen lopettaa lainrikkokan elämä. Kyseessä on siis klassinen itsevaltius, jossa suvereenilla oli oikeus viedä henki tai antaa elää. Kyseessä oli epäsymmetrinen kieltoon ja lakiin perustuva valtasuhde, jossa suvereeni hallitsija todisti valtansa elämään vain ja ainoastaan kuoleman kautta. Tätä oikeuttaan hallitsija toteutti usein karnevalistisesti suurten väkijoukkojen edessä tappaessaan kostonomaisesti hänen persoonaansa vastaan hyökänneet lainrikkokajat. (Foucault 1976, 177–181; 1997, 214; Ojakangas 2005, 6.)

Suvereenin vallan syntyperäksi voidaan osoittaa roomalainen laki isänvallasta (*patria potestas*), jossa perheen isä oli ainoa perheenjäsen, jolla oli kansalaisoikeudet. Isä saattoi päättää lastensa ja orjiensa elämästä, sillä hänen katsottiin antaneen heille tämän elämän ja voivan siten sen myös riistää. (Foucault 1976, 177.) Samalla tavalla kuin perheen isä, myös poliittinen suvereeni oli ikään kuin henkilökohtaisesti läsnä seremoniallisena rankaisijana ja kostajana, kun häntä vastaan rikkonut tapettiin (Foucault 2008, 46).

Oikeus tuomita kuolemaan ja sallia elää lieveni ajan saatossa muotoon, jossa itseään puolustava suvereeni saattoi yhä käyttää oikeuttaan tappaa, mutta vain itsepuolustuksena eli vastauksena johonkin uhkaan. Suvereenin rajattu oikeus päättää elämästä ja kuolemasta on tässä uudessa epäsuoimmassa muodossaan yhä epäsymmetrinen oikeus (Foucault 1976, 178). Vaikka suvereeni valta väistyy uusien vallan mekanismien ottaessa sen paikan, ei se kuitenkaan katoa lopullisesti. Sitä esiintyy Foucault'n (1997, 232) mukaan toisinaan kietoutuneena uudella tavalla yhteen modernin biovallan teknologioiden kanssa esimerkiksi 1900-luvun totalitaarisissa valtioissa tavalla, jota käsitellään myöhemmin.

³³ Foucault'n suvereenin vallan käsite eroaa Thomas Hobbesista (1985, 228) lähtevästä politiikan teorian tavanomaisesta suvereniteetin käsitteestä. Foucault'n käyttämä suvereeni-käsite viittaa vain yhteen suvereniteetin muodoista: kuninkaaseen henkilöityvään valtaan absoluuttisessa monarkiassa. Poliitiikan teoriassa suvereeniudella viitataan sen sijaan kaikkeen valtiolliseen valtaan, siis valtaan, joka perustuu yhteen lähteeseen. Myös liberaalit biovaltaa harjoittavat demokratiat perustuvat siis suvereniteettiin, vaikkeivät ne Foucault'n mukaan edusta juridis-diskursiivista suvereenia valtaa. Tässä tutkielmassa suvereenilla vallalla viitataan sen foucaultlaiseen juridis-diskursiiviseen muotoon.

Suvereenin vallan väistymisessä ei ole kyse muutoksesta vallan luonteessa eli siinä, mitä valta itsessään on, vaan siitä että uudet vallan teknologiat yksinkertaisesti korvaavat edelliset. Siirtymä teolliseen yhteiskuntaan edellytti sekä uusia vallan teknologioita että uusia teknologisia innovaatioita. Suvereenin vallan korvaava kurin (*discipline*) teknologia ei ole tästä näkökulmasta tarkasteltuna vaikutuksiltaan kovin erilainen teknologinen uudistus kuin esimerkiksi höyrykone. (Kelly 2009, 44.) Mutta mikä on tämä uusi kurin teknologia, joka korvaa suvereenin vallan?

Ensinnäkin on sysättävä pois syrjään laajalle levinnyt väite, jonka mukaan valta olisi porvarillisessa ja kapitalistisessa yhteiskunnassamme kiistänyt kehon todellisuuden ja asettanut sen tilalle sielun, tietoisuuden ja ideaalisuuden. Itse asiassa mikään ei ole aineellisempaa, fyysisempää, ruumiillisempaa kuin vallan käyttö. (Foucault 2014, 146.)

1600-luvulla³⁴ ruumis (*corps*) alettiin ymmärtää uudella tavalla vallan kohteeksi. 1700- ja 1800-luvut olivat oikeuskäsitysten murroksen aikaa. Vankilan merkitys rangaistusten joukossa kasvoi nopeasti ja otti nykyisen muotonsa paradigmaattisena rangaistusmuotona. Kidutus katosi rangaistusten joukosta lopulta täysin, ja vaikka myös vankeus on ennen kaikkea ruumiillinen rangaistus, ruumiiseen ei enää kajottu samalla tasolla kuin ennen. Rangaistus lakkasi olemasta julkisella paikalla suoritettava tapahtuma. Nykyinen rangaistus ei enää tähtää rankaisemiseen sinänsä, vaan se korjaa, ojentaa, ”parantaa” ja normalisoi yksittäisiä ruumiita. (Foucault 1975, 13–15, 138.)

Foucault (1997, 32) kutsuu tätä uutta, suvereenin vallan kanssa yhteensopimatonta ja huipputarkkaa ruumiiseen kohdistuvaa vallan teknologiaa *kurivallaksi* (*pouvoir disciplinaire*). Suvereeni valta väistyy kurin teknologian ja kuriyhteiskunnan tieltä. Kuri normalisoi, se muokkaa käytöstä ja tekee siten normista poikkeavista kohteistaan aikaisempaa sopivampia yhteiskunnan jäseniä. (Foucault 1975, 13–22; May 2006, 77; Koivusalo 2011, 22.) Ruumis, johon kuri kohdistuu, nähdään Foucault’n (1975, 30–31) mukaan hallinnollisesta näkökulmasta ennen kaikkea tuotantovoimana. Ensin ruumis, kurinpidollinen subjekti, tulee kuitenkin valjastaa kurinpidolliseen alistusjärjestelmään,

³⁴ Foucault’n tutkimukset ovat usein hyvin Ranska-keskeisiä, eivätkä kaikki hänen tekemänsä ajoitukset välttämättä ole yleistettävissä yleisesti Eurooppaan, saati koko läntiseen maailmaan (May 2006, 80).

joka tekee siitä uudella tavalla tuottavan. Tämä 1600-luvulla syntyvä kurivalta on ensimmäinen kahdesta biovallan teknologiasta.

Kurinpidon mekanismit kehittyivät alun perin suhteellisen suljetuissa instituutioissa kuten vankiloissa, kouluissa, armeijoissa, sairaaloissa ja luostareissa. Näissä laitoksissa syntyi normalisoivia mekanismeja, jotka liittyvät yksilöivään valvontaan, hierarkioihin, kirjanpitoon, tuottavuuden lisäämiseen ja arkkitehtuuriin. Nämä mekanismit levittäytyivät sittemmin kaikkialle yhteiskuntaan ja pakottivat kaikki ruumiit paitsi tarkkailun alle, myös tarkkailemaan itse itseään. (Foucault 1997, 215; 1975, 201–202, 218–219.) Esimerkiksi munkkien luostarin eristyksessä kehittämät kurinalaiset käytännöt siirtyvät myöhemmin Preussin armeijaan ja vankilauudistajien ohjelmajulistuksiin sekä ajan kuluessa yhä laajemmalle ja laajemmalle yhteiskuntaan Tästä syystä kurinpidon muodot myös muistuttavat huomattavan paljon toisiaan: nykyiset vankilat, koulut, sairaalat ja tehtaat toimivat monilta osin täysin samojen periaatteiden ja toimintamallien mukaisesti. (May 2006, 19, 74.)

Eriyisen kuvaava esimerkki normalisoivasta arkkitehtuurista ja siten koko kurivallan toiminnasta on Jeremy Benthamin (1995) suunnittelema panoptikon, joka pakottaa tarkkailun kohteen tarkkailemaan itse itseään. Panoptikon on lieriön muotoinen rakennus, jossa vankien tai vaikkapa oppilaiden näköesteettömät ja valaistut huoneet on asetettu pyöreälle seinälle vierä vierä. Rakennuksen keskellä on pimennetty vartiotorni, josta käsin jokaista huonetta voidaan tarkkailla milloin vain. Huoneissa olijat eivät näe toisiaan eivätkä tarkkailijaansa. He eivät koskaan tiedä milloin vartijan valvova katse kohdistuu juuri heihin – heitä voidaan tarkkailla käytännössä milloin vain. Tämä pakottaa heidät tarkkailemaan käyttäytymistään jatkuvasti ja omatoimisesti, eikä vartijan tarvitse edes olla paikalla.

Foucault'n väitteet ovat saaneet osakseen myös kritiikkiä. Esimerkiksi Habermas (1998, 290) on kritisoinut Foucaultia muun muassa siitä, että tämä kiinnittää liikaa huomiota modernin hallinnan negatiivisiin piirteisiin eikä huomioi riittävästi koko ajan lisääntyneitä (ihmis)oikeuksia, joita esimerkiksi vangeilla on yhä enemmän. Alhanen (2007, 148) huomauttaa, että juuri nämä lisääntyneet oikeudet ovat samanaikaisesti tehneet myös valtasuhteista monimutkaisempia ja huomaamattomampia.

On syytä huomata, että Foucault ei esitä eksplisiittisiä moraaliarvostelmia analysoidessaan vallan teknologioita, vaan hänen tekstinsä ovat deskriptiivisiä, joskin Habermasin (1998, 276–293) kritiikin mukaan ”piilonormatiivisia” (Kelly 2009, 128). Foucault’n (1991, 173) mukaan hän voi valtasuhteita analysoimalla antaa korkeintaan mahdollisuuden tiettyihin valtasuhteisiin alistetuille paeta niistä ja lakata siten alistumasta niille. Selvennykseksi mainittakoon, että valtaa sinänsä on mahdoton paeta, koska se on läsnä kaikkialla ja kaikissa ihmisten välisissä suhteissa. Yksittäisistä valtasuhteista on kuitenkin mahdollista päästä irti.

Yhteiskuntaa, jossa ensisijaisena vallan mekanismina vaikuttaa kuri, voidaan kutsua yksinkertaisesti kuriyhteiskunnaksi (Koivusalo 2012, 177). Gilles Deleuze (2004) on esittänyt, että 1900-luvulla tapahtuneet laajat muutokset teknologiassa ja kapitalismissa ovat aiheuttaneet murroksen yhteiskunnassamme. Uudet kontrolliyhteiskunnat (*sociétés de contrôle*) ovat syrjäyttämässä kuriyhteiskuntia. Kuriyhteiskunta perustuu jatkumolle, siinä kuljetaan jatkuvasti eri instituutioiden läpi niin, että ne muodostavat kuitenkin aina selkeitä alkuja ja loppuja. Päiväkodista siirrytään kouluun, koulusta ehkä armeijaan, armeijasta ehkä töihin, ja joskus siirrytään vankilaan tai mielisairaalaan. Kontrolli puolestaan on aina liikkeessä, se on supernopeaa ja ilmenee kaikkialla. Siirtymät instituutiosta toiseen katoavat. Kontrolliyhteiskunnissa kuljetaan aina samassa modulaatiossa. Ei ole enää alkuja ja loppuja, eikä siten myöskään taukoja kurissa. Avohoidon ja avovankiloiden maailmassa ei tarvita suljettuja laitoksia, vaan kontrolli ulottuu kaikkialle ja kestää katkeamattomana läpi elämän ja aiheuttaa siksi illuusion vapaudesta. (Deleuze 2004.)

Kurivalta on ensimmäinen askel kohti biovallan kokonaisuutta. Kuri keskittyy yksittäisiin ruumiisiin eli operoi mikrotasolla. Ollakseen kokonaisvaltaista biovalta tarvitsee lisäksi makrotasolla toimivan teknologian, joka on 1700-luvulla syntyvä väestön biopolitiikka.

3.4 Biovalta ja väestön hyvinvointi

Vuosituhansien ajan ihminen oli sellainen kun hän oli Aristoteleelle: elävä eläin, jolla on lisäksi poliittisen olemassaolon kyky. Moderni ihminen on eläin, jonka elämän hänen politiikkansa elävänä oliona asettaa kyseenalaiseksi. (Foucault 2010a, 105.)

1700-luvulla alkunsa saanutta modernia yhteiskuntaa voidaan nimittää esimerkiksi kapitalistiseksi, teolliseksi tai porvarilliseksi (Foucault 1976, 92). Foucault'n (1976, 181) mukaan vallan mekanismit alkoivat ensimmäistä kertaa keskittyä elämään juuri tässä uudessa yhteiskunnassa. Väestön (*population*) biologinen olemus nousi poliittisen huomion keskipisteeseen kun uusi vallanmuoto, biovalta (*bio-pouvoir*), kiinnitti hallinnollisen huomion ihmislajin biologiseen olemassaoloon (Foucault 2010b, 19). Ihmistä alettiin modernin murroksen jälkeen tarkastella painokkaan biologisesti, muiden elävien olentojen kaltaisena. Kun biologisesta lähestymistavasta tuli hallinnallisesta näkökulmasta ensisijaista ja ihmisestä tuli määritelmällisesti biologisen lajinsa edustaja, ei ollut enää merkityksellistä puhua ”ihmiskunnasta”. On ainoastaan ihmislaji. (Foucault 2010b, 84.)

Foucault käytti biovallan käsitettä ensimmäistä kertaa vuonna 1975 Collège de Francessa pitämillään luennoilla ja se esiintyi hänen julkaistussa tuotannossaan ensimmäistä kertaa vuoden 1976 *Seksuaalisuuden historia (Histoire de la sexualité)* -teoksen ensimmäisessä osassa *Tiedontahto (La volonté de savoir)*, joka on epäilemättä Foucault'n teoksista tässä tutkielmassa käsiteltävän aiheen kannalta huomionarvoisin (Koivusalo 2012, 336). Biovalta on Foucault'n mukaan juridis-diskursiiviselle suvereenille vallalle täysin päinvastainen ilmiö. Klassinen suvereeni valta osoitti mahtinsa lähinnä hengen riistämisen ja verotuksen kautta, hallitsijalla oli oikeus tappaa lainrikkojat ja hänen valtansa oli näkyvimmillään silloin kun hän käytti tätä oikeuttaan. Foucault'n mukaan väestön biologisen olemassaolon siirryttyä vallankäytön polttopisteeseen tulee vallasta ennen kaikkea elämää vaalivaa. Jos suvereeni hallitsija päätti elämästä ja kuolemasta, tai tarkemmin sanottuna teki kuolleeksi (*faire mourir*) ja antoi elää (*laisser vivre*), biovalta tekee eläväksi (*faire vivre*) ja korkeintaan hylkää kuolemaan (*rejeter dans la mort*). (Foucault 1976, 181; 1997, 214.)

Foucault'n mukaan biovaltaan sisältyy kaksi erillistä tekniikkaa tai juonetta, kuri ja biopolitiikka (*bio-politique*), joiden kautta voidaan tarkkailla samanaikaisesti ja toisiaan pois sulkematta sekä ruumista että väestöä. Biovalta voi täten toimia hyvin pienellä alueella harjoittaen valtaa yksittäisiin ruumiisiin ja toisaalta sitä voidaan käyttää kokonaisten yhteiskuntien tasolla suoritettaviin laajoihin toimiin ja tilastollisiin arvioihin. Biovallan kohteena on siis sekä ruumis että väestö – tarkemmin sanottuna biovallan tehtävänä on itse asiassa alistaa ruumis ja kontrolloida väestöä. Nämä kaksi biovallan

teknologiaa, ruumiiseen ja väestöön kohdistuvat, eivät ole toisiaan poissulkevia, sillä ne toimivat eri tasoilla. Kuri on kehojen tasolla operoivaa mikrovaltaa, biopolitiikka on kokonaisuun väestöihin kohdistuvaa makrovaltaa. (Foucault 1976, 182–184, 191–192; 1997, 222–223.)

Ensimmäinen kahdesta biovallan teknologiasta on jo 1600-luvulla kehittynyt anatomiapolitiikka eli jo aikaisemmin tässä tutkielmassa käsitelty kurin teknologia. Kuri käyttää ruumiita hyödyllisinä ja muokattavina koneina. Anatomiapolitiikan tekniikat ovat ruumiiseen keskittyneitä kurimekanismeja kuten valvonta, hierarkiat, tarkastukset, kirjanpito ja raportit. Niiden avulla harjoitetaan äärimmäisen tarkkaa yksilön ruumiiseen kohdistuvaa mikrovaltaa, ja niiden tehtävänä on ennen kaikkea lisätä tuotannon tehokkuutta. (Foucault 1976, 182–184, 191–192; 1997, 214–215.) Suvereenilla vallalla ei ollut vielä käyttöä näille tehokkaille koneille; se tarvitsi kansalaisiaan lähinnä veronmaksajina ja sotaväkenä (Alhanen 2007, 142).

Toinen, kurista erillinen biovallan teknologia, on vasta 1700-luvulla syntynyt ja sääntelyyn perustuva väestön biopolitiikka³⁵. Biopolitiikan tehtävänä on ohjata erilaisilla laajoilla väliintuloilla ihmisiä lajinsa edustajina. Toisin sanoen se sääntelee biologista prosessia: lisääntymistä, syntyvyyttä, kuolleisuutta, terveydentilaa ja elinkaaren pituutta koko väestön tasolla, esimerkiksi terveyskampanjoiden avulla. Biopolitiikka ei ole kohdistunut ihmiseen ruumiina vaan elävänä oliona ja lajinsa edustajana osana koko väestöä. (Foucault 1976, 182–184, 191–192; Kelly 2009, 43.)

Foucault (1976, 185) näkee näistä kahdesta juonteesta muodostuvan biovallan kokonaisuuden välttämättömänä osatekijänä nykyisen kapitalistisen yhteiskunnan kehittymiselle. Anatomiapolitiikka sijoittaa kurinpidollisilla menetelmillä ruumiit kontrolloidusti tuotantokoneistoon, biopolitiikka puolestaan asettaa kokonaiset väestöilmiot palvelemaan tuotantoprosessia. Ilman biovaltaa kapitalismi ei olisi mahdollista. Foucault ei kuitenkaan väitä että taloudellisen tuotantomuodon muutos olisi syy modernien tieteiden ja biovallan kehittymiselle tai toisin päin – molemmat ovat

³⁵ Biopolitiikan käsite ei ole alun perin Foucault'n omaa käsialaa. Käsitteen nykyinen sisältö on toki läpikotaisin foucaultlainen, mutta sen alkuperä on sijoitettavissa jo 1900-luvun alkuun ja sen kehittäjänä pidetään ruotsalaista politiikan teoreetikkoa Rudolf Kjelleniä. Myös natsit käyttivät toisinaan biopolitiikan (*Biopolitik*) käsitettä kuvaamaan politiikkaa, joka pohjautui biologiaan. (Lemke 2011, 9–12.)

useiden heterogeenisten prosessien tuloksia. On syytä huomata, että tekemästään erottelusta huolimatta Foucault käyttää kuitenkin usein käsitteitä biovalta ja biopolitiikka ikään kuin ne olisivat synonyymejä. Biovalta-aiheeseen liittyvässä myöhemmässä keskustelussa puhutaan usein lähinnä biopolitiikasta (esim. Agamben 1998; Esposito 2008).

Biovaltaan johtaneen murroksen taustalla oli Foucault'n (1976, 35–36; 2010b, 27) mukaan ennen 1700-lukua tuntemattoman ilmiön, väestön, esiinnousu hallinnon taloudellisena ja poliittisena kysymyksenä. Enää ei puhuttu vain alamaisista tai kansalaisista vaan väestöstä. Luonnonhistoria alkoi Foucault'n mukaan samoihin aikoihin omaksua nykyistä muotoaan biologiana mahdollistaen populaation tutkimisen osana elävien olentojen analyysiä. Myös muiden ihmistä tutkivien tieteiden kentällä tapahtui murroksia. Varallisuuden analyysistä tuli nykyisenkaltaista kansantaloustiedettä kun väestön edustama subjekti asetettiin talouden teorioiden ja käytäntöjen keskiöön. Vastaavanlainen muutos tapahtui myös yleisen kieliopin piirissä, joka otti muotonsa filologiana. Näiden murrosten tapahduttua ihmistä alettiin ensimmäistä kertaa analysoida ”elollisena oliona, työskentelevänä yksilönä ja puhuvana subjektina.” (Foucault 2010b, 85–86.)

Foucault luopui usein aikaisemmista hankkeistaan siirtyessään käsittelemään uusia ongelmia. Modernin murroksen analysointi on kuitenkin yksi selkeistä Foucault'n tuotannon läpi jatkuvista teemoista. 1700-luvun tiedollisen taitekohdan analyysi säilyi Foucault'n ajattelussa tavalla tai toisella keskeisenä hänen varhaisista teoksistaan aina hänen genealogisen kautensa päättymiseen asti. Alun perin Foucault oli analysoinut tätä murrosta laajasti jo vuonna 1966 julkaistussa läpimurtoteoksessaan *Sanat ja asiat* (*Les mots et les choses*) ja oli lähestynyt sitä myös aikaisemmissa teoksissaan *Histoire de la folie à l'âge classique* ja *Klinikan synty* (*Naissance de la clinique*).

Foucault (1966) esitti niin kutsutulla arkeologisella kaudellaan teorian episteemeistä (*épistémè*)³⁶ eli historiallisista tietomuodoista. Episteemi on (tieteellisen) tiedon muodostamisen historiallisesti kontingentti järjestys, joka vaikuttaa siihen minkälaista tietoa kussakin yhteiskunnassa voidaan kulloinkin tuottaa. 1700-luvun lopulla tapahtui

³⁶ *Épistémè* on toisinaan käännetty myös muotoon episteme. Käytän tässä *Sanat ja asiat* -teoksen suomentaneiden Mika Määttäsen ja Tuomo Tiisalan käyttämää sanaa ”episteemi”.

siirtymä episteemistä toiseen. Samalla koko länsimaisen ajattelun tapa muuttui. (Kelly 2009, 10.) Aikaisempien episteemien eli renessanssin ja klassisen episteemin³⁷ aikaan oli olemassa nykyisiä ihmistieteitä edeltäviä tutkimusaloja. Yleinen kielioppi, luonnonhistoria ja varallisuuden analyysi irtautuivat esihistoriastaan kuitenkin vasta modernin episteemin taitekohdassa ja saavuttivat siten muotonsa filologiana, biologiana ja kansantaloustieteenä. Vasta tämä murros mahdollisti modernin epistemologisen tietoisuuden ihmisestä.

Samaan aikaan tapa, jolla ihminen ymmärretään, muuttui myös lääketieteen piirissä. Kirjoittaessaan klinikoiden eli ranskalaisten opetussairaaloitten synnystä Foucault (2013, 12, 150–171) pani merkille, että moderni lääkäri ei enää koe sairautta ruumiin pinnalla olevaksi ryppääksi oireita, jotka voidaan luokitella toisiinsa liittyviksi. Nykyaikaisen lääketieteen syntyessä 1700-luvun lopulla lääkäri alkoi kohdistaa lääketieteellisen katseensa (*regard*) biologiseen ihmisruumiiseen, joka oli itsessään sairastunut. Ruumiinavausten selitysvaikutus mahdollisti myös osaltaan uuden käsityksen elämästä ja ruumiista.

Myös seksuaalisuus (*sexualité*) on muuttunut. Väitetään, että vielä 1600-luvulla sen harjoittaminen oli vapaampaa ja näkyvämpää, kunnes viktoriaanisen kurin aikakaudella se sysättiin piiloon aviopuolisoiden makuuhuoneisiin. Foucault hylkää ajatuksen, jonka mukaan muutos seksuaalisuudessa johtuisi siitä, että porvaristo ryhtyi rajoittamaan proletariaatin seksuaalisuutta tuotannolliseen tehokkuuteen liittyvistä syistä. Itse asiassa hallitsevat luokat pyrkivät itse kehittämillään keinoilla tarkkailemaan ensisijaisesti omaa seksuaalisuuttaan perimän, lisääntymiskyvyn ja ruumiin elinvoiman nimissä. Toisin sanoen seksuaalisuuden koneisto keskittyi ensin porvaristoon ja vasta myöhemmin laajemmin koko yhteiskuntaan. (Foucault 1976, 9, 150–161.) Seksi (*sexe*) on piste, jossa biovallan molemmat teknologiat, kuri ja väestön biopolitiikka, vaikuttavat samanaikaisesti. Se liittyy yhteen sekä yksittäiset ruumiit että koko ihmislajin. (Foucault 1976, 191–193.)

Hallinnallisuus (*gouvernementalité*) on käsite, joka ilmestyy Foucault'n ajatteluun suhteellisen myöhään. Kuten on todettu, poliittisen taloustieteen eli kansantaloustieteen synty 1700-luvun puolivälissä oli ratkaiseva askel kohti biopolitiikan aikakautta. Silloin syntyi liberalistisen laissez-faire -talousajattelun myötä uusi hallinnan taito (*art de*

³⁷ Ajanjakso Descartesista Kantiin (Gutting 2014).

gouverner), joka sai hallinnon rajoittamaan ensimmäistä kertaa itse itseään, tehden siten hallinnasta vähemmän keskittyntä. (Foucault 2008, 13–22.) Hallinnallisuus tähtää väestön hyvinvoinnin turvaamiseen poliisin kaltaisilla turvallisuuden tekniikoilla ja kansantaloustieteen tietomuodolla (Foucault 2010b, 105, 305–321). Hallinnallisuuden tutkimusta voidaan siis pitää biovaltateeman jatkokehittelynä. Foucault (2008, 186) esittää myöhäistuotannossaan vallan olevan vain käsite, joka viittaa suhteisiin, joiden kokonaisuutta tulisi kutsua hallinnallisuudeksi.

Kristillistä paimenvaltaa voidaan pitää eräänlaisena biovallan ja hallinnallisuuden historiallisena esiasteena, mutta se ei kuitenkaan ole vielä varsinaista biovaltaa. Kristinuskon kautta länsimaihin levinnyt paimen- tai pastoraalivalta oli Foucault'n mukaan esikristillisen antiikin kreikkalaisille ja roomalaisille tuntematon ilmiö. Paimenvalta on peruseriaatteiltaan absoluuttisen hyväntahtoista valtaa ja se muistuttaa puhtaimmillaan ihmisen ja kristillisen Jumalan välistä suhdetta. Paimen on läsnä, hän vaalii laumaansa, kaitsee sitä ja ennakoi sitä kohtaavia uhkia aikaisemmin tuntemattomalla tavalla. (Foucault 2010b, 130–134.) Sielunpaimennuksessa koko kristikunnasta tulee ikään kuin yksi laajennettu perhe tai *oikos*. Tässä suuressa kotitaloudessa paimen tarkkailee samanaikaisesti sekä koko kristikuntaa että jokaista kristittyä, *omnes et singulatim*. (Foucault 2010b, 188.)

Varsinainen biovalta on määritelmällisesti väestön ongelman ympärille kehittynyt kurin ja väestön biopolitiikan teknologioiden yhdistelmästä syntyvä ilmiö. Se tuli foucaultlaisesta näkökulmasta katsottuna mahdolliseksi vasta 1700-luvulla, jolloin väestön käsitettä alettiin käyttää ensimmäistä kertaa. Agamben (1998, 11) ja Ojakangas (2016) ovat kuitenkin väittäneet, että biopolitiikka olisi huomattavasti varhaisempi ilmiö kuin mitä Foucault esittää. Näitä väitteitä tutkitaan tarkemmin seuraavassa luvussa.

Biovalta on siis samanaikaisesti ruumiiseen ja väestöön kohdistuvaa politiikkaa, joka on kiinnostunut ihmisestä biologisena oliona ja lajinsa edustajana. Elämää vaalivan biopolitiikan piiriin kuuluu kuitenkin myös rasismi ja kuoleman politiikka, joita käsitellään seuraavaksi.

3.5 Biovalta, rasismi ja totalitarismi

Absoluuttisissa luvuissa mitattuna sodista on tullut biopolitiikan aikakaudella verisempiä kuin koskaan. Lisäksi hallitukset eivät ole ikinä aikaisemmin panneet toimeen yhtä mittavia omaan väestöönsä kohdistuvia kansanmurhia kuin modernina aikana. Koko sodan olemus on muuttunut käännteentekevästi: enää ei taistella hallitsijan nimeen, vaan sotaa käydään, ainakin toisinaan, ikään kuin koko ihmiskunnan olemassaolon puolesta. Kokonaiset väestöt saadaan tuhoamaan toisiaan, kun sota motivoidaan biologisen olemassaolon kannalta välttämättömänä. Ydinase lienee äärimmäisin esimerkki tästä: moderni aseteknologia mahdollistaa vallan alistaa kokonainen väestö kuolemalle oman väestön biologisen olemassaolon turvaamiseksi. (Foucault 1976, 179–181.) Kun politiikasta tuli biopolitiikkaa ja väestön elämästä poliittisen päätöksenteon kohde, myös väestön tuhoamisesta tuli jotain, josta voidaan päättää (Dreyfus & Rabinow 1983, 138).

Biovallan aikakaudella väestöön kohdistuva biologinen uhka voidaan aina tarvittaessa tuhota. Esimerkiksi terroristin tappaminen on yleisesti hyväksyttyä, jos siten estetään häntä käyttämästä vaikkapa biologista asetta. Kuolemanrangaistus on siksi yhä laajalti käytössä, joskin vain tietyissä yhteiskunnissa. Lisäksi sitä käytetään täysin eri tavalla ja eri syistä kuin ennen. Kyseessä ei ole enää suvereenin vallan vanha tappo-oikeus sinänsä. Koska modernissa valta linkittyy ensimmäistä kertaa elämään, ”rotuun” ja väestöilmiöihin, perustellaan kuolemanrangaistuksen käyttöä vain kaikista ”parantumattomimpien” ja ”hirviömaisimpien” henkilöiden kohdalla. Heidän olemassaolonsa katsotaan muodostavan riittävän biologisen uhan koko väestölle. (Foucault 1976, 181.)

Biovaltaa voidaan verrata esimerkiksi paimennukseen. Paimenen ensisijainen tehtävä on suojella ja vaalia laumaansa tarkkailemalla ja ennakoimalla siihen kohdistuvia uhkia väsymättömästi. Onnistuakseen tehtävässään paimenen on kyettävä eliminoimaan lampaiden biologista olemassaoloa uhkaavat tekijät, esimerkiksi niitä vaanivat sudet. Agamben (1998, 85–86) muotoilee asian niin, että biovallan pyrkiessä tavoitteeseensa se saattaa tuottaa kuolemaa ikään kuin sivutuotteenaan. Paimen tappaa sudet ja perustelee tekonsa sillä, että uskoo maksimoivansa näin lampaidensa hyvinvoinnin.

Valtiorasismi on yksi biovallan mekanismeista. Se erottelee toisistaan ne, joiden elämää biopolitiikka vaalii ja ne, jotka jätetään biopoliittisen hoivan ulkopuolelle kuolemaan (Kelly 2009, 43). Foucault'n (1997, 72–73) mukaan rasimissa on kyse ajatuksesta, jonka mukaan jokin ryhmä aiheuttaa biologisella olemassaolollaan toiselle ryhmälle biologisen uhan ja uhkaavan ryhmän tuhoaminen on hyväksyttävää uhan poistamiseksi. ”Rodun puhtauteen” vetoava rasismi siis valikoi, mitkä ryhmät ansaitsevat elää ja mitkä eivät. Tämä biopoliittinen rasismi olikin perusteena esimerkiksi kansallissosialistisen Saksan suorittamille hirmuteoille. (Foucault 1997, 213–234.) Biopolitiikka ilmeni natsi-Saksassa siis kahdella tasolla: natsit vaalivat suurella huolella osaa väestöstään ja tuhosivat osan armotta.

Myös Stalinin aikainen Neuvostoliitto käytti Foucault'n (1997, 233) mukaan biopoliittista rasismia voimakkaasti hyväkseen. Vaikka Neuvostoliiton yhteydessä esiintyi myös antisemitististä etnistä rasismia, sosialistinen biologinen rasismi oli Foucault'n mukaan luonteeltaan pikemminkin evolutionistista ja kohdistui vaikeammin määrittäytyneisiin ja usein myös sattumalta valittuihin poliittisiin vihollisiin, mielisairaisiin ja rikollisiin. 1900-luvun alun totalitaristiset järjestelmät eivät kuitenkaan edustaneet pelkästään biopolitiikkaa ja kurivaltaa, vaan kyseessä oli pikemminkin eräänlainen täysin uusi suvereenin vallan ja biovallan teknologioiden äärimmäisyyksiin viety sekoitus (Foucault 1997, 232). Siten niitä ei voi selittää yksinkertaisesti suvereenin vallan tai biovallan kategorioilla, vaan ne muodostavat uudenlaisen elämään, ”rotuun” ja väestönilmiöihin liittyvän ylivallan muodon.

Foucault ei tarjoa suoraa vastausta biovallan ongelmiin. Hardt (2010) on esittänyt, että Foucault'n viimeisinä elinvuosina käsittelemä *parrhēsia* käsite saattaisi tarjota eräänlaisen vaihtoehdon modernille biopolitiikalle. *Parrhēsia* tarkoittaa totuuden puhumista, vilpittömyyttä tai vapaata puhetta (*franc-parler*), kaiken kertomista (Foucault 2011b, 1–9). Hardtin (2010) mukaan Foucault'n (2011b 157–166) kiinnostuksen kohteena olevat kyynikot elivät elämää, jossa totuuden puhuminen liittyi militantilla tavalla koko heidän elämäntapaansa ja siksi kyseessä on nykyiseen biovaltaan verrattuna täysin erilainen elämään kohdistuva politiikka. *Parrhēsia* vaatii rohkeutta puhua suoraan, sillä totuudenmukainen puhe saattaa asettaa puhujan oman elämän riskialttiiseen tilanteeseen. Tähän liittyy olennaisesti myös kysymys itsestä huolehtimisesta. Kyynikot elivät Foucault'n mukaan filosofista elämää, jossa totuus manifestoitui heidän elämässään,

heidän fyysisissä ruumisissaan. Myös sokraattinen *parrhēsia* kehottaa Delfoin temppelin kaiverruksen mukaisesti tuntemaan itsensä, mutta tällä viitataan pikemminkin sieluun ja kontemplaatioon kuin ruumiiseen.³⁸ (Foucault 2011b 157–172.) Vanessa Lemm (2014) onkin väittänyt, että kyynikoiden elämään kohdistuva totuuden filosofia, erotuksena platonistis-sokraattisesta filosofiasta on avain elämään kohdistuvan hallinnallisuuden vastustamiseen.

Biovallalla on siis Foucault'n mukaan kääntöpuoli – elämään kohdistuva politiikka on toisinaan muuttunut omaksi irvikuvakseen: kuoleman politiikaksi. Biologinen ihmiskäsitys sekä ruumiisiin ja väestöihin keskittyvä biovalta saattavat siis kääntyä saman logiikan mukaisesti väestöjen hyvinvoinnin maksimoinnista massiivisiin puhdistuksiin. Seuraavassa luvussa käsitellään sitä, miten Agamben on jatkanut tämän ongelman käsittelyä.

³⁸ Vrt. Platon: *Alkibiades I* (124b), jota tutkijoiden enemmistö pitää epäperäisenä (Thessleff, 1999, 334).

4 GIORGIO AGAMBEN JA PALJAS ELÄMÄ

Italialainen filosofi Giorgio Agamben jatkaa biopolitiikka-aiheen parissa siitä, mihin Foucault kuoltuaan jäi. Agamben on profiloitunut Foucault'n ajattelun ehkä näkyvimmäksi soihdunkantajaksi, mutta myös tämän kriitikoksi. Samalla hän tulee jatkaneeksi myös Arendtin työtä: juuri Agamben on ensimmäinen ajattelija, joka eksplisiittisesti kytkee Foucault'n ja Arendtin teorit toisiinsa. Agambenin biopolitiikka-ajattelu auttaa valottamaan Foucault'n ja Arendtin analyysien yhtäläisyyksiä ja tarjoaa myös kriittisen näkökulman molempiin ajattelijoihin.

Tässä luvussa esitellään ensin lyhyesti Agambenin ajattelua suhteessa aikaisemmissa luvuissa käsiteltyihin Foucault'n ja Arendtin ajattelujärjestelmiin. Seuraavaksi käsitellään Agambenin biopolitiikka-aiheeseen liittyvää ajattelua yleisesti. Lopuksi valotetaan Agambenin huomioita biopolitiikan synnyn ajankohdasta ja siihen liittyvää Ojakankaan väitettä biopolitiikan esiintymisestä jo antiikin Kreikan poliittisessa teoriassa.

4.1 Agamben Foucault'n ja Arendtin perillisenä

Aikaisemmin käsiteltiin biopolitiikkaan liittyvää kysymystä thanatopolitiikasta eli kuoleman politiikasta. Biopolitiikan käytäntö voidaan nähdä analogisena paimenukselle: paimen maksimoi lammaslauoman elinvoimaisuutta suojellen sitä pedoilta. Hän joutuu siksi tappamaan sudet, jotka saalistavat lampaita ravinnokseen. Näin lampaiden elämää vaaliva biopoliittinen hallinta päättyy tuottamaan sivutuotteenaan susien kuoleman. Toisaalta voidaan kuvitella myös tilanne, jossa paimen joutuu lopettamaan esimerkiksi vammaisen tai vakavasti loukkaantuneen lampaan, joka saattaisi muuten hidastaa laumaa tai levittää epätoivottuja genejä eteenpäin ja vahingoittaa siten koko lauman mahdollisuuksia selviytyä. Näiden vertausten valossa lähtökohtaisesti elämää vaaliva biopolitiikka kytkeytyy suoraan kuoleman politiikkaan. Agamben on kiinnittänyt erityistä huomiota tähän biopolitiikan ”negatiiviseen” ulottuvuuteen.

Agambenin ajattelu nojaa muiden muassa Walter Benjaminin, Carl Schmittin, Heideggerin, sekä tämän tutkielman aiheen kannalta mielenkiintoisesti myös Arendtin ja Foucault'n käsitteisiin ja teorioihin. Agamben onkin monella tapaa aikaisempien

teorioiden jatkokehittäjiä ja syntetisoija. Esimerkiksi biopolitiikka-aiheen parissa hän jatkaa Foucault'n viitoittamalla tiellä, mutta sekoittaa mukaan elementtejä muun muassa kaikilta muilta edellä mainituilta ajattelijoilta. Agamben on tehnyt biopolitiikkakeskusteluun runsaasti uusia avauksia ja hänen ajattelunsa on herättänyt laajaa mielenkiintoa siitä asti, kun vuonna 1995 julkaistu biopolitiikkaa käsitellyt *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vida* (englanniksi *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*) nosti Agambenin eräänlaiseksi ”tähti-intellektuelliksi”. (Lemke 2011, 53–54.)

Kaikki merkittävät biopolitiikan teoreetikot jakavat ainakin kaksi yhteistä lähtökohtaa: Foucault'n Collège de Francea pitämät biopolitiikkaa koskevat luentosarjat ja vuonna 1976 julkaistun *Histoire de la sexualité* (suom. *Seksuaalisuuden historia*) -kokonaisuuden ensimmäisen osan: *La volonté de savoir* (suom. *Tiedontahto*; Campbell 2008, xx). Nämä Foucault'n biovaltaa käsittelevät tekstit toimivat siten pohjana myös Agambenin biopolitiikka-aiheiselle ajattelulle. Agamben on ajattelijana tämän tutkielman kannalta mielenkiintoinen kuitenkin myös siksi, että juuri hän kytkee myös Arendtin ajattelun biopolitiikan tutkimuksen viitekehukseen:

Lähes 20 vuotta ennen *Seksuaalisuuden historiaa* Hannah Arendt oli jo analysoinut prosessia, joka tuo *animal laboransin* ja sen mukana biologisen elämän modernin politiikan keskiöön. *Vita activa* -teoksessa Arendt osoittaa modernien yhteiskuntien poliittisen sfäärin muutoksen ja rappion johtuvan biologisen elämän ensisijaisuudesta poliittiseen toimintaan nähden. Se että Foucault kykeni aloittamaan oman biopolitiikantutkimuksensa viittaamatta Arendtin työhön (jota ei ole edelleenkaan jatkettu lähes lainkaan) on osoitus siitä vaikeudesta ja vastustuksesta jota ajattelu tällä alueella kohtaa. (Agamben 1998, 10.)

Pyrin tässä luvussa tuomaan esiin, miten Agamben kehittää eteenpäin Foucault'n ja Arendtin biopolitiikkaan liittyvää analyysiä ja minkälaista kritiikkiä hän sitä kohtaan esittää. Vaikka Agambenin teksteistä onkin löydettävissä muutamia erittäin mielenkiintoisia ja omaperäisiä avauksia biopolitiikka-aiheen saralla, on hänen ajattelunsa suuressa velassa edeltäjilleen. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että Agamben olisi ainoastaan edeltäjiensä kommentaattori. Vaikka osa Agambenin keskeisistä biopolitiikka-aiheeseen liittyvistä ajatuksista onkin palautettavissa ainakin osittain aikaisempien filosofien ajatteluun, mahdollistavat ne silti uuden ja kiinnostavan position biopolitiikkakeskustelun sisällä. Lisäksi Agamben näyttää tarjoavan eräänlaisen yhteisen kielen Arendtin ja Foucault'n osittain yhteensovittamattomien, mutta toisaalta jopa radikaalisti toisiaan

muistuttavien ajatusten välille. Tämän tutkielman kannalta olennaista onkin juuri Foucault'n ja Arendtin ajatusten kiteyttäminen ja vertailu.

4.2 Biopolitiikka ja paljas elämä

Agamben (2011, 2–3), samoin kuin Foucault, pyrkii osoittamaan, että biopolitiikka on nähtävä ennen kaikkea ekonomian voittona. Arendt tekee samoin, toki ilman biopolitiikan käsitettä. Aikaisemmin yksityiseen tilaan kuuluneet (koti)taloudenhoitoon liittyvät biologiset välttämättömyydet nousivat modernina aikana politiikan keskiöön. Arendtin mukaan kyseessä oli sosiaalisen tilan nousu ja *animal laboransin* voitto. Foucault'n mukaan kyseessä taas oli biologian ja kansantaloustieteen kehittyminen nykyiseen muotoonsa, mikä mahdollisti modernin väestöön kohdistuvan hallinnon. Molempien ajattelijoiden analyysit ovat mielestäni tulkittavissa samaksi ekonomian voitoksi, josta myös Agamben (1998, 98) tahollaan kirjoittaa.³⁹

Agamben (1998, 42) pyrkii osoittamaan että kreikkalaisilla oli kaksi merkitykseltään erillistä sanaa elämälle. Agambenin mukaan *zōē* on hengissäolemista, elämää sanan laajassa, luonnollisessa mielessä. Se on elämää, joka yhdistää sekä ihmisiä että eläimiä ja jopa kasveja. *Bios* puolestaan tarkoittaa hänen mukaansa jollain tavalla merkityksellistä elämää tai ihmiselle sopivaa elämää. Esimerkiksi *bios politikoksen* yhteydessä se viittaa elämään yhteisössä tai kansalaisen elämään.⁴⁰ *Bios–zōē*-erottelu tuo vahvasti mieleen aikaisemmin tässä tutkielmassa käsitellyn arendtilaisen *polis–oikos*-dikotomian. Molemmista erotteluissa on pohjimmiltaan kyse poliittisen elämän ja välttämättömyksiin sidotun luonnollisen elämän välisestä erosta.⁴¹ Arendt (1998, 97) mainitsee myös itse *bios–zōē*-erottelun – hänen mukaansa *bios* eroaa ”pelkästä *zōēsta*” siinä, että se on erityisesti

³⁹ Yksi Foucault'n ja Agambenin välisistä olennaisista eroista liittyy *oikonomiaan*. Agamben (2012, 112–113) väittää *contra* Foucault, ettei keskiaikainen kristillisuus edusta holhoavaa paimentamista vaan *oikonomiaa* ja, että kristillisestä perinteestä olisi siten yhteys ekonomis-liberaaliin hallintaan ja biovaltaan, eikä poliisivaltioon.

⁴⁰ Ironisesti sanojen biologia ja biopolitiikka juuri on kuitenkin sanassa *bios* eikä *zōē*. Sergei Prozorov (2014, 95) huomauttaakin, että biopolitiikkaa osuvampi nimi olisi tässä valossa ”zoopolitiikka”.

⁴¹ On syytä huomata, että Agambenin *bios–zōē*-erottelu on ongelmallinen. Agambenin mukaan kyseessä on kaksi eri nimeä elämälle prosessina, vaikka todellisuudessa vain *zōē* viittaa elämään prosessina, siinä missä *bios* viittaa pikemminkin narratiiviksi jäsentyvään elämänkaareen tai elämänkertaan. Lisäksi on pantava merkille, että myös sanalla *zōē* viitataan hyvään elämään prosessina, kun puhutaan hyvin elämisestä (*eu zēn*). (Liddell & Scott 1940.)

ihmisyyteen liittyvää elämää, jonka varrella sattuu tapahtumia joiden pohjalta voidaan rakentaa narratiivi tai elämäkerta – se on elämä kokonaisuutena, ei elämisprosessi.

Agamben kutsuu *bioksen* kohteeksi tulevaa *zōēta* paljaaksi elämäksi (*la vita nuda*). Vaikka Agamben käyttääkin *zōēn* ja paljaan elämän käsitteitä toisinaan synonyymeinä, on niillä myös omat itsenäiset merkityksensä: *zōē* on esipoliittista luonnollista elämää, kun taas paljas elämä on *bioksen* määrittämää, koska se on politiikan suojaus kohde ja siten myös ainakin jollain tasolla politiikan sisäpuolella, eräänlaisessa inklusiivisessa eksklusiossa (Prozorov 2014, 95–102). Agambenin mukaan: ”Viimeisin subjekti, joka on jätettävä yhteisön ulkopuolelle ja samaan aikaan otettava siihen mukaan on aina paljas elämä.” (Agamben 2001, 13.)

Roomalaisessa lainsäädännössä esiintyvä hahmo, *homo sacer*, on Agambenin mukaan paljaan elämän ruumiillistuma. *Homo sacer* on yhteisön ulkopuolinen ihminen, joka voidaan tappaa mutta jota ei voida uhrata jumalille. Toisin sanoen *homo sacer* voidaan tappaa syyllistymättä murhaan eli hän on inhimillisen lainsäädännön ulkopuolella. Ihmisten uhraaminen oli Rooman valtakunnassa harvinaista ja se kiellettiin lopulta kokonaan. *Homo saceria* ei voitu muutenkaan uhrata jumalille, sillä hän oli statuksensa vuoksi ikään kuin jo valmiiksi jumalten oma, eikä jumalille voitu antaa uhrina jotain, joka oli jo valmiiksi heidän. *Homo sacer* oli siten täysin lainsuojaton. Hän ei kuitenkaan ollut kokonaan poliittisen järjestyksen ulkopuolella, koska juuri poliittinen järjestys oli paljastanut hänet väkivaltaiselle kuolemalle ”inklusiivisen eksklusion” muodossa. *Homo sacer* jätettiin yhteisön ulkopuolelle ja juuri siksi hänet on myös sisällytetty siihen paljaana elämänsä. (Agamben 1998, 53; Prozorov 2014, 107.)

Roomalaisen lain hahmo *homo sacer* saattaa vaikuttaa modernissa kontekstissa vanhentuneelta esimerkiltä, mitä se ei kuitenkaan Agambenin mukaan ole. Kansalaisyhteisöistä riisuttu, paljaaksi elämäksi redusoitu ja tuhoamisleirillä tapettu juutalainen on Agambenin mukaan shokeeraavan ilmeinen esimerkki modernista *homo sacerista*. Leirivangin tappaminen ei ollut kuolemantuomio eikä uhraus, vaan se nähtiin ainoastaan jonkinlaisena puhtaana tappamisen mahdollisuuden aktualisoimisena. Natsit samaistivat juutalaiset lois- ja tuholaiseläimiin, eikä tästä seurannut systemaattinen tuhoaminen ollut Agambenin mukaan lain tai uskonnon piiriin kuuluva teko, vaan puhdasta biopolitiikkaa *par excellence*. (Agamben 1998, 68, 97)

Leirijargonissa elämän suhteen luovuttaneita vankeja kutsuttiin toisinaan nimellä *Muselman*, muslimi tai ”musulmaani”. Tällä viitattiin ilmeisesti joidenkin vankien nälästä ja matalasta ruumiinlämmöstä johtuvaan tärinään ja heilumiseen, joka muistutti islaminuskoisten rukoilua. *Muselman* on paljaan elämän äärimmäisin esimerkki: elämän ja kuoleman rajamailla oleva, kaikista positiivisista määreistä täysin riisuttu epäihminen, eräänlainen elävä kuollut. (Agamben 1999, 41–44.) Agambenin mukaan tuhoamisleiri olikin täydellisin koskaan toteutunut biopoliittinen tila, sillä siellä ”vallalla on vastassaan pelkkä puhdas biologinen elämä vailla mitään välitystä” (Agamben 2001, 38). Paljaaksi elämäksi redusoitu ruumis on siis ikään kuin valmiiksi kuollut, tai ainakaan se ei enää täytä kaikkia elävän ihmisen määritelmiä. Auschwitzissa ei siksi kuollut ihmisiä vaan siellä pikemminkin tuotettiin kalmoja. Agambenin (1999, 70) mukaan siellä missä kuolemaa ei voi enää kutsua kuolemaksi, kuolleita ruumiita ei voi myöskään enää kutsua ruumiiksi. Kuolleita kutsuttiinkin leirijargonissa silloin tällöin sanalla *Figuren*, joka viittaa hahmoihin tai jopa nukkeihin.

Toinen, vähemmän äärimmäinen mutta yhtäläillä kuvaava esimerkki modernista paljaasta elämästä on Agambenin (1998, 94; 2004, 37) mukaan aivokuollut koomapotilas, joka edustaa myös omalla tavallaan ruumista elämän ja kuoleman välimaastossa, siis eräänlaisessa poikkeustilassa. Aivokuolleen koomapotilaan olemassaolo on täysin muiden ihmisten ja heidän teknologiansa varassa. Hänen elintoimintojaan ylläpitävät laitteet voidaan kytkeä pois päältä syyllistymättä murhaan.

Paljaan elämän tuottamisessa on Agambenin mukaan kysymys joko ihmisen eläimellistämistä tai näkemyksestä, jonka mukaan jotkut ruumiit eivät ole lainkaan ihmisiä vaan pikemminkin ihmismuotoisia eläimiä. Ihmisen ja eläimen välille jakautuva ihmisruumis onkin siksi Agambenin mukaan yksi aikamme keskeisistä aporioista. Juutalaisten dehumanisointi kansallissosialistisessa Saksassa lienee äärimmäisin esimerkki siitä, mutta myös orja, barbaari, ulkomaalainen samoin kuin tarujen ihmissudet ja vampyyrit sijoittuvat kaikki jonnekin ihmisen ja eläimen välimaastoon. Ihmisyys määrittää siis itsensä sulkemalla paljaan elämän ulkopuolelleen. (Agamben 2004, 12; Prozorov 2014, 157.)

Walter Benjamin toteaa kuuluisasti: ”Sorrettujen traditio opettaa meille, että ’hätätila’ jossa elämme ei ole poikkeus vaan sääntö. Meidän on päästävä tätä vastaavaan historiakäsitykseen.” (Benjamin 1969, 257.) Agamben toteaa samansuuntaisesti, että leiriä määrittää elämän arvon ja arvokkuuden poikkeustila, josta on tullut sääntö. Itse asiassa poikkeustila ja sääntö ovat sulautuneet leirillä jopa täsmälleen samaksi asiaksi. Laillinen ja laitton ovat siellä toisistaan erottamattomia ja sanat ”oikea” tai ”juridinen” eivät tarkoita Agambenin mukaan enää mitään. (Agamben 1998, 49, 97.) Elämän arvon ja arvottomuuden välisen eron summentava leiri on Agambenin mukaan biopoliittinen kone, joka tekee toiminta-alueestaan absoluuttisen biopoliittisen poikkeustilan. Pyrkinessään esimerkiksi ”rodun puhtauteen” tämä kone tuottaa sivutuotteenaan kuolemaa. (Agamben 1999, 85–86.)

Leiri ei kuitenkaan rajoitu ainoastaan edellä mainittuihin esimerkkeihin. Agamben päätyy biopolitiikka-analyysissään radikaaliin väitteeseen: hänen mukaansa emme voi kuvitella, että leirin todellisuus olisi päättynyt Auschwitziin, vaan elämme yhä jatkuvassa säännöksi tulleessa poikkeustilassa. Paljaan elämän tunnistaminen on hänen mukaansa sen vuoksi tullut nykypäivänä ylipäätään mahdottomaksi. Kun elämä on modernissa siirtynyt politiikan keskiöön ja lähes kaikesta politiikasta on tullut biopolitiikkaa ja elämästä välittömästi poliittista, muistuttavat kaikki nykyihmiset ainakin tietyiltä osin *homo saceria*.⁴² (Agamben 1998, 66, 88.) Agamben kirjoittaa:

Tämä johdattaa meidät tarkastelemaan leiriä, ei niinkään historiallisena tosiasiana ja menneisyyteen kuuluvana poikkeusilmiönä vaan ikään kuin kätkeytyneenä matriisina, *nomoksena*⁴³ poliittiselle tilalle, jossa edelleen elämme. (Agamben 2001, 35.)⁴⁴

⁴² Prozorov (2014, 112) huomauttaa, ettei se, että nykyihmiset ja *homines sacri* ovat Agambenin mukaan monella tapaa toisistaan erottamattomia, tarkoita sitä, että kaikki hyvinvoivat länsimaiset ihmisetkin olisivat kuin paljaan elämän äärimmäisin esimerkki, vangittu ja elämän suhteen luovuttanut *Muselman*.

⁴³ *Nomos* on Schmittin mukaan kunkin aikakauden järjestyksen kokonaisuus, tapa jolla poliittinen, sosiaalinen ja uskonnollinen järjestys toimivat. *Nomos* tulee kreikan jakamista tai laiduntamista tarkoittavasta sanasta *nemein*, eikä sitä tule hänen mukaansa kääntää sanalla laki (*Gesetz*). (Schmitt 2006, 70.)

⁴⁴ Väite leirin rakenteen säilymisestä modernin biopoliittisena paradigmatana muistuttaa Foucault’n (2012b, 273, 296–297) väitettä, jonka mukaan nykyinen kurinpidon keinovalikoima syntyi alun perin suhteellisen pienissä instituutioissa kuten vankiloissa, armeijoissa, luostareissa ja sairaaloissa. Uudenlaiset kurinpidon keinot levisivät sittemmin kaikkialle yhteiskuntaan ja vakiintuivat koskemaan kaikkia ruumiita. Agambenin (1998, 95; 99) mukaan leiri on poliittisen tilan *nomos*. Leirien todellisuus ei hänen mukaansa suinkaan päättynyt kun natsien viimeinen tuhoamisleiri suljettiin, vaan, kuten Foucault’n esittelemät kurinpidon mallit, leirin malli on kulkeutunut kaikkialle yhteiskuntaamme. Agambenin (2001, 40) mukaan on ratkaisevan tärkeää, että opimme tunnistamaan leirin kaikissa sen muodonmuutoksissa. Esko Harni ja Alekski Lohtaja (2016) väittävät, että etenkin Foucault’n väite panoptikonin siirtymisestä koskemaan koko väestöä ja Agambenin väite leiristä

Agambenin (1998, 102) mukaan leiri onkin ymmärrettävä ”lännen perustavana biopoliittisena paradigmana”. Leiri on siis poliittisen tilamme *nomos*. Guantanamo Bay on toki leiri, mutta leirin rakenne on löydettävissä myös lähempää arkipäiväämme: globaali riisto tai Agambenin (1998, 101) sanoin ”demokraattis-kapitalistinen köyhien luokkien eliminoimisen projekti” on esimerkki leirin rakenteesta ajassamme. Siinä koko kolmannen maailman väestö on hänen mukaansa redusoitu paljaaksi elämäksi. Ranskalaisten kansainvälisten lentokenttien odotustilat (*zones d’attente*) ovat Agambenin (2001, 38) mukaan niin ikään leiri, jossa ulkomaalaisia pidetään odottamassa pakolaisstatuksen saamista. Se mitä tässä tilassa tapahtuu ei riipu oikeudesta vaan ainoastaan ”väliaikaisena suvereenina toimivan poliisin käytöstavoista ja etiikasta” (Agamben 2001, 38–39). Leirin muoto on läsnä siis niin terrorismin vastaisissa toimissa kuin maahanmuuttopolitiikassakin (Prozorov 2014, 182).

Politiikka ilman ”biopoliittisia katastrofeja” on kuitenkin Agambenin (1998, 105) mukaan mahdollista. Länsimaista poliittista järjestystä, joka perustuu hänen mukaansa *bioksen* ja *zōēn* väliselle erottelulle, on kuitenkin ensin muutettava. Ratkaisun Agamben näkee käsitteessä elämänmuoto (*forma-de-vida*), joka tarkoittaa elämää, ”josta ei ole koskaan mahdollista erottaa jotakin sellaista kuin paljas elämä” (Agamben 2001, 11). Elämänmuodossa *bios* ja *zōē* ovat jäännöksettä päällekkäin mahdollistaen sen, että koska niitä ei voi erottaa toisistaan, ei myöskään paljasta elämää voida luoda. Ilman paljasta elämää ei myöskään voi olla *homo saceria*, *Muselmannia*, eikä elämän arvon ja arvottomuuden hämärtävää kuoleman politiikkaa. (Prozorov 2014, 121–124.)

Ojakangas (2005) on kritisoinut Agambenin näkemystä biopolitiikasta. Ojakankaan mukaan paljaassa elämässä ei ole kyse biopolitiikasta vaan pikemminkin suvereenista vallasta. Agamben (1998, 53) on itse osittain samoilla linjoilla todetessaan, että paljas elämä on biopoliittinen ruumis, joka on suvereenin vallan synnyttämä, kuten seuraavassa alaluvussa esitetään. Ojakankaan mukaan biopolitiikka on luonteeltaan elämää vaalivaa eikä siinä ole lähtökohtaisesti kyse paljaaseen elämään kohdistuvasta väkivallasta. Siksi natsien thanatopolitiikassa olikin hänen mukaansa kyse ennen kaikkea suvereenin vallan ja

modernin *nomoksena* ovat samanlaisia ja, että ajattelijoiden tilaa ja valtaa käsittelevät tutkimukset täydentävät siten toisiaan.

sen piiriin kuuluvien paljasta elämää luovien käytäntöjen viemisestä äärimmilleen. Paljaaseen elämään liittyvä *homo sacer* ei siksi ole Ojakankaan mukaan biopolitiikkaa määrittävä hahmo ja eikä siksi voi myöskään olla biopoliittisen yhteiskunnan ensisijainen kohde. Ojakankaan mukaan biopolitiikan varsinainen subjekti on pikemminkin keskiluokkainen ruotsalainen, jonka elämää vaalitaan ja maksimoidaan. (Ojakangas 2005.)

Edellä olen pyrkinyt hahmottamaan biopolitiikan ennen kaikkea elämää maksimoivana ja vaalivana väestöpolitiikkana. Pidän kuitenkin uskottavana foucaultlaista ajatusta, jonka mukaan biopoliittinen kone saattaa väestön biologista kokonaisuutta tavoitellessaan päätyä tuhoamaan sitä uhkaaviksi nähtyjä yksilöitä. Näin biopoliittinen yhteiskunta pyrkii vaalimaan kohdettaan, esimerkiksi keskiluokkaista pohjoismaan kansalaista, mutta rajaa ulkopuolelleen pakolaisen, joka suljetaan vastaanottokeskukseen tai jonka annetaan pahimmassa tapauksessa hukkuu Välimereen. Tässä tapauksessa biopolitiikan kohde todella on keskiluokkainen ruotsalainen tai esimerkiksi kansallissosialistisen Saksan tapauksessa arjalaiseksi määritelty saksalainen. *Homo sacer*, juutalainen tai pakolainen on biopolitiikan sivutuote, jotain joka rajataan ulkopuolelle kun elämää vaalitaan. Sen kautta biopolitiikka ja thanatopolitiikka ovat ainakin jollain tasolla kietoutuneita toisiinsa. Se, onko thanatopolitiikka biopolitiikkaa vai biopoliittisesta jaottelusta seuraavaa suvereenia elämästä ja kuolemasta päättävää valtaa, on kuitenkin kokonaan toinen kysymys. Olennaista on, että hallinnollinen kiinnostus ihmiseen juuri lajinsa biologisena edustajana määrittää sekä modernia biopolitiikkaa että natsien thanatopolitiikkaa.

Agambenin mukaan paljas elämä on siis *bioksen* ulkopuolelle suljettua mutta samanaikaisesti sen sisällä inklusiivisessa eksklusiossa olevaa elämää, joka on riisuttu positiivisista määreistä. Roomalaisen lainsäädännön hahmo *homo sacer* on esimerkki tästä paljaasta elämästä, joka voidaan tappa syyllistymättä murhaan. Elämän suhteen luovuttanut leirivanki *Muselmann* on kaikista äärimmäisin esimerkki paljaasta elämästä, hänet on totaalaisesti riisuttu kaikesta inhimillisestä – hän on viimeinen askel elämän ja kuoleman välillä. Leiri on Agambenin mukaan modernin biopoliittinen paradigma. Leirissä on kyse tilasta, joka syntyy poikkeustilan muuttuessa säännöksi. Elämän arvon ja arvottomuuden välisen erottelun hämärtävä leiri on Agambenin mukaan läsnä nykypäivänäkin modernia yhteiskuntaa määrittävänä tapana ja lakina, ja tästä syystä kaikki ihmiset muistuttavat nykypäivänä ainakin jossain määrin *homo saceria*.

4.3 Biopolitiikan synty ja antiikin biopolitiikka

Kuten aikaisemmin todettiin, on biopolitiikka Foucault'n mukaan vasta 1700-luvulla syntyvä ja siten määritelmällisesti moderni ilmiö, jonka syntyyn liittyvät olennaisesti kansantaloustieteen, biologian ja niiden kautta syntyvän väestön käsitteen kehittyminen. Myös Arendt sijoittaa oman analyysinsä sosiaalisen noususta suurin piirtein samaan aikakauteen, 1600-luvulta eteenpäin (Arendt 1998, 6). Agamben sen sijaan kiistää sekä biopolitiikan historiallisen syntykohdan että Foucault'n tekemän määritelmällisen erottelun juridis-diskursiivisen suvereenin vallan ja biovallan välillä (Ojakangas 2005; Prozorov 2014, 95).

Agamben (1998, 83) toteaa Schmittin (1985, 5) kuuluisaa muotoilua mukaillen: ”Modernissa biopolitiikassa suvereeni on hän, joka päättää elämän sinänsä arvosta tai arvottomuudesta.”⁴⁵ Suvereeniuudessa onkin Agambenin (1998, 53) mukaan kyse paljaan elämän hahmon, *homo sacerin*, luomisesta. Paljaan elämän eli biopoliittisen subjektin luomisen hetki muodostaa hänen mukaansa itse asiassa suvereniteetin kätketyn perustan. Jos biopoliittinen subjekti, *homo sacer*, on määritelmällisesti foucaultlaisittain ymmärretyn juridis-diskursiivisen suvereenin vallan synnyttämä, eivät suvereeni valta ja biopolitiikka voi olla toisistaan erillisiä ilmiöitä. Tästä syystä Agamben (1998, 11; 1999, 84) ei pidä Foucault'n jaottelua suvereenin vallan ja biovallan välillä mielekkäänä. Aikaisemmin todettiin, että Foucault'n mukaan juridis-diskursiivinen suvereenin vallan teknologia, joka perustuu oikeuteen tappaa, väistyy 1700-luvulta alkaen elämää maksimoivan biopolitiikan tieltä. Agambenin mukaan molemmat vallan teknologioista esiintyvät sen sijaan alusta asti toisiinsa kietoutuneina. Agamben kirjoittaa:

Paljaan elämän sisällyttäminen poliittiseen sfääriin muodostaa suvereenin vallan alkuperäisen, joskin kätketyn ytimen. Voidaan jopa väittää, että biopoliittisen ruumiin luominen on suvereenin vallan perustava teko. Tässä tapauksessa biopolitiikka on ilmiönä vähintään yhtä vanha kuin suvereeni valta. (Agamben 1998, 11.)

Toisin kuin Foucault ja Arendt, Agamben väittää, että biopolitiikka on huomattavasti 1700-lukua varhaisempi ilmiö, vaikka se tuleekin ilmeiseksi vasta Foucault'n ja Arendtin

⁴⁵”Suvereeni on hän joka päättää poikkeustilasta” (Schmitt 1985, 5).

kuvaamassa prosessissa (Agamben 1998, 11). Agamben pyrkii siis kumoamaan sekä Foucault'n että Arendtin väitteet biopolitiikan syntyhetkestä, mutta päätyy kuitenkin toteamaan, että biopolitiikasta ja sen suhteesta suvereeniin valtaan tuli näkyvää vasta modernissa. Agambenia voi kritisoida siitä, että hän haluaa ikään kuin pitää kiinni biopolitiikasta sekä jonakin jopa antiikin kaupunkivaltioita edeltävänä että jonakin kunnolla vasta modernina aikana ilmenevänä. Prozorov (2014, 98) huomauttaa, ettei Agambenin väite kuitenkaan ole ristiriitainen sinänsä.

Suvereeni valta ja biopolitiikka ovat siis Agambenin mukaan toisiinsa kietoutuneita, mikä tarkoittaa sitä, että myös natsit yhdistelivät niitä, kuten Foucault oli aikaisemmin väittänyt (Agamben 1998, 83). Tämä biopolitiikan ja suvereenin vallan yhdistelmä tekee samaan aikaan eläväksi ja kuolleeksi yhdistäen siten biopolitiikan ja thanatopolitiikan. Suvereenin vallan tappo-oikeus yhdistyy toisin sanoen biopolitiikkaan. Paljaan elämän hahmo *homo sacer*, se joka voidaan tappaa, mutta jota ei voida uhrata, on määritelmältään samaan aikaan sekä suvereenin tuottama että biopoliittinen ruumis. Ojakankaan (2005) mukaan paljaan elämän tuottaminen ja tappamiseen perustuva valta edustavat taas ennen kaikkea Foucault'n kuvaamaa juridis-diskursiivista suvereenia valtaa eivätkä elämää vaalivaa biovaltaa. Rajanveto vallan teknologioiden välillä on haastavaa, mutta voidaan todeta ainakin, että sekä bio- että thanatopolitiikassa on kyse hallinnollisesta kiinnostuksesta ihmisiin juuri biologisina olioina.⁴⁶

Ojakangas on teoksessaan *On the Greek Origins of Biopolitics: A Reinterpretation of the History of Biopower* (2016, 1–2) kuitenkin Agambenin kanssa samaa mieltä siitä, että Foucault'n väite biopolitiikasta määritelmällisesti modernina ilmiönä on virheellinen. Hänen mukaansa antiikin Kreikan poliittinen filosofia on luonteeltaan läpikotaisin biopoliittista, sillä Platon ja Aristoteles käsittelevät kaikkia niitä aihealueita, joita pidetään yleisesti modernin biopolitiikan keskeisimpinä kiintopisteinä, kuten: yhdyntä, avioliitto, raskaus, synnytys, lastenhoito, julkinen terveys, kasvatus, syntyvyys, maastamuutto, maahanmuutto, talous ja niin edelleen. Antiikin filosofisista teksteistä onkin Ojakankaan mukaan löydettävissä selkeä ihmisten elämään kohdistuvan vallan ja väestön määrän sekä

⁴⁶ Biopolitiikan ja suvereenin vallan erottelusta on kirjoittanut myös Johanna Oksala (2010).

laadun sääntelyn teoria.⁴⁷ (Ojakangas 2016, 7.) Esimerkiksi tapa, jolla Aristoteles käsittelee raskaana olevien naisten terveyttä, puhuu puolestaan:

Raskaana olevien naisten on myös huolehdittava ruumiistaan. Heidän tulee harjoittaa liikuntaa ja nauttia riittävän ravitsevaa ruokaa. Lainsäätäjän on helppo saada tämä aikaan määräämällä heidät tekemään päivittäinen kävelyretki temppeliin palvelemaan synnytystä suojelevia jumalia. (Aristoteles, *Politiikka*, VII, 16, 1335b10–15.)

Tapa, jolla ihmisten elämään pyritään tässä katkelmassa vaikuttamaan, muistuttaa modernia biopolitiikkaa ainakin pintatasolla, siis jos ei oteta huomioon elämän ja elollisen olion käsitteissä tapahtuvia muutoksia – Aristoteles ehdottaa hallinnollisia väliintuloja, joilla pyritään vaikuttamaan positiivisesti raskaana olevien naisten terveyteen, vaikka sitten heidän uskonnollisuuteensa vetoamalla. Katkelma tekee vaikeaksi myös arendtlaisen ajatuksen selkeästä yksityisen ja julkisen välisestä erottelusta, koska Aristoteles pyrkii siinä vaikuttamaan politiikalla suoraan ihmisten yksityisiin asioihin. Toisaalta on syytä huomata, että lait ovat kuitenkin arendtlaiseen julkiseen toimintaan nähden esipoliittisia. Ne ovat antiikissa reunaehto politiikalle, eivät politiikkaa itsessään, ainakaan samalla tavalla kuin muiden ihmisten seurassa tapahtuva todellinen poliittinen toiminta. Aristoteles käsittelee myös syntyvyyden säännöstelyä ja aborttia tavalla, joka sisältää modernista biopolitiikasta muistuttavia piirteitä:

Lapsen heitteille jätöstä ja hoidettavaksi ottamisesta tulee säätää laki, että epämuodostunutta lasta ei tule elättää. Kun tavat estävät jättämästä lasta heitteille liian suuren määrän takia, tulee lapsiluvulle määrätä yläraja. Jos vanhemmat siirtävät lapsia yli tämän rajan, abortti tulee tehdä, ennen kuin sikiö alkaa aistia ja elää. Abortin sopivaisuus ja sopimattomuus määritetään aistimiskyvyn ja elämän perusteella. (Aristoteles, *Politiikka*, VII, 16, 1335b20–25.)

Katkelma muistuttaa modernista biopolitiikasta, sillä se näyttää käsittelevän väestön- ja syntyvyydensääntelyä. Lisäksi Aristoteleen näkemys raskaudenkeskeytyksestä muistuttaa länsimaista aborttilainsäädäntöä siltä osin, että abortti on suotava vain silloin, kun sikiö ei ole vielä ohittanut tiettyä kehitysvaihetta. Kiinnostavia esimerkkejä on enemmänkin: Ojakangas (2016, xi) viittaa teoksensa alussa kahteen Platon-katkelmaan. *Valtiossa* (III,

⁴⁷ Ojakankaan argumenttia tarkastellessa on syytä huomata, että moderni biologiaan perustuva elämän käsite on ratkaisevasti erilainen kuin antiikin elämän käsite.

409e–410a) Platon ehdottaa, että tulisi säätää lakeja huolehtimaan kunnan kansalaisista, jotka ovat ruumiiltaan ja sielultaan kunnollisia. Ruumiiltaan kelvottomien tulisi puolestaan antaa kuolla ja sielultaan parantumattoman kehnot tulisi tappaa. Muun muassa ruumiin ominaisuuksiin perustuvat oman valtion kansalaisiin kohdistuvat kirjaimelliset puhdistukset muistuttavat jonkinlaista antiikin biopolitiikkaan liittyvää thanatopolitiikkaa, sisällyttäen jälleen elämän käsitteeseen liittyvän ongelman (Ojakangas 2016, 95).

Laeissa (IV 735b–736a) Platon puolestaan kirjoittaa, että paimenen tulee erottaa ”hyvä- ja huonorotuiset”, terveet ja sairastuneet eläimet toisistaan, jotta huonot yksilöt eivät turmelisi hyvien puhtaita sieluja ja ruumiita. Samalla tavoin valtiolle suureksi vahingoksi olevat rikkaiden omaisuutta himoitsevat köyhät tulisi toimittaa ulos valtiosta. He ovat kuin sairaus ruumiissa, joka tulee puhdistaa samalla tavalla, jolla eläinlauma puhdistetaan kun hyvät ja huonot yksilöt erotellaan toisistaan.⁴⁸ Ojakangas (2016, 70, 96) vertaakin Platonin rotuoppia Foucault’n teoriaan valtiorasismista. Hänen mukaansa Platonin teksteistä välittyy selkeästi juuri biopoliittinen rasismi, ei klassinen etninen tai aristokraattinen rasismi.

Ojakangas (2016, xii) jatkaa siteeraamalla Aristotelesta, joka vertaa *Nikomakhoksen etiikassa* (VIII, 11, 1161a11–14) alaistensa hyvinvoinnista huolta pitävää kuningasta lampaiden hyvinvoinnista huolehtivaan paimeneen, tavalla, jonka Foucault (2010b, 130–134) kieltää esiintyneen esikristillisessä antiikissa. Ojakangas (2016, 79–81) toteaa, että vaikkei paimenvertaus ollut esikristillisessä Kreikassa kaikkein suosituimpien vertausten joukossa, esiintyi se silti huomattavan usein etenkin Platonilla.

Ojakangas (2016, 3–4, 83, 133) huomauttaa myös, että pastoraalivallalla on itse asiassa kaksi erillistä muotoa: ensinnäkin Foucault’n kuvaama kristillinen paimenvalta, joka huolehtii lauman jokaisesta jäsenestä, ja toiseksi platonistisen paimenkuninkaan tai rodunjälöstäjän valta, joka pyrkii laumansa ”puhtauteen”. Ojakangas väittää, että

⁴⁸ Ajatus valtioruumiin sairastumisesta ja sen ehkäisemisestä biopoliittisin toimin muistuttaa Espositon (2008; 2013) teoriaa immunitetista ja autoimmunitetista. Ruumis ja yhteiskunta voivat suojautua ulkoisilta uhilta terveellä tavalla elämänsä kannalta pakollisen immuunijärjestelmän avulla. Ruumis tai yhteiskunnassa vallitseva autoimmuunisairaus voi kuitenkin saada aikaan tilanteen, jossa liian vahvasti kasvanut immuunijärjestelmä alkaa ylireagoida kehon omiin ärsykkeisiin ja alkaa siten tuhoamaan itse itsensä. Autoimmunitetti selittää Espositon mukaan natsien thanatopolitiikan ja biopolitiikan välisen yhteyden, jota Foucault ei hänen mukaansa onnistunut ratkaisemaan tyydyttävällä tavalla. Ojakankaan argumentin kannalta on kiinnostavaa, että Esposito (2008, 53–54) vertaa myös Platonin eugeniikkaa lyhyesti biopolitiikkaan.

kristillisen paimenvallan eli pastoraalivallan sijaan modernia paimenvaltaa edustaa pikemminkin platonistinen rodunjalostajan valta, joka ei huolehdi laumansa jokaisesta yksilöstä erikseen ja yhdessä, vaan keskittyy pitämään lauman terveenä tarvittaessa eugeniikan avulla. (Ojakangas 2016, 133–134.) *Valtiossa* (V, 449e–460c, VII, 535a) todetaan, että lauman parhaan mahdollisen laadun saavuttamiseksi vain vartijaluokan kauneimpien, vahvimpien ja urheimpien tulisi sallia lisääntyä ja epätoivotut lapset tulisi hylätä kuolemaan. Platon näyttäytyy rodunjalostusopin teoreettisena edelläkävijänä. Hänen eugeniikkaansa muistuttaa modernia biopolitiikkaa – siinä ”ihmisrotua” pyritään jalostamaan valikoimalla ne, jotka saavat lisääntyä, ja estämällä muita lisääntymästä.⁴⁹

Politiikassa (VII, 4, 1326a5–7) Aristoteles puolestaan toteaa ihmisten määrän ja luonnollisen laadun olevan tärkeimmät valtion edellytyksistä. Katkelma muistuttaa vahvasti modernia biopolitiikkaa, vaikka se ei sisälläkään modernia ajatusta väestöstä. Kuten aikaisemmin on todettu, Foucault’n ajattelussa moderni väestön käsite edeltää biopolitiikkaa. Aristoteles kuitenkin asettaa kansalaisten elämänlaadun ja heidän lukumääränsä valtion asioista huolehtivien huomioon tavalla, joka muistuttaa muilta osin modernista biopolitiikasta.

Antiikin biopolitiikkaan liittyvissä väitteissä on myös ongelmansa. Biopolitiikka liittyy Foucault’n mukaan olennaisesti modernien ihmistieteiden eli erityisesti kansantaloustieteen ja biologian sekä niiden myötä kehittyvän väestön käsitteen syntyyn. Ojakangas (2016, 11–12) tiedostaa, että antiikin biopolitiikasta puhuminen on tämän takia anakronistista, mutta hän on siitä huolimatta sitä mieltä, että antiikin biopolitiikka ottaa ilman moderneja ihmistieteitäkin muotoja, jotka muistuttavat nykyisiä käsityksiämme biopolitiikasta. Platonin ja Aristoteleen teksteistä ja niiden historiallisesta kontekstista löytyy lukuisia kohtia, jotka muistuttavat nykyistä väestöpolitiikkaa – niissä pohditaan ”väestön” sopivaa kokoa, terveyttä ja laatua. Ojakangas (2016, 39) myöntää väestön käsitteen käyttöön liittyvät ongelmat, mutta kokee sen silti olevan paras käsite kuvaamaan antiikin biopolitiikan kohdetta. Antiikin tekstit näyttävät todella esittävän kysymyksen siitä, miten elämä tulisi järjestää kansalaisten hyvinvoinnin maksimoimiseksi. (Ojakangas 2016, 11–14.) Elämän käsitteessä tapahtuneet muutokset tekevät antiikin biopolitiikasta

⁴⁹ Karl Popper (1947) on kirjoittanut kuuluisasti, joskin myös kritisoidusti, Platonin ja totalitarismin yhteyksistä.

puhumisen ongelmalliseksi. Ojakankaan esimerkit ovat vakuuttavia ja ne onnistuvat kuvaamaan biopolitiikkaa muistuttavia muotoiluja antiikin filosofisista teksteistä. Vertaukset näyttäytyvät kuitenkin osittain pintapuolisina, koska antiikissa esiintyvät elämän, elollisen olion ja väestön käsitteet ovat merkittävällä tavalla erilaisia kuin omamme.

Toinen ongelma Ojakankaan väitteessä on se, että lakien säätämistä ei pidetty Arendtin mukaan antiikissa poliittisena toimintana sinänsä, vaan se on varsinaiseen poliittiseen toimintaan nähden esipoliittista. Lait tarjoavat ainoastaan poliittisen toiminnan reunaehdot ja niiden mahdollistama poliittinen toiminta ei ollut usein suinkaan samaa väestöpolitiikkaa, jota lait pyrkivät ylläpitämään (Arendt 1998, 63–64). Lisäksi on todettava, ettei politiikan keskeisin tavoite ollut filosofien mielestä suinkaan väestönhallinta sinänsä, vaan sen kautta tavoiteltava hyvä ja täysimääräisin inhimillinen elämä, jonka Aristoteles *Nikomakhoksen etiikassa* (X, 7) samastaa filosofiseen, kontemplatiiviseen elämäntapaan. Ajatus valtiosta ensisijaisesti eloonjäämisen ja hyvinvoinnin takaajana on myöhäisempi. Näistä ongelmista huolimatta on mielestäni huomattava, että antiikin kreikkalaiset kiinnittivät suuresti huomiota elämän hallinointiin liittyviin kysymyksiin.

Ojakankaan kritiikistä tekee tämän tutkielman kannalta erityisen mielenkiintoisen se, että se koskettaa yhtälailla sekä Arendtin että Foucault'n ajattelua. Jos valta on kohdistunut Ojakankaan esittämällä tavalla elämään jo antiikissa ja oletamme, että antiikin elämän käsite on riittävän samankaltainen omamme kanssa, eivät Foucault'n ajatus biopolitiikasta modernina ilmiönä tai Arendtin ajatus antiikissa vallinneesta selkeästä yksityisen ja julkisen välisestä erottelusta ole ongelmattomia. Itse asiassa Ojakangas (2016, 17, 49–54) väittää, että *oikoksen* asiat, siis Arendtin mukaan yksityisen piiriin kuuluneet asiat, olivat todellisuudessa aristoteelisen politiikan keskeisimmät kohteet, ja siten julkisen ja yksityisen välinen raja olisikin ollut jopa matalampi kuin se on nykypäivänä. Lisäksi myös *poliksen* asioista puhutaan antiikin teksteissä toisinaan analogisesti taloudenhoidon kanssa (Ojakangas 2016, 54). Jos Aristoteleen filosofiassa yksityinen ja julkinen ovat toisistaan vaikeasti erotettavissa, on niiden erotteleminen Platonin filosofiassa liki mahdotonta. *Valtiomiehessä* (259c) Platon toteaa, että kuninkaan, valtiomiehen ja taloudenhoitajan (*oikonomos*) tieto ovat yksi ja sama, eivätkä poliittinen ja taloudellinen hallinta eroa siten ratkaisevasti toisistaan. *Valtion* (V) vartijaluokalla ei puolestaan ole mitään yksityistä –

edes heidän omat lapsensa eivät kuulu heille. (Ojakangas 2016, 59.)

Vaikka biopolitiikan juuret ovatkin Ojakankaan mukaan antiikin Kreikassa, ei koko antiikista alkava länsimaisen politiikan historia ole kuitenkaan ollut yhtäläisen biopoliittista. Ojakankaan (2016, 118–119) mukaan antiikin biopolitiikka alkoi sen sijaan väistyä myöhäisantiikissa. Yksityisen ja julkisen välinen ero oli hänen mukaansa jo Roomassa huomattavasti selkeämpi kuin mitä se oli ollut Kreikassa. Etenkin kristillisen ajan alku on nähtävissä eräänlaisena siirtymänä pois antiikin biopolitiikasta. Monista elämän sääntelyn keinoista tuli tabuja. Kristillinen askeettisuus pyyhki hiljalleen mukanaan antiikin biopoliittiset ihanteet ja käytännöt – lakia tuli kunnioittaa kuin Jumalan käskyä, neitsyys ja selibaatti muuttuivat munkki- ja nunnakuntien säännöiksi, omasta ruumiinkunnosta huolehtimisesta tuli turhamaisuutta, ei-toivottujen ja epämuodostuneiden lasten tappaminen sekä heitteillejätto väheni, ehkäisyä alettiin kritisoida ja abortin tekemisestä tuli laitonta. (Ojakangas 2016, 118–126.) Biopolitiikan paluu alkoi vasta, kun Aristoteleen *Politiikka* käännettiin latinaksi 1200-luvulla ja Tuomas Akvinolaisen *De regno: ad regem Cypri* kehitteli siitä tunnetuksi tulleita teemoja. Kun Platonin teokset käännettiin myöhemmin niin ikään latinaksi jatkoi platonistista väestön sääntelyn teoriaperinnettä muun muassa vuonna 1516 ilmestynyt Thomas Moren *Utopia* (1984). (Ojakangas 2016, 129–135.)

Biopolitiikkakeskustelussa vallitsevia näkemyksiä kritisoiva Ojakangas (2016, 4) on kuitenkin samaa mieltä Foucault'n ja siten myös Arendtin kanssa siitä, että nykypolitiikka on 1700-luvulta saakka ottanut yhä selkeämmin biopoliittisen muodon. Moderni politiikka vaalii, maksimoi, optimoi ja moninkertaistaa elämää uudenaikaisilla väliintuloilla. Ojakangas (2016, 4) on Foucault'n kanssa ainakin osittain samaa mieltä myös siitä, että modernin biopolitiikan nousu osuu yksin juridis-diskursiivisen suvereenin vallan laskusuhdanteen kanssa.

On olennaista huomata, että vaikka biopolitiikka olisikin mahdollisesti varhaisempi ilmiö kuin mitä Foucault ja Arendt väittävät, onnistuvat he silti kuvaamaan selitysoimaisesti modernia biopolitiikkaa, jossa ihmisen biologinen ruumis on astunut uudella tavalla politiikan polttopisteeseen. Tämän tutkielman kannalta ei ole ongelmallista, vaikka Foucault ja Arendt olisivatkin mahdollisesti olleet ajoituksineen väärässä. On jopa

mielenkiintoista huomata, että muutenkin toisiaan muistuttavat analyysit joutuvat jopa vastaamaan täsmälleen samaan kritiikkiin.

Agamben kyseenalaistaa siis Foucault'n väitteet biopolitiikan ja suvereenin vallan historiallisesta erillisyydestä sekä tähän liittyvän väitteen biopolitiikan määritelmällisestä moderniuudesta. Hänen mukaansa suvereenin perustava teko on luoda paljasta elämää. Siten suvereeni valta ja biopolitiikka ovat lähtökohtaisesti toisiinsa kietoutuneita ja huomattavasti 1700-lukua varhaisempia ilmiöitä. Ojakangas on puolestaan esittänyt, että biopolitiikan juuret ovat löydettävissä antiikin filosofisista teksteistä. Hänen mukaansa Platonin ja Aristoteleen filosofiat sisältävät kaikki nykyisen biopolitiikkakeskustelun tärkeimmät elementit. Hänen mukaansa biopolitiikka kuitenkin katosi kristinuskon myötä hetkellisesti vain palatakseen myöhemmin tavalla, jota muun muassa Arendt ja Foucault ovat tahoillaan analysoineet. Antiikin biopolitiikkaan liittyvän teorian ongelmaksi nousee kuitenkin muun muassa elämän ja väestön käsitteet. Seuraavassa luvussa ryhdyn vertailemaan aikaisemmin tässä tutkielmassa esittelemääni Arendtin ajattelua Foucault'n ja Agambenin biopolitiikka-aiheiseen ajatteluun tarkoitukseni osoittaa, miksi Arendt tulisi mielestäni lukea osaksi biopolitiikan teoreetikoiden joukkoa biopolitiikan varhaisena teoreetikkona.

5 ARENDT BIOPOLITIIKAN TEORETIKKONA

Aiemmin tässä tutkielmassa on tulkittu Arendtin, Foucault'n ja Agambenin ajattelua biopolitiikan näkökulmasta. Tämän luvun tarkoitus on vastata tutkielman keskeiseen kysymykseen, eli osoittaa aikaisempien lukujen valossa, miksi Arendtin poliittista analyysiä voidaan kutsua biopolitiikan käsitettä edeltäväksi biopolitiikan teoriaksi. Aluksi Arendtin analyysiä verrataan biopolitiikan teoriaan pyrkien osoittamaan, että hänen analyysinsä tutkimuskohde on sama ilmiö, jota Foucault kutsuu biovallaksi. Tämän jälkeen käsitellään vertailuun liittyviä ongelmakohtia, joihin pyritään lopuksi vastaamaan mahdollisimman tyydyttävästi.

5.1 Sosiaalisen nousu ja paljas elämä

Foucault'n ja Arendtin käsitykset vallasta ovat huomattavan erilaiset. Toisaalta ajattelijoiden teoriat ovat monilta osin keskenään jopa hämmästyttävän samankaltaisia. Foucault'n käsitteistöllä voitaisiin todeta, että Arendt analysoi biologian ja kansantaloustieteen myötä kehittyneitä vallan teknologioita, jotka kohdistuvat sekä yksittäisten ihmisten biologisiin ruumiisiin että kokonaisiin väestöihin. Arendtin kielellä voitaisiin puolestaan väittää, että Foucault analysoi modernia käännettä, jossa hallinnollinen kiinnostus on kohdistunut uudella tavalla aikaisemmin yksityisen piiriin kuuluneisiin asioihin, siis ihmisen biologisiin toimintoihin.

Lähestytään kysymystä Arendtista biovallan teoreetikkona kummasta suunnasta tahansa, on mielestäni ilmeistä, että hänen analyysiään ja biopolitiikan teoriaa yhdistää kysymys biologiseen elämään kohdistuvasta hallinnasta. Foucault ja Arendt analysoivatkin mielestäni samaa historiallista murrosta, jossa elämän ja hallinnan kehät kohtaavat toinen toisensa täysin uudella tavalla. Molemmat ajattelijat analysoivat toisin sanoen muutosta, jossa ihmisen elämä, siis biologinen uusintaminen, muuttuu modernin politiikan keskeisimmäksi kohteeksi. Ihmisistä ollaan hallinnallisesta näkökulmasta katsottuna kiinnostuneita lähinnä lajinsa biologisina edustajina.

Arendt argumentoi, että sosiaalisen nousun jälkeen keholliset toiminnot ja materiaaliset tarpeet eivät enää ole yksityisen tilan suojissa. Ihminen *animal laboransina* ja sen

biologiseen elämään liittyvät, aikaisemmin kotitalouksien piiriin kuuluneet seikat ovat siirtyneet kaiken päätöksenteon keskiöön. Ihmisestä kiinnostutaan hallinnallisessa mielessä ensisijaisesti biologisena oliona. *Animal laborans* on voittanut ja elämää ylistetään sekularisoituneen kristinuskon hengessä pyhänä. (Arendt 1998, 313–320.) Sosiaalisen nousun yhteydessä hallinto tunkeutuu Arendtin mukaan yksityisen alueelle, se kiinnittää huomion ihmisten arkipäiväisiin välttämättömyyksiin, joista politiikka ei aiemmin ollut kiinnostunut. Murros muistuttaa mielestäni huomattavasti Foucault'n (1975 13–27; 1997, 32) kuvaamaa siirtymää suvereenista vallasta kohti biovaltaa. Alamaisiaan kohtaan suhteellisen välinpitämättömästi toiminut juridis-diskursiivinen suvereeni valta keskittyi osoittamaan valtansa vain kuoleman kautta, kun taas moderni biopolitiikka vaalii elämää – se on kiinnostunut ihmisestä uudella tavalla lajinsa biologisena edustajana ja osana väestöä (Foucault 1976, 181; 1997, 214). Yksityisestä tulee modernissa ikään kuin poliittista.

Agambenin ajattelu tarjoaa yhden keinon vertailla Arendtin ja Foucault'n väitteitä toisiinsa. Kathrin Braun (2007, 8) on kutsunut sekä Arendtin että biopolitiikan teoreetikoiden kuvaamaa prosessia *bios-zōē*-dikotomian valossa ihmisten poliittiseksi *zoefikaatioksi* (*the political zoefication of humans*). Arendtin esityksessä ja biopolitiikan teoriassa on molemmissa pohjimmiltaan kyse siitä, että moderni ihmisuus määrittyy hallinnollisesta näkökulmasta biologisesti. On kokonaan toinen kysymys pohtia sitä, johtiko tämä ”zoefikaatio” sitten Arendtin kuvaaman inhimillisen toiminnan surkastumiseen, Foucault'n esittämään elämää vaalivaan väestöpolitiikkaan ja valtiorasismiin, Agambenin ehdottamaan lainsuojattoman paljaan elämän luomiseen, tai vaikkapa kaikkiin niistä. Arendtin teoriaa ja biopolitiikan teoriaa yhdistää se, että molemmissa ihmiskunnasta tulee ainakin hallinnollisessa mielessä ensisijaisesti ihmislaji.

Sekä Arendt että Foucault argumentoivat, että moderni yhteiskunta pyrkii normalisoimaan ihmisiä asettamalla sääntöjä saadakseen heidät käyttäytymään halutulla tavalla. Arendtin mukaan käyttäytyminen (*behavior*) on korvannut toiminnan (*action*). Ihmishanteena on hänen mukaansa nykyään sosiaalinen olento, joka noudattaa haluttuja käyttäytymisen malleja. Norminmukaisesta käyttäytymisestä kieltäytyvät ihmiset puolestaan nähdään epäsosiaalisina tai epänormaaleina. (Arendt 1998, 40–42.) Foucault'n mukaan vankiloiden ja sairaaloiden kaltaisissa suhteellisen suljetuissa tiloissa kehittyi useita normalisoivia mekanismeja kuten valvontaa, hierarkioita ja erityistä arkkitehtuuria, joiden tehtävä oli

paitsi saattaa kaikki ruumiit tarkkailun alaisiksi, myös saada kaikki ruumiit tarkkailemaan itse itseään (Foucault 1997, 215; 1975, 201–202, 218–219).⁵⁰

Kun Agamben (1998, 10) yhdisti Arendtin ja Foucault'n teorit toisiinsa toteamalla että Arendt oli tutkinut elämän siirtymistä modernin politiikan keskiöön jo liki 20 vuotta ennen kuin Foucault kirjoitti aiheesta, hän tuli mielestäni kuitenkin paljastaneeksi vain osan ajattelijoita yhdistävistä siteistä. Agamben väittää nimittäin samassa yhteydessä, ettei Arendt olisi yhdistänyt sosiaalisen nousuun ja *animal laboransin* voittoon liittyvää analyysiaan varhaisempaan totalitarismiteoriaansa. *The Origins of Totalitarianism* (suom. *Totalitarismin synty*) -teoksen toisen painoksen päätösluku ”Ideology and Terror” (”Ideologia ja terrori”) (1973, 460–479) käsittelee kuitenkin selkeästi kysymystä ihmisen biologisoimisesta totalitarismin yhteydessä. Äärimmäisimmillään totalitarismin vaikutus näkyi hänen mukaansa tuhoamisleireillä, joissa ihmiset oli alistettu täysin yhdentekeviksi (*superfluous*) sekä toisistaan erottamattomiksi biologisen ihmislajin edustajiksi, joita pystyttiin hallitsemaan totaalisesti (Arendt 1973, 457–475; 1994, 304).

Agamben (1998, 10) väittää samassa yhteydessä virheellisesti myös, ettei Foucault käsittele totalitarismia lainkaan, vaikka todellisuudessa hän puhui totalitarismista vuosina 1975–1976 pitämällä luentosarjallaan *Il faut défendre la société* (1997). Luentosarjallaan Foucault käsittelee biovaltaa ja totalitarismia esimerkiksi todetessaan, että Hitlerin Saksa ja Stalinin Neuvostoliitto käyttivät hyväkseen valtiorasismia, joka on biovallan mekanismi. Foucault'n (1997, 72–73) mukaan valtiorasismissa on kyse ajatuksesta, jonka mukaan jokin ryhmä aiheuttaa biologisella olemassaolollaan toiselle ryhmälle biologisen uhan ja uhkaavan ryhmän tuhoaminen on hyväksyttävää uhan poistamiseksi. ”Rodun puhtauteen” vetoava rasismi valikoi toisin sanoen mitkä ryhmät ansaitsevat elää ja mitkä eivät (Foucault 1997, 213–234). 1900-luvun totalitaristiset järjestelmät eivät kuitenkaan edustaneet Foucault'n mukaan pelkästään biopolitiikkaa ja kurivaltaa, siis biovaltaa, vaan kyseessä oli pikemminkin eräänlainen täysin uusi suvereenin vallan ja biovallan teknologioiden äärimmäisyyksiin viety sekoitus (Foucault 1997, 232). Siksi totalitarismia

⁵⁰ Benhabib (2003, 26) huomauttaa, että vaikka Arendt ei esitäkään samanlaista analyysia kuri-instituutioista kuin Foucault, muistuttavat hänen ja Foucault'n esitykset normalisoivasta yhteiskunnasta monilta osin toisiaan.

ei voida selittää yksinkertaisesti suvereenin vallan tai biovallan kategorioilla, vaan ne muodostavat uudenlaisen elämään, ”rotuun” ja väestönlmiöihin liittyvän vallan muodon.

Tavat, joilla ajattelijat käsittelevät totalitarismia eroavat kuitenkin osittain toisistaan. Toisin kuin Arendt (1973, xxiii, 308), joka luokittelee totalitaristisiksi järjestelmiksi Hitlerin Saksan ja Stalinin Neuvostoliiton, lukee Foucault (2008, 190) niiden joukkoon myös Mussolinin Italian, jota Mussolini itse kutsui totaaliseksi valtioksi. Arendtin luokitteluun fasismi ei kuitenkaan sovi, sillä toisin kuin natsi-Saksassa ja Stalinin Neuvostoliitossa, joissa avainasemassa oli valtiollisten rakenteiden ja instituutioiden sijasta jatkuva ideologinen mobilisaatio, Italiassa pyrittiin vahvistamaan valtion asemaa, ei totalitaarisen liikkeen dynamiikkaa (Arendt 1973, 420; Canovan 1995, 36). Foucault käsittelee tuotannossaan totalitarismia huomattavasti suppeammin kuin Arendt. Näistä ongelmakohdista huolimatta on mielestäni tärkeä huomata, että moderni ihmisen biologiseen olemukseen kohdistunut hallinta on mukana molempien ajattelijoiden totalitarismianalyyseissä tavalla, jota ei voi yksinkertaisesti sivuuttaa.

Myös Foucault’n ja Arendtin tarjoamat ratkaisuehdotukset nykyisen biopolitiikan ongelmiin ovat erilaisia. Siinä missä Arendt painottaa toimintaa, Lemm (2014) on esittänyt, että Foucault’n avain elämää kohtaan kohdistunutta hallintaa kohtaan löytyy kyynikkojen harjoittamasta filosofisesta elämästä, joka ei ole filosofiaa kontemplatiivisessa mielessä, eikä myöskään poliittista toimintaa *politikseen* osallistumisena. Sen sijaan kyynikoiden militantissa elämäntavassa on kyse itsestä huolehtimisesta sekä *parrhēsiasta* eli totuuden puhumisesta, jotka mahdollistavat autonomisen ja alistumattoman elämän. (Lemm 2014.)

Sekä Arendt että Foucault ovat tutkineet tahoillaan moderniteetin ”pimeää puolta”, huomauttaa Braun (2007, 7). Arendtin ajattelussa tällä viitataan ennen kaikkea hänen totalitarismin nousuun sekä poliittisen toiminnan surkastumiseen liittyviin analyyseihinsä. Foucault’n ajattelu puolestaan pureutuu esimerkiksi vankiloiden ja mielisairaaloiden kaltaisiin tiloihin, mutta myös hän liittyy kysymyksen totalitarismista biovalta-aiheen piiriin pohtiessaan biopoliittista rasismia. Tämän tutkielman kannalta on olennaista huomata, että molemmat ajatteliijoista ovat yhdistäneet teoriansa biologiseen elämään liittyvästä hallinnasta niin moderneihin kapitalistisiin yhteiskuntiin kuin totalitaristisiin

järjestelmiin. Seuraavaksi käsitellään ongelmia, joita Arendtin liittäminen osaksi biopolitiikan teoriaperinnettä kohtaa.

5.2 Valtakäsitteet ja niihin liittyvät ongelmat

Arendtin ja Foucault'n teorioiden vertailua vaikeuttaa se, ettei tiedetä oliko Arendtilla suoraa vaikutusta Foucault'n ajatteluun. Foucault kuitenkin mainitsi Arendtin ainakin kerran haastattelutilanteessa, jossa hänelle esitettiin tämän tutkielman aiheen kannalta erittäin mielenkiintoinen kysymys:

K: Amerikassa Hannah Arendtiin ja nykyään Jürgen Habermasiin liitetään ajatus politiikasta, joka tulkitsee vallan käsitteen alistamisen sijaan toimimisena yhdessä toisten ihmisten kanssa. Ajatus vallasta konsensusena, intersubjektiivisuuden tilana ja toimintana yhdessä on ajatus, jota teidän työnne tuntuu vähättelevän. Työstänne on vaikea löytää näkemystä vaihtoehtoisesta politiikasta. Ehkä teidät voidaan, tässä mielessä, tulkita anti-poliittiseksi. (...) Arendt käyttää vallan käsitettä vain toisesta vallan kahdesta puoliskosta (...) Vallan käsitteellä on myös toinen puoli, (...) joidenkin ihmisten toisia kohtaan harjoittamat alistussuhteet. Tunnistatteko te nämä kaksi vallan puolta vai määrittelettekö vallan pikemminkin jälkimmäisen näkökulman kautta?

M.F.: Nähdäkseni olette täysin oikeassa nostaessanne esiin alistussuhteeseen liittyvän ongelman, koska nähdäkseni useissa Arendtin tekemissä analyyseissä, tai hänen näkökulmassaan yleisesti, alistusuhde on jatkuvasti erotettu valtasuhteesta. Pohdin, onko kyseessä jonkinlainen sanallinen erottelu; sillä voimme tunnustaa, että tietyt valtasuhteet toimivat ikään kuin siten, että ne muodostaisivat, globaalisti, ylivallan vaikutuksen, mutta valtasuhteiden muodostama verkosto ei anna juuri mahdollisuutta lopulliseen erotteluun. (Foucault 1984b, 377–378.)

Foucault'n ja Arendtin valta-käsitteet ovat selkeästi erilaisia. ”[Arendtin] työtä ei voida asettaa osaksi todellista biopoliittista horisonttia (mikäli sellainen väite viittaa suoraan vaikutukseen poliittisen toiminnan ja biologisen määrittyneisyyden välillä)”, kirjoittaa Esposito (2008, 177). Esposito katsoo, että Arendtin biovallan ja biopolitiikan käsitteet ovat hänen valtakäsityksensä valossa sisäisesti ristiriitaisia: biologinen elämä kuuluu Arendtin mukaan määritelmällisesti yksityiseen, tai modernissa yhteiskunnassa sosiaaliseen, tilaan. Valtaa taas esiintyy Arendtin mukaan vain poliittisen toiminnan

piirissä, ja poliittinen on julkista eikä poliittinen toiminta ole mahdollista yksityisessä tai sosiaalisessa tilassa.

Espositon väitteen suurin ongelma on se, että hän olettaa Arendtin antiikkitulkinnessa esiintyvän politiikan käsitteen olevan sidottu antiikin järjestykseen. Biopolitiikan käsite ei ole samanlainen oksymoron, jos sitä käytetään deskriptiivisesti modernista politiikasta. Poliittikka on muuttunut modernina aikana niin, että aikaisemmin yksityisen piiriin kuuluneet asiat ovat politisoituneet. Arendtin ideaalikäsite politiikasta, joka ei ole sama asia kuin hänen kuvailemansa antiikin järjestys, ei toki ole missään mielessä biopoliittinen, vaan perustuu nykyisenlaisen biologisen ihmislajin hallinnan sijasta ihmisten väliseen puheeseen ja toimintaan. Arendtin ei tarvitse olla biopolitiikan kannattaja analysoidakseen sen syntyä. Sekaannuksen estämiseksi Arendtin yhteydessä voitaisiin myös puhua esimerkiksi biohallinnasta.

Arendtin ja Foucault'n valtakäsitteet poikkeavat toisistaan, mutta toisaalta ajattelijoiden eriävien valtakäsitteiden välillä vallitsee myös huomattavia yhtäläisyyksiä. Ensinnäkään väkivaltaa ja valtaa ei tule kummankaan ajattelijan mukaan sekoittaa toisiinsa. Arendtin (1972, 140–155) mukaan poliittinen valta on toimintaa, joka perustuu suostutteluun ja retoriseen vaikutusvaltaan hallinnasta vapaana ja jonka toteutumisen väkivalta estää. Foucault (1983, 220) toteaa samansuuntaisesti, että koska väkivalta pakottaa kohteensa passiiviseksi, se ei voi olla valtaa, koska valta vaatii aina vähintään osapuolta, joilla on mahdollisuus edes jonkinlaiseen vastarintaan. Täydellisen alistetulla henkilöllä tätä vastakäyttäytymisen mahdollisuutta ei ole ja siksi ihmisten välinen valtasuhde lakkaa olemasta ja heidän välillään vallitseva tilanne muuttuu väkivaltaiseksi.⁵¹

Vaikka Foucault erotteleekin Arendtin tavoin väkivallan vallasta, on syytä huomata, etteivät heidän väitteensä ole identtisiä. Foucault'n mukaan valta ei tarvitse toteutuakseen samanlaista erillistä poliittista tilaa, jonka se Arendtin ajattelussa edellyttää – Foucault'n ajattelussa valta on läsnä kaikissa ihmisten välisissä suhteissa, jotka ovat lähes poikkeuksetta jonkinlaisessa dynaamisesti muuttuvassa epätasa-arvon tilassa. Foucault'n kuvaama valtatilanne ei vaadi siis toteutuakseen myöskään samanlaista lähtökohtien tasa-

⁵¹ On syytä huomata, että Foucault ei tee tätä erottelua kaikissa teksteissään. Esim. kurivallan malliesimerkissä panoptikonissa on kyse anonyymien subjektifioivan koneen toiminnasta suhteessa subjektiin.

arvoa kuin Arendtin esittämässä poliittisessa tilassa. (Foucault 1983, 220; Alhanen 2007, 122.)

Valta on sekä Arendtin että Foucault'n mukaan jotain, joka on läsnä ihmisten välisissä suhteissa. Valta ei ole kummankaan ajattelijan mukaan substanssi, jota voi hankkia, riistää tai jakaa. Se ei ole siis myöskään jotain, jota esimerkiksi kuninkaalla tai kansanedustajalla voisi olla hallussaan. Valtaa ei voi omistaa, vaan se on aineeton verkosto, joka muodostuu ihmisten välille. Valtasuhteet ovat molempien ajattelijoiden mukaan lisäksi tuottavia ja ne rakentavat identiteettejä: Foucault'n mukaan subjektiuus kehittyy valtasuhteiden pyönteissä ja Arendtin mukaan poliittinen tila on paikka, jossa ihminen pääsee näyttämään, kuka hän omimmillaan on. Ilman mahdollisuutta kanssakäymiseen toisten ihmisten kanssa ihminen ei kykene saavuttamaan ihmisyyttään täysimittaisesti. (Arendt 1996, 26; 1998, 26–31, 178–179, 208; 2006b, 166–167; Foucault 1975, 31–32; 1976, 123–126; 2010b, 19–20.)

Miten ajattelijoiden valtakäsitykset vaikuttavat siihen, voidaanko Arendtin sosiaalisen nousuun liittyvä analyysi liittää osaksi biopolitiikan teoriaperinnettä? Eriävät käsitykset vallasta tai poliittisuudesta eivät mielestäni tee Arendtin ja biopolitiikan teorian välistä vertailua mahdottomaksi. Se, miten ajattelijat määrittelevät politiikan tai vallan ei mielestäni sinänsä estä tulkitsemasta Arendtin tekstejä biopolitiikan analyysinä. On olennaista huomata, että ajattelijoiden esittämät historialliset analyysit biologian ja hallinnan yhteentörmäyksestä ovat erilaisista terminologioista huolimatta huomattavan samankaltaisia. Espositon esittämä kritiikki ei onnistu estämään Arendtin lukemista osaksi biopolitiikan teoriaperinnettä, vaan Arendtin analyysi on nähdäkseni pääpiirteittäin yhteensopiva biopolitiikkateorian kanssa. Agamben on oikeassa väittäessään, että Arendt analysoi samaa ilmiötä kuin Foucault ja että Arendt on siksi luettava osaksi biopolitiikan tutkimuksen perinnettä yhtenä sen varhaisista teoreetikoista.

Biopolitiikan ja biovallan käsitteet ovat toki Arendtin ajattelun yhteydessä anakronistisia. Arendt ei käyttänyt niitä ainakaan niiden foucaultlaisessa merkityksessä, vaikka ainakin biopolitiikka-termi esiintyikin erinäisissä yhteyksissä jo 1900-luvun alussa (Lemke 2011, 9–12). Tässä tutkielmassa väitetään kuitenkin ainoastaan, että Arendt on näitä käsitteitä edeltävä biopolitiikan varhainen teoreetikko. Toisin sanoen Arendt analysoi samaa ilmiötä, jota Foucault alkoi myöhemmin kutsua biopolitiikaksi.

Arendtin sosiaalisen nousuun ja totalitarismiin liittyvä analyysi voidaan siis nähdäkseni lukea osaksi biopolitiikan teoriaperinnettä. Arendt, Foucault ja muut myöhemmät biopolitiikan teoreetikot, esimerkiksi Agamben, tutkivat kaikki tahoillaan modernin murroksessa tapahtuvaa käännettä, jossa ihmisen biologinen lajiolomus tulee hallinnon ensisijaiseksi kiinnostuksen kohteeksi samalla kun elämästä tulee politiikan polttopiste.⁵²

⁵² Kuten aikaisemmin todettiin, on biopolitiikka Agambenin mukaan huomattavasti modernin murrosta varhaisempi ilmiö. Agamben on kuitenkin Foucault'n ja Arendtin kanssa yhtä mieltä siitä, että biologinen elämä tulee uudella tavalla politiikan keskiöön juuri modernina aikana. (Agamben 1998, 11.)

6 LOPUKSI

Olen käsitellyt tässä tutkielmassa kysymystä Arendtista biopolitiikan varhaisena teoreetikkona. Olen esitellyt Arendtin, Foucault'n ja Agambenin poliittista ajattelua ja pyrkinyt osoittamaan tekstuaalisen ja käsitteellisen analyysin kautta, miksi Arendt tulisi mielestäni nähdä osana biopolitiikan tutkimuksen perinnettä, jonka keskeisimpiin teoreetikoihin juuri Foucault ja Agamben lukeutuvat. Olen pyrkinyt osoittamaan, että Arendtin, Foucault'n ja Agambenin analyysien välillä vallitsee useita yhtäläisyyksiä, joiden valossa Arendt voidaan tulkita biopolitiikan varhaiseksi teoreetikoksi. Toisin sanoen Arendt tulee mielestäni ymmärtää eräänlaisena biopolitiikan ja biovallan käsitteiden foucaultlaista käyttötapaa edeltävänä biopolitiikan teoreetikkona.

Työni ensimmäisessä varsinaisessa luvussa esittelin Arendtin poliittista ajattelua. Arendt analysoi modernin murrosta, jossa toiminnallisen elämän, *vita activan*, työstä (*labor*), valmistamisesta (*work*) ja toiminnasta (*action*) muodostuma hierarkkinen järjestys kääntyi pääläelleen niin, että työstä tuli kaikkein merkittävin inhimillinen aktiviteetti. Ihmisestä tuli hänen mukaansa ensisijaisesti *animal laborans*, työtätekevä eläin, joka on ihminen lähinnä sanan biologisessa merkityksessä, toisin sanoen lajinsa biologisena edustajana. Radikaaleinta ihmisen biologisoiminen oli natsismin yhteydessä, kun tuhoamisleirivangit alistettiin täysin yhdentekeviksi (*superfluous*) ja toisistaan erottamattomiksi biologisiksi olioiksi, joita pystyttiin hallitsemaan totaalisesti.

Seuraavaksi käsittelin Foucault'n poliittista ajattelua, jossa biovalta määritellään ihmisten poliittiseksi hallinnoinniksi biologisina ruumiina ja osana väestöä. Nämä uudet vallan teknologiat syntyvät Foucault'n mukaan niin ikään modernin murroksen yhteydessä 1600- ja 1700-luvuilla. Foucault'n teoriaa biopolitiikasta ja Arendtin teoriaa *animal laboransin* voitosta yhdistää väite hallinnon kohdistamisesta ihmiseen biologisena oliona sekä moderneissa kapitalistisissa yhteiskunnissa että toisen maailmansodan aikaisissa totalitaristisissa järjestelmissä. Hitlerin Saksa ja Stalinin Neuvostoliitto harjoittivat Foucault'n mukaan biopoliittista valtiorasismia, jossa ihmisiä tuhottiin väestön kokonaisetua tavoitellen. Esimerkiksi ”arjalaisen rodun” puhdistaminen koettiin väestön hyvinvoinnin kannalta niin tärkeäksi, että sen eteen oltiin valmiita tekemään hirmutekoja.

Kolmannessa varsinaisessa luvussa esittelin Agambenin ajattelua, joka yhdistelee elementtejä sekä Arendtin että Foucault'n ajattelusta. Agambenin analyysi tarjoaakin siksi välineitä Foucault'n ja Arendtin ajatusten yhdistelemiseen. Lisäksi Agamben kohdistaa molempien ajattelijoiden teorioihin vahvaa kritiikkiä. Biopolitiikka ja suvereeni valta syntyivät Agambenin mukaan samalla hetkellä, jona syntyy *homo sacer*, yhteisön ulkopuolelle suljettu ja näin yhteisön edellyttämä hahmo. Koska *homo sacer* on samanaikaisesti sekä biopoliittinen ruumis että suvereenin luoma ruumis, on biopolitiikan oltava Agambenin mukaan huomattavasti varhaisempi ilmiö kuin mitä Foucault ja Arendt esittävät. Samassa yhteydessä selvitin myös Ojakankaan väitettä antiikin biopolitiikasta. Hänen mukaansa biopolitiikka on osa Platonin ja Aristoteleen poliittisessa ajattelussa ja näin ollen paljon varhaisempi ilmiö kuin Foucault ja Arendt väittävät. Ojakankaan argumentti toimii siten kritiikkinä sekä biopolitiikan teoriaperinnettä että Arendtia kohtaan.

Viimeisessä käsittelyluvussa vertailin edellä mainittujen ajattelijoiden esittämiä teorioita toisiinsa ja vastasin Arendt–Foucault-vertailua koskevaan kritiikkiin. Argumentoin, että vaikka biopolitiikan ja biovallan käsitteet eivät Espositon mukaan sovi yhteen Arendtin käyttämien käsitteiden kanssa, ei tämä ero eikä edes mahdollinen ristiriita estä vertailemasta Arendtin ajattelua hedelmällisesti biopolitiikan teoriaan. Ajattelijat analysoivat nähdäkseni samaa murrosta, jossa elämä ja hallinta kohtaavat uudella tavalla. Analyysit muistuttavat monilta osin toisiaan ja jopa niissä esiintyvä historiallinen ajoitus on lähes identtinen. Lisäksi molemmat ajattelijat paikantavat elämään kohdistuvan hallinnollisen kiinnostuksen moderniin ihmiseen myös totalitaristisiin järjestelmiin. Lopulta päädyin toteamaan, että Arendtin sosiaalisen nousua koskeva analyysi on syytä tulkita osaksi biopolitiikan teoriaperinnettä.

Sen jälkeen kun Agamben rinnasti Foucault'n ja Arendtin toisiinsa, on Arendt usein liitetty biopolitiikkaan sitä käsittelevässä tutkimuskirjallisuudessa. Aiheesta ei kuitenkaan ole kirjoitettu riittävällä tarkkuudella – keskeiset biopolitiikan teoretikot ovat sivunneet aihetta yleensä vain muutamalla virkkeellä. Aiheesta kirjoitetut artikkelit käsittelevät usein vain Foucault'n ja Arendtin tai biopolitiikan teorian ja Arendtin välisen vertailun tiettyjä kapeita osa-alueita (ks. esim. Allen 2002; Braun 2007; Vatter 2008). Tässä tutkielmassa olen analysoinut Arendtin, Foucault'n sekä Agambenin biopolitiikka-aiheeseen liittyviä teoksia ja tältä pohjalta olen vertaillut heidän analyysejään.

Se, että biopolitiikkaa on tukittu jo ennen Foucaultia täydentää nähdäkseni biopolitiikkateoriaa hedelmällisellä tavalla. On merkittävää, että kaksi monessa suhteessa hyvin erilaista filosofia on päätenyt analysoimaan modernin murrosta sekä siihen liittyvää elämän ja hallinnon kehien yhteentörmäystä huomattavan samankaltaisesti. Foucault ikään kuin toistaa mahdollisesti tietämättään Arendtin noin 20 vuotta aikaisemmin tekemän analyysin.

Tutkielma herättää sekä teoreettisia että soveltavia jatkokysymyksiä. Jouduin rajaamaan tutkielman ulkopuolelle muun muassa kysymyksen, miten sekä Arendtin että Foucault'n ajatteluun vaikuttaneiden Heideggerin, Kantin ja Nietzschen suhteutuvat biopolitiikan teoriaan. Olisi mielestäni syytä selvittää miten se, että Arendt ja Foucault ponnistavat osittain samoista filosofisista lähtökohdista vaikutti siihen, että ajattelijat päätyivät samankaltaisiin väitteisiin.

Toinen mielenkiintoinen kysymys liittyy biopolitiikan potentiaaliseen affirmatiivisuuteen, eli siihen voidaanko ajatella biopolitiikkaa, joka olisi kokonaan erillään thanatopolitiikasta. Toisin sanoen: onko puhtaasti elämää vaaliva biopolitiikka mahdollista vai kohtaako elämään ja ihmisen biologiseen olemukseen kohdistuva hallinta aina jonkinlaisia ratkaisemattomia ongelmia? Tätä tutkielmaa laatiessani aloin pohtia kysymystä biopolitiikan ja juridis-diskursiivisen suvereenin vallan välisestä rajavedosta: onko thanatopolitiikka sinällään biopolitiikkaa? Thanatopolitiikka muistuttaa biopolitiikkaa siinä mielessä, että se pyrkii väestön kokonaisedun maksimoimiseen. Toisaalta biopolitiikka määrittäytyy elämän maksimoimisen ja vaalimisen kautta, jolloin kuolemaa tuottava valta vaikuttaa pikemminkin suvereenilta vallalta.

Biopolitiikka-aihe näyttää tarjoavan lisäksi myös suuren määrän erilaisia ajankohtaisia sovellusmahdollisuuksia. Juuri nyt olisi tärkeä selvittää myös teoreettisesti Euroopan pakolaiskysymystä ja siihen liittyviä polttavia ihmisoikeusongelmia kuten Välimeren tilannetta. Nähdäkseni biopolitiikka tarjoaa selitysvoimaisen teorian pakolaiskriisin eri ulottuvuuksien tulkitsemiseksi. Pakolaisuudesta eksplisiittisesti kirjoittaneen Arendtin

sisällyttäminen biopolitiikan teoriaperinteeseen toisi epäilemättä käsitteellisiä lisävälineitä ongelmakentän hahmottamiseen elämään kohdistuvan hallinnan kannalta.⁵³

⁵³ Ks. *The Origins of Totalitarianism (Totalitarismin synty)* -teoksen ”Imperialism” (”Imperialismi”) -osan päätösluku ”The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man” (Arendt 1973, 267–302).

KIRJALLISUUS

Agamben, Giorgio (1998): *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Käännös Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.

Agamben, Giorgio (1999): *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive (Homo Sacer III)*. Käännös Daniel Heller-Roazen. New York: Zone Books.

Agamben, Giorgio (2001): *Keinot vailla päämäärää: reunamerkitöjä politiikasta*. Suomentanut Juhani Vähämäki. Helsinki: Tutkijaliitto.

Agamben, Giorgio (2004): *The Open: Man and Animal*. Käännös Kevin Attell. Stanford, California: Stanford University Press.

Agamben, Giorgio (2011): *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government (Homo Sacer II, 2)*. Käännös Lorenzo Chiesa ja Matteo Mandarini. Stanford, California: Stanford University Press.

Akvinolainen, Tuomas (1949): *On Kingship: To the King of Cyprus*. Käännös Gerald B. Phelan. Toronto: The Pontifical Institute of Medieval Studies.

Alhanen, Kai (2007): *Käytännöt ja ajattelu Michel Foucault'n filosofiassa*. Helsinki: Gaudeamus.

Allen, Amy (2002): "Power, Subjectivity and Agency: Between Arendt and Foucault". *International Journal of Philosophical Studies* 10:2, 131–149.

Arendt, Hannah (1959): "Reflections on Little Rock". *Dissent* 6:1, 45–56.

Arendt, Hannah (1961): *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press.

Arendt, Hannah (1972): *Crises of the Republic*. San Diego: Harcourt.

Arendt, Hannah (1973): *The Origins of Totalitarianism*. New York: Mariner.

Arendt, Hannah (1978): *The Life of the Mind*. San Diego: Harcourt.

Arendt, Hannah (1990): "Philosophy and Politics". *Social Research* 57:1, 73–103.

Arendt, Hannah (1992): *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Toimittanut Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, Hannah (1994): *Essays in Understanding: Formation, Exile, and Totalitarianism*. Toimittanut Jeremy Kohn. New York: Schocken.

Arendt, Hannah (1998): *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press.

Arendt, Hannah (2002): *Vita activa: ihmisenä olemisen ehdot*. Suomentaneet Riitta Oittinen ja työryhmä. Tampere: Vastapaino.

Arendt, Hannah (2006a): *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. London: Penguin.

Arendt, Hannah (2006b): *On Revolution*. London: Penguin.

Arendt, Hannah (2007): *The Jewish Writings*. Toimittanut Jerome Kohn & Ron H. Feldman, New York: Schocken.

Arendt, Hannah (2013a): *Totalitarismin synty*. Suomentanut Matti Kinnunen. Tampere: Vastapaino.

Arendt, Hannah (2013b): "Zur Person: im Gespräch mit Günter Gaus". [Katsottu 27.1.2016.] Saatavilla [www-muodossa](http://www.muodossa):

<https://www.youtube.com/watch?v=dsoImQfVsO4>.

Aristoteles (2008): *Nikomakhoksen etiikka*. Suomentanut Simo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus.

Aristoteles (2012): *Politiikka*. Suomentanut A.M. Anttila. Helsinki: Gaudeamus.

Backman, Jussi (2010): "The End of Action: An Arendtian Critique of Aristotle's Concept of Praxis". Teoksessa Ojakangas Mika (toim.): *CollEgium 8: Hannah Arendt: Practice, Thought and Judgement*. Helsinki: University of Helsinki, 27–47. [Luettu 31.3.2016.] Saatavilla www-muodossa: <http://hdl.handle.net/10138/25817>.

Benhabib, Seyla (2003): *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. 2. painos. Lanham: Rowman & Littlefield.

Benjamin, Walter (1969): *Illuminations*. Toimittanut Hannah Arendt. Käännös Harry Zohn. New York: Schocken Books.

Bentham, Jeremy (1995): *The Panopticon Writings*. Toimittanut Miran Bozovic. London: Verso.

Braun, Kathrin (2007): "Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault". *Time & Society* 16:1, 5–23.

Buckler, Steve (2012): *Hannah Arendt and Political Theory: Challenging the Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Campbell, Timothy (2008) "Bíos, Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito" Teoksessa Roberto Esposito: *Bíos: Biopolitics and Philosophy*, vii–xlii. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Canovan, Margaret (1977): *The Political Thought of Hannah Arendt*. London: Methuen.

Canovan, Margaret (1995): *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Deleuze, Gilles (2004): "Jälkikirjoitus kontrolliyhteiskuntaan". Suomentanut Jussi Vähämäki. [Luettu 26.4.2014]. Saatavilla www-muodossa:

<http://megafoni.kulma.net/index.php?art=184>.

d'Entreves, Maurizio Passerin (2014): "Hannah Arendt". Teoksessa Zalta, Edward N. (toim.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2014 Edition)*. [Luettu 11.2.2016.]
Saatavilla www-muodossa:
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/arendt/>.

Dosse, François (1997): *History of Structuralism, I: The Rising Sign, 1945–1966*. Käännös Deborah Glassman. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Dreyfus, Hubert L. & Rabinow, Paul (1983): *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.

Esposito, Roberto (2008): *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. Käännös Timothy Campbell. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Esposito, Roberto (2013): "Community, Immunity & Biopolitics". Käännös Zakiya Hanafi. *Angelaki* 18:3, 83–90.

Fontana, Alessandro & Bertani, Mauro (2012): "Situating the Lectures". Teoksessa Foucault, Michel: *Society Must Be Defended: Lectures at the College de France 1974–1976*. Toimittaneet: Mauro Bertani & Alessandro Fontana. Käännös David Macey. New York: Picador, 271–293.

Foucault, Michel (1966): *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1969): *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1975): *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1976): *Histoire de la sexualité, 1: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1977): "Nietzsche, Genealogy, History". Teoksessa Foucault, Michel: *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Esseys and Interviews*. Toimittanut Donald F. Bouchard. Käännös Donald F. Bouchard & Sherry Simon. Ithaca: Cornell University Press, 139–163.

Foucault, Michel (1983): "The Subject and Power". Teoksessa Dreyfus, Hubert L. & Rabinow, Paul: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: Chicago University Press, 208–229.

Foucault, Michel (1984a): "What is Enlightenment?" Teoksessa Rabinow, Paul (toim.): *The Foucault Reader*. Käännös: Katherine Porter. New York: Pantheon Books, 32–50.

Foucault, Michel (1984b): "Politics and Ethics: An Interview" Teoksessa Rabinow, Paul (toim.): *The Foucault Reader*. Käännös: Katherine Porter. New York: Pantheon Books, 373–380.

Foucault, Michel (1989): *Foucault Live*. Toimittanut Sylvere Lotringer. Käännös John Johnston. New York: Semiotext(e).

Foucault, Michel (1991) *Remarks on Marx: Conversation with Duccio Trombadori*. Käännös R. James Goldstein & James Cascaito. New York: Semiotext(e).

Foucault, Michel (1997): *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France (1975–1976)*. Toimittaneet Mauro Bertani ja Alessandro Fontana. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (2005): *Tiedon arkeologia*. Suomentanut Tapani Kilpeläinen. Tampere: Vastapaino.

Foucault, Michel (2008): *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France 1978–1979*. Toimittanut Michel Senellart. Käännös Graham Burchell. New York: Picador.

Foucault, Michel (2010a): *Seksuaalisuuden historia*. Suomentanut Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus.

Foucault, Michel (2010b): *Turvallisuus, alue, väestö: hallinnallisuuden historia: Collège de Francen luennot 1977–1978*. Suomentanut Antti Paakkari. Helsinki: Tutkijaliitto.

Foucault, Michel (2011a): *Sanat ja asiat: ihmistieteiden arkeologia*. Suomentaneet Mika Määttä & Tuomo Tiisala. Helsinki: Gaudeamus.

Foucault, Michel (2011b) *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II): Lectures at the Collège de France 1983–1984*. Toimittanut Frédéric Gros, François Ewald, Alessandro Fontana & Arnold I. Davidson. Käännös Graham Burchell. London: Palgrave Macmillan.

Foucault, Michel (2012): *Tarkkailla ja rangaista*. Suomentanut Eevi Nivanka. Helsinki: Otava.

Foucault, Michel (2013): *Klinikan synty*. Suomentanut Simo Määttä. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura.

Foucault, Michel (2014): *Parhaat*. Suomentaneet Tapani Kilpeläinen, Simo Määttä, Johan L. Pii & Eurooppalaisen filosofian seura. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura.

Foucault, Michel & Deleuze, Gilles (1977): "Intellectuals and Power". Teoksessa Foucault Michel: *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Toimittanut Donald F. Bouchard. Käännös Donald F. Bouchard & Sherry Simon. Ithaca: Cornell University Press, 205–207.

Fujita, Kojiro (2013): "Force and Knowledge: Foucault's Reading of Nietzsche". *Foucault Studies* 16, 116–133.

Gutting, Gary (2014): "Michel Foucault". Teoksessa Zalta, Edward N. (toim.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy. (Winter 2014 Edition)*. [Luettu 1.10.2015.] Saatavilla www-muodossa: <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/foucault/>.

Habermas, Jürgen (1991): *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Käännös Thomas Burger & Frederick Lawrence. Cambridge: MIT Press.

Habermas, Jürgen (1998): *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Käännös Frederick Lawrence. Cambridge: MIT Press.

Hardt, Michael (2010): "Militant Life". *New Left Review* 64, 151–160.

Hardt, Michael & Negri, Antonio (2001): *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.

Harni, Esko & Lohtaja Aleksis (2016): "Heterotopia ja profanaatio: Michel Foucault ja Giorgio Agamben tilan poliittisuuden uudelleen muotoilijoina". *Tiede & edistys* 1/2016, 44–56.

Hegel, G.W.F. (1991): *Elements of the Philosophy of Right*. Käännös H.B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, Martin (2010): *Being and Time*. Käännös Joan Stambaugh. Albany: State University of New York.

Heinämaa, Sara (2014): "Transcendental Intersubjectivity and Normality: Constitution by Mortals". Teoksessa R.T. Jensen & D. Moran (toim.): *The Phenomenology of Embodied Subjectivity*. Berliini: Springer.

Hobbes, Thomas (1985): *Leviathan*. London: Penguin.

Kelly, Mark G.E. (2009): *The Political Philosophy of Michael Foucault*. London: Routledge.

Koivusalo, Markku (2011): "Dispositiivi eli valta strategisena kykyjen verkostona". *Tiede & edistys* 3/2011, 187–228.

Koivusalo, Markku (2012): *Kokemuksen politiikka: Michel Foucault'n ajattelujärjestelmä*.

Helsinki: Tutkijaliitto.

Lacoue-Labarthe, Philippe & Nancy, Jean-Luc (2002): *Natsimyytti*. Suomentaneet Merja Hintsa & Janne Porttikivi. Helsinki: Tutkijaliitto.

Lemke, Thomas (2011): *Biopolitics: An Advanced Introduction*. Käännös Eric Frederick Trump. New York: New York University Press.

Lemm, Vanessa (2014): "The Embodiment of Truth and the Politics of Community". Teoksessa: Vanessa Lemm & Miguel Vatter (toim.): *The Government of Life: Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism*. New York: Fordham University Press, 209–253.

Liddell, Henry George & Scott, Robert (1940): *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

Marx, Karl (1959): *Economic & Philosophic Manuscripts of 1844*. [Luettu 13.5.2016]. Saatavilla [www-muodossa](http://www.muodossa)
<https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf>.

Marx, Karl (1978): "Teesejä Feuerbachista". Teoksessa: Marx, Karl & Engels, Friedrich: *Valitut teokset*, 2. Moskova: Kustannusliike Edistys, 63–66.

May, Todd (2005): "Foucault Now?" *Foucault Studies* 3, 65–76.

May, Todd (2006): *The Philosophy of Foucault*. Durham: Acumen.

McWhorter, Ladelle (2005): "The Technology of Biopower: A Response to Todd May's 'Foucault Now?'" *Foucault Studies* 3, 83–87.

More, Thomas (1984): *Utopia*. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: WSOY.

Nietzsche, Friedrich (1892): *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*. Leipzig: C.G. Neumann.

Ojakangas, Mika (2005): "Impossible Dialogue on Bio-power: Agamben and Foucault". *Foucault Studies* 2, 5–28.

Ojakangas, Mika (2016): *On the Greek Origins of Biopolitics: A Reinterpretation of the History of Biopower*. London: Routledge.

Oksala, Johanna (2010): "Violence and the Biopolitics of Modernity". *Foucault Studies* 10, 23–43.

Platon (1999): *Alkibiades I*. Teoksessa: *Teokset VII*. Suomentanut A.M. Mattila. Helsinki: Otava.

Platon (1999): *Lait*. Teoksessa: *Teokset VI*. Suomentaneet: Marja Itkonen-Kaila, Holger Theslef, Tuomas Anhava & A.M. Anttila. Helsinki: Otava.

Platon (1999): *Sokrateen puolustuspuhe*. Teoksessa: *Teokset I*. Suomentanut Marianna Tyni. Helsinki: Otava.

Platon (1999): *Timaios*. Teoksessa: *Teokset V*. Suomentanut A.M. Anttila. Helsinki: Otava.

Platon (1999): *Valtiomies*. Teoksessa: *Teokset V*. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava.

Platon (2007): *Valtio*. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava.

Popper, Karl R. (1947): *The Open Society and its Enemies, Volume I: The Spell of Plato*. London: Routledge & Sons.

Prozorov, Sergei (2014): *Agamben and Politics: A Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Schmitt, Carl (1985): *Political Theology*. Käännös Georg Schwab. Cambridge: The MIT Press.

Schmitt, Carl (2006): *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Käännös G.L. Ulmen. New York: Telos.

Thesleff, Holger (1999) ”Esittelyjä ja selityksiä”. Teoksessa Platon: *Teokset VII*. Helsinki: Otava, 327–383.

Vatter, Miguel (2008): ”Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt”. *Revista de Ciencia Política* 26/2, 137–159.

Villa, Dana R. (1996): *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press.

Wolin, Richard (2001): *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*. Princeton: Princeton University Press.