

AINUTKERTAISUUDEN POLITIIKKA

Ainutkertaisuuksien yhteisö Hannah Arendtin ja Jean-Luc
Nancyn filosofiassa

Hanna-Kaisa Paananen

Pro gradu -tutkielma

Filosofia

Yhteiskuntatieteiden

ja filosofian laitos

Humanistis-

yhteiskuntatieteellinen

tiedekunta

Jyväskylän yliopisto

Kevät 2020

TIIVISTELMÄ

AINUTKERTAISUUDEN POLITIIKKA

Ainutkertaisuuksien yhteisö Hannah Arendtin ja Jean-Luc Nancyn filosofiassa

Hanna-Kaisa Orvokki Paananen

Filosofia

Pro gradu -tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Humanistis-yhteiskuntatieteellinen tiedekunta

Jyväskylän yliopisto

Ohjaajat: Jussi Backman ja Mika Ojakangas

Kevät 2020

Sivumäärä: 73

Tutkimuksen tehtävänä on selvittää, miten Hannah Arendt ja Jean-Luc Nancy ymmärtävät ainutkertaisuuksien moneuteen perustuvan politiikan ja yhteisön. Tarkastelen aihetta sekä ontologisella että poliittisen teorian tasolla. Tutkielman tarkoituksena ei ole niinkään vertailla näiden kahden filosofin ajatuksia, vaan pikemminkin selvittää millä tavoin he ovat tämän teeman käsitteellistäneet ja saada selville kahden näkökulman kautta ainutkertaisuuden politiikan keskeisimmät elementit.

Arendtin kohdalla selvitän ensiksi maailman, syntyväisyyden ja yksilöiden ainutkertaisen moneuden käsitteet, jotka luovat ontologisen pohjan ainutkertaisten yksilöiden moneuteen perustuvalla poliittiselle yhteisölle. Nancyn kohdalla keskityn kanssaolemisen käsitteeseen, joka antaa pohjan hänen yhteisöajattelulleen. Arendtin ja Nancyn ajattelusta löytyy useita yhtymäkohtia, joita voidaan pitää ainutkertaisuuden politiikan teoreettisena perustana. Tutkielmassa selviää, että ainutkertaisuuksien yhteisö toteutuu aina ihmisten *välillä*. Arendtin poliittinen yhteisö perustuu julkisessa tilassa tapahtuvaan toimintaan, jossa jokainen toimii ja puhuu omasta ainutkertaisesta näkökulmastaan tasaveroisten ihmisten moneudessa. Nancyn hahmottelema yhteisö perustuu ainutkertaiselle monikollisuudelle ja on luonteeltaan yhteisenä- ja kanssaolemista. Hänen muotoilemansa yhteisöajattelun keskiössä on esillä oleminen itsensä ulkopuolella, toisille altistuneena, toisten ollessa samalla tavoin altistuneita. Arendtin ja Nancyn pohjalta hahmottuva ajatus ainutkertaisuuden politiikasta ei perustu yhteisön ennalta määrätylle päämäärälle tai yhteisön yhteiselle substanssille. Sen sijaan siihen kuuluu olennaisesti ihmisten välillä tapahtuvien asioiden, esimerkiksi puheen, toiminnan tai merkityksen jakamisen, ennalta-arvaamattomuus ja muuttuvaisuus.

Työ tuo esiin, miten yhteen ideaan, ajatukseen tai perustaan nojaava käsitys politiikasta voi pahimmillaan johtaa totalitaarisiin liikkeisiin, ja myös sen, miten tämän kaltainen ajattelu on löydettävissä modernista poliittisesta ajattelusta. Tämä näkyy esimerkiksi Arendtin analyysissä modernista (massa)yhteiskunnasta ja Nancyn ajatuksessa, että liberaali individualismi päättyy lopulta atomisoituun yksilöön, joka on läsnä myös totalitarismissa. Totalisoiva politiikka tuottaa Arendtin ja Nancyn mukaan kasvottoman massan, jolloin ainutkertaisten yksilöiden moninaisuudessa ilmeneminen ei ole mahdollista. Tutkielman johtopäätöksenä on, että ainutkertaisuuksien monikollisuuteen perustuva ajattelu politiikan taustalla vastustaa totalisoivaa, yhteen asiaan perustuvaa politiikkaa.

Avainsanat: Hannah Arendt, Jean-Luc Nancy, yhteisö, politiikka, poliittinen, ainutkertainen moneus, singulaarinen pluraalius, ainutkertaisuuden politiikka.

SISÄLLYSLUETTELO

1. JOHDANTO.....	1
2. AINUTKERTAISUUDEN POLITIIKAN TAUSTA: HEIDEGGER, ARENDT JA NANCY.....	5
2.1 HEIDEGGERIN KESKEISET KÄSITTEET	5
2.2 HANNAH ARENDT	9
2.3 JEAN-LUC NANCY	11
3. OLEMISEN MONIKOLLISUUS	14
3.1 ARENDT: MAAILMA, SYNTYVÄISYYS JA IHMISTEN AINUTKERTAINEN MONEUS	14
3.2 NANCY: AINUTKERTAINEN MONIKOLLINEN OLEMINEN.....	21
4. AINUTKERTAISUUDEN POLITIIKKA	27
4.1 ARENDTIN AINUTKERTAISUUKSIEN MONEUTEEN PERUSTUVA POLITIIKKA.....	27
4.1.1 TOIMINTA AINUTKERTAISUUDEN POLITIIKKANA	27
4.1.2 SOSIAALISEN SYNTY	35
4.1.3 TOTALITARISMI.....	40
4.2 NANCYN YHTEISÖ KANSSA- JA YHTEISENÄOLEMISENA.....	50
4.2.1 YHTEISÖ LÄNSIMAISEN AJATTELUN PERINTEESSÄ	50
4.2.2 TOIMETON YHTEISÖ	59
5. YHTEENVETO	64
LÄHTEET.....	69

1. JOHDANTO

Käsillä olevan tutkielman tarkoitus on selvittää, miten Hannah Arendt (1906–1975) ja Jean-Luc Nancy (1949–) ymmärtävät ainutkertaisten yksilöiden moneuteen perustuvan yhteisön ja politiikan. Tarkoituksena ei ole niinkään vertailla näiden kahden filosofin ajatuksia, vaan pikemminkin selvittää millä tavoin he ovat tämän teeman käsitteellistäneet ja saada selville kahden näkökulman kautta ainutkertaisuuden politiikan, ainutkertaisuuksien moneuteen perustuvan politiikan ja yhteisön, keskeisimmät elementit. Sekä Arendt että Nancy soveltavat Martin Heideggerin (1889–1976) ajattelua yhteisön ja politiikan ajatteluun. Tämä näkyy muun muassa siinä, miten he korostavat ihmisenä olemisen ainutkertaisuutta painottaen siihen olennaisesti liittyvää ihmisten moneutta ja monikollisuutta.

Arendtin ideaali poliittisesta yhteisöstä kytkeytyy pitkälti hänen tulkintaansa antiikin Kreikan, erityisesti Ateenan kaupunkivaltion poliittisesta elämästä.¹ Arendtin tulkinnan mukaan antiikissa poliittinen julkinen tila ja elämän välttämättömyydet, erityisesti biologiseen elämään liittyvät seikat, oli tiukasti erotettu toisistaan. Elämän välttämättömyyksistä, esimerkiksi taloudenhoitoon, lisääntymiseen ja välttämättömään työhön liittyvistä seikoista, huolehdittiin kotitalouden yksityisessä piirissä ja tämä teki mahdolliseksi vapauden politiikan julkisella alueella. Vapaassa julkisessa tilassa yksilöt saattoivat puheiden ja tekojen kautta tuoda ilmi ainutkertaisuutensa ja kykynsä uusiin sanoihin ja tekoihin muiden tasavertaisten edessä ja heidän kanssaan, siis ihmisten moneudessa. (Arendt 2002, 180–186.)

On perusteltua sanoa, että Arendtin filosofia ja poliittinen teoria muun muassa poliittisesta toiminnasta ja ihmisten moninaisuudesta ovat monelta osin yritys vastata totalitarismin uhkaan (ks. esim. Canovan 1992, 2), jonka voidaan katsoa olevan äärimmäinen vaihtoehto ainutkertaisuuksien moneuteen perustuvalla poliittiselle yhteisölle. Arendtin totalitarismianalyysi kytkeytyy myös hänen muuhun modernin politiikan kritiikkiinsä. Yksi moderniin aikaan ja politiikkaan vaikuttaneista asioista on se, että yhtäältä biologisesta elämästä ja siihen liittyvistä välttämättömyyksistä ja toisaalta taloudesta, jotka esimerkiksi

¹ On tärkeää huomata, ettei Arendtin ideaalina ole ”paluu” antiikin Ateenaan kaikkine sen ongelmineen (esimerkiksi orjuus) vaan klassisen kreikan politiikkakäsityksen elvyttäminen ja soveltaminen moderniin maailmaan.

antiikin Ateenassa hoidettiin yksityisen alueella, on tullut politiikan keskeinen lähtökohta. Arendt argumentoi, että uudelta ajalta alkaen julkinen ja yksityinen alkavat sekoittua muodostaen uuden sosiaalisen eli yhteiskunnallisen alueen, jonka lähtökohtana ovat muun muassa juuri edellä mainitut talous ja elämän ylläpitäminen. Tämän myötä niin julkinen tila, ja mahdollisuus ainutkertaisten yksilöiden ilmenemiseen ihmisten moneudessa, kuin yksityisen elämänkin alue ovat kaventuneet merkittävästi. Kun julkisen tilan valtaavat välttämättömyydet, joutuu julkisen tilan vapaus ja poliittinen toiminta suurina tekoina ja puheena väistymään *työn*², siis välttämättömyyksien, tieltä. (Arendt 2002, 333–339.)

Myös Nancyn yhtenä motivaationa käsitellä yhteisön kysymystä on totalitarismin ja sen taustalla olevan ajattelun logiikan vastustaminen. Nancy (1991a, 4, 6) kuvailee hahmottamaansa yhteisöä muun muassa merkityksen jakamisena ainutkertaisten yksilöiden välillä. Kuten Alexandros Kioupkiolis (2017) kuvailee, yhteisö ei vain ”ole” vaan se ”tapahtuu”: singularisten yksilöiden välillä olevien suhteiden välinen toiminta tai teot luovat yhdessä ilmenemisen tilan, jossa moniääninen dialogi, kohtaamiset ja vastavuoroinen toiminta ovat avoimia diversiteetille ja muutokselle. Yhteisö on ikään kuin verkko, jossa ainutkertaisuudet koskettavat toisiaan kuitenkin sulautumatta yhteen. (Kioupkiolis 2017.) Vastakkainen ilmiö tälle on esimerkiksi moderni massayhteiskunta, jossa ihmisten väliset suhteet ovat kuihtuneet ja yhteiskunta atomisoituu yksinäisiksi yksilöiksi. Tämä ilmiö löytyy myös totalitaarisen yhteiskunnan taustalta, jossa yhteisön ”atomit” sulautuvat kollektiiviin ja yhteisö singulariteettien välisinä suhteina kuolee.

Edellä esitettyjä ajattelijointa yhdistää ainutkertaisuuksien moneuteen perustuvan yhteisöihanteen lisäksi myös kriittinen suhde moderniin politiikkaan tai ainakin poliittiseen ajatteluun ja sen lähtökohtiin. Sekä Arendt että Nancy kritisoivat yhteen asiaan, totuuteen tai ennalta määrättyyn päämäärään perustuvaa politiikkaa tai ajattelua sen taustalla. Arendtilla tämä näkyy muun muassa massayhteiskunnan ja ideologioiden ongelmallisuuden esille tuomisessa. Nancy taas kritisoi teoksessaan *La communauté désœuvrée* esimerkiksi liberalismiin ajatusta yhteisöstä autonomisten yksilöiden joukkona ja toisaalta ajatusta poliittisesta yhteisöstä tuotettuna ”teoksena” (*œuvre*), jota sitoo yhteen jaettu substanssi. Molemmissa yhteisömuodoissa hukataan mahdollisuus ainutkertaisuuksien kanssaolemiseen. Nancyn muotoilema yhteisö ei palaudu yhteen yhteiseen substanssiin,

² Työllä viitataan tässä yhteen Arendtin kuvaamista *vita activan* kolmesta ihmisen perusaktiviteetista, jotka ovat työ (*labor*), valmistaminen (*work*) ja toiminta (*action*). Selvennän näitä käsitteitä tarkemmin luvussa 4.1.1.

kuten etnisyyteen tai kansalaisuuteen, eikä sitä voida redusoida yhdenmukaiseen totaliteettiin, esimerkiksi ideaan, asiaan tai käsitteeseen.

Tutkielman päälähteet muodostuvat Arendtin teoksista *Totalitarismin synty* (*The Origins of Totalitarianism*, 1951), *Vita activa: ihmisenä olemisen ehdot* (*The Human Condition*) ja *The Life of the Mind* (1978). Nancyn teoksista keskeisimmät ovat *La communauté désœuvrée* (Toimeton yhteisö, 1986) ja *Être singulier pluriel* (Ainutkertainen monikollinen oleminen, 1996).³ Näiden lisäksi olen käyttänyt muita aiheen kannalta relevantteja primaarilähteitä tutkielman aiheen vaatimalla laajuudella. Toisen käden lähteistä keskeisin Arendtin kohdalla on Sophie Loidoltin *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Subjectivity* (2018) ja Nancyn kohdalla Ignaas Devischin *Jean-Luc Nancy and the Question of Community* (2013).

Aloitan tutkielman selvittämällä lyhyesti tutkielman kannalta keskeisimmät Heideggerin käsitteet, *täälläolo* (*Dasein*), *maailmassaolo* (*In-der-Welt-Sein*), ja erityisesti kehittelemättä jäänyt ajatus maailman jaettuudesta ja *kanssaolemista* (*Mitsein*), jotka antavat tietynlaisen pohjan tai lähtöpisteen niin Arendtin kuin Nancynkin filosofialle juuri tämän tutkielman ydinkysymyksen valossa. Tämän jälkeen jatkan selvittämällä Arendtin ja Nancyn sijoittumista filosofian ja poliittisen teorian kenttään.

Taustoituksen jälkeen käsittelen ainutkertaisuuden politiikan ontologisia perusteita. Vaikka Arendt ei eksplisiittisesti sanokaan käsittelevänsä ontologiaa, on hänen filosofiastaan kuitenkin löydettävissä tiettyjä perustavanlaatuisia inhimillisen olemassaolon rakenteita tai ehtoja. Aloitan selventämällä Arendtin käsityksen *maailmasta*, josta voi löytää kolme eri näkökulmaa: ihmisten valmistaman maailman, ilmenevän maailman ja kanssamaailman, joiden katson tuovan esille useita Arendtin filosofian peruslähtökohtia. Tässä kohtaa on kuitenkin nähtävissä painotusero Arendtin ja Nancyn välillä. Siinä missä Arendt painottaa *kanssamaailman* merkitystä, näyttäisi Nancy korostavan *kanssaolemista*. Tämän vuoksi Arendtin maailman käsitteen selvityksen jälkeen pureudun kanssaolemiseen ontologisenä olemisen ehtona. Niin kanssamaailmassa kuin kanssaolemista tulee molemmissa vahvasti

³Osa tutkimuksen päälähteistä on ranskankielisiä: *La communauté désœuvrée* ja *Être singulier pluriel*. Käytän tutkielmassani näiden teosten englanninkielisiä käännöksiä seuraavasti:

The Inoperative Community (Nancy [1986] 1993).

Being Singular Plural (Nancy [1996] 2000).

Kaikki Nancyn teoksien lainaukset ovat omia käännöksiäni.

esille olemisen monikollisuus tai moneus. Myös yksilöiden ainutkertaisuuden tai singulaarisuuden ilmeneminen ovat perustavanlaatuisesti kietoutuneet tähän monikollisuuteen, sillä nämä kaksi, ainutkertaisuus ja moneus, singulaarisuus ja pluraalius, kuuluvat erottamattomasti Arendtin ja Nancyn mukaan olemisen ontologiseen rakenteeseen, vaikka Arendt ei tästä ontologisesta tasosta eksplisiittisesti puhukaan. Ainutkertaisen monikollisuuden, tai Nancyn käsittein singulaarisen pluraaliuden, ajatus saa pohjan tässä luvussa, mutta se on keskeisessä osassa myös seuraavassa pääluvussa.

Kolmannessa pääluvussa selvitän aihetta poliittisen teorian tasolta: mitä tarkoittaa ainutkertaisuuksien moneuteen perustuva politiikka ja yhteisö? Margaret Canovanin (1992, 4–6) tavoin ajattelen, että Arendtin filosofia muodostaa kompleksisen kokonaisuuden, jonka yksittäisiä osia on mahdotonta ymmärtää irrallaan kokonaisuudesta. Tämän vuoksi on tarpeen selvittää Arendtin tekemä jaottelu yksityisen alueen ja julkisen tilan välillä, samoin kuin kolmijaottelu työn, valmistamisen ja toiminnan välillä. Näiden lisäksi luvussa olennaisessa osassa ovat puheen, moninaisuuden, politiikan, vapauden ja tasa-arvon käsitteet. Näiden käsitteiden pohjalta saadaan käsitys siitä, mitä ainutkertaisuuksien moninaisuuteen pohjautuva politiikka Arendtilla tarkoittaa ja kuinka sellaisen politiikan puute on mahdollistanut historian äärimmäisimpien poliittisten katastrofien synnyn. Nancyn kohdalla aloitan näiden länsimaisen politiikan ajattelun taustalla olevien perusteiden ongelmallisuuden käsittelyllä. Nancy kritisoi menetetyn yhteisön ajatusta, ja argumentoi menetetyn yhteisön kaipuussa olevan kyse ennemminkin tietynlaisen metafysiikan kuin yhteisön kriisistä. Tämän jälkeen pureudun Nancyn muotoilemaan yhteisöön kanssa- ja yhteisenäolemisena, toimettomana yhteisönä.

2. AINUTKERTAISUUDEN POLITIIKAN TAUSTA: HEIDEGGER, ARENDT JA NANCY

2.1 HEIDEGGERIN KESKEISET KÄSITTEET

Heidegger on keskeinen hahmo niin Arendtin kuin Nancynkin ajattelun taustalla, ja osa tämänkin tutkielman keskeisimmistä käsitteistä pohjaa vahvasti Heideggerin filosofiaan. Näistä käsitteistä tärkeimmät, täälläolon (*Dasein*), ainutkertaisuuden ja ainutlaatuisuuden (*Einzigkeit*, *Einmaligkeit*), maailmassaolemisen (*In-der-Welt-sein*), kanssaolemisen (*Mitsein*) ja kanssamaailman (*Mitwelt*) käsitteet, esittelen tässä luvussa siinä määrin kuin se on tarpeellista tutkielman kannalta: laajempi ja syvempi Heideggerin filosofian ja käsitteiden selvitys jää tämän tutkielman ulkopuolelle.

Heidegger nimitti varhaisen pääteoksensa *Oleminen ja aika* (*Sein und Zeit*, 1927, suom. 2000) filosofista hanketta ”fundamentaali-ontologiaksi”. Michael Wheeler (2018) tuo esille Heideggerin ottaneen niin sanotusti askeleen taaksepäin perinteisistä ontologisista kysymyksistä kuten ”onko Jumala olemassa” tai ”onko tuo pöytä, jonka ajattelen näkeväni edessäni, olemassa”. Näissä kysymyksissä oletetaan tiedetyksi mitä olemassa oleminen tarkoittaa. Heidegger kääntää katseensa nimenomaan siihen, mitä *oleminen* tai *olla olemassa* tarkoittaa. Heideggerin (2000, 35) omin sanoin ”fundamentaali-ontologia muodostuu ontologisesta analytiikasta, joka kohdistuu täälläoloon yleensä”.

Täälläoloksi Heidegger nimittää olevaa ”joka me aina olemme ja jonka olemismahdollisuudet sisältävät kyvyn kysyä” (Heidegger 2000, 27). Täälläolo on Backmanin ja Luodon (2006, 15) mukaan Heideggerille ihminen, jota ei enää tarkastella perinteisesti subjektina vaan olevana, jonka olemisessa on kyseessä sen oma oleminen. Täälläoloa luonnehtivat piirteet eivät ole substanssin ”ominaisuuksia”, vaan ne ovat aina täälläololle mahdollisia tapoja olla. Heidegger sanoo täälläolon ”olemuksen” olevan sen olemisen tavassa eli eksistenssissä. (Heidegger 2000, 66.)

Heideggerin mukaan täälläolo eksistoi, ja tämä tarkoittaa, että ei ole olemassa mitään sellaista olemusta, joka määrittäisi olemisen ennen kuin se on heitetty (*geworfen*) maailmaan: täälläolo ymmärtää itsensä aina suhteessa jonkinlaiseen kulttuuris-historialliseen tulkintakehykseen eli maailmaan. Eksistoinen viittaa myös itsensä

ulkopuolella olemiseen, sillä eksistenssi kirjaimellisesti tarkoittaa ”itsensä ulkopuolella olemista”. Heidegger puhuu myös täälläolon kolmesta ekstaasista⁴, jotka ovat tapoja olla itsensä ulkopuolella: tulevaisuus, olleisuus ja nykyisyys. (Heidegger 2000, 395.) Heideggerin mukaan eksistenssinä olen aina ”itseäni edellä” ja aina luonnos tai suunnitelma siitä mitä voin olla, ja vain suhteessa näihin (tulevaisuuden) mahdollisuuksiin ymmärrän sitä mitä on. Tulevaisuushorisontin tarjoamat mahdollisuudet siis määrittävät meitä, mutta samalla olen kuitenkin *jo ollut* tietyssä viitekehyksessä, siis ”heitettynä” maailmaan. (Backman & Luoto 2006, 18–19.)

Olleisuuden (*Gewesenheit*) käsite korvaa Heideggerilla perinteisen ”menneisyyden” käsitteen, jo menneen nykyisyyden ajatuksen. Olleisuus ei viittaa pelkästään henkilö- ja kulttuurihistorialliseen taustaan vaan koko täälläolon ajalliseen tapaan tapahtua. Tämän aina jo olleen taustan pohjalta täälläololle avautuu juuri tässä tilanteessa määrätyt mahdollisuudet, ja samaan aikaan tämä tausta jäsentyy suhteessa näihin mahdollisuuksiin. (Backman & Luoto 2006, 18–19.) Heidegger kuvaa tätä seuraavasti:

Faktisessa olemisessaan täälläolo on aina se, miten ja ”mikä” se jo oli. Se *on* menneisyytensä joko ilmeisellä tai vähemmän ilmeisellä tavalla. [...] Täälläolo ”on” menneisyytensä *oman* olemisensa tavassa, joka karkeasti sanottuna aina ”tapahtuu” täälläolon tulevaisuuden pohjalta. [...] Oma menneisyys – ja tämä tarkoittaa aina ”sukupolven” menneisyyttä” – ei *seuraa* täälläoloa, vaan menee jo sen edellä. (Heidegger 2000, 41.)

Itsensä ymmärtämisen pohjana – kun tämä ymmärtäminen on johonkin eksistentiseen mahdollisuuteen luonnostuva – on tulevaisuus, joka tulee kohti aina siitä mahdollisuudesta, jona täälläolo kulloinkin eksistoi. [...] Täälläolo on faktisesti jatkuvasti itsensä edellä [...]. (Heidegger 2000, 403–404.)

Edellä olevista lainauksista huomaa, etteivät nämä kolme ekstaasia, tulevaisuuden, olleisuuden ja nykyisyyden ilmiöt, ole missään nimessä toisistaan irrallaan tai erillään olevia. Heideggerin mukaan kaikki ”millä on historia” on yhteydessä johonkin tulevaan, ja voi määrittää tulevaisuutta nykyisessä. Historialla Heidegger tarkoittaa tässä kohtaa

⁴ Kr. *stasis* tarkoittaa lepotilaa, etuliite *ek-* viittaa ulkopuolella olemiseen tai siitä poistumiseen.

”tapahtumis- ja ’vaikutusyhteyttä’, joka kulkeutuu läpi ’menneisyyden’, ’nykyisyyden’, ja ’tulevaisuuden’” (Heidegger 2000, 450). Heideggerin mukaan olleisuus ”polveutuu tietyllä tavalla tulevaisuudesta” (Heidegger 2000, 392).

Heidegger argumentoi, että syntymän ja kuoleman välissä oleva täälläolo muodostaa kokonaisuuden (Heidegger 2000, 444). Tämä tarkoittaa, että täälläolo ei eksistoi vain peräkkäisten ja katoavien ”elämysten hetkellisistä todellisuuksista” muodostuvana summana, vaan täälläolo *venyy* syntymän ja kuoleman *välissä*, se tietyllä tapaa eksistoi aina jo tulevaisuudesta käsin luonnostaen itseään nykyhetkeen (Heidegger 2000, 445–446). Voisi siis sanoa, että eksistoiva täälläolo on ikään kuin venynyt ajassa, pingottunut syntymän ja kuoleman välille. Täälläolo on jatkuvasti itsensä edellä: siis tietyllä tapaa luonnostaa itseään nykyhetkeen (nyt-hetkeen) tulevaisuuden perustalta. Se, mikä ei vielä ole – tulevaisuus – konstituoii täälläolon olemista, sillä täälläolo on aina itsensä edellä.

Heidegger pyrkii *Olemisessa ja ajassa* irrottautumaan perinteisistä substanssin ja subjektin ontologioista. Heideggerin mukaan ihminen ei vain kurkota oman tietoisuutensa immanenssista kohti objektin transsendenssia, sillä ihminen on Heideggerin mukaan aina jo ylittänyt olevan kohti maailmaa. Olen aina itseäni edellä, ja olen mahdollisuuksieni ”luonnos” tai ”suunnitelma” (*Entwurf*), ja sen suhteessa näihin olemisen mahdollisuuksiin ”ymmärrän” (*verstehen*) sitä, mitä on. Samaan aikaan olen kuitenkin aina jo olleena, ja tiettyjen ennalta määräytyneiden mahdollisuuksien piirissä, siis heitettynä maailmaan. (Backman & Luoto 2006, 16–17.) Tämä on myös Nancylle tärkeä lähtökohta, sillä Nancy pyrkii eksistoiavan olemisen avulla murtamaan käsitystä atomin kaltaisesta subjektista.

Maailma on Heideggerille jotakin ”missä” täälläolo aina jo oli, ja jotakin, mihin täälläolo ei voi olla palaamatta (Heidegger 2000, 106). *Maailmassaoleminen* on täälläolon perustavanlaatuisen ominaisuus. Seyla Benhabibin (2003, 52) mukaan maailma on Heideggerille yksilön ympärillä olevien asioiden ja suhteiden limittynyt, siis kontekstien, totaliteetti. Heidegger käyttää tästä ympäristöstä käsitettä *Umwelt*, joka kirjaimellisesti tarkoittaa ”maailmaa yksilön ympärillä”. (Benhabib 2003, 52; Heidegger esim. 2000, 84.) Maailmassaolemisessa on kyse yhtenäisestä ilmiöstä, ja tämä tulee esille Heideggerin mukaan jo tässä ilmaisussa, *maailmassa-oleminen*. Maailmassaolemista ei voi purkaa erillisiin tiloihin, vaan se on nähtävä kokonaisuudessaan. Heideggerin mukaan

maailmassaoleminen sitoo täälläolon olemisen paikkaan ja aikaan.⁵ Täälläolo on aina maailmassaolemisen tavalla: maailmassaoleminen on täälläolon olennainen rakennemuoto, vaikka ei riitäkään yksinään määrittelemään täälläolon koko olemista. (Heidegger 2000, 79–80.) Heideggerin filosofiassa *täälläoloa* ja *maailmaa* ei voi siis erottaa toisistaan, vaan *täälläolo* voidaan ymmärtää vain *maailmassaolevana*. Maailmassaoleminen taas on aina valmiiksi toisten *kanssaolemista*. Kanssaoleminen ei ole myöhemmin tai jälkeenpäin tapahtuva, vaan luontaisesti sekoittuneena *täälläolon* maailmallisuuteen: maailma on siis aina *kanssamaailma* (*Mitwelt, with-world*). Loidoltin (2018, 41) mukaan muun muassa tämän merkityksen voi selkeästi nähdä vaikuttavan Arendtin maailmakäsitteen taustalla.

Heideggerin mukaan olemisen toisia kohti eroaa ontologisesti olemisesta kohti esilläolevia olioita, sillä ”toisella” olevalla on itsellään myös täälläolon olemistapa. Olemiseen toisten kanssa ja toisia kohti sisältyy siten täälläolon olemissuhde toiseen täälläoloon. Tämä suhde toiseen konstituoii myös aina jo omaa täälläoloa, ja tällöin tämä olemissuhde toiseen tulee projektioksi, jossa ”oman olemisen suhde itseen heijastetaan ’toiseen’”. (Heidegger 2000, 163.) Heideggerin mukaan täälläolo on itsessään kanssaolemista ja ”täälläolon maailmassaoleminen on olemuksellisesti konstituoitu kanssaolemisen myötä” (Heidegger 2000, 158). *Kanssatäälläolo* on olevan oma olemistapa ja kanssatäälläolo, niin kuin oma täälläolo, kohdataan kanssamaailmassa (Heidegger 2000, 164). Sillä, että täälläolo on olemuksellisesti kanssaolemista, Heidegger ei tarkoita, että ”minä en faktisesti ole yksin”, vaan ennemminkin että ”muut esiintyvät samalla tavalla kuin minä” (Heidegger 2000, 158).

Heideggerin mukaan kanssaoleminen määrittää täälläoloa myös silloin kun toinen ei ole faktisesti esillä ja havaittavissa, sillä myös silloin kun täälläolo on yksin, oleminen on kanssaolemista maailmassa. (Heidegger 2000, 158.) Heideggerin sanoin:

[m]aailma on aina jo se, minkä minä jaan muiden kanssa. Täälläolon maailma on *kanssamaailma*. Jossakin-oleminen on *kanssaolemista* toisten kanssa. Toisten maailmansisäinen oleminen sinänsä on kanssatäälläoloa. (Heidegger 2000, 156.)

⁵ Tarkemmin sanoen maailmassa-oleminen ja jossakin-oleminen (*In-Sein*) sitovat olemassaolon paikkaan ja aikaan.

Edellä käsitellyt täälläolon, maailmassaolemisen ja kanssaolemisen käsitteet pohjautuvat Heideggerin varhaiseen pääteokseen *Oleminen ja aika*. Backman (2013) nostaa esiin Heideggerin myöhemmin, vuosina 1938–39, kirjoittaman tekstin *Besinnung* (Mietiskely), jossa Heidegger kuvaa olemisen ainutlaatuisuutta ja ainutkertaisuutta. Heideggerin mukaan ainutlaatuisuus ja ainutkertaisuus ovat olemiseen itseensä liittyviä asioita, ei olemiselle annettuja ominaisuuksia eikä johdannaisia määreitä: oleminen itse on ainutlaatuisuutta ja ainutkertaisuutta. Backman kuvaa Heideggerin myöhäistuotannossa luonnosteltua postmetafyysisesti ajateltua olemista niin, että oleminen ei ole mitään yhteistä, yleistä tai yhtäläistä vaan se on ”itsessään olemisen yksittäisten ilmentymien ainutkertaisuutta ja ainutlaatuisuutta” (Backman 2013). Ajatus olemisen ainutkertaisuudesta ja ainutlaatuisuudesta haastaa länsimaisen metafysiikan perinteen, jossa yleisesti ottaen on ajateltu oleminen jonakin universaalina, yleisenä olevana (Backman 2013).

2.2 HANNAH ARENDT

Hannah Arendt on vakiinnuttanut asemansa 1900-luvun merkittävimpien poliittisten teoreetikoiden ja filosofien joukossa. Hän syntyi vuonna 1906 Hannoverissa maallistuneeseen juutalaisperheeseen ja kuoli New Yorkissa vuonna 1975. Arendt vietti lapsuutensa Königsbergissä ja aloitti opintonsa Berliinissä vuonna 1923. Vuoden päästä hän siirtyi Marburgiin Heideggerin oppilaaksi. Erityisesti Heideggerin vuonna 1924 pitämällä seminaarilla oli Arendtin ajatteluun ja peruskäsitteiden muotoutumiseen suuri vaikutus. Vuonna 1926 Arendt muutti Heidelbergiin ja väitteli tohtoriksi Karl Jaspersin ohjauksessa. Arendtin väitöskirja käsitteli kirkkoisä Augustinuksen rakkauden käsitettä. (Hyvönen 2017.)

Arendtin saksanjuutalaisesta taustasta johtuen natsismin vaikutus hänen elämäänsä oli ratkaiseva. 1930-luvun alku pakotti Arendtin kiinnittämään huomiota politiikkaan ensimmäistä kertaa, sillä Arendt piti selvänä että Saksassa voimistunut natsipuolue oli välitön poliittinen uhka. Arendt pakeni ensin Saksasta Ranskaan 1933 ja vuonna 1941 Yhdysvaltoihin, jonka kansalaisuus myönnettiin hänelle 10 vuotta myöhemmin. (Canovan 1974, vii–viii.) Vaikka Arendt julkaisikin suurimman osan töistään Yhdysvalloissa, hänen ajattelunsa taustalla vaikuttivat mitä suurimmassa määrin hänen eurooppalaiset juurensa. Arendtin ajattelu on saanut vaikutteita muun muassa filosofisesta fenomenologiasta ja eksistenssifilosofiasta, erityisesti hänen opettajiltaan Heideggerilta ja Karl Jaspersilta. Myös muun muassa Immanuel Kantin ja Aristoteleen vaikutus näkyy Arendtilla selvästi, vaikka

hän yhdisteli näitä ajattelijoita hyvin omalaatuisella tavalla pyrkiessään vastaamaan aikansa poliittisiin tapahtumiin. (Hyvönen 2017.)

Arendt luennoi akateemisen uransa aikana useissa yhdysvaltalaisissa yliopistoissa, muun muassa Princetonissa, Berkeleyssä ja Chicagossa ja toimi New School for Social Researchin professorina kuolemaansa asti. Hänet tunnetaan useista teoksista, joista kolme seuraavaa ovat myös tämän tutkielman kannalta avainasemassa. Ensimmäinen on vuonna 1951 julkaistu *Totalitarismin synty* (*The Origins of Totalitarianism*, suom. 2013), joka on historiallis-filosofinen tutkielma totalitarismin alkuperistä ja elementeistä. Toinen on vuonna 1958 julkaistu *Vita activa: ihmisenä olemisen ehdot* (*The Human Condition*, suom. 2002), joka on perustavanlaatuisen filosofinen tutkielma *vita activan*, aktiivisen elämän, kolmesta ihmiselämän perusaktiviteetista, työstä (*labor*), valmistamisesta (*work*) ja toiminnasta (*action*). Kolmas on postuumisti vuonna 1975 julkaistu *The Life of the Mind*, jossa Arendtin oli määrä käsitellä kolme mielen perustavanlaatuista kykyä: ajattelua (*thinking*), tahtomista (*willing*) ja arvostelukykä (*judging*). Näistä viimeinen, arvostelukykä koskeva osuus, jäi kuitenkin kirjoittamatta Arendtin yllättävän kuoleman vuoksi.

Arendtin sijoittaminen johonkin yksittäiseen poliittiseen tai filosofiseen koulukuntaan on haastavaa. Arendtia ei voi kuvailla selkeästi liberalismiin, konservatismiin tai sosialismin edustajaksi. Samoin hänen liittämisensä oikeistoon tai vasemmistoon olisi jokseenkin ongelmallista. Arendt myös itse useammin irrottautui koulukunnista kuin liitti itseään niihin. Esimerkiksi vastauksessaan Eric Voegelinin arvosteluun teoksesta *Totalitarismin synty* Arendt sanoo olevansa ”melko varma, että en ole liberaali, positivistisi tai pragmatisti” (Arendt 1994, 404). Toisaalta Arendt ei näe tällaisilla luokitteluilla olevan suurtakaan merkitystä. Tämä tulee ilmi muun muassa hänen vastauksessaan Hans Morgenthaulle hänen kysyessään Arendtin positiosta nykyisessä poliittisessä kentässä:

En tiedä. En todellakaan tiedä enkä ole koskaan tiennyt. Ehkäpä minulla ei ole koskaan ollut sellaista asemaa. Vasemmistohan ajattelee, että olen konservatiivi, ja konservatiivit joskus ajattelevat että olen vasemmistolainen tai yksinäinen susi tai Jumala ties mitä. Ja täytyy sanoa, että en voisi vähempää

välittää. En usko että tämän vuosisadan oikeat kysymykset selkeytyvät tämänkaltaisilla asioilla.⁶ (Arendt 2018b, 470.)

Arendt itse luonnehtii itseään poliittiseksi teoreetikoksi, eikä esimerkiksi hyväksy filosofin nimikettä: ”En kuulu filosofien piiriin. Alani, jos sellaisesta voi puhua ollenkaan, on poliittinen teoria. En tunne itseäni filosofiksi, eikä minua uskoakseni ole hyväksytty filosofien piiriin [...]”⁷ (Arendt 1994, 1.) Arendt jopa toteaa tunnetussa Günter Gausin haastattelussa, että vaikka hän on opiskellut filosofiaa, hän on hyväksellyt filosofian lopullisesti.⁸ Arendtin mukaan ilmaus ”poliittinen filosofia” on perinteen kuormittama ja hän haluaa välttää sitä, sillä hänen mukaansa politiikan ja filosofian välillä on ollut jännite Platonista lähtien. (Arendt 1994, 2.)

Margaret Canovan kuvaa Arendtia epäsystemaattiseksi systeeminrakentajaksi, jonka ”systeemin” oli tarkoituskin jäädä dynaamiseksi ja keskeneräiseksi (Canovan 1992, 5–6). Koko Arendtin poliittisen ajattelun motivaation voi katsoa pohjaavan hänen reflektioihinsa 1900-luvun poliittisista kauheuksista. Yhtäältä määritelmien kaihtaminen ja toisaalta erilaisiin koulukuntiin tai teorioihin sitoutumattomuus näyttäisi olevan johdonmukainen lopputulos hänen kritisoidessaan vahvasti esimerkiksi yhden totuuden liikkeitä, joista äärimmäisenä esimerkkinä ovat totalitaariset ideologiat.⁹ Myös esimerkiksi yksittäiseen poliittiseen teoriaan sitoutuminen voi Arendtin mukaan johtaa pisteeseen, jossa ei enää pysty ajattelemaan (Arendt 2018b, 449). Arendt korostaakin useampaan kertaan työnsä tavoitteena olevan ymmärtää ilmiöitä ja tapahtumia ei-dogmaattisessa mielessä, tai kuten hän itse asian ilmaisee: ”ajatella ilman kaiteita” (*thinking without a banister, Denken ohne Geländer*; ks. esim. Arendt 2018b, 473; Arendt 1994, 3).

2.3 JEAN-LUC NANCY

⁶ Suomennos on omani, alkuperäinen: ”I don’t know. I really don’t know and I’ve never known. I suppose I never had any such position. You know the left think that I am a conservative, and the conservatives sometimes think I am left or I am a maverick or God knows what. And I must say I couldn’t care less. I don’t think that the real questions of this century will get any kind of illumination by this kind of thing.”

⁷ Suomennos on omani, alkuperäinen: ”I do not belong to the circle of philosophers. My profession, if one can speak of it at all, is political theory. I neither feel like a philosopher, nor do I believe that I have been accepted in the circle of philosophers [...]”

⁸ Arendtin alkuperäinen muotoilu: ”In my opinion I have said good-bye to philosophy once and for all.” (Arendt 1994, 2.)

⁹ Arendt kuvaa ideologiaa mm. seuraavasti: ”yhteen ainoaan väitteeseen perustuvaksi järjestelmäksi. [...] Ideologiat näet eroaa pelkästä mielipiteestä siinä, että se väittää tietävänsä joko selityksen historiaan tai ratkaisun kaikkiin ”maailmankaikkeuden arvoituksiin” tai salaiset lait, joiden oletetaan hallitsevan koko luontoa tai ihmistä.” (Arendt 2013, 223). Ideologioista tarkemmin luvussa 4.1.3.

Jean-Luc Nancy on Strasbourgin yliopiston emeritusprofessori ja toimii tällä hetkellä European Graduate Schoolin professorina. Hän on myös toiminut vierailevana professorina lukuisissa yliopistoissa, muun muassa Freie Universität Berlinissä ja Kalifornian yliopistossa Irviessä ja Berkeleyssä. Vuonna 1962 Nancy suoritti filosofian loppututkinnon (*licence*) Sorbonnen yliopistosta, jossa hän työskenteli muun muassa Georges Canguilhemin ja Paul Ricœurin kanssa, joista jälkimmäinen ohjasi myös hänen Hegelin uskonnonfilosofiaa koskevan loppututkielmansa. Vuonna 1973 Nancy sai valmiiksi väitöskirjansa, jonka ohjaajana toimi myös Ricœur. Filosofian loppututkinnon ja väitöskirjan välissä Nancy toimi assistenttina Strasbourgin yliopistossa, jossa toimi myöhemmin professorina aina vuoteen 2002 saakka, jolloin hän jäi eläkkeelle.

Uransa alkuvaiheessa Nancy tutustui Philippe Lacoue-Labartheen, jonka kanssa hän on tehnyt paljon yhteistyötä. Nancy kirjoitti yhdessä Lacoue-Labartheen kanssa kaksi varhaisinta teostaan, *Le titre de la lettre* (1972) ja *L'absolu littéraire* (1978). Vuonna 1980 Nancy ja Lacoue-Labarthe järjestivät Cerisy-la-Sallessa kollokvion Jacques Derridan esseestä ”Les fins de l’homme” (Ihmisen päämäärät). Nancyn kiinnostus yhtäältä poliittisen käsitteen syvälliseen tutkimiseen ja toisaalta dekonstruktion ja politiikan leikkauspisteen kysymyksen pohtimiseen sai alkunsa tästä kollokviosta. Samana vuonna Nancy ja Lacoue-Labarthe perustivat *Centre de recherches philosophiques sur le politique* -instituutin, jonka tavoitteena oli tutkia filosofian ja poliittisen ajattelun yhteyksiä. Instituutissa työskentelyn seurauksena Nancy ja Lacoue-Labarthe julkaisivat kaksi teosta, *Rejouer le politique* (1981) ja *Le retrait du politique* (1983). Keskus suljettiin vuonna 1984, mutta Nancy jatkoi yhteisön ja politiikan kysymysten parissa.

Yhteisön ja politiikan kysymysten pohdintojen tuloksena Nancy kirjoitti teoksen *La communauté désœuvrée*, joka julkaistiin vuonna 1986. Seuraavana vuonna Nancy sai *docteur d'état* -oppiarvon Toulousessa, ja tutkintoon kuuluva tutkielma julkaistiin vuonna 1988 nimellä *L'expérience de la liberté*. Tutkielma keskittyy Kantin, Schellingin ja Hegelin vapauden käsitteisiin, ja sai Nancyn kääntymään Heideggerin fundamentaaliontologian ja kanssaolemisen käsitteen puoleen. Tästä seurasi myöhemmin teos *Être singulier pluriel* (1996), joka koostuu nimikkoeseen lisäksi viidestä muusta lyhyemmästä kirjoituksesta, jotka koskevat muun muassa suvereeniutta, sotaa, teknologiaa ja identiteettipolitiikkaa. Myös taide on ollut Nancyn tuotannossa erityisessä roolissa: hän käsittelee taidetta esimerkiksi teoksissa *Les muses* (1994) ja *Au fond des images* (2003). Nancyn uusimmat

pohdinnat koskevat muun muassa kristinuskoa, demokratiaa, kommunismia ja globalisaatiota.

Nancy on käynyt tekstiensä välityksellä keskustelua useiden aikalaistensa kanssa, muun muassa Jacques Lacanin, Georges Bataillen, Maurice Blanchotin ja Derridan. Tärkeimmiksi aiheiksi Nancyille ovat nousseet saksalainen romantiikka, psykoanalyysi, kirjallisuus, teknologia, hermeneutiikka sekä kysymykset yhteisöstä ja poliittisen luonteesta. 1970–1980-luvuilla Nancy julkaisi useita filosofian-historiallisia kommentaareja Hegelistä, Kantista ja Descartesista. Susanna Lindbergin (2010, 7–8) mukaan näihin kuitenkin jo sekoittui koko ajan myös Nancyn oma ajattelu, sillä hän yhtä aikaa selittää ja kiistää, omaksuu ja hylkää; Nancyn analyysit ovat usein sitä, mistä Heidegger käyttää termiä *Auseinandersetzung*, ”välienselvittely”. Martta Heikkilän (2014) mukaan Nancyn lähestymistapaa luonnehtii parhaiten Derridan tunnetuksi tekemä dekonstruktion käsite, joka pohjaa pitkälti Heideggerin ajatukseen metafysiikan destruktiosta eli purkamisesta. Dekonstruktio ei ole tiukassa mielessä metodi, vaan pikemminkin suhtautumistapa asioihin, jonka avulla voidaan esimerkiksi purkaa vakiintuneita käsitteitä ja rakenteita. Lindbergin (2010, 7–8) mukaan Nancyn ajattelua ei voida kuitenkaan palauttaa täysin mihinkään koulukuntaan, vaikkakin Nancy voidaan paikallistaa etenkin ranskalaisen ajattelun suuntaukseen, jota on kutsuttu muun muassa ”äärelliseksi ajatteluksi”, ”jälkifenomenologiseksi” ajatteluksi tai dekonstruktioksi. Mikään näistä nimityksistä ei kuitenkaan ole täysin osuva: Lindbergin mukaan Nancyn ajattelu on liian omaperäistä palautuakseen täysin mihinkään näistä koulukunnista. (Lindberg 2010, 7–8.)

3. OLEMISEN MONIKOLLISUUS

3.1 ARENDT: MAAILMA, SYNTYVÄISYYS JA IHMISTEN AINUTKERTAINEN MONEUS

Maailma ja *maailmallisuus* ovat keskeisiä käsitteitä Arendtin filosofiassa. Seyla Benhabib (2003, 51–56) tuo esille Heideggerin lähtemättömän vaikutuksen Arendtin ajatteluun: esimerkiksi vuoden 1954 luennossaan ”Concern With Politics in Recent European Philosophical Thought” (Arendt 1994, 428–447) Arendt esittää, että Heidegger oli perustavanlaatuisella analyysillään ihmisenä olemisesta maailmassaolemisen puitteissa avannut ennenkuulumattoman mahdollisuuden ajatella poliittista aluetta. Sophie Loidolt (2018, 93) korostaa kuinka juuri näissä käsitteissä, maailmassa ja maailmallisuudessa, on selkeästi nähtävissä Arendtin fenomenologinen tausta, vaikka Arendt onkin muokannut ja kehittänyt näitä käsitteitä eteenpäin, erityisesti juuri poliittisesta näkökulmasta. Maailman käsite tarjoaa pohjan myös monille muille Arendtin käsitteille, joten tutkielman kannalta se on olennaisen tärkeässä asemassa.

Arendt tekee eron yhtäältä maailman (*world*) ja toisaalta maan (*earth*) ja luonnon (*nature*) välillä (Arendt 2018a, 52). Maailman ja maan tai luonnon ero kuvastaa Arendtin mukaan myös ihmisen kahta eri puolta. Ensinnäkin olemme eläimiä, lajin jäseniä ja kuulumme biologisten välttämättömyyksiin piiriin niin kuin kaikki muutkin eläimet. Tästä näkökulmasta olemme osa luontoa. Toisaalta ihmisillä on heidän itsensä rakentama maailma, ja tässä maailmassa ihmisten on mahdollista olla moninaisuudessa ainutlaatuisia, toisin kuin edellä mainitussa ”luonnollisessa maailmassa”, jossa ihmiset ovat toisilla yksilöillä korvattavissa olevia lajin jäseniä. (Canovan 1992, 106; Arendt 2018a)

Loidolt esittää teoksessaan *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity* (2018, 93), että Arendtin käsitteestä *maailma* on löydettävissä kolme eri puolta, jotka ovat kuitenkin toisiinsa tiukasti kietoutuneita. Näistä kolmesta eri merkityksestä ensimmäinen on ihmisten valmistama maailma. Loidolt (2018, 98) kutsuu tätä maailman merkitystä muun muassa objektien ja objektiivisuuden maailmaksi, rakennetuksi maailmaksi ja asioiden ja olioiden maailmaksi (engl. *world of things*, saks. *Dingwelt*). Kutsun tätä tästä eteenpäin pääsääntöisesti ihmisten valmistamaksi maailmaksi. Toinen merkitys on ilmenemismaailma tai ilmenevä maailma (*appearing world*) ja kolmas kanssamaailma (*with-world, die Mitwelt*). Kanssamaailman yhteydessä esille nousevat myös

tutkielman kannalta keskeiset käsitteet syntyväisyys, ainutkertaisuus ja moninaisuus. Seuraavaksi selvitän, mitä nämä maailman käsitteen eri puolet pitävät sisällään ja kuinka ne kietoutuvat toisiinsa.

Maailmaa ensiksi mainitussa merkityksessä, ihmisten valmistamana, Arendt kutsuu myös ensimmäiseksi ”välitilaksi” (*in-between*). Toinen välitila on ihmisten välisten suhteiden luoma välitila, jota käsittelen tarkemmin kanssamaailman yhteydessä. Ihmisten valmistama maailma, siis asioiden ja esineiden maailma, yhtä aikaa erottaa ja yhdistää ihmisiä: ”Maailmassa yhdessä eläminen tarkoittaa ennen kaikkea sitä, että esineiden ja asioiden maailma on niiden välillä joille se on yhteinen, kuten pöytä on sen ympärillä istuvien välissä.” (Arendt 2002, 62; Arendt 2018a, 52.) Teoksessa *Vita activa* Arendt kuvaa maailman esineellistä luonnetta (*thing-character of the world*). Ihmisten valmistama esineiden maailma on *valmistamisen* (*work*) tulos.¹⁰ Nämä esineet ja asiat takaavat maailman pysyvyyden ja kestävyuden, eikä maailma olisi Arendtin mukaan mahdollinen ilman näitä. (Arendt 2018a, 94). Tämä maailma on ihmisten koti: se on rakennettu ja kestävä, mutta toisaalta se on myös tuhottavissa. Ihmisten rakentama maailma on vastakkainen luonnolle, jota puolestaan hallitsee biologisen elämän ikuinen kiertokulku.¹¹ (Loidolt 2018, 98–99.)

Arendt erottaa toisistaan kulutustuotteet ja käyttötavarat (tai teokset): ensimmäiset ovat työn (*labor*) tulosta ja nopeasti kulutettavissa. Jälkimmäiset taas ovat valmistamisen (*work*) tulosta ja ovat pysyviä ja kestäviä, usein pysyvämpiä ja kestävämpiä kuin ne valmistaneen elämä on ollut tai tulee olemaan. (Arendt 2018a, 94–96.) Tämä kestävyys lisää Arendtin mukaan ihmismaailman luotettavuutta, sillä ”[i]hmismaailman todellisuus ja luotettavuus perustuu pääasiassa siihen, että meitä ympäröivät esineet ja asiat, jotka ovat pysyvämpiä kuin se aktiviteetti, jonka kautta ne tuotettiin.” (Arendt 2002, 101.) Arendt puhuu myös esineiden maailmallisuuden asteesta, joka on riippuvainen niiden kestävydestä tai pysyvyydestä. Tämän takia Arendtin mukaan esimerkiksi taide-esineet ovat esineistä maailmallisimpia, sillä ne voivat saavuttaa kaikista pitkäaikaisimman pysyvyyden (Arendt 2018a, 167). Vaikka ihmisten valmistama maailma luokin pysyvyyttä, ei sekään ole absoluuttisen pysyvä ja kestävä: esineiden käyttäminen toki kuluttaa niitä, vaikka ei

¹⁰ Valmistaminen on yksi kolmesta Arendtin määrittelemästä ihmiselämän perusaktiviteetista, jotka ovat työ (*labor*), valmistaminen (*work*) ja toiminta (*action*). Määrittelen nämä tarkemmin luvussa 4.1.1.

¹¹ Tämä erottelu ihmisen valmistamaan maailmaan ja luonnolliseen maailmaan välillä, on nähtävissä jo *Totalitarismin synnyssä* (ks. esim. Arendt 2013, 259–260).

tuhoakaan. Elämän prosessi, joka on läsnä koko olemisessamme, koskee kuitenkin myös ihmisten valmistamaa maailmaa. Etenkin jos emme käytä näitä esineitä ”ne lopulta rappeutuvat ja palaavat kaikkialle yltävään luonnon kiertokulkuun, josta ne nostettiin ja jota vasten ne luotiin.” (Arendt 2002, 139–140; 2018a, 136–137.) Ihmisten valmistamat esineet ja asiat antavat pysyvyyden ja vakauden ”jota ilman siihen [maailmaan] ei voisi luottaa epävakaan ja kuolevaisen olennon eli ihmisen kotina” (Arendt 2002, 139).

Maailma toisessa merkityksessä, ilmenemismaailmana, tulee parhaiten esille Arendtin teoksessa *The Life of the Mind* (1978). Arendt aloittaa teoksen ensimmäisen osan ”Thinking” pohtimalla maailman ilmiöllistä luonnetta (*phenomenal nature*): ”Maailmassa, johon tulemme, johon ilmaannumme ei-mistään, ja josta katoamme ei-mihinkään, olemisen ja ilmeneminen ovat yhtä.”¹² (Arendt 1978, 19.) Elävät olennot ovat subjekteja ja objekteja, siis havaitsevia ja havaittuja, samaan aikaan. (Arendt 1978, 20). Toisin sanoen aistivat olennot ovat itse myös ilmentymiä, sillä yhtäältä heidän on tarkoitus, ja toisaalta heillä on kyky, nähdä ja tulla nähdyiksi, kuulla ja tulla kuulluiksi, koskea ja tulla kosketetuiksi. Elävien olentojen maailmallisuus tarkoittaa, että ei ole olemassa subjektia, joka ei olisi samaan aikaan myös objekti, joka ilmenee sellaisenaan jollekulle toiselle, ja joka takaa ”objektiivisen” todellisuuden. Pelkkä tietoisuus (*consciousness*), eli Arendtin mukaan se, että olen tietoinen itsestäni ja voin sen vuoksi ilmetä itselleni, ei voisi koskaan riittää todellisuuden (*reality*) varmistamiseen. (Arendt 1978, 19–20.)

Arendt jakaa maailman käsitteen ihmisten valmistamaan maailmaan ja ilmenemismaailmaan jo teoksessa *Vita activa* kuvatessaan julkisuutta. Arendt sanoo termin ”julkinen” viittaavan kahteen ilmiöön, jotka ovat lähellä toisiaan, mutta eivät ole kuitenkaan täysin samoja. Ensimmäisessä merkityksessä termi viittaa yhtäältä toisten ihmisten näkyvyyteen ja kuuluvuuteen ja toisaalta, samaan aikaan, siihen että on itse näkyvissä ja kuultavissa. Toisessa merkityksessä termi ”julkinen” viittaa maailmaan itseensä ”sikäli kuin se on yhteinen meille kaikille erotukseksi omasta yksityisestä paikastamme maailmassa” (Arendt 2002, 61). Tällä maailmalla Arendt viittaa juuri edellä esitettyyn ihmisten valmistamaan maailmaan, joka samanaikaisesti yhdistää ja erottaa ihmisiä.

Ensimmäisenä esitetty julkisen merkitys on oleellinen ilmenemismaailman kannalta:

¹² Suomennos on omani, alkuperäinen: ”In this world which we enter, appearing from a nowhere, and from which we disappear into a nowhere, *Being and Appearing coincide.*”

Ensinnäkin kaikki julkisuudessa esiintyvä on jokaisen nähtävissä ja kuultavissa eli sillä on suurin mahdollinen julkisuus. Ihmisille julkinen näyttäytyminen – jokin mikä on sekä muiden että itsemme nähtävissä ja kuultavissa – muodostaa todellisuuden. [...] Muiden ihmisten, jotka näkevät ja kuulevat mitä me kuulemme, läsnäolo vakuuttaa meidät maailman ja itsemme todellisuudesta. (Arendt 2002, 59.)

Ilmeneminen tai näyttäytyminen muodostaa siis todellisuuden ja on aina valmiiksi moninaista ilmenemistä. Yksityinen ei voi Arendtin mukaan olla samalla tavalla ”todellista” kuin julkinen on (Arendt 2002, 59). Edellä esille tullutta näyttäytymistilaa käsittelen kanssamaailman yhteydessä, ja julkista tilaa käsitellään tarkemmin luvussa 4.1.1. Näitä ennen on tarpeen kuitenkin tarkastella näitä yksityisiä, ei-maailmallisia ja mielen sisäisiä asioita. Arendtin mukaan sisäiset aistimukset, esimerkiksi tunteet, ovat *maailmattomia*; niiltä puuttuu maailmallinen todellisuus, sillä sisäinen maailma ei ikinä ilmene toisille. ”Sielunelämän” suurimmatkin voimat, kuten sydämen halut, mielen ajatukset ja aistien ilot, ovat Arendtin mukaan varjomaisia ja niiden olemassaolo on epävarmaa ellei ”niitä työstetä ja yleistetä ikään kuin julkisuudelle sopivan muotoon” (Arendt 2002, 59; 2018a, 50). Ilmetä voi vain toisille, sillä yksilö ei voi itse ilmetä itselleen. Sisäänpäin kääntymällä ei siis voi saada otetta itsestä: sen sijaan ihmisen ”kuka”-luonne tai persoona paljastuu muille. Käsittelen tätä tarkemmin luvussa 4.1.1. ¹³

Maailmasta voi vetäytyä myös ajattelussa, joka on Arendtille aina yksinäisyydessä tehtävä aktiviteetti, ja jota voi kuvata henkilökohtaiseksi vetäytymiseksi. Maailman näkökulmasta katsottuna vetäytyminen taas merkitsee kuolemaa, katoamista yhteisestä maailmasta. Arendt esittääkin tämän ajatuksen tueksi esimerkin roomalaisten, jotka Arendtin mukaan ovat ”tuntemistamme kansoista ehkä poliittisin” (Arendt 2002, 20), kielenkäytöstä, jossa elämisestä käytettiin ilmausta ”olla ihmisten keskuudessa” (*inter homines esse*) ja kuolemista ilmausta ”lakata olemasta ihmisten keskuudessa” (*inter homines esse desinere*; Arendt 2018a, 7–8).¹⁴

¹³ Arendt viittaa alaviitteessä esimerkinomaisesti R.H. Barrowin *Slavery in the Roman Empire* -teokseen, jossa sanotaan olleen mahdotonta ”kirjoittaa luonnekuvausta yhdestäkään orjasta joka eli. [...] Ennen kuin orjat saivat vapauden ja mainetta he pysyivät pikemminkin varjoina kuin persoonina.” (Arendt 2002, 355.)

¹⁴ Ajatus ei kuitenkaan ole ainutkertainen. Esimerkiksi suomen kielestäkin löytyy tälle vastine sanonnasta ”hän on poistunut keskuudestamme”.

Kolmannessa merkityksessä maailma on ihmisten välisistä suhteista nouseva maailma, kanssamaailma (engl. *with-world*, saks. *Mitwelt*; Loidolt 2018, 94). Asioiden maailmaa kuvattiin aiemmin ensimmäiseksi välitilaksi, välissä-olevaksi: kanssamaailmaa voidaan kuvata toiseksi välissä-olevaksi, joka ”peittää fyysistä, maallista välitilaa”. Arendtin mukaan toinen välitila muodostuu sanoista ja teoista, joita vain ihmiset voivat synnyttää toimiessaan ja puhuessaan toistensa kanssa. (Arendt 2018a, 182–183.) Arendt käyttää tästä ihmisten välisten suhteiden muodostamasta todellisuudesta myös nimitystä *suhteiden verkko* (*web of relationships*) korostaakseen sen aineetonta luonnetta. Tämä toinen välitila ei kuitenkaan ole yhtään sen epätodellisempi kuin ihmisten valmistaman maailman muodostama välitila. Arendt toteaa tämän suhteiden verkon olevan sidoksissa asioiden objektiiviseen maailmaan, samalla tavalla kuin puhe on sidoksissa elävään kehoon. (Arendt 2018a, 183.) Arendt ei erityisesti selvennä antamaansa vertausta, mutta sen voidaan katsoa tarkoittavan sitä, että samalla tavalla kuin keho mahdollistaa puheen mahdollistaa ihmisten valmistama maailma suhteiden verkon.

Kanssamaailmaan merkityksessä ihmisten moninaisuus on välttämättömyys, mutta moninaisuus itsessään taas kietoutuu myös muiden maailman käsitteen merkityksiin tiukasti. Myös syntyväisyyden (*natality*) teema kietoutuu maailman käsitteeseen, sillä Arendtin mukaan syntymä (ja kuolema) eivät ole vain yksinkertaisia luonnollisia tapahtumia, vaan ne ovat sidoksissa maailmaan. Syntymässä ainutkertaiset yksilöt, ”muuttumattomat ja toistamattomat kokonaisuudet”, ilmestyvät maailmaan ja kuolemassa he lähtevät sieltä. (Arendt 2002, 102.) Ihmisten moneus on Arendtille aina *ainutkertaisten* ja *ainutlaatuisten* ihmisten moneutta ja ainutkertaisuus ja ainutlaatuisuus saavat alkunsa syntymässä. Näin ollen maailman, moninaisuuden ja syntymän käsitteet ovat myös toisiinsa tiukasti kietoutuneita.

Arendtin mukaan ilman maailmaa, erityisesti tässä yhteydessä ihmisten valmistamaa maailmaa, ihmislajilla ei olisi muuta kuin muuttumaton ja ikuinen toisto, samanlainen kuin muillakin lajeilla. (Arendt 2002, 102.) Maailman kestävyys ja pysyvyys tekevät ”maailmaan ilmaantumisen ja sieltä häviämisen mahdolliseksi”. Maailma tuo pysyvyyden inhimilliseen maailmaan ja tämän vuoksi ihminen pystyy ilmaisemaan yksilöllisyytensä ja erottautumaan muista: Arendtin mukaan vain ihminen on kykeneväinen ilmaisemaan itseään eikä pelkästään asioita. Arendtin mukaan toiseus ja yksilöllisyys yhdistyvät ainutlaatuisuudeksi,

ja täten ihmisten moninaisuus on ”ainutlaatuisten olentojen paradoksaalista moneutta”. (Arendt 2002, 180–181.)

Ihmiset ovat Arendtin mukaan syntymänsä nojalla alkuja (*initium*), uusia tulokkaita ja vastaalkajia. Jokaisessa syntymässä maailmaan tulee jotakin ainutlaatuisen uutta ja tämä mahdollistaa ihmisten kykeneväisyyden toimintaan, siihen että häneltä voidaan odottaa jotakin ennalta-arvaamatonta. Toiminta, jota käsitellään tarkemmin luvussa 4.1, vastaa inhimillisen ehdoista juuri syntyvyyttä, ja puhe, joka esiintyy yleisimmin toiminnan kanssa yhdessä, vastaa yksilöllisyyttä ja ”ilmentää inhimillisen ehdoista moninaisuutta, elämistä ainutlaatuisena yksilönä muiden yhdenvertaisten keskellä.” (Arendt 2002, 182.) Sanojen ja tekojen avulla liitämme itsemme inhimilliseen maailmaan ja tämä on Arendtin mukaan kuin toinen syntymä, sillä liittyminen maailmaan käynnistyy heti syntymässämme. (2002, 181.)

Arendt korostaa syntymän olennaisuutta inhimillisessä elämässä kuoleman sijasta.¹⁵ Seuraavassa lainauksessa tämä käy ilmeisen selväksi:

Ilman puhetta ja toimintaa, ilman uuden synnyttämistä, olisimme tuomittuja olemassaolon loputtomaan kiertokulkuun. [...] Kuolemaa kohti kulkevan ihmisen elämänkaari johtaisi väistämättä kaiken inhimillisen tuhoutumiseen, ellei olisi olemassa kykyä pysähtyä ja aloittaa jotain uutta – kykyä, joka sisältyy toimintaan kuin jatkuvana muistutuksena siitä, että ihmiset, vaikka heidän on kuoltava, eivät suinkaan ole syntyneet kuollakseen vaan aloittaakseen. (Arendt 2002, 256–257.)

Arendt esittää *The Life of the Mind* teoksen ensimmäisen osan ”Thinking” alussa saman teesin, minkä hän esittää jo *Vita activassa* (2002, 19–20): ”Ei Ihminen, vaan ihmiset, asuttavat tätä planeettaa. Moneus on maan [*earth*] laki.” (Arendt 1978, 19.) Moninaisuuden näkökulma on myös politiikan kannalta perustava, sillä kaikki ihmiset näkevät ja kuulevat asiat omasta näkökulmastaan, siis eri asemasta. Loidolt kuvaa tätä erilaisina ”pääsyinä maailmaan” (*world-accesses*). Eri ”maailmaan-pääsyt”, joita voi kuvata myös esimerkiksi eri näkökulmina, voivat näyttäytyä tai ilmetä toisilleen näyttäytymistilassa, joka aina edeltää *julkista tilaa*. Käsittelen julkista tilaa tarkemmin luvussa 4.1.1, mutta juuri ilmenemisen ja

¹⁵ Huomionarvoista tässä on, että syntymän merkityksen korostaminen on selkeästi vastakkainen Heideggerin analyysille täälläolon kohti kuolemaa olemisesta.

näyttäytymisen teemojen vuoksi on oleellista käsitellä näyttäytymistilan merkitystä myös tässä kohtaa tutkielmaa, sillä

ilman näyttäytymistilaa ja luottamusta toimintaan ja puheeseen yhdessäolon muotona, ei voida todistaa kunnolla sen paremmin oman itsen kuin oman identiteetin kuin ympäröivän maailmankaan todellisuutta. [...] Maailman todellisuutta voi arvioida ainoastaan sillä perusteella, että maailma on meille kaikille yhteinen. (Arendt 2002, 216.)

Näyttäytymistilan merkitys nousee esille erityisesti *Vita activassa*. Näyttäytymistilalla Arendt viittaa alueeseen, jossa toimijat näyttäytyvät muille, ja toisaalta muut näyttäytyvät toimijalle. Se on tila ”jossa ihmiset eivät ole vain olemassa, kuten muut elävät olennot tai elottomat esineet.” (Arendt 2002, 205.) Näyttäytymistila ei kuitenkaan ole aina olemassa, ja toisaalta Arendt sanoo, etteivät useimmat ihmiset elä näyttäytymistilan piirissä, ¹⁶ eikä kukaan toisaalta voi elää siinä koko ajan (Arendt 2018a, 198–199). Arendt sanoo näyttäytymistilan syntyvän aina kun ihmiset toimivat ja puhuvat yhdessä ja tämän vuoksi se edeltää virallisen julkisen tilan perustamista. Näyttäytymistilan olemassaolo on mahdollista aina kun ihmiset kokoontuvat yhteen, mutta se ei ole välttämätöntä eikä ikuista. (Arendt 2018a, 199.)

Usein Arendtin tuotannosta korostetaan juuri *Vita activaa*, joka nostaa esiin ihmiselämän aktiivista puolta ja asettaa toiminnan mukana näyttäytymistilan ja julkisen tilan merkittävään rooliin. *The Life of the Mind* -teoksen lähestymistapa eroaa kuitenkin tästä huomattavasti, sillä teos keskittyy mielen aktiviteetteihin, ja siinä ilmenemismaailman merkitys nousee esille selkeästi aiempaa enemmän. Huomionarvoista on, että englanninkielessä molempiin, näyttäytymistilaan ja ilmenemiseen, viitataan samalla termillä *appearance*.¹⁷ Mitkä siis ovat näyttäytymistilan (*space of appearance*) ja ilmenemismaailman (*world of appearance*) eroavaisuudet ja missä määrin ne taas ovat samoja asioita?

¹⁶ Esimerkkeinä niistä, jotka eivät elä näyttäytymistilan piirissä Arendt antaa antiikin ajalta orjat, ulkomaalaiset ja barbaarit, ennen uutta aikaa esimerkkinä ovat työntekijät ja käsityöläiset ja ”meidän ajastamme” palkkatyöläiset ja liikemiehet. (Arendt 2018a, 199.)

¹⁷ Käytän käsitettä näyttäytymistila seuraten *Vita activan* suomennosta vuodelta 2002, jossa *space of appearance* on suomennettu näyttäytymistilaksi.

Loidolt argumentoi, että Arendtin filosofian radikaalius jätetään usein huomiotta, kun ilmenemisen ja näyttäytymisen tärkeys rajataan koskemaan vain sen poliittista puolta: tällöin jää huomaamatta, että Arendtin poliittinen teoria implikoi radikaalia fenomenologista ontologian muotoa (Loidolt 2018, 64). Loidoltin mukaan Arendtin *The Life of the Mind*issa tekemä analyysi ilmenemisestä tulee ymmärtää Arendtin fenomenologis-ontologiseksi lähtökohdaksi. Loidoltin mukaan tämä ajatus on jo *Vita activa*n taustalla, vaikka Arendt ei sitä vielä siinä vaiheessa olekaan eksplisiittisesti tuonut esille. Loidolt kirjoittaa, että ”[k]aikki olevat ilmenevät [*appear*] jatkuvasti (koska vain tämä konstituoii niiden olemisen), mutta ihmisen ’ainutlaatuinen erilaisuus’ [...] vaatii lisäksi aktiviteetin, joka tarvitsee suojelua” (Loidolt 2018, 104). Ilmenemismaailman voi siis katsoa olevan näyttäytymistilan pohjana tai sen taustalla, näyttäytymistilan taas aina edeltäessä julkista tilaa.

On tärkeää muistaa, että nämä eri maailmat, tai paremminkin maailman eri merkitykset, eivät ole toisistaan erillään, vaan ne ovat toisiinsa tiukasti kietoutuneita. Voidaan esimerkiksi sanoa, että ihmisten valmistama maailma antaa kanssamaailmalle pysyvyyden ja rakenteen. Yhteenvedon voidaan siis todeta, että ollakseen *maailmallinen* tulee ilmetä maailmassa edellä esitetyillä tavoilla: ihmisten valmistamassa maailmassa ihmisten kanssa. Yksilö ei voi ilmetä, jos ei ole muita, joille ilmetä, eikä kanssamaailma, muiden ihmisten kanssa jaettu maailma, ole mahdollinen ilman valmistettua maailmaa.

Kuten jo todettiin, Arendtin ja Nancy ajatuksissa on monia yhtymäkohtia muun muassa Heideggerin vaikutuksesta johtuen. Luvussa 2.1 tuli esille että *täälläolon* maailma on aina valmiiksi *kanssamaailma*. Samalla *täälläolon* oleminen on aina valmiiksi *kanssaolemista*. Molemmat käsitteet ovat tärkeässä osassa käsillä olevaa tutkielmaa. Tutkielman keskiössä olevien ajattelijoiden painotuksissa on kuitenkin nähtävissä eroja. Loidolt esittää Arendtin keskittyvän ensisijaisesti juuri kanssamaailmaan, kun taas Nancy painottaa kanssaolemista. (Loidolt 2018, 41.) Seuraavaksi on siis käsiteltävä kanssaolemista tarkemmin.

3.2 NANCY: AINUTKERTAINEN MONIKOLLINEN OLEMINEN

Nancy esittelee ontologiset pääteemansa teoksessaan *Être singulier pluriel* (*Ainutkertainen monikollinen oleminen* [1996] 2000). Samassa teoksessa Nancy tuo eksplisiittisesti esille lähtevänsä liikkeelle Heideggerin *Oleminen ja aika* -teoksessa esittämästä *kanssaolemisen* (*Mitsein*) analyysistä. Nancy mukaan Heideggerin analyysi on kuitenkin jäänyt

puutteelliseksi eikä hän vie sitä tarpeeksi pitkälle: on tarpeen kirjoittaa *Oleminen ja aika* uudelleen. (Nancy 2000, 204.)

Nancyn suhtautuminen Heideggeriin voidaan nähdä kaksitahoisena: yhtäältä Nancy on vaikuttanut Heideggerin filosofiasta, toisaalta hän näkee Heideggerin filosofian käyttämisessä ongelmia. Ongelmalliseksi Heideggerin filosofian käyttämisen tekevät hänen ”harharetkensä”, niin kuin hän itse natsismikytköksiään nimittää. Tämän harharetken aikana, 1930-luvulla, hän kehitti ”kansan” ontologiaa, joka, kuten Backman (2013) toteaa, ”omaksuu fasisvaikutteisen ymmärryksen ’kansasta’ historiallisena yksikkönä, yhteisenä kokijana ja toimijana, joka jakaa yhteisen kohtalonsa”. Backman jatkaa kuvaten, miten Heidegger kuvailee kansan saavuttavan todellisen jäsenyytensä ja yhtenäisyytensä yhteisön vuoksi tehtävässä työssä. Tällaista ajattelua – esimerkiksi yhtenäisyyteen ja työhön perustuvaa, ”teosmaista” yhteisöä – Nancy kritisoi ja pyrkii dekonstruoimaan teoksessaan *La communauté désœuvrée*. Käsittelen tätä tarkemmin luvussa 4.2. Backman toteaa Heideggerin nationalistis-fasistisen vaiheen jääneen vain sivupoluksi, eikä Heidegger enää palannut yhteisön teemaan yhtä painokkaasti myöhemmissä teoksissaan. Näin ollen Heideggerin ajattelun soveltaminen yhteisön ja politiikan ajatteluun on jäänyt pitkälti Arendtin ja Nancyn saavutukseksi. (Backman 2013.)

Nancyn tarkoituksena on siis selvittää kuinka pitkälle Heideggerin kanssaolemisen analyysin voi viedä. Nancy nostaa esille Heideggerin kirjoittaneen *Olemisessä ja ajassa*, että täälläolon ymmärrys olemisesta jo valmiiksi implikoi toisten ymmärtämistä: luvussa 2.1 kävi ilmi, että Heidegger esittää kanssaolemisen tai keskenäänolemisen (*Mitsein, Miteinandersein*) olevan olennainen osa täälläolon konstituimisessa. Heidegger ei kuitenkaan Nancyn mielestä kehittä tätä ajatusta tarpeeksi pitkälle. Olemisen ymmärtäminen ei ole Nancyn mukaan mitään muuta kuin toisten ymmärtämistä, mikä taas tarkoittaa, että toista ymmärretään itsensä kautta ja itseä ymmärretään toisen kautta. Kyse on siis keskinäisestä ymmärtämisestä (*comprendre des uns des autres; understanding of one another*). Nancyn mukaan voisi sanoa yksinkertaisemmin, että oleminen on kommunikointia: enää tarvitsee vain selvittää mitä kommunikointi on. (Nancy 2000, 27–28.) Kommunikointia käsitellään myös luvussa 4.2, sillä se on olennainen osa Nancyn hahmottelemaa yhteisöä.

Nancyn perustavanlaatuisen ontologinen väite on, että oleminen ei voi olla yksi, jakamaton ja abstrakti kokonaisuus. Tämä tarkoittaa sitä, että oleminen on perustavanlaatuisesti monikollista, ja kuitenkin oleminen tapahtuu aina ainutkertaisesti. Nancyn ontologinen pääväite on siis, että oleminen on aina ainutkertaisesti monikollista, ja monikollisesti ainutkertaista, siis singulaarisesti pluraalia. (Esim. Nancy 2000, 28.) Tämä singulaarinen pluraalius, ainutertainen monikollisuus konstituoivat olemisen. Oleminen ei siis edellä ainutkertaista monikollisuutta vaan oleminen on aina monikollista. (Nancy 2000, 29.)

Luvussa 2.1 tuli esille Heideggerin luonnehdinta olemisen ainutkertaisuudesta tekstissä *Besinnung* (Mietiskely), jossa Heidegger kuvaa ainutlaatuisuutta ja ainutkertaisuutta olemisen omina rakenteellisina piirteinä ei olemiselle kuuluvina ominaisuuksina. Tämä ajatus löytyy myös Nancylta. Ainutertainen monikollisuus ei ole olemisen ominaisuus muiden ominaisuuksien joukossa, vaan se on sitä konstituoivaa: ei siis ole olemassa olemista ”sinänsä” ennen monikollisesti ainutkertaista olemista (Nancy 2000, 29). *Kanssa*-rakenne ei ole lisä olemiseen, vaan juuri tämä kanssa-rakenne on se, mikä olemista konstituoivat. Tämä tarkoittaa myös, että kaikki, mikä on olemassa on kanssa-olemassaoloa (*co-existence*) ja olemisen olemus (*essence*) on olemassa vain kanssa-olemuksena (*co-essence*). (Nancy 2000, 30.)

Syntymä ja kuolema valaisevat kanssa-rakennetta konkreettisella tavalla. Molemmat ovat tapahtumia tai hetkiä, jotka tapahtuvat juuri minulle, sillä kukaan muu ei voi syntyä tai kuolla minun puolestani. Toisaalta syntymäni ja kuolemani tapahtuvat myös muille, sillä minä synnyn toisesta ihmisestä ja toisille ihmisille, ja kun kuolen jää silti toiset ihmiset maailmaan, muistamaan minua. Nämä tapahtumat ja hetket yhtäältä yhdistävät ihmisiä, sillä nämä hetket jaetaan toisten ihmisten kanssa, ja toisaalta tekevät eron toiseen selväksi ja jakaa ihmiset toisistaan. Kuolleita ovat ne, jotka eivät ole enää meidän keskuudessamme, siis meidän kanssamme. (Nancy 2000, 89.)

Nancy puhuu myös olemisen *alkuperästä* (*origin*), joka on meissä jokaisessa. Olemisen alkuperä on siis yksittäisissä olevissa, jotka ilmenevät yhdessä toistensa kanssa: nämä ovat maailman muita alkuperiä, eikä maailmassa ole muita alkuperiä kuin alkuperien ainutertainen moninaisuus. Nämä alkuperät myös vahvistavat meille maailman (Nancy 2000, 9). Jokainen ainutkertaisuus on toinen tai uusi pääsy maailmaan (Nancy 2000, 14). Nancy puhuu jo *Communauté désœuvrée*ssä äänestä ja puheesta, jotka ovat aina lähtöisin

jostakin alkuperästä, joka tulee ilmi puheessa: ihmiset puhuvat jostakin alkuperästä käsin laittaen itsensä näyttämölle muiden kanssa (Nancy 1991a, 67).

Alkuperän ja merkityksen (*meaning*) käsitteet kietoutuvat yhteen. Nancy nostaa esille Heideggerin terminologiasta *äärellisyyden (finitude)* käsitteen, joka Nancyille tarkoittaa alkuperää (Nancy 2000, 15). Nancy korostaa kuinka äärellisyys tarkoittaa myös merkityksen ääretöntä ainutkertaisuutta. Merkitys on olemisen jakamista, sillä merkitystä ei Nancyn mukaan ole jos sitä ei ole jaettu (Nancy 2000, 2). Tämä tuo esille niin kanssa-rakenteen, monikollisuuden, kuin erillisyyden ja ainutkertaisuuden. Nancy puhuu myös ”merkityksen kosketuksesta” (*touch of meaning*). Tämä merkityksen kosketus ei kuitenkaan ole ”joku lähellä”, ”toinen”, ”vieras” tai ”joku samankaltainen”, vaan se on aina toinen alkuperä (Nancy 2000, 9).

Merkitys voi ilmetä esimerkiksi puheena. Puheessa ei kuitenkaan riitä, että jokin asia vain sanotaan. Puheen täytyy tulla sanotuksi uudelleen toisen alkuperän toimesta ja samalla toisen alkuperän puheessa tulee takaisin myös toisen alkuperän merkitys. Merkitys on siis alkuperien ja ainutkertaisuuksien välillä edestakaisin kulkeva ja se on alkuperän jakamista alkuperälle. (Nancy 2000, 86.) Myös käsite *partage*, ”jako”, on tässä olennainen sen kaksoismerkityksen vuoksi. Ranskan *partage*¹⁸ tarkoittaa niin jaettua (yhteistä) kuin jakamista, siis sitä mikä meitä jakaa tai erottaa. Nancy käyttää käsitettä sen molemmissa merkityksissä, ja tämä ajatus on myös Nancyn hahmotteleman yhteisön pohjalla: yhteisöllä on samaan aikaan sekä jaettu että jakava luonne. *Partage* kuvaa ainutkertaisen monikollisen olemisen luonnetta, sillä ainutkertainen monikollinen oleminen on yhtä aikaa sekä jaettua että jakavaa. (Nancy 2000, 61.)

Tämä kaikki edellä kuvattu kulkee yhteisön jäsenten, ihmisten, välissä, mutta kuitenkin tällä ”välissäolevalla” (*in-between*) ei ole Nancyn mukaan yhtenäisyyttä tai jatkuvuutta. Se ei muodosta yhdistävää kudosta, sementtiä tai siltaa. Nancyn mukaan voi olla jopa liioiteltua puhua ”yhteydestä” (*connection*), sillä tämä välissäoleva ei ole yhteys, mutta toisaalta se ei ole myöskään ”epäyhteys” (*unconnection*). Tätä voisikin kutsua ennemminkin limittyneisyydeksi: ”subjektit” ovat toisiinsa kietoutuneita tai punoutuneita (*interlaced*;

¹⁸ Englanniksi *partage* on käännetty sanoilla ”share” ja ”divide” (ks. Nancy 2000, 61).

Nancy 2000, 5). Ainutkertaisuuksien välillä ei siis ole jatkuvuutta (*continuity*) vaan eräänlaista kosketusta, samanaikaisuutta ja läheisyyttä (*contiguity*; Nancy 2000, 5).

Nancyn mukaan ei ole vain yksilöitä (*individual*) vaan yksilöt ovat myös infra- tai alayksilöitä (*infraindividual*). Tällä Nancy tarkoittaa sitä, että me emme koskaan tapaa yksilöitä sellaisenaan, vaan tapaamme heidät aina tietyssä muodossa, tilassa ja mielialassa ja niin edelleen. (Nancy 2000, 8.) Itsenä oleminen on aina *jonakin* olemista (*en tant que; it is as*). Tämä ei ole mikään esiteltävissä oleva (*presentable*) ”ominaisuus”, sillä oleminen *jonakin* on jo itsessään esiintymistä (*presentation*). Tämä esiintyminen ei siis ole Nancyn mukaan ominaisuus tai olotila, vaan se on ikään kuin tapahtuma (*event*), jonkin tulemista; se on tulemista maailmaan, joka taas on jokaisen tulemisen paljastumista (*exposing*; Nancy 2000, 95). ”Itse” (*self*) ei ole menneisyydessä eikä tulevaisuudessa annettu, sillä ”itse” ei edellä itseään. ”Itse” on se, joka on olemassa sellaisenaan, jokaisessa tilanteessa: se on ikään kuin nykyhetken tulemista, sen esiintymistä, joka on nykyhetkessä. (Nancy 2000, 95–96.) Edellä mainittujen luonnehdintojen kautta Nancy pyrkii murtamaan ajatusta atomin kaltaisesta, suljetusta subjektista. Yksilö, ”subjekti”, eksistoi heideggerilaisessa mielessä (ks. luku 2.1) eli on siis jo ”itsensä ulkopuolella”, tietyllä tavalla jo kosketuksissa toiseen, joka on samalla tavalla ”itsensä ulkopuolella”.

Kahden edellä käsitellyn luvun perusteella voimme huomata useiden seikkojen yhdistävän Arendtin ja Nancyn ajattelua. Arendtin ja Nancyn ajattelun välisistä yhteyksistä on joitain esityksiä, mutta aiheesta ei ole tehty laajamittaista tutkimusta. On kuitenkin selvää, että Nancy tunsu Arendtin tuotannon pääpiirteissään hyvin, vaikka ei erityisemmin viittakaan Arendtin töihin. Arendtin vaikutus on kuitenkin nähtävissä Nancyn ajattelussa, ja joissain yhteyksissä puhutaan jopa Nancyn ”salaisesta arendtilaisuudesta” (ks. esim. Sari 2015, 24; Norris 2011). Mielenkiintoisena voidaan nähdä myös molempien suhde Heideggerin ajatteluun. Nancyllä tämä on hyvin suora hänen eksplikoidessa pyrkimyksensä kirjoittaa *Oleminen ja aika* uudestaan. Arendt taas ei varsinkaan varhaisemmissa teoksissaan useinkaan viittaa Heideggeriin, vaikka erityisesti hänen maailman käsitteensä taustalta yhteys on selkeästi löydettävissä.

Ajattelullisista yhtymäkohdista tutkielman kannalta olennaisiksi nousevat ainakin kaksi seuraavaa. Ensimmäisenä ja selkeimmin esiin nousee ajatus ainutkertaisesta monikollisesta olemisesta. Arendtilla ajatus on selvästi muotoiltu useassa hänen teoksessaan hänen

todetessa ihmisten, ei ihmisen, asuttavan maailmaa. Syntymässä ihminen tulee maailmaan aina uutena alkuna ja ainutkertaisena; tätä ainutkertaisuutta taas pääsemme ilmaisemaan julkisessa tilassa, ihmisten moneudessa, puheen ja toiminnan kautta, joita selvitän seuraavassa luvussa. Nancy puhuu yksilöistä olemisen alkuperänä, joka synnyttää uuden pääsyn maailmaan: tätä voimme peilata myös Arendtin ajatukseen siitä, miten jokaisella ihmisellä on oma ainutlaatuinen ja ainutkertainen näkökulma maailmaan. Toiseksi näkemys siitä, että inhimillisessä maailmassa on asioita, jotka yhtä aikaa erottavat ja yhdistävät meitä löytyy selkeästi molemmilta. Siitä huolimatta, että Arendt ja Nancy käsitteellistävät nämä asiat eri tavoin, he molemmat näkevät erityisen tärkeänä sen, että nämä erottavat ja yhdistävät asiat voidaan jakaa toisten kanssa.

4. AINUTKERTAISUUDEN POLITIIKKA

Tämän luvun tarkoituksena on selvittää Arendtin ja Nancy näkemyksiä yhteisöstä ja politiikasta. Kuten on käynyt jo ilmi, molempien yhteisöihanne perustuu ainutkertaisten yksilöiden moneuteen tai monikollisuuteen. Niin Arendtilla kuin Nancyllakin yhteisön ja politiikan käsitteet ovat toisiinsa kietoutuneet, sillä Arendt puhuu poliittisesta yhteisöstä ja Nancy taas sanoo poliittisen olevan se paikka, jossa ”yhteisö sinänsä tuodaan esille” (Nancy 1991a, xxxvii).

Arendtin näkemys politiikasta liittyy vahvasti toiminnan käsitteeseen, joka taas on kytköksissä moninaisuuden, vapauden, julkisen alueen, puheen ja persoonan, siis ”kuka”-luonteen, paljastumisen käsitteisiin. Tässä luvussa selvitän, kuinka nämä käsitteet suhteutuvat toisiinsa ja minkälaista on Arendtin hahmottelema poliittinen toiminta ja yhteisö. Tämän jälkeen tarkastelen sosiaalisen alueen synnyn ja totalitarismin kautta tilanteita, jotka ovat Arendtin mukaan estäneet edellä mainitun kaltaisen poliittisen toiminnan. Alaluvussa 4.2 tarkastelen samoja kysymyksiä Nancy filosofian näkökulmasta. Käsitteilyjärjestys on kuitenkin tällöin päinvastainen: aloitan esittelemällä Nancy kriittistä analyysyä länsimaisen politiikan perinteen, erityisesti sen taustalla olevan poliittisen ajattelun, ongelmakohdista. Tämän jälkeen selvitän, miten Nancy hahmottaa ainutkertaisuuksien monikollisuuteen perustuvan yhteisön.

4.1 ARENDTIN AINUTKERTAISUUKSIEN MONEUTEEN PERUSTUVA POLITIIKKA

4.1.1 TOIMINTA AINUTKERTAISUUDEN POLITIIKKANA

Loidolt (2018, 32) argumentoi Heideggerin *kanssaolemisen* ja *kanssamaailman* käsitteiden olevan Arendtin moninaisuuden käsitteen ”edeltäjiä”, jotka eivät kuitenkaan saavuta sitä poliittista tasoa, johon Arendt tähtää. Toiminnan, puheen, moninaisuuden, politiikan, vapauden, tasa-arvon sekä julkisen tilan käsitteet ovat kietoutuneet tiukasti yhteen Arendtin poliittisessa teoriassa, ja kuten useat Arendt-tutkijat (ks. esim. Canovan 1992; Loidolt 2018) ovat todenneet, toiminnan käsite on syvällisemmin ymmärrettävissä vain tämän käsitejoukon kautta. Tämän luvun tarkoitus on pureutua näihin käsitteisiin ja selvittää, miten ne kytkeytyvät toisiinsa ja miten niiden kautta voidaan hahmottaa ainutkertaisuuksien moneuteen perustuvaa poliittista yhteisöä. Aloitan selvittämällä Arendtin jaon yksityiseen

alueeseen ja julkiseen tilaan, joiden avulla myös muut käsitteet voivat tulla paremmin ymmärretyiksi.

Teoksessa *Vita activa: ihmisenä olemisen ehdot* (2018a; suom. 2002) Arendt esittää poliittisen teoriansa ytimessä olevan jaon yksityiseen alueeseen ja julkiseen tilaan. Jako pohjautuu pitkälti Arendtin tulkintaan antiikin klassisen ajan Kreikan, erityisesti Ateenan, poliittisesta elämästä. Dana Villa (2000, 9) esittää, että 400-luvun eaa. Ateenan demokraattisesta politiikasta tuli Arendtille jossain määrin ihanteellisen politiikan esikuva. Ei kuitenkaan siksi, että 400-luvun eaa. Ateena olisi ollut jotenkin väkivallasta vapaa tai muutoin paras mahdollinen poliittinen järjestelmä, vaan koska klassisen ajan Ateenan *polis* oli Arendtille paikka, jossa politiikalle ”pohjimmiltaan vihamielinen filosofian traditio” ei vielä ollut muovannut käsitystä politiikasta. (Villa 2000, 9; Arendt 1994, 428).¹⁹ Voisi siis pikemminkin sanoa, että antiikin poliittiset *ihanteet* ja klassinen käsitys siitä, mitä politiikka pohjimmiltaan on, nousevat Arendtin filosofiassa keskeisiksi.

Arendt (2018a, 24) esittää, että kreikkalaisessa ajattelutavassa ihmisen kyky poliittiseen järjestäytymiseen oli ”täysin vastakkainen luonnolliselle yhteen liittymiselle, jonka keskus on koti (*oikia*) ja perhe”. Kaupunkivaltion syntymä tarkoitti, että vapaa kansalainen sai yksityiselämän rinnalle julkisen, yhteisen elämän. Samalla oman tai yksityisen (*idion*) ja yhteisen (*koinon*) välille syntyi jyrkkä ero, joka vastaa Arendtin erottelua yksityisen ja julkisen välillä.²⁰ (Arendt 2018a, 24.) Tämän eron myötä antiikin Ateenassa täysivaltaisella kansalaisella²¹ oli Arendtin mukaan kaksi olemassaolon tilaa: yksityinen *oikos*, kotitalous, ja julkinen *polis*, joka jaettiin muiden vapaiden kansalaisten kanssa. *Oikoksen* piiriin kuului elämän välttämättömyyksistä huolehtiminen ja elämän uusintaminen. Toisin sanoen *oikos* vastasi ihmiselämän biologisista tarpeista kuten riittävästä ravinnosta ja lajin säilymisestä. Arendt kutsuu tätä myös ”luonnolliseksi yhteisöksi”, joka syntyy välttämättömyydestä ja jonka kaikkia aktiviteetteja välttämättömyys myös hallitsee (Arendt 2002, 40–41). Se, että

¹⁹ ”Vihamielisellä” filosofisella traditiolla Arendt viittaa siihen, kuinka poliittinen toiminta on filosofisessa perinteessä alistettu antiikissa ja keskiajalla teoreettiselle tai hengelliselle kontemplaatiolle ja toisaalta uudella ajalla tuottamiselle ja työlle. Aiheesta lisää luvussa 4.1.2.

²⁰ Historiallisesti katsottuna Arendtin tulkinta yksityisen ja julkisen tiukasta erottelusta on ongelmallinen (ks. esim. Ojakangas 2016, 17, 49; Backman 2017). Tämän tutkielman puitteissa en kuitenkaan ota kantaa Arendtin väitteiden historialliseen oikeellisuuteen, sillä se ei ole tämän tutkielman kysymyksenasettelun puitteissa oleellisessa asemassa.

²¹ Tässä on huomattava Ateenan kansalaisuuden merkityksen eroaminen nykypäivästä. Kansalaisuus oli tiukan säännösteltyä ja täydet kansalaisoikeudet olivat vain ateenalaissyntyisillä miehillä. Erään tulkinnan mukaan myös ateenalaissyntyiset naiset olivat Ateenan kansalaisia sanan laajassa merkityksessä, mutta heillä ei ollut täysiä kansalaisoikeuksia. Kansalaisuudesta, ateenalaisten syntymyytistä ja politiikasta ks. esim. Loraux 2000.

oikoksen piirissä huolehdittiin materiaalisista välttämättömyyksistä, vapautti julkiseen poliittiseen toimintaan.²²

Arendt (2018a, 12) tuo esille Aristoteleen esittämät kolme elämäntapaa (*bioi*), joista vapaa, elämän välttämättömyyksistä riippumaton saattoi valita. Näille kolmelle elämäntavalle yhteistä oli se, että ne kaikki keskittyivät asioihin, jotka eivät olleet välttämättömiä eivätkä myöskään pelkästään hyödyllisiä, vaan keskittyivät kauniiseen (Arendt 2018a, 13). Nämä kolme elämäntapaa olivat ruumiinnautintoihin keskittynyt elämä, *poliksen* asioille omistautunut elämä ja filosofin elämä, joka on omistautunut tutkimaan ja pohtimaan ikuisia asioita (Aristoteles 2012b, 1095b17–19).

Tämän tutkielman kannalta olennainen on *poliksen* asioille omistautunut elämä, *bios politikos*. Tämä elämäntapa kytkeytyi ”nimenomaan vain ihmisten välisten asioiden alueeseen” ja korosti toimintaa (*praksis*), joka oli oleellinen tekijä julkisen alueen perustamisessa ja sen ylläpitämisessä (Arendt 2002, 25). Toiminta (*praksis*) ja puhe (*leksis*) olivat Arendtin mukaan ainoat aktiviteetit, joita pidettiin poliittisina ja *bios politikoksen* peruselementteinä. Näistä syntyi ihmisten ”toimien ja edesottamusten alue”, jonka ulkopuolelle jäi kaikki pelkästään tarpeellinen ja hyödyllinen. (Arendt 2002, 37.) Puhetta ja toimintaa pidettiin antiikin Ateenassa samanarvoisina ja tämä tarkoittaa Arendtin mukaan myös sitä, että suurin osa poliittisesta toiminnasta oli puhetta, ja erityisesti oikeiden sanojen löytämisestä oikealla hetkellä (Arendt 2018a, 26).

Kuten aiemmin todettiin, se että välttämättömyyksistä huolehdittiin *oikoksen* piirissä mahdollisti vapauden *poliksen* alueella. Arendt esittää kreikkalaisten filosofien, viittaamatta kehenkään sen tarkemmin, pitäneen itsestään selvänä, että vapautta esiintyi vain poliittisen alueella (Arendt 2018a, 31). Heidän mukaansa välttämättömyys oli ”ensisijaisesti esipoliittinen ilmiö, joka oli luonteenomaista kotitalouden järjestäytymiselle” (Arendt 2002, 42). *Poliksessa* asioista päätettiin sanojen ja vakuuttelun keinoin, ei pakon ja väkivallan. *Oikoksen* piirissä pakko ja väkivalta olivat oikeutettuja, sillä ne olivat ainoa keino hallita tätä välttämättömyyttä ja saavuttaa vapaus. (Arendt 2018a, 31.)

²² Antiikin aikana näistä välttämättömyyksistä huolehtivat pitkälti naiset ja orjat, isäntien johtaessa *oikosta*. Julkiseen toimintaan vapautuivat siis vain *oikoksen* isännät.

Vapaus tarkoittaa Arendtille kahta asiaa: ensinnäkin vapautta välttämättömyyksistä toiseksi vapautta hallittuna olemisesta tai hallitsijana olemisesta (Arendt 2018a, 32). *Oikoksen* alueella ei ollut vapautta kummassakaan mielessä, sillä *oikoksessa* oltiin joko hallitsijan tai hallittavan roolissa, ja toisaalta aina myös välttämättömyyksien kahlitsemia. Arendtin mukaan *poliksessa* ihmiset taas eivät olleet määräysvallan alaisena eikä toisaalta itse käyttäneet määräysvaltaa: *polis* oli tasavertaisten ihmisten kohtaamispaikka (Arendt 2018a, 32; 2006b, 30). Vaikka poliittisen alueella olevat olivat keskenään tasavertaisia tai tasa-arvoisia, Arendt myöntää, että tällä tasa-arvokäsityksellä on hyvin vähän tekemistä nykyisen tasa-arvokäsityksen kanssa, sillä tämä käsitys vapaudesta ja tasavertaisuudesta oli hyvin rajattu: kyse ei ollut sosiaalisesta tai taloudellisesta tasa-arvosta, joka olisi koskenut kaikkia. (Arendt 2018a, 32.) Vapaus ja keskinäinen tasa-arvo oli siis rajattu suhteellisen pienelle joukolle ja se oli mahdollista vain koska suuri osa ihmisistä oli alistetussa asemassa.

Teoksessa *On Revolution* ([1963] 2006b) Arendt sanoo, että ajatus tasa-arvosta siinä merkityksessä kuin me sen tänä päivänä ymmärrämme – että kaikki syntyvät tasa-arvoisiksi tai ovat luonnostaan tasa-arvoisia – on ollut täysin tuntematon ennen modernia aikaa, jonka Arendt sijoittaa alkaneeksi Ranskan vallankumouksesta. (Arendt 2006b, 30.) Samanlaisen ajatuksen Arendt esittää jo *Totalitarismin synnyssä* sanoessaan että me emme synny tasa-arvoisiksi vaan tasa-arvo tulee vasta ryhmän jäsenenä olemisesta, sitten ”kun olemme päättäneet, että vastavuoroisesti takaamme toistemme tasa-arvon”. (Arendt 2013, 373.) Arendt myös korostaa instituutioiden merkitystä tasa-arvoa takaavina tekijöinä, käyttäen esimerkkinä muun muassa klassisen Ateenan *polista*, jossa ihmiset tapasivat toinen toisensa kansalaisina, eivät yksityisinä henkilöinä (Arendt 2006b, 20–21).

Vallan merkitys on keskeinen toiminnan kannalta, sillä Arendtille valta on se, mikä säilyttää julkisen alueen. Arendt liittää vallan ennen kaikkea vaikutusvaltaan, uskottavuuteen ja suostuttelukykyyn, ja erottaa sen väkivallasta, pakosta ja voimasta:

Valta toteutuu vain siellä, missä teot ja puhe kulkevat käsikädessä, missä sanat eivät ole tyhjiä eivätkä teot raakoja, missä sanoja ei käytetä aikomusten naamioimiseen vaan todellisuuden paljastamiseen, eikä tekoja loukkaamiseen ja tuhoamiseen vaan suhteiden ja uusien todellisuuksien luomiseen. (Arendt 2002, 206–207.)

Vallan puute tai sen katoaminen heikentää ensin poliittista yhteisöä ja tämän jälkeen tuhoaa sen. Valta ei ole muuttumaton tai mitattavissa, vaan se syntyy ihmisten välillä silloin kun he toimivat yhdessä ja katoaa kun he eroavat toisistaan. (Arendt 2018a, 200.) Valta on kuitenkin se, joka pitää ihmiset yhdessä senkin jälkeen kun toiminta päättyy. Se on siis yhdessäolemiseen (*being together*) sisältyvä mahdollisuus, eikä ole rajoittunut fyysisesti ihmisen ruumiiseen. (Arendt 2018a, 201.) Vallan ainoa materiaallinen edellytys on ihmisten eläminen yhdessä, sillä valta on yhteydessä moninaisuuden ehtoon. (Arendt 2018a, 201). Kuten Loidolt (2018, 207) tuo esille, Arendt pyrki usein muistuttamaan, että me voimme olla vapaita vain yhdessä.

Toiminta (*action*) on työn (*labor*) ja valmistamisen (*work*) ohella yksi ihmisen kolmesta perusaktiviteetista. Nämä perusaktiviteetit vastaavat taas jokainen yhtä niistä perusehdoista, ”joiden mukaisesti elämä maapallolla on ihmiselle annettu.” (Arendt 2002, 19.) Työ aktiviteettina vastaa ihmisruumiin biologisista prosesseista, ja sen ehto on elämä itsessään. Se on sidoksissa biologisen elämän välttämättömyyksiin kuten ravinnon hankintaan, siis asioihin, jotka liittyvät eloonjäämiseen. (Arendt 2018a, 7.) Työstä ei synny mitään pysyvää tai kestävä, vaan yleensä työn tulokset kulutetaan vähintäänkin yhtä nopeasti kuin ne on tuotettu. Juuri työhön liittyvien aktiviteettien katsotaan Arendtin poliittisen teorian valossa kuuluvan yksityisen piiriin. Ihmiselämän aktiviteeteista toista, valmistamista, käsiteltiin myös luvussa 3.1. Valmistaminen aktiviteettina ei rajoitu vain ihmislajin välttämättömyyksiin ja elämän kiertokulkuun, vaan se päin vastoin tuottaa lisäksi jotain pysyvää, jonka tarkoituksena on ”ylittää kaikki yksittäiset ihmiselämät ja kestää niitä kauemmin”. Sen ehtona on *maailmallisuus*. (Arendt 2002, 19.) Valmistamisen tunnusmerkki on myös se, että sillä on määrätty alku ja ennustettava loppu. Tämä piirre erottaa sen kaikista muista ihmisen aktiviteeteista (Arendt 2018a, 143–144).

Kolmas aktiviteetti, *toiminta*, on näistä ainut ”joka tapahtuu suoraan ihmisten välillä ilman esineiden tai aineen välitystä” (Arendt 2002, 19). Sen ehtona on *moninaisuus* eli kaikessa yksinkertaisuudessaan ”se tosiasia, että ihmiset, ei Ihminen, elävät maassa ja asuttavat maailmaa” (Arendt 2002, 20). Toisin kuin valmistaminen, toiminta ei tähtää mihinkään ennalta määrättyyn lopputulokseen, eikä siitä jää jäljelle toiminnalle itselleen ulkoista lopputuotetta.

Toiminnan ehtona oleva ihmisten moninaisuus on luonteeltaan kaksijakoista, sillä se on yhtäältä yhdenvertaista, toisaalta erilliseksi tekevää: ihmisten täytyy olla yhdenvertaisia, sillä muutoin he eivät voisi ymmärtää toisiaan, ja toisaalta heidän täytyy olla erillisiä, sillä muutoin heitä ei voisi erottaa toisistaan eikä tällöin tarvittaisi puhetta ja toimintaa toisten ymmärtämiseksi. (Arendt 2018a, 175–176.) Juuri puhe ja toiminta ovat ne aktiviteetit, jotka Arendtin mukaan tuovat esiin ainutlaatuisten ihmisten moninaisuuden. Puheen ja toiminnan kautta ihmiset näyttävät toisilleen ja ovat ihmisiä, eivät vain fyysisiä olentoja, ja tämä on se, mikä tekee toiminnasta ja puheesta niin erityislaatuisia aktiviteetteja. (Arendt 2018a, 176.) Kuten Loidolt (2018, 171) huomauttaa, välttämättömyyksien, työn, alueella sillä *kuka* joku on ei ole oikeastaan väliä. Työtä tekevä ihminen, *animal laborans*, on yksin kehonsa kanssa, ei yhdessä maailman eikä toisten ihmisten kanssa (Arendt 2018a, 212). Myös valmistavalla ihmisellä, *homo faberilla*, voi olla oma julkinen alueensa, vaikka se ei poliittinen olekaan. *Homo faberin* julkinen alue on markkinapaikka, mutta edes yhteistyössä *valmistaminen* ei ole yksilöiden välistä vuorovaikutusta ja kuka-luonteen paljastamista, vaan se on keskittynyt valmistamisen lopputulokseen. (Arendt 2018a, 160.)

Yksi toimintaan liittyvä tekijä on toimijoiden persoonan, kuka-luonteen, paljastuminen, sillä juuri puhe on se, joka paljastaa tämän. Puhe ja toiminta ovat tiukasti kietoutuneet toisiinsa, sillä ”toiminta ilman puhetta ei enää ole toimintaa, koska tällöin toimijaa ei enää ole, ja toimija, tekojen tekijä, on olemassa vain, jos hän samalla on sanojen puhuja” (Arendt 2002, 183). Puheen rooli on siis erityislaatuinen juuri toiminnan kontekstissa, sillä muissa aktiviteeteissa se on alisteinen itse tekemiselle, ”pelkkä viestinnän väline tai säestys jollekin, joka voitaisiin suorittaa hiljaisuudessaakin” (Arendt 2002, 183). Kuka-luonnetta ei kuitenkaan voida paljastaa tietoisien toiminnan kautta, sillä se ei ole ihmisen hallittavissa samalla tavalla kuin muut ominaisuudet yleensä. Päinvastoin, kuka-luonne voi olla selkeämpi muille ihmisille kuin toimijalle itselleen. Ihminen ei voi etukäteen tietää ”kuka” hänen teoistaan ja puheestaan paljastuu, vaan ”hänen on oltava valmis ottamaan paljastumisen riski” (Arendt 2002, 185; Arendt 2018a, 180). Arendtin mukaan

Voimme tietää *kuka* joku on tai oli vain, jos tunnemme tarinan, jonka sankari hän on, toisin sanoen hänen elämäntarinansa. Kaikki muu, mitä tiedämme hänestä, myös hänen tuottamansa ja jälkeensä jättämänsä tuotteet, kertoo vain *mitä* hän on tai oli. (Arendt 2002, 192.)

Arendt käyttää persoonan paljastumisesta esimerkkinä Sokratesta. Sokrateen tarinan – ja sen kuka hän oli – me tunnemme paremmin kuin Platonin tai Aristoteleen, juuri siksi, että hän ei itse kirjoittanut sitä. (Arendt 2018a, 186.) Arendt kuvaa myöhemmin, hieman kärjekkäästi, kuinka ”Merkittäviä ihmisiä arvostellaan sen perusteella keitä he ovat. Vain sivistymättömät alentuvat perustamaan ylpeytensä siihen, mitä ovat tehneet.” (Arendt 2002, 219.)

On huomattava, että Arendtin mukaan puheeseen ja toimintaan kuuluva paljastava ominaisuus tulee esille yhdessäolossa, ei silloin kun ollaan jonkun puolella tai jotakuta vastaan (Arendt 2002, 184). Arendt jatkaa:

Jos toiminta ei paljasta tekijäänsä, se kadottaa ominaisluonteensa ja muuttuu pelkäksi suoritukseksi muiden joukossa. Silloin toiminta on keino päämäärän saavuttamiseksi samalla tavoin kuin valmistaminen on keino esineen tuottamiseksi. Näin käy aina silloin kun ihmisten yhdessäolo katoaa, eli kun ihmiset ovat vain toisten puolella tai toisia vastaan. (Arendt 2002, 185.)

Kuten lainauksesta kävi ilmi, Arendt korostaa, että moninaisuudessa ihmiset ovat toistensa kanssa, eivät toisiaan varten tai toisiaan vastaan. Myös tilanne, jossa on valmiiksi asetettu päämäärä saa toiminnan menettämään ominaisluonteensa. Jos toiminta olisi suuntautunut johonkin tiettyyn päämäärään voisi tavoitteeseen päästä helpommin esimerkiksi mykän väkivallan avulla. (Arendt 2018a, 179.)

Kuten Loidolt (2018, 199–200) asian ilmaisee, toiminta on aina enemmän kuin pelkkä henkilön intention sisällön realisoituminen. Arendtin toiminnan käsitettä ei näin ollen voida käsitteellistää ainakaan pelkästään päämäärien tai tarkoitusten kautta. Toiminta on jotain, jonka tarkoitus tai päämäärä löytyy sen omasta suorituksesta. Arendt tuo esille, että Aristoteles kuvasi käsitteellä *energeia*, ”tekeillä oleminen”, ”aktuaalisuus”, sellaisia aktiviteetteja, jotka eivät pyri tiettyyn päämäärään eivätkä jätä jälkeensä tiettyä tuotetta (*work*), vaan kuluttavat merkityksensä loppuun oman suorituksensa (*performance*) aikana. (Arendt 2018a, 206; Aristoteles 2012a). Termi *energeia* ”käsitteellistää ajatuksen, jonka mukaan elävä teko ja puhuttu sana ovat inhimillisen olennon suurimmat saavutukset” (Arendt 2002, 213).

Yksi toimintaan kuuluvista erityispiirteistä on sen ennalta-arvaamattomuus. Tämä tulee esille myös Arendtin korostaessa syntymän merkitystä, sillä toiminnan tavoin syntymä on alku ja aloittaa jotain uutta. Liittyminen inhimilliseen maailmaan alkaa syntymästä, mutta ei kuitenkaan ole välttämättömyyden pakottamaa. (Arendt 2018a, 176–177.)

Toimiminen laajimmassa merkityksessään tarkoittaa aloitteen tekemistä, aloittamista [...], jonkin asian liikkeelle panemista. [...] Alku ei tässä tarkoita samaa kuin maailman alku; se ei ole jonkin vaan jonkun, aloittajan itsensä alku. [...] Alkamiselle on luonteenomaista se, että aloitetaan jotakin sellaista uutta, mitä ei osata odottaa aiempien tapahtumien perusteella. Tämä hämmästyttävä ennalta-arvaamattomuus on ominaista kaikelle alkamiselle ja syntymälle. (Arendt 2002, 182.)

Ihmisten ainutlaatuisuus on ehtona sille, että ihmiset kykenevät toimimaan ennalta-arvaamattomalla, uudella tavalla. Toiminnan seuraukset voivat myös olla rajattomia, koska toiminta ei voi, kuten todettiin, tapahtua tyhjiössä tai yksinäisyydessä. Koska toiminta tapahtuu aina ainutlaatuisten ihmisten välillä ja ihmisten välisten suhteiden verkossa, se vaikuttaa ympäristöön ja jokaisesta reaktiosta siihen voi seurata uusi ketjureaktio, sillä jokainen prosessi voi aiheuttaa uusia prosesseja. Tämä johtuu juuri siitä, että toiminta kohdistuu toisiin toimijoihin, jotka ovat kaikki puolestaan kykeneväisiä uuteen ja ennalta-arvaamattomaan toimintaan. (Arendt 2018a, 190.) Tämän vuoksi politiikkaa ei saa Arendtin (2018a, 229) mukaan alistaa vain välineeksi päämäärien saavuttamiseen. Arendt kirjoittaa:

Niin kauan kuin uskomme politiikan alueella käsittelevämme päämääriä ja keinoja, emme kykene estämään ketään käyttämästä kaikkia keinoja tunnustettujen päämäärien saavuttamiseksi. Toimimisen korvaaminen tekemisellä ja siihen liittyvä politiikan alistaminen keinoksi saavuttaa jokin korkeampana pidetty päämäärä on yhtä vanha kuin koko poliittisen filosofian perinne. (Arendt 2002, 237.)

Toiminta ei ole koskaan täysin ennustettavaa eikä sen tulosta tai määränpäättä voi siksi tietää etukäteen. Tämän vuoksi teon merkityskin voi kokonaisuudessaan paljastua vasta toiminnan ulkopuoliselle, taaksepäin katsovalle historioitsijalle.

Läheskään kaikki ryhmittymät tai ryhmät eivät kuitenkaan perustu ihmisten moninaisuudelle ja ainutkertaisuuden ilmentymiselle. Tämä ei ole mahdollista esimerkiksi työn tai valmistamisen aktiviteettien piirissä. Työlle on ominaista yhdistää ihmiset työjoukoiksi, joissa yksilöt tekevät työtä yhdessä kuin olisivat yhtä. Tässä mielessä yhteisyys saattaa ilmetä syvempänä työssä kuin missään muussa aktiviteetissa. Tämä työn ”kollektiivinen luonne” ei kuitenkaan muodosta työjoukon jokaiselle jäsenelle omaa tunnistettavuutta, vaan päinvastoin edellyttää, että tietoisuus omasta yksilöllisyydestä ja identiteetistä menetetään. (Arendt 2018a, 213.) Tämän kaltainen yhteisyys ei perustu samanarvoisuuteen vaan samuuteen, eli siinä toisin sanoen menetetään ainutkertaisuus. Sivuhuomiona tässä kohtaa voidaan todeta, että vaikka Nancy ei käytäkään työn käsitettä samassa merkityksessä kuin Arendt, hän kuitenkin selkeästi tuo esille, ettei hänen ajattelemansa ainutkertaisten yhteisö voi perustua työlle. Käsitellen tätä tarkemmin luvussa 4.2.2.

4.1.2 SOSIAALISEN SYNTY

Arendt ajoittaa sosiaalisen alueen synnyn 1500–1600-luvuille, jolloin moderni yhteiskunta alkoi muodostua. Samalla julkisen ja yksityisen raja alkoi hämärtyä. Aiemmin yksityisenä pidetyt asiat, eli antiikin *oikokseen* liitetyt, alkoivat vallata julkista tilaa: yksityisen ja julkisen väliin syntyi sosiaalisen alue. Samalla Arendtin mukaan yksityisen ja julkisen käsitteiden sisältö ja merkitys hämärtyivät melkein tunnistamattomaksi. (Arendt 2018a, 38.) Arendtin mukaan ”[j]ulkinen on mennyttä, koska se on vain yksityistä varten, ja yksityinen, koska se on ainoa jäljellä oleva yhteinen huolenaihe” (Arendt 2002, 76). Julkisen ja yksityisen sulautumisessa sosiaaliseen syntyi myös uusi intiimiyden alue, joka näyttää Arendtin mielestä ”paolta koko ulkomaailmasta yksilön sisäiseen subjektiivisuuteen, jota aiemmin suojasi yksityinen alue” (Arendt 2002, 76).

Arendtin mukaan sosiaalisen alueen taipumuksena on sen synnystä asti, eli siitä asti kun elämän ylläpitoon ja taloudenhoitoon liittyvät asiat alkoivat vallata julkista aluetta, ollut kasvaa ja ”nielaista vanhat poliittisen ja yksityisen alueet sekä uudempi intiimiyden piiri”. Sosiaalisen alueen jatkuva kasvu on kytköksissä siihen, että ”yhteiskunnan kautta itse elämän prosessi on muodossa tai toisessa kanavoitu julkisen alueelle” (Arendt 2002, 55). Sosiaalisen alueen myötä myös työtä tekevä ihminen, *animal laborans*, ja biologinen elämä valtasivat julkisen alueen. Biologisen elämän lisäksi yksityisestä julkiseen sekoittui taloudenhoito: myös taloudesta tuli yhteinen huolenaihe.

Sosiaalisen alueen nousuun, ja samalla massayhteiskunnan syntyyn, kytkeytyy myös *vita activan* järjestyksen vaihtuminen.²³ Siinä missä antiikin aikaan toiminta oli arvostetuin aktiviteetti, joka erotti inhimillisen elämän eläimellisestä, moderniin aikaan tultaessa painopiste siirtyy valmistavan ihmisen, *homo faberin*, kautta *animal laboransiin*. *Vita activan* loppupuolella Arendt pohtii sitä, miksi kaikista ihmisenä olemisen ehdoista juuri elämä ja *animal laborans* voittivat kaikki muut näkökulmat. Kun työnteko kohotettiin *vita activan* hierarkiassa korkeimmalle tasolle, myös elämästä muodostui perimmäinen lähtökohta, ja edelleen moderneissa yhteiskunnissa se on korkein hyvä. (Arendt 2002, 327.)

On selvää, että edellä kuvatun kaltaisella muutoksella on suuria vaikutuksia. *Animal laboransin* sosiaalinen elämä on Arendtin mukaan maailmatonta ja laumamaista, ja se on siksi kykenemätön rakentamaan tai asuttamaan julkista, maailmallista aluetta. (Arendt 2018a, 160). Työ on täten politiikan vastaista, toisin kuin *valmistaminen*. Valmistava ihminen, *homo faber*, on yhteydessä maailmaan, konkreettisten esineiden maailmaan, kun taas työtä tekevä ihminen ei ole yhteydessä maailmaan tai toisiin ihmisiin, vaan on kasvokkain hänet elossa pitävän välttämättömyyden kanssa. Työtä voi toki tehdä muiden ihmisten läsnä ollessa, mutta siitä puuttuu kaikki erillisyydet toisista ihmisistä: siitä siis puuttuvat kaikki moninaisuuden tunnusmerkit. (Arendt 2018a, 212.) Sen sijaan työ perustuu identtisten yksilöiden monistumiseen, ”sillä työn kannalta merkityksellistä on ainoastaan ihmisten perimmäinen samankaltaisuus, joka perustuu heidän olemassaolonsa pelkkinä elävinä organismeina” (Arendt 2002, 221).

Sosiaalisen synty raivasi tietä myös massayhteiskunnan synnylle. Arendtin mukaan massayhteiskuntaan kuuluu muun muassa luonnoton yhdenmukaistuminen (Arendt 2018a, 58). Tämä poistaa eri positioiden välisiä eroja ja vie näkökulmien moninaisuuden mukanaan. Tällä on kauaskantoiset seuraukset, sillä Arendtin mukaan yhteisen maailman tuhoutumista edeltää yleensä ”inhimillistä moninaisuutta edustavien eri näkökulmien tuho” (Arendt 2002, 67). Tämä tapahtuu yleensä yksinvaltiudessa, esimerkiksi tyrannioissa, mutta se voi yhtä lailla tapahtua massayhteiskunnassa tai ”massahysteriassa”, silloin kun ihmiset käyttäytyvät

²³ Aiemmin, uudelle ajalle tultaessa, Arendtin mukaan oli jo tapahtunut *vita contemplativan* ja *vita activan* arvojärjestyksen vaihtuminen. Uudelle ajalle saakka *vita activan* toimintoja oli Arendtin mukaan arvosteltu ja oikeutettu sen perusteella, miten ne mahdollistivat *vita contemplativan*. Järjestyksen vaihtumisen jälkeen ajattelusta tuli alisteinen tekemiselle, ja kontemplaatiosta, perimmäisten totuuksien intressittömästä tarkastelusta, tuli merkityksetöntä. (Ks. Arendt 2018a, 289–294.)

kuin olisivat kaikki saman perheen jäseniä.²⁴ Arendtin mukaan yhteisen maailman loppu onkin tullut eteen silloin ”kun se nähdään vain yhdestä näkökohdasta ja kun sen sallitaan näyttäytyä vain yhdestä näkökulmasta” (Arendt 2002, 68; 2018a, 58). Margaret Canovan (1974, 85–87) kuvaakin modernien ihmisten olevan yhteydessä toisiinsa niin kuin antiikin aikana perheenjäsenet olivat toisiinsa: yhteisen biologian ja välttämättömyyksien hoidon välityksellä, perheen pään kertoessa yhteisen intressin. Yhteiskunnalle on ominaista ihmisten välisen etäisyyden puute. Tämä ilmenee siten, että sen sijaan että ihmiset olisivat erillisiä yksilöitä yhteisessä maailmassa, he ilmenevät yhteiskunnan jäseninä, jotka sopeutuvat siihen, jakavat sen yhteiset intressit ja käyttäytyvät ennalta-arvattavasti. (Canovan 1974, 85–87.)

Arendt argumentoi, että siinä missä antiikissa yksityinen kotitalous nähtiin paikkana, jonka ulkopuolelle toiminta oli suljettu, moderni yhteiskunta sulkee toiminnan mahdollisuuden kaikilla tasoillaan. Arendt kuvaa yhteiskuntaa yhteisömuodoksi, ”jossa pelkästään keskinäinen riippuvuus elämän itsensä tähden saa julkista merkitystä ja jossa pelkkään henkiinjäämiseen liittyvien aktiviteettien sallitaan näkyä julkisuudessa” (Arendt 2002, 56; 2018a, 46). Toiminnan sijaan yhteiskunta odottaa jäseniltään tietynlaista käyttäytymistä ja luo lukemattomia erilaisia sääntöjä, jotka yleensä ”normalisoivat” sen jäseniä ja saavat heidät käyttäytymään. Samalla suljetaan pois spontaanin toiminnan ja huomiota herättävien saavutuksien mahdollisuus. (Arendt 2018a, 40.) Sosiaalisella on myös tasapäistävä vaikutus, ja tätä kutsutaan Arendtin mukaan nykyään ”jokaiseen yhteiskuntaan luonnostaan kuuluvaksi konformismiksi” (Arendt 2002, 49). Arendt myös sanoo, hieman kärkkäästi, että lopulta ei ole edes kovinkaan oleellista koostuuko kansa tasa-arvoisista vai epätasa-arvoisista ihmisistä, sillä yhteiskunta edellyttää joka tapauksessa jäsentensä toimivan valtavan perheen tavoin, yhden ja saman mielipiteen ja intressin ohjaamina. (Arendt 2018a, 39.) Yhteiskunnassa ennalta-arvaamaton ja uutta luova *toiminta* korvautuu siis ennalta-arvattavalla käyttäytymisellä ja ainutkertaisten yksilöiden moneuden voi sanoa korvautuvan ihmisten massalla.

Arendtin mukaan massayhteiskuntaa ei ole ainakaan ensisijaisesti vaikea sietää siihen kuuluvan ihmismäärän vuoksi vaan siksi, että ”ihmisten välinen maailma on menettänyt

²⁴ Yksinvaltaisesti, autoritäärisesti, totalitaarisesti hallitut valtiot voivat yhtä lailla olla massayhteiskuntia, mutta massayhteiskunnan ei ole välttämätöntä olla yksinvaltaisesti hallittu: massayhteiskunta kuvaa yhteiskunnan rakennetta, ei poliittista järjestelmää.

kykynsä koota ihmiset yhteen, yhdistää ja erottaa heidät” (Arendt 2002, 65). Luvussa 3.1 mainittiin esimerkkinä pöytä, joka yhtä aikaa yhdistää ja erottaa ihmisiä; massayhteiskunnan kohdalla voi ajatella, että tämä pöytä katoaa kokonaan siten että ”mikään käsinkosketeltava ei enää erota eikä yhdistä kahta vastakkain istunutta henkilöä” (Arendt 2002, 62). Maailma on tämä ihmisiä yhdistävä ja erottava tekijä, mutta massayhteiskunnassa tämä menetetään, sillä ihmiset eivät voi ilmetä ainutkertaisina yksilöinä toisten ainutkertaisien ihmisten kanssa: massayhteiskunta yhdenmukaistaa yksilöt vieden uuden aloittamisen mahdollisuuden.

Arendtin analyysin mukaan sosiaalisen alue muutti modernit yhteisöt melko nopeasti työläisten ja palkkatyöntekijöiden yhteiskunniksi ja tämä tarkoittaa Arendtin mukaan sitä, että ne keskittyvät elämän ylläpitämiseen välttämättömän aktiviteetin eli työn ympärille. Tämän voi muotoilla myös niin, että yhteiskunnassa itse elämän prosessi valtaa julkisen alueen. (Arendt 2018a, 45.) Kuten on jo käynyt selväksi, uudella ajalla yksilön elämänprosessiin liittyvä työnteke ei enää sijoitu perhepiiriin ja kotitalouden yksityisyyteen. Sen sijaan Arendtin mukaan yhteiskunnasta muodostui elämänprosessin uusi subjekti. Sosiaalisen luokan jäsenyys korvasi suojan, jonka perhe oli aiemmin tarjonnut ja sosiaalinen yhteenkuuluvuus taas korvasi perheessä hallitsevan luonnollisen yhteenkuuluvuuden. (Arendt 2018a, 256.) Arendt kuvaakin yhteiskuntaa ”elämänprosessin ’kollektiiviseksi subjektiksi’” (Arendt 2002, 267).

Edellä esitetyn Arendtin modernin ajan analyysin ja biopolitiikan teorian välillä on nähtävissä monia yhteneväisyyksiä. Ensimmäiseksi tämän huomion teki Giorgio Agamben (1998, 3), joka on esittänyt, että Arendtia voidaan perustellusti pitää yhtenä biopolitiikan esiteoreetikkona. Michel Foucault (1926–1984) esittää *Seksuaalisuuden historiassa* ([1978] 2010), että modernin ajan kynnyksellä luonnollinen elämä aletaan sisällyttää valtiovallan mekanismeihin ja laskelmiin: politiikasta tulee biopolitiikkaa, elämän hallintaa (ks. esim. Foucault 2010, 102–104). Agamben (1998, 3–4) huomauttaa, että Arendt analysoi melkein 20 vuotta ennen Foucault’a prosessia, jossa biologinen elämä sinänsä valtaa modernin politiikan ja luonnollisesta elämästä tulee ensisijaista poliittiseen toimintaan nähden.²⁵

²⁵ Agambenilla on kuitenkin Arendtista ja Foucault’sta poikkeavia näkemyksiä. Esimerkiksi siinä missä Arendt ja Foucault esittävät biologiseen elämään kohdistuvan hallinnan olevan erityisesti modernia aikaa luonnehtiva ilmiö, Agamben esittää, että elämä sinänsä on ollut osa länsimaista politiikkaa antiikin *poliksen* syntymästä lähtien, *inklusiivisen eksluusion* kautta: kun biologinen elämä suljettiin politiikan ulkopuolelle, se samalla sisällytettiin siihen (ks. esim. Agamben 1998, 1–12). Agamben kysyykin, mikä elämän ja politiikan välinen

Biopolitiikka voidaan nähdä melkein täysin vastakkaisena Arendtin – ja myös Nancyn, kuten tullaan huomaamaan – kuvaamalle ainutkertaisten yksilöiden moneuteen perustuvalla politiikalla, sillä kansalaiset nähdään ensisijaisesti väestönä tai biologisina populaatioina. Voisi siis katsoa, ettei biopolitiikassa ole tilaa ainutkertaisille yksilöille: toiminta korvautuu tilastoitavalla käytöksellä ja yksilöiden ainutkertaisuus katoaa massaansa. (Arendt 2018a, 41–43.)

Erilaisista lähestymistavoista huolimatta niin Arendt, Foucault kuin Agambenkin kritisoivat elämän ja politiikan suhdetta modernissa yhteiskunnassa. Arendtille tämä on yksi modernin politiikan keskeisimmistä ongelmista sillä se, mikä ennen oli niin sanotusti yksityistä, on nyt julkisen, siis politiikan, keskiössä. Poliitiikka ei siis enää suuntaudu maailmaan ja ihmisten välisiin asioihin, vaan yksityiseen ja elämän välttämättömyyksiin. Massayhteiskunnan syntyessä sosiaalisen alue vihdoin saavutti Arendtin mukaan vuosisatojen kehityksen jälkeen pisteen, jossa (massa)yhteiskunta kontrolloi kaikkia jäseniään samalla tavalla ja yhtä tehokkaasti. Erottautuminen ja erilaisuus ovat massayhteiskunnassa yksilön yksityisiä asioita, eivätkä enää liity julkiseen tilaan tai toimintaan. (Arendt 2018a, 41.)

Arendt käyttää taloustieteen tieteellisen luonteen saavuttamista yhtenä selkeistä esimerkeistä sosiaalisen alueen noususta. Arendtin mukaan moderni taloustiede perustuu oletukselle, että ihmiset käyttäytyvät (*behave*) suhteessa toisiinsa toimimisen sijaan:

Taloustiede saavutti tieteellisen luonteen vasta kun ihmisistä oli tullut sosiaalisia olentoja, jotka noudattivat yksimielisesti tiettyjä käyttäytymismalleja. Näin niitä, jotka eivät noudattaneet sääntöjä, voitiin pitää epäsosiaalisina tai epänormaaleina. (Arendt 2002, 52.)

Kun tilastotieteissä käsitellään suuria lukumääriä, sen lait näyttävät pätevän täysin. Tämä tarkoittaa poliittisesti Arendtin mukaan sitä, että ”mitä suurempi jonkin tietyn poliittisen yhteisön väestö on, sitä todennäköisemmin sen julkisen alueen muodostaa sosiaalinen eikä poliittinen” (Arendt 2002, 53). Sosiaalisen ja yhteiskunnan nousun myötä niin julkinen kuin

suhde oikeastaan on, jos elämä itsessään on jotain sellaista, joka representoidaan vain ulossulkemisen kautta (Agamben 1998, 7).

yksityinenkin alue heikkenivät, ja tämä on Arendtin mukaan ollut ratkaisevaa ”massaihmissen” synnylle. Samalla se on vaarallista sen aiheuttaessa ”maailmattoman mentaliteetin, joka hallitsee moderneja ideologisia joukkoliikkeitä” (Arendt 2002, 268).

Ihmiset jatkavat Arendtin mukaan silti itsepintaisesti tekemistä, valmistamista ja rakentamista. Hän kuitenkin huomauttaa, että näistäkin on tullut aina vain harvempien toimintoja, lähinnä taiteilijoiden, ja tämän myötä maailmallisuuteen liittyvät kokemukset ovat koko ajan etäämmällä tavallisen ihmisen elämästä. Samoin meillä on yhä kyky toimia, tai vähintäänkin saattaa liikkeelle prosesseja, vaikkakin myös toiminnan mahdollisuudet ovat hyvin rajalliset. Arendtin mukaan toiminnasta on tullut tieteilijöiden yksinoikeus. Arendtin mielestä ”on todella ironista, että ne, joita yleinen mielipide on aina pitänyt yhteiskunnan epäkäytännöllisimpänä ja vähiten poliittisina jäseninä, ovat osoittautuneet ainoiksi, jotka yhä osaavat toimia ja tehdä kaiken lisäksi yhteistyötä”. Tieteilijöiden toiminnasta kuitenkin puuttuu toiminnan luonteeseen kuuluvia piirteitä, kuten että se ei kohdistu ihmisten välisten suhteiden verkkoon vaan luontoon, ja siltä puuttuu myös toiminnan luonteeseen kuuluva uutta etsivä luonne ja kyky luoda tarinoita ja muuttua näin historialliseksi. Toiminnasta onkin tullut yhä harvempien etuoikeutettujen kokemus, joita saattaa olla vielä vähemmän kuin valmistajia tai taiteilijoita. (Arendt 2018a, 324.)

4.1.3 TOTALITARISMI

Sosiaalisen synty ja massayhteiskunta ovat Arendtin mukaan 1900-luvun totalitaaristen ilmiöiden pohjalla. Ensimmäisessä suuressa poliittisessa työssään *Totalitarismin synty* ([1951] suom. 2013) Arendt analysoi historiallis-filosofisesti totalitarismin ehtoja ja elementtejä. Teos ei ole eikä pyrikään olemaan puolueeton poliittinen analyysi tai puhtaan akateeminen historiallinen esitys totalitarismista. Tämän vuoksi Arendt ei anna yhtä syytä tai alkupistettä totalitarismille – toisin kuin teoksen suomennos antaa ymmärtää. Tarkempi suomennos olisikin *Totalitarismin alkuperät*, kuten esimerkiksi Markku Koivusalo ehdottaa (ks. Koivusalo 2013). Tämän tutkielman puitteissa ei ole mahdollista yksityiskohtaisesti selvittää Arendtin analyysiä totalitarismin alkuperistä, vaan keskityn tässä luvussa enemmänkin totalitaariseen liikkeeseen ja valtaan.

Totalitarismi on äärimmäinen esimerkki tilanteesta, jossa ihmisten ainutkertainen moneus tuhoutuu. Edellisessä luvussa kävi selväksi, miten moderni yhteiskunta heikentää *toiminnan*

mahdollisuutta. Totalitaarinen hallinta kuitenkin vie yksilöiden hallinnan uudelle tasolle; paitsi että se tuhoaa yksilöiltä toiminnan mahdollisuuden, se ulottaa valtansa myös ihmisten yksityiseen elämään, kykyyn ajatella ja kokea. Aloitan luvun selventämällä totalitarismin erityispiirteitä esimerkiksi vertaamalla sitä joihinkin muihin yksinvaltiuden muotoihin. Keskiössä on erityisesti ideologian käsite ja yksin olemisen, ajattelun ja eristämisen ilmiöt. Arendtin ideologian käsite paljastaa ideologiasta itsessään totalitaarisia elementtejä, ja se on olennainen myös luvussa 4.2.1, jossa käsitellään Nancy'n kriittisiä huomioita länsimaisen yhteisön ajattelun perinteestä. Yksin olemisen, ajattelun ja eristämisen ilmiöt taas nostavat esiin totalitaarisen vallan äärimmäisen luonteen, sillä Arendtin mukaan sillä näyttäisi olevan valta vaikuttaa ihmisten kykyyn ajatella ja arvioida.

Arendt käsittelee *Totalitarismin synty* -teoksessa niin Stalinin Neuvostoliittoa kuin Hitlerin Saksaa. Teosta onkin kritisoitu näiden yhtäaikaisesta käsittelystä, mutta on huomattava, että Arendt puhuu näiden kahden järjestelmän toimintamekanismien samankaltaisuudesta eikä missään nimessä esitä niiden olevan ideologisesti samanlaisia: molemmissa on nähtävissä uudenlainen hallinnan muoto. *Totalitarismin synnyn* viimeisessä luvussa ”Ideologia ja terrori” Arendt analysoi muun muassa sitä kuinka totalitarismi eroaa muista yksinvaltiuden muodoista. Perinteisissä tyrannioissa ihmisten väliset poliittiset yhteydet katkaistaan ja ”mitätöidään ihmisten kyky toimia ja käyttää valtaa”, mutta niissä yksilöltä ei kuitenkaan viedä aivan kaikkea, sillä Arendtin mukaan ihmisten yksityiselämän piiri jää koskemattomaksi ja ihmisille jää kyky kokea, keksiä ja ajatella. Totalitarismin äärimmäinen luonne sen sijaan ulottaa valtansa ja tuhoavan voimansa myös yksityiselämän piiriin ja ”tuhoaa ihmisen kyvyn kokea ja ajatella yhtä varmasti kuin hänen kykynsä toimia”. (Arendt 2013, 547.)

Arendtin mukaan ideologiat ovat saaneet äärimmäisimmän muotonsa totalitarismissa.²⁶ Hänen mukaansa kaikkiin ideologioihin sisältyy totaalisuutta, ”mutta vain totalitaariset liikkeet ovat kehittäneet ne huippuunsa, mikä luo petollisen vaikutelman, että vain rasismi ja kommunismi ovat luonteeltaan totalitaarisia” (Arendt 2013, 542). Arendt esittää, että totalitaarinen valtakoneisto paljasti ideologioista kolme totalisoivaa elementtiä, jotka ovat ominaisia kaikelle ideologiselle ajattelulle. Ensimmäinen elementti on se, että totalitaarinen

²⁶ Nancy tuntee Arendtin analyysin ja määritelmän ideologioista hyvin. Lacoue-Labarthen kanssa yhteistyössä tehdyssä teoksessa *Natsimyytti* hän käsittelee asiaa eksplisiittisesti tuoden esille käyttävänsä käsitettä ideologia samassa merkityksessä missä Arendt sitä käyttää. Tästä lisää luvussa 4.2.1.

ideologia ei keskity selittämään vain sitä mikä on, vaan tarjoaa selityksen koko historiasta. Tähän kuuluu totaalinen selitys menneisyydestä, totaalinen tieto nykyisyydestä ja luotettava ennuste tulevaisuudesta. (Arendt 2013, 542.) Toinen elementti on, että ideologisessa ajattelussa ei oteta huomioon kokemusta. Tällä Arendt tarkoittaa sitä, että ideologinen ajattelu ei opi uutta ”edes silloin, kun kyse on juuri tapahtuneesta”. Ideologinen ajattelu irtautuu todellisuudesta ja luo oman ”oikeamman” todellisuutensa. Tämä ”oikeampi todellisuus” ei ole aistittavissa, vaikkakin ideologian edustajat pyrkivät näyttämään siltä, että heillä on kyky tulla siitä tietoiseksi. Kolmanneksi Arendt erottaa edelliseenkin kytkeytyvän elementin: ”koska ideologioilla ei ole mahtia muuttaa todellisuutta, ne yrittävät tietyillä harhautusliikkeillä irrottaa ajattelun todellisuudesta”. Tämän myötä ideologinen todellisuus ja sen selitysvaikutus on niin johdonmukainen, ettei reaalityodellisuus voisi sellaista koskaan saavuttaa. (Arendt 2013, 542–543.)

Totalitaariset ideologiat pyrkivät siis selittämään kaiken. Arendtin mukaan ideologia onkin juuri sitä, mitä sen nimi tarkoittaa: idean logiikkaa. Ideologian kohteena on historia ja tätä ”idea”²⁷ sovelletaan siihen: sen tarkoituksena on uskotella, että se tuntee koko ”historiaprosessin mysteerit – menneet salaisuudet, nykyajan mutkikkuudet, tulevat epävarmuudet”. (Arendt 2013, 539–540.) Natsismissa tämä ideologian ”idea” on nähdä historia rotujen luonnollisena taisteluna ja stalinistisessa marxismissa taas historia nähtiin luokkien taloudellisena taisteluna: kaikki muu aatteeseen kuuluva johdetaan näistä ideoista loogisesti (Arendt 2013, 223). Arendtin mukaan esimerkiksi natsien ”poliittinen sodankäynti” oli ollut liikkeellä jo kauan ennen kun Saksan panssarivaunut aloittivat tuhoisan etenemisensä vuonna 1939: ”oli näet laskettu, että poliittisessa sodankäynnissä rasismi oli tehokkaampi liittolainen kuin yksikään maksettu asiamies tai salainen viidennen kolonnan järjestö” (Arendt 2013, 222). Molemmat ideologiat vetosivat ihmisjoukkoihin Arendtin mukaan niin vahvasti, että ne saivat ”avukseen valtion ja niistä tuli valtion virallisia oppeja.” (Arendt 2013, 223.)

Ideologian ja ideologisen ajattelun sisällä kaikki vaikuttaa äärimmäisen vakuuttavalta ja loogiselta, mutta kuten esimerkiksi Margaret Canovan (1974, 18) huomauttaa, tämä vakuuttavuus ja loogisuus jää ideologian piiriin. Ideologian ulkopuolella ideologisissa väittämässä ei ole järkeä: järkevyyden paljastuu vain niille, jotka ovat itse ideologian systeemin

²⁷ Stalinistisessa marxismissa ”johtoideana” oli historia luokkasotana, natsismissa historia rotusotana, josta kaikki muu johdetaan loogisesti.

sisällä. Epävakaissa yhteiskunnallisissa oloissa ei luultavastikaan ole kovin erikoista toivoa vakaampaa ja parempaa tulevaisuutta, ja totalitarismin ytimessä onkin Arendtin mukaan lupaus vakaudesta. Kaiken johdonmukaisesti ja vakuuttavasti selittävä ideologia voi silloin olla parempi ”todellisuus” kuin epävakaa ja epävarma reaalimaailma. Totalitaariseen liikkeeseen ja valtaan kuuluu myös, ja sitä edeltää, propaganda ”joka on poikkeuksetta sekä sumeilematonta että valheellista”. (Arendt 2013, 377–378.) Arendt toteaaakin natsipropagandan käyttäneen ihmismassojen kaipuuta johdonmukaisuutteen hyväkseen (Arendt 2013, 424). Seuraava lainaus valaisee edellä mainittuja seikkoja:

Jo esitotaalinen, pelkkä tyranniamainen terrori tuhoaa kaikki ihmisten väliset suhteet. Myös ideologisen ajattelun sisäinen pakko katkoo kaikki suhteet todellisuuteen. Valmistelu on onnistunut, kun ihmiset ovat menettäneet yhteyden sekä toisiin ihmisiin että heitä ympäröivään todellisuuteen. Yhteyksien myötä ihmiset näet menettävät sekä kyvyn kokea että kyvyn ajatella. Totalitaarisen vallan ihanne ei ole vakaumuksellinen natsi eikä vakaumuksellinen kommunisti, vaan ihminen, jolle faktan ja fiktion välistä eroa (eli koettua todellisuutta) ja oikean ja väärän eroa ei enää ole olemassa. (Arendt 2013, 546.)

Vaikka totalitarismin ytimessä onkin lupaus vakaudesta, samaan aikaan salataan sen todellinen tavoite luoda pysyvä epävakauden tila, jonka avulla totalitaarinen liike pidetään elossa (Arendt 2013, 460). Totalitaaristen liikkeiden erikoisominaisuus on myös se, että ne ovat kenneet saamaan liikkeelle kansanjoukkoja, eivät esimerkiksi vain tiettyjä luokkia. Arendtin mukaan totalitaarinen valta tarvitseekin jatkuvan terrorin vuoksi suuren määrän liikkaväestöä, joka voidaan menettää pelkäämättä väestökadon seurauksia. Tässä Arendt erottaa myös totalitaarisen liikkeen totalitaarisesta vallasta: liike itsessään ei vielä välttämättä tarvitse liikkaväestöä, mutta valta tarvitsee. (Arendt 2013, 381.)

Totalitaariset liikkeet löysivät itselleen jäseniä, jotka tulivat perinteisen puoluejärjestelmän ulkopuolelta ja joita ”puoluejärjestelmä ei ollut koskaan ennen tavoittanut eikä ’pilannut’” (Arendt 2013, 381). Tämän vuoksi heidän ei tarvinnut esimerkiksi suhtautua vastustajien argumentteihin kovin vakavasti, sillä ne eivät olleet uudelle jäsenistölle ennalta tuttuja. Arendt myös huomauttaa, että yksilöllistyminen ja sivistys eivät estäneet eivätkä estä joukkoasenteen muodostumista. Huomionarvoista tässä on, että äärimmäinen individualisaatio on myös osasyynä yhteiskunnan pirstaloitumiseen ja totalitaaristen

liikkeiden nousuun. Arendtin mukaan ääriyksilöllistyminen ja yhteiskunnallinen pirstaloituminen ovatkin edeltäneet ääri liikkeitä. (Arendt 2013, 388.) Arendt myös kuvaa kuinka neuvostoyhteiskunta toteutti massa-atomisaation (*mass atomization*) tekemällä puhdistuksia yhä uudestaan ja uudestaan (Arendt 1962, 323). Puhdistusten tarkoituksena oli ”hävittää kaikki sosiaaliset ja sukulaissiteet” ja tässä onnistuttiinkin erinomaisesti. (Arendt 2013, 394). Arendt kuvaa totalitaaristen liikkeiden jäseniä seuraavasti:

Totalitaariset liikkeet ovat atomeiksi pirstottujen, eristettyjen yksilöiden joukkojärjestöjä. Kaikkiin muihin puolueisiin ja liikkeisiin verrattuna niiden silmiinpistävin ulkoinen piirre on vaatia jokaiselta jäseneltä täydellistä, rajatonta, ehdotonta ja peruuttamatonta uskollisuutta. (Arendt 2013, 395.)

Myöhemmin Arendt pohtii, minkälainen on peruskokemus ihmisten yhteiselosta sellaisessa hallitusmuodossa, jossa ytimessä on terrori ja joka toimii ideologisen ajattelun logiikan periaatteella. Arendt aloittaa esittämällä, että terrorilla voi hallita ehdottomasti vain silloin, kun ihmiset ovat eristettyinä ja toisiaan vastaan. Eristäminen voi olla Arendtin mukaan terrorin alku, mutta vähintäänkin se on aina terrorin lopputulos, sillä terrorin tunnusmerkkinä on Arendtin mukaan kyvyttömyys toimia yhdessä. Kuitenkin terrorin ja totalitarismin välillä on selkeä ero, sillä Arendtin mukaan terrori on ”ikään kuin totalitaarisuuden esiaste”. (Arendt 2013, 546–547.) Eristäminen on totalitarismin kannalta välttämätöntä, sillä totalitaarinen järjestelmä vaatii myös täydellistä lojaaliutta jäseniltään, eikä tällaista voi Arendtin mukaan odottaa muilta kuin täysin eristetyiltä ihmisiltä, joilla ei ole jäljellä oikeastaan mitään merkittäviä siteitä muihin ihmisiin. (Arendt 2013, 395.)

Jotkin inhimilliset toiminnot tietysti vaativat eristäytymistä tai vetäytymistä. Esimerkiksi *valmistaminen* vaatii vetäytymistä poliittisesta maailmasta ja tapahtuu erillään yhteisistä asioista. Kuitenkin tällaisessa eristyksessä ihminen säilyttää yhteytensä ihmisten valmistamaan maailmaan. Kun ihmisen perusluovuus, ”kyky tuoda jotain omaa yhteiseen maailmaan” tuhoetaan, eristäminen muuttuu sietämättömäksi (Arendt 2013, 547). Tämä tilanne on vastassa totalitarismissa, mutta se on mahdollista myös muutoin. Niin voi Arendtin mukaan käydä myös, jos maailman pääarvot määrää työ eli tilanteessa, jossa ”kaikki ihmisen toiminta on muutettu raadannaksi” (Arendt 2013, 547). Kun ihmiseltä viedään paikka politiikan toimintakentältä eikä häntä tunnusteta enää valmistavana ihmisenä, *homo faberina*, eristys muuttuu yksinäisyydeksi (Arendt 2013, 548).

Eristäminen koskee siis ennemminkin elämän poliittista aluetta kun taas yksinäisyys koskee ihmisen koko elämää. Seuraavassa lainauksessa käy myös ilmi, että totalitarismi tuhoaa ihmisten maailmallisuuden kokemuksen, jota käsiteltiin tarkemmin luvussa 3.1. Arendt kuvaa tätä seuraavasti:

Totalitarismi hallitusmuotona on kuitenkin siinä suhteessa uutta, että se ei tyydy eristämään yksityiselämää, vaan myös hävittää sen. Totalitarismin perustana on yksinäisyys, kokemus siitä, että ei kuulu maailmaan lainkaan, mikä on ihmisen järjestyvimpää ja epätoivoisimpia kokemuksia. (Arendt 2013, 548.)

Eristäminen ei kuitenkaan automaattisesti johda yksinäisyyteen, sillä vaikka ei olisi ketään kenen kanssa toimia, ei välttämättä ole yksinäinen. Toisaalta yksilö voi kokea olevansa muiden hylkäämä ja yksinäinen, vaikka ei olisikaan eristetty. Arendt tekee edellä mainitun käsitteellisen erottelun yksinäisyyden ja eristämisen välille *Totalitarismin synnyssä* (2013, 547) ja jatkaa yksinäisyyden – ja yksin olemisen – temasta myös muissa keskeisissä teoksissaan. Niin *Vita activassa* kuin *The Life of the Mindissa* Arendt esittää erottelun myös *yksin olemisen (solitude)* ja *yksinäisyyden (loneliness)* välille, joskin jälkimmäisessä käsittely on edellistä seikkaperäisempää (ks. esim. Arendt; 2013, 549; 2018a, 325; 1978, 185). Näiden teosten lähtökohdat ovat kuitenkin erilaiset. *Totalitarismin synnyssä* Arendt paikantaa yksinäisyyden ja eristämisen ilmiöt totalitarismin mahdollistaviksi tekijöiksi: toiminnan, toisten näkökulmien, muiden ihmisten ja läheisten suhteiden tuhoaminen mahdollistaa totalitaarisen hallinnan. *The Life of the Mind* taas lähtee liikkeelle Arendtin pohdinnasta pahojen tekojen ja ajattelun välisestä suhteesta. Tämän myötä hän käsittelee myös *yksin olemisen* välttämättömyyttä ajattelun aktiviteetissa. Molemmissa teoksissa tuodaan esiin eristämisen, ajattelemattomuuden ja yksinäisyyden vaarallimmat seuraukset, jotka näkyvät äärimmillään esimerkiksi holokaustissa.

Yksi selkeimmistä innoittajista *The Life of the Mind* -teoksen pohdinnalle ajattelun ja pahojen tekojen välisestä yhteydestä oli natsirikollisen Adolf Eichmannin Jerusalemissa vuonna 1961 järjestetty oikeudenkäynti, jota Arendt meni seuraamaan *The New Yorker* -lehden toimittajana. Oikeudenkäynnissä Eichmann pakoili vastuutaan vetoamalla muun muassa siihen, että hän vain totteli käskyjä. Arendtia järkytti Eichmannin ajattelemattomuus – tai ennemminkin kykenemättömyys ajatteluun. Eichmann näytti toimineen täysin kyseenalaistamatta saatuja käskyjä, ajattelematta mitä teki. Oikeudenkäynnin seurauksena

Arendt kehitti käsitteen *banaali paha* kuvaamaan tietynlaista arkipäiväistä, ajattelemattomuuteen pohjautuvaa pahojen tekojen tekemistä. Arendt kirjoitti Eichmannin oikeudenkäynnistä *The New Yorker* -lehteen artikkelisarjan, joka julkaistiin myöhemmin teoksena *Eichmann Jerusalemissa – raportti pahuuden arkipäiväisyydestä* (*Eichmann in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil* [1963] 2006a, suom. 2016).

Totalitarismin synnyssä Arendt kuvailee totalitarismin vallan ulottuvan niin laajalle, että se vie ihmisiltä muun muassa kyvyn kokea ja ajatella. Tämän ajatuksen voidaan kuitenkin katsoa ainakin jossain määrin muuttuneen tullessa Arendtin myöhempään tuotantoon. Esseessä ”Personal Responsibility Under Dictatorship” (Arendt [1964] 2003, 44) hän tuo esille, että esimerkiksi natsi-Saksassa oli ihmisiä, jotka kieltäytyivät tekemästä yhteistyötä kansallissosialistien kanssa ja osallistumasta julkiseen elämään: Arendtin sanoin he kykenivät erottamaan oikean väärästä. Mutta millä tapaa he erosivat niistä, joiden omaatuntoa univormut näyttivät keventävän tehden heistä ”vielä alttiimpia empimättömään tottelevaisuuteen ja kiistattomaan käskyvaltaan” (Arendt 2013, 440)?

Kuten aiemmin tuli esille, Arendt pohtii useammassa Eichmannin oikeudenkäynnin jälkeisessä tekstissään ajattelun – tai pikemminkin ajattelemattomuuden – ja pahojen tekojen välistä yhteyttä. *The Life of the Mind* -teoksen ensimmäisen osan, ”Thinking”, johdannossa Arendt kysyykin, voisiko ajattelu olla avainasemassa pahojen tekojen estämisessä. Arendtin myöhemmän tuotannon valossa vastaus näyttäisi olevan, että kyse on juuri kyvystä, halusta ja uskalluksesta ajatella ja tehdä itsenäisiä arvostelmia. (Ks. esim. Arendt 1978, 4–5; 2003, 44.)

Arendtin filosofiassa ajattelun teemaan liittyy läheisesti myös yksin olemisen teema. Kuten todettu aiemmin, ajattelu on mahdollista Arendtin mukaan vain *yksin ollessa*. Ajattelu on eräänlaista *hiljaista dialogia* itsensä kanssa. Hän käyttää tästä ilmiöstä myös termiä *kaksi-yhdessä* (*two-in-one*). Ajattelu on siis aktiviteetti, jossa minä itse pidän itselleni seuraa. Yksin oleminen (*solitude*) ja yksinäisyys (*loneliness*) ovat siis eri asioita: yksinäisyydestä on kyse silloin, kun ei yksin ollessaan kykene ”jakautumaan kahtia” ja pitämään itselleen seuraa. Ajattelun kahtalaisuus, se että sama itse sekä kysyy että vastaa, tekee ajattelusta Arendtin mukaan todellisen aktiviteetin. Ajattelu voikin Arendtin mukaan olla dialektista ja kriittistä juuri tämän kahtia jakautumisen, kyseenalaistamisen ja vastaamisen, myötä. (Arendt 1978, 185.) Tämä ”kahtia jakautuminen” on kuitenkin mahdollista vain *yksin ollessa*, ei ihmisten moninaisuudessa. Yhdessä muiden kanssa ollessamme olemme Arendtin

mukaan hädin tuskin tietoisia itsestämme: silloin olemme sellaisia, jollaisina ilmenemme toisille. (Arendt 1978, 183.) Arendt toteaaakin jo *Totalitarismin synnyssä* kirjoittaessaan ”minun ja oman itseni vuoropuhelusta”, että kahtalaisuus tarvitsee aina muita voidakseen tulla taas yhdeksi: muiden kanssa ollessa ilmenee aina yhtenä (Arendt 2013, 549). Kaksi vuosikymmentä myöhemmin *The Life of the Mindissa* Arendt kirjoittaa:

Ajattelun aktiviteetti ei ole se, joka luo ykseyden, yhdistää kaksi-yhdessä; päinvastoin, kaksi-yhdessä tulee taas yhdeksi kun ulkomaailma tunkeutuu ajattelijan luo ja katkaisee ennenaikaisesti ajattelijan prosessin. Kun hänet kutsutaan nimeltä ilmenevien maailmaan, jossa hän on aina yksi, on kuin ne kaksi, joihin ajattelun prosessi oli ajattelijan jakanut, lyötäisiin taas yhdeksi. ²⁸ (Arendt 1978, 185.)

Arendt liittää ajattelun myös omaantuntoon, sillä se on Arendtin mukaan tietynlainen ajattelun sivuilmiö. Hän käyttää Platonin dialogeissa *Gorgias* esitettyä Sokrateen ajatusta siitä, että oma itse on ainoa, jota kukaan ei pääse pakoon ja joka on läsnä silloin kun en ole enää muiden seurassa, toisin sanoen kun olen itseni seurassa. Arendt viittaa omallatunnolla itsen ”toiseen puoleen”, siis siihen, jonka kanssa käydään hiljaista dialogia. Sokrates kuvaa tätä hiljaisen keskustelun toista osapuolta epämiellyttäväksi henkilöksi, joka aina hänen kotiin päästessään ristikuulustelee häntä. Arendtin mukaan myöhemmässä keskustelussa tämä ”henkilö” on saanut nimen *omatunto* (*conscience*). (Arendt 1978, 190.) Omatunto ei kuitenkaan vastaa siihen, mitä pitäisi tehdä: se kertoo ennemminkin mitä ei pidä tehdä. Kriteerinä teoille pitäisikin olla se, pystyykö itsensä kanssa elämään rauhassa siinä vaiheessa kun on aika ajatella omia tekoja ja puheita, ei niinkään enemmistön hyväksymät normit ja arvot. (Arendt 1978, 190.)

Elämä ilman ajattelua on hyvinkin mahdollinen, mutta se on Arendtin mukaan jokseenkin merkityksetöntä eikä kunnolla elettyä: ”Ajattelemattomat [*unthinking*] ihmiset ovat kuin unissakävelijöitä.” (Arendt 1978, 191.) Arendt muun muassa kuvaa ”häijyjien” (*wicked*) ihmisten välttelevän omaa seuraansa, sillä ajattelussa he joutuisivat kohtaamaan omat sisäiset ristiriitansa. Vaikka Arendt *Totalitarismin synnyssä* korostaakin sitä, miten

²⁸ Suomennos on omani, alkuperäinen: ”[I]t is not the thinking activity that constitutes the unity, unifies the two-in-one; on the contrary, the two-in-one become One again when the outside world intrudes upon the thinker and cuts short the thinking process. Then, when he is called by his name back into the world of appearances, where he is always One, it is as though the two into which the thinking process had split him clapped together again.”

totalitaarinen hallinta vie ihmisiltä kyvyn ajatella, näyttäisi hän myöhemmin suorastaan vaativan ihmisiä ajattelemaan. Susanna Snellin (2004, 169) mukaan Arendtin viesti meille onkin, että olosuhteita ei pitäisi päästää sellaisiksi, että ”ajattelu kuolee, eikä sellaisiksi, missä vain ajattelu voi enää pelastaa”.

Arendt kuvaa myös arvostelukykyä ajattelun sivuilmiöksi sanoen kuitenkin eksplisiittisesti omantunnon ja arvostelukyvyn olevan kaksi eri asiaa. Arvostelukyky eroaa ajattelusta siten, että se koskee aina partikulaaristen asioiden arviointia. Arvosteltaessa voidaan sanoa ”tämä on väärin” tai ”tämä on kaunista” ja arvostelu kohdistuu asioihin, jotka ovat lähellä, ”käden ulottuvilla” (*close at hand*). Tämä eroaa ajattelusta, joka Arendtin mukaan kohdistuu näkymättömiin ja poissaoleviin asioihin, joita ajattelu representoi mieleen. (Arendt 1978, 193.) Arvostelukyky pohjautuu kyvyllä tuoda erilaisia näkökulmia esille omassa mielessä; sen pohja on näkökulmien moninaisuudessa, ja tämän voidaan sanoa tekevän siitä mielen aktiviteeteista kaikkein poliittisimman (Arendt 1978, 192).

Maailma ilmenee meille siten, että se ”näyttää” meistä joltakin (kr. *dokei moi*, engl. *it-seems-to-me*; Arendt 1978, 38). Tämä viittaa siihen, että pystymme havaitsemaan asiat vain omasta näkökulmastamme. Vain omasta näkökulmasta havaittu maailma voi helpostikin tuottaa virheellisiä arvioita. Tämän voi kuitenkin korjata, ainakin jossain määrin. On esimerkiksi mahdollista konkreettisesti vaihtaa omaa sijaintiaan menemällä lähemmäksi ilmenevää asiaa tai siitä kauemmaksi, tai parantaa omaa havaintokykyään esimerkiksi silmälaseilla. Toinen tapa on käyttää mielikuvitusta ottaakseen toisia näkökulmia huomioon, ja tuoda näin näkökulmien moninaisuus mukaan arviointiin. Arendtin mukaan arvostelman²⁹ ”laatu” (*quality*) määrittyy arvostelman puolueettomuuden asteesta. Puolueettomuuden asteeseen vaikuttaa yhtäältä, miten hyvin pystyy irtautumaan omista yksityisistä intresseistään ja toisaalta kuinka hyvin onnistuu ottamaan huomioon myös muiden näkökulmat. (Arendt 1968, 242.). Arvostelukykyyn liittyy näin ollen poliittinen, yhteisöllinen, puoli, jonka merkitys nousee Arendtin mukaan esille poliittisten katastrofien yhteydessä.

Kuten tämä luku on osoittanut, Arendtin tuotannossa näkyy tiettyjen ajatusten ja teemojen toistuvuus. Esimerkiksi ihmisten *moninaisuus* ja *ainutkertaisuus* on ollut nähtävissä oleva teema *Totalitarismin synnystä* asti, kuten myös *ajattelu* (sisäisen dialogin merkityksessä)

²⁹ Arendt puhuu tässä mielipiteestä ja mielipiteen laadusta. Arvostelman voidaan katsoa olevan kantaottava mielipide, jolloin samat kriteerit koskevat myös arvostelmaa.

maailmallisuus, yksinäisyys ja yksin oleminen. Totalitarismin synnyssä Arendt sanoo filosofi Epiktetoksen olleen ensimmäinen, joka erotti yksin olemisen ja yksinäisyyden toisistaan; myöhemmin *The Life of the Mind* -teoksessa hän taas sanoo tämän erottelun olevan peräisin Sokrateelta (ks. Arendt 2013, 549 ja 1978, 185). Historiallisesta sekaannuksesta huolimatta ajatus pysyy samana: yksin oleva voi olla yhdessä oman itsensä kanssa ja siitä syystä olla kaksin, sillä ihmisillä on kyky puhua itsensä kanssa. Seuraava lainaus havainnollistaa, miten edellä mainitut teemat ovat olleet läsnä Arendtin teoksissa jo *Totalitarismin synnystä* lähtien:

[...] yksin oleva ihminen on yksin ja siitä syystä ”voi olla yhdessä oman itsensä kanssa”, koska ihmisillä on kyky ”puhua itsensä kanssa”. Toisin sanoen olen yksin ollessani ”omillani, yhdessä oman itseni kanssa ja siitä syystä kaksin; sen sijaan yksinäisenä olen todella yksin, kaikkien muiden hylkäämänä. Täsmällisesti sanottuna kaikki ajattelu tapahtuu yksin ollen ja on minun ja oman itseni vuoropuhelua. Oman itseni kanssa käyty vuoropuhelu ei kuitenkaan menetä yhteyttä toisten ihmisten maailmaan, koska he ovat edustettuina siinä itsessä, jonka kanssa vaihdan ajatuksia. Yksinäisyyden ongelma on, että kahtalaisuus tarvitsee muita voidakseen taas tulla yhdeksi: ainutlaatuiseksi yksilöksi, jonka yksilöllisyyttä ei voi sekoittaa kehenkään muuhun. Oman yksilöllisyyteni vahvistamisessa olen näet täysin riippuvainen muista ihmisistä. (Arendt 2013, 549.)

Arendtin suorastaan palava tapa korostaa ainutkertaisten yksilöiden toimintaa ihmisten moninaisuudessa, näkökulmien moninaisuuden tärkeyttä ja mahdollisuutta jonkin uuden ja ennalta-arvaamattoman aloittamiseen, voidaan nähdä selkeänä vastustuksena totalitarismin äärimmäiseen totaalisuuteen ja ykseyden tavoitteluun. Arendtin mukaan totalitaarinen terrori puristaa yksilöt niin tiukasti yhteen, että lopputuloksena on kuin he olisivat sulautuneet ”yhdeksi jättikokoiseksi Ihmiseksi” (Arendt 2013, 536). Tämä ”terrorin rautavanne”, kuten Arendt sitä kutsuu, ”hävittää ihmisten moninaisuuden ja tekee monista Yhden” (Arendt 2013, 537). Totalitaarisessa järjestelmässä kaikista ihmisistä tulee lopulta yksi ihminen (Arendt 2013, 538). Arendtin tuotannon voidaankin katsoa monilta osin olevan vastauksen etsimistä totalitarismin uhkaan tai pikemminkin kaikkeen siihen, mikä uhkaa ainutkertaisten yksilöiden moneuden toteutumista. *Totalitarismin synnyn* loppupuolella Arendt katsoo tulevaisuuteen huolestuneena: ”Voi olla jopa niin, että aikamme todelliset

uhat saavat väärentämättömän – joskaan eivät julmimman – muotonsa vasta kun totalitarismista on tullut historiaa.” (Arendt 2013, 52.)

4.2 NANCYN YHTEISÖ KANSSA- JA YHTEISENÄOLEMISENÄ

Tänä päivänä yhteisöstä keskustellaan ja väitellään useasta eri näkökulmasta käsin. Ignaas Devisch esittää teoksessaan *Jean-Luc Nancy and the Question of Community* (2013) yleiskatsauksen tästä keskustelusta. Erilaiset yhteiskunnalliset muutokset³⁰ ovat johtaneet perinteisten sosiaalisten siteiden ja suhteiden katoamiseen, ja näistä yhteiskunnallisista muutoksista on seurannut erinäisiä epävarmuustekijöitä niin yhteiskunnallisella, poliittisella kuin henkilökohtaisen identiteetin tasolla. Devisch sanoo reaktioiden näihin kehityskulkuihin olleen kahtalaisia. Yhtäältä ajatellaan näiden muutosten edesauttaneen yksilön vapautumista, toisaalta taas korostetaan, että sosiaalisen yhtenäisyyden ja moraalisen yksimielisyyden menetys on aiheuttanut ongelmia. (Devisch 2013, 3.)

Nancyn mukaan edellä esitetyn kaltaisten ajattelutapojen pohjalla olevat lähtökohdat ovat virheellisiä ja jopa vaarallisia. Tässä luvussa esitän ensiksi Nancyn käsityksen siitä, minkälaisissa puitteissa yhteisöä on hänen mukaansa käsitelty ja ajateltu länsimaisessa ajattelun perinteessä. Tämän jälkeen on selvitettävä, millainen on Nancyn esittämä yhteisö, jonka on tarkoitus välttää perinteiseen yhteisöajatteluun liittyvät vaarat.

4.2.1 YHTEISÖ LÄNSIMAISEN AJATTELUN PERINTEESSÄ

Nancy aloittaa tunnetuimpiin teksteihinsä lukeutuvan teoksen *La communauté désœuvrée*³¹ ([1986] 1991a) kuvailemalla, kuinka modernin maailman suurin ja kivuliain perintö on yhteisön tuhoutuminen – tai tarkemmin ottaen, kuten myöhemmin selviää, *kuvitelma* yhteisön tuhosta. Vuosikymmen myöhemmin teoksessa *Être singulier pluriel* ([1996] 2000) Nancy taas tuo esiin keskustelun merkityksen katoamisesta: ”Nyky päivänä sanotaan usein,

³⁰ Näistä muutoksista Devisch (2013, 3) mainitsee kansallisvaltion merkityksen vähenemisen monikansallisen ja globaalin talouden ja kulttuuristen organisaatioiden merkityksen kasvaessa, nopean kaupungistumisen, sosiaalisten ja institutionaalisten rakenteiden monimutkaistumisen ja entisaikaisten sosiaalisten yhteyksien ja perinteiden hajoamisen.

³¹ Essee ”La communauté désœuvrée” julkaistiin alun perin vuonna 1983, ja tämä ja muita yhteisöä käsitteleviä tekstejä julkaistiin teoksessa, joka kantaa nimikkoesseen nimeä. Useat eurooppalaiset filosofit kirjoittivat tekstin inspiroituna vastauksensa tai vastineensa aiheeseen, ks. esimerkiksi Maurice Blanchot *Tunnustamaton yhteisö* (*La communauté invouable*, [1983] 2004) ja Giorgio Agambenin *Tuleva yhteisö* (*La comunità che viene*, [1990] 1995). Myös Jacques Rancière käsittelee aihetta joissain esseissään teoksessa *Aux bords du politique* (Poliittisen reunoilla, [1998] 2007).

että olemme menettäneet merkityksen, että se uupuu meiltä, ja sen seurauksena olemme sen tarpeessa ja odotamme sitä.” (Nancy 2000, 1). Keskustelu on monille tuttu, mutta Nancy kysyykin, mitä me oikein olemme tämän keskustelun mukaan menettäneet tai hävittäneet. Yksinkertainen vastaus tähän on: emme mitään, emme ainakaan sitä minkä luulemme menettäneemme. Sellaista yhteisöä, jota kaipaamme, ei ole koskaan Nancyn mukaan ollutkaan. Länsimainen keskustelu on silti pitkään, Nancyn mukaan läpi koko länsimaiden historian, kaivannut jotakin aiemmin ollutta, alkuperää, yhteisyyttä.

Nancy sanoo niin filosofisen politiikan kuin poliittisen filosofiankin³² keskittyneen pitkälti yhteisön olemukseen tai sen alkuperään.³³ Yhteisön olemukseen tai sen alkuperään keskittyvissä käsityksissä yhteisöstä tunnetaan Nancyn mukaan jonkinlaista vetoa yhden alkuperän metafysiikkaan. (Nancy 2000, 24.) Devisch käyttää esimerkkinä tällaisesta yhteisön ajatuksesta Alasdair MacIntyren yhteisökäsitystä. MacIntyre käsittelee teoksissaan (ks. esim. MacIntyre 1984) esimerkiksi tarvetta palata esimoderneihin yhteisöihin, jonka jäsenillä on jaetut normit ja arvot, ja ne jakavilla ihmisillä on samankaltainen identiteetti ja tausta. Edellä mainitut seikat takaavat MacIntyren mukaan yhteisön harmonian. (Devisch 2013, 13–16.) Tällainen intiimi yhteisöllisyys on kuitenkin modernissa maailmassa pitkälti menetetty. Esimodernia orgaanista yhteisöä voi Ferdinand Tönniesin ([1887] 2001) tekemän jaottelun avulla kuvata myös termillä *Gemeinschaft*, yhteisö, jonka vastaparina toimii moderni yhteiskunta, *Gesellschaft*. *Gemeinschaft* viittaa luonnollisesti syntyneeseen suhteeseen, joka muodostuu yhteisen asian tai päämäärän, esimerkiksi kylän tai kotitalouden, ympärille. Se edustaa perhettä, solidaarisuutta ja ystävyyttä. Tämän kaltaiseen yhteisöön myös MacIntyre viittaa. *Gesellschaft* taas viittaa yhteiskuntaan, joka on muodostunut ensisijaisesti muodollisen järjestyksen ylläpitoa varten, jakamaan työtehtäviä ja hyödykkeitä: se ei siis perustu jäsentensä väliseen tunnesiteeseen. *Gesellschaftiin* liitetään yksilö, sopimuksiin perustuvat suhteet ja ihmisten erottaminen toisistaan. Länsimaisessa ajattelussa yhteisöä on ajateltu juuri *Gemeinschaftina*. Tämän ajattelun vaarallisuuden

³² Nancy ja Lacoue-Labarthe tekevät Claude Lefortia (ks. Lefort 1986) seuraten erottelun käsitteiden *le politique* ja *la politique* välillä. Ensimmäinen, *le politique*, ”poliittinen” tai ”poliittisuus”, viittaa politiikan olemukseen tai perustaan, siihen mikä tekee politiikasta poliittista. Jälkimmäinen, *la politique*, ”politiikka”, taas sen empiiriseen ilmentymään, politiikkaan sen arkisemmassa merkityksessä. (Critchley 2014, 201; Lindberg 2010, 180–181.)

³³ Nancy ei tässä kohtaa eksplikoi tarkemmin mitä hän tarkoittaa filosofisella politiikalla. Kuitenkin hän jatkaa käsittelemällä Rousseaut ja Marxia, mutta nämä ovat enemmänkin esimerkkejä poliittisesta filosofiasta. Voidaan ajatella Nancyn tarkoittavan jonkinlaisia filosofisiin periaatteisiin nojaavia poliittisia käytäntöjä tai toimintaa.

Nancy tuo esille viittaamalla natsi-ideologiaan ja yhteisön, *Gemeinschaftin*, rooliin siinä (Nancy 1991a, xxxix). Käsittelen natsi-ideologiaa myöhemmin tässä luvussa lisää.

Nancy käyttää esimerkkeinä ”kadotetuista” tai ”menetetyistä” yhteisöistä muun muassa antiikin Ateenaa, Rooman tasavaltaa tai alkukristillistä yhteisöä. Nämä kaikki edustavat menetettyä aikaa, jossa yhteisön ajatellaan olleen harmonisesti ja rikkoutumattomasti yhteenkudottu. Näillä kaikilla oli oma ykseytensä, intiimiytensä ja autonomisuutensa (Nancy 1991a, 9.) Meidän tulee Nancyn mukaan kuitenkin suhtautua epäluuloisesti kadotetun yhteisön ja sen tarjoaman identiteetin kaipuuseen, vaikkakin tämän tyyppinen ajattelu tuntuu olleen läsnä länsimaisessa ajattelussa sen alusta asti. Tällaisen yhteisön kaipuu on kuitenkin turhaa, sillä tällaista yhteisöä ei ole menetetty: sitä ei Nancyn mukaan ole koskaan ollutkaan. (Nancy 1991a, 10–11.) Menetettyjen yhteisöjen kaipuu ja pyrkimys saada ne takaisin ei siis ole mikään ratkaisu yhteisön tai merkityksettömyyden ongelmaan.

Devisch (2013, 35) huomauttaa Derridan kysyneen samankaltaisia kysymyksiä yhteisöstä kuin Nancy. Miten voimme palata johonkin, mikä on kadotettu? Mihin oikeastaan on tarkoitus palata ja mikä on kadotettu? Muun muassa näiden kysymysten kautta Derrida on päätenyt pohtimaan sitä, kannattaako yhteisön käsitettä enää edes käyttää. (Devisch 2013, 50.) Nancyn mukaan meidän ei kuitenkaan tule hylätä käsitettä kokonaan – yhteisöön liittyvät kysymykset eivät katoa sillä, että käsitteen käyttämistä vältetään. Kuitenkin Nancy ja Derrida ovat yhtä mieltä siitä, että alkuperäisen yhteisön kaipuu kaatuu aina omaan mahdottomuuteensa, sillä ”paluu alkuperäiseen yhteisöön on itsessään sen alkuperäisyyden negaatio ja jos paluu edes olisi mahdollinen, sellainen mahdollisuus tarkoittaisi vain sitä, ettei mitään ole alun alkaenkaan menetetty.”³⁴ (Devisch 2013, 58.)

Menetetyn yhteisön tai merkityksen kaipuussa ei siis lopulta ole kyseessä niinkään yhteisön kriisi kuin tietynlaisen metafysiikan kriisi. Kuten todettiin, kaipuu menetettyyn yhteisöön ei perustu mihinkään todelliseen menneeseen aikaan historiassamme. *Alkuperäisen yhteisön* kaipuu viittaa enemmänkin myyttiseen ajatukseen, kuvitteelliseen kuvaan menneestä. Myyttistä ajattelua voidaan pitää melko viattomana, mutta jos siitä tulee yhteisön politiikan lähtökohta, on tällä mahdollisesti vakavia ja jopa vaarallisia seurauksia. Vastauksena

³⁴Suomennos on omani, alkuperäinen: ”The return to an original community is itself the negation of that originality and even if a return would be possible, such a possibility would mean that nothing has been lost in the first place.” (Devisch 2013, 58.)

kysymykseen siitä, mitä oikeastaan olemme menettäneet tai mitä kaivataan, on Nancyn mukaan yhteisöjen *immanenssi*, niiden itseriittoisuus ja itseensä sulkeutuminen. Immanenssin menetys ei kuitenkaan ole Nancyn mukaan menetys ensinkään, sillä immanenssi tukahduttaa yhteisön. (Nancy 1991a, 12.)

Nancy käyttää käsitettä *immanentismi* kuvaamaan sellaista metafyyssistä horisonttia, joka jollain tapaa determinoi sosiaalista tai poliittista näkemystä identiteetistä ja yhteisöstä. Myös muotoilut *immanentismin logiikka* ja *immanentti yhteisö* viittaavat tähän (Nancy 1991a). Tällainen metafyyssinen horisontti voi olla esimerkiksi ”historian osoittama päämäärä”, jolla esimerkiksi Itä-Euroopan entisissä kommunistimaissa perusteltiin vallitsevaa hallinnon muotoa (Devisch 2013, 40). Se voi olla myös esimerkiksi Jumalalle, rodulle tai kulttuurille perustuva yhteisö: immanentti yhteisö pyrkii luomaan yhden identiteetin tai itselleen välittömästi läsnäolevan yhdistävän tekijän. Esimerkiksi 1990-luvun Balkanin sodat osoittavat, kuinka pyrkimys puhtaaseen sosiaaliseen tai kansalliseen identiteettiin voi johtaa väkivaltaisiin konflikteihin. Se, mikä ei kuulunut ”meidän” identiteettiimme täytyi erottaa yhteisöstä. Balkanin sodat ovat yksi esimerkki siitä, miten kansalliseen, paikalliseen tai etniseen identiteettiin liittyvät kysymykset saavat edelleenkin suuria ihmisjoukkoja liikkeelle, eikä kyse ole vain menneisyyteen jääneestä ongelmasta. Immanentti yhteisö viittaa siis totaliteettiin tai totalisaatioon perustuvaan yhteisöön, joka sulkeutuu omaan itseensä ja ideologiaansa. (ks. esim. Nancy 2000, xii–xiii.)

Esseessä ”L’insacrifiable” (Uhraamaton, 1991b) Nancy käsittelee puhtaaseen sosiaaliseen identiteettiin pyrkivän politiikan vaaroja. Tällaiseen pyrkivän politiikan, toisin sanoen immanentismin logiikalla toimivan yhteisön, vaarana on luisua ”viimeisen pyrkimyksen” logiikkaan, kuten Devisch (2013, 40) asian ilmaisee. Täydelliseen immanenssiin pyrittäessä kaikki sellainen, joka uhkaa tätä puhdasta sosiaalista identiteettiä, immanenssia, täytyy poistaa (Devisch 2013, 42). Nancy kuvaa täydelliseen immanenssiin pyrkivää politiikkaa muun muassa seuraavasti: ”Politiikan täytyy olla kohtalo, sillä täytyy olla historia uranaan [as its career], suvereenius symbolinaan ja uhraus käytettävissään.” (Nancy 1997, 89.)

Palataan hetkeksi yhden alkuperän metafysiikkaan, sillä näyttäisi ilmeiseltä, että tällaisella metafyyssisellä alkuperällä haetaan myös yhteisön immanenttia luonnetta, joten nämä esiintyvät usein yhdessä. Nancy esittää, että yhteisöt, jotka pohjaavat yhden alkuperän

metafysiikkaan, kääntyvät eksklusiivisiksi, ulossulkeviksi (Nancy 2000, 24).³⁵ On ilmeistä, että myös immanentismiin pyrkivät yhteisöt ovat luonteeltaan eksklusiivisia. Eksklusiivisuudessa itsessään voidaan jo nähdä monia ongelmia, mutta Nancy nostaa esille erityisesti tällaisten yhteisöjen tasa-arvokäsityksen ongelmallisuuden. Ongelma ei ole tasa-arvon vaatimuksessa, vaan kysymys koskee sitä, millaista tasa-arvoa tavoitellaan. Ongelmalliseksi tasa-arvon vaatimus tulee silloin kun kuin tasa-arvo perustuu johonkin ”geneeriseen identiteettiin”, esimerkiksi etnisyyteen, luokkaan tai isänmaahan. Tällainen tasa-arvo ei tee oikeutta singulaarisuudelle, ainutkertaisuudelle. (Nancy 2000, 24.) Sen sijaan tällainen ”tasa-arvo” pyrkii samaistamaan ja yhdenmukaistamaan: yksilöiden ainutkertaisuus häivytetään. Yhden alkuperän metafysiikkaan perustuvan politiikan, yhteisön tai filosofian voidaan siis katsoa olevan perustavanlaatuisesti epätasa-arvoinen. Juuri tällainen yhteen alkuperään, substanssiin tai asiaan perustuva yhteisö on se, minkä Nancy pyrkii haastamaan.³⁶

Pyrkimyksessä jakamattomaan ykseyteen, immanenssiin, yhteisö ei enää edusta yksittäisiä jäseniään tai muodostu heistä, vaan tällaisessa pyrkimyksessä sekä yksilö että yhteisö tuhoutuvat. Tämä tuhoutuminen tapahtuu yleensä kauan ennen kuin ykseys saavutetaan: pyrkimys immanenttiin yhteisöön johtaa ennemmin alistamiseen kuin immanenssin realisoitumiseen. (Devisch 2013, 42.) Nancyn esimerkkinä on natsi-Saksa hänen esittäessään, kuinka uhrauksen logiikalla ja halulla saavuttaa immanentti yhteisö päädytään usein immanentin yhteisön antiteesiin (Nancy 1991a, 12). ”L’insacrifiable” -esseessä Nancy alleviivaa tätä lainauksella Hitlerin teoksesta *Taisteluni*: ”Arjalaisten suuruus piilee heidän valmiudessaan antaa kaikki kykynsä yhteisön käyttöön. [...] Vapaasta tahdostaan hän [arjalainen] laittaa yhteisön elon oman olemisensa edelle ja uhraa itsensä, jos on tarpeen.” (Nancy 1991b.) Liberaalit ajattelijat ovatkin käyttäneet 1900-luvun pyrkimyksiä kollektiiviseen yhteisöllisyyteen osoituksena siitä, että tällaiset pyrkimykset päätyvät aina sortoon. Eikö siis liberaali subjekti olisi kaikkien kannalta parempi? Eikö kaikkien olisi

³⁵ Nancy käyttää tässä kohtaa myös muotoilua ”ulossulkien sisällytetty” (*incuded as excluded*), joka löytyy Agambenin tuotannosta. Ks. esim. Agamben 1998.

³⁶ Muun muassa tämän ajatuksen pohjalta myös esimerkiksi Giorgio Agamben (1995) ja Roberto Esposito ovat ottaneet osaa yhteisöön liittyvään keskusteluun. Esposito argumentoi immunismin ja immuniteetin logiikan ruokkivan poliittista fundamentalismia, nationalismia, rasismia ja fasismia. Poliitiikan haasteena siis on tänä päivänä vastavaikuttaa tällaista logiikkaa vastaan ja edistää tai vaalia yhteisöä ja vapautta. (Esposito 2013.) Immunisaation dynamiikkaa vastaan meidän tulisi käsittää singulaarinen ja pluraalinen logiikka, jossa eroavaisuudet ovat hyväksytyt siteenä, joka pitää maailmaa yhdessä. (Esposito 2013). Esimerkiksi Agambenilla taas ajatus inkluusiosta ja eksklusiosta, tai inkluusiivisesta eksklusiosta, on yhteisön kritiikin ja ajattelun keskiössä.

parempi huolehtia itse itsestään? Kuten Devisch (2013, 58–59) tuo esille, tämä on varsin suosittu näkökanta.

On selvää, että äärimmäiset esimerkit pyrkimyksistä yhteisön immanenssiin löytyvät totalitaarisista yhteiskunnista, ja Nancy toteaa, että totalitarismia voisi yhtä hyvin kutsua immanentismiksi (Nancy 1991a, 3, 56). Mutta immanentismin logiikka ei ole vain totalitarismin toimintatapaa kuvaava logiikka, vaan Nancy argumentoi samanlaisen logiikan piilevän myös liberaalissa ajattelussa. Nancyn mukaan liberaali individualismi tuottaa vain yksilöiden välistä yhtäläisyyttä (Nancy 2010, 34), ja yksilöiden olevan ikään kuin atomeja: teoksessa *La communauté désœuvrée* Nancy toteaa, ettei maailma voi rakentua pelkistä atomeista. Atomeilla hän viittaa liberaaliin käsitykseen yksilöistä, individualismista, joka on hänen mukaansa ”merkityksetöntä atomismia”. (Nancy 1991a, 3–4.) Tästä näkökulmasta liberaali käsitys yksilöstä on Nancyn mukaan samankaltainen immanentin yhteisön kanssa. Nancyn mukaan liberaalilla identiteetillä on implisiittinen logiikka, joka on pohjimmiltaan samanlainen kuin totalitarismissa. David Ingramin (1988) tulkinnan mukaan molemmissa, liberalismissa ja totalitarismissa, subjektin vapaus ja persoonallisuus määritellään jonakin, joka omataan jo ennen sosiaalisia suhteita tai niiden ulkopuolella, ilman minkäänlaista viittausta erilaisuuteen tai toiseuteen. Se, minkä pitäisi korostaa yksilöllisyyttä, ei lopulta tee eroa yksilöiden identiteettien välillä; lopulta jäljellä on täysin homogeeninen joukko. Viime kädessä sekä totalitarismi että liberalismi tuottavat kasvottoman massan, tapahtui tämä sitten kuluttajille suunnatun mainonnan ja julkisuuden tai valtiollisen propagandan levittämien kansallisuus- tai identiteettiajatusten pohjalta. (Ingram 1988.)

Myös myytit ovat jokseenkin erottamaton osa edellä kuvatun kaltaisia yhteisöjä. Myytti on välttämätön, jos yhteisöä ajatellaan valmiiksi saatettuna totaliteettina. Myytin voidaan ajatella tekevän yhteisön tietyllä tapaa valmiiksi, viimeistelevän sen tai antavan yksilölle kohtalon. (Nancy 1991a, 62.) Myytti voi kuvata yhteisön tai siihen kuuluvien ihmisten alkuperää, sitä, mistä he tulevat, mistä heidän nimensä tulevat, tai esimerkiksi auktoriteettihahmoa heidän joukossaan (Nancy 1991a, 43). Janne Porttikivi kuvaakin myytin ja yhteisön synnyttävän toinen toisensa välittömästi myytin tehdessä yhteisöä määrittävät erottelut ja jaottelut (Porttikivi 2002, 74–78), sillä kuten Nancy kuvaa, yhteisöä ei ole myytin ulkopuolella ja myytin keskeyttäminen tarkoittaisi samalla yhteisön keskeyttämistä (Nancy 1991a, 57).

Nancyn mukaan myytin voidaan katsoa olevan luonteeltaan totalitaarinen ainakin kahdella tavalla. Ensiksi myytti on ”itsensä kommunikoiva” ja toiseksi myytti on sisällöltään totalitaarinen. Itsensä kommunikoinnilla Nancy tarkoittaa myytin kommunikoivan itse itsensä, tekevän tai tuovan itsensä olemassa olevaksi: myytti siis perustaa itse oman fiktionsa. Sisällöltään totalitaarinen myytti taas tarkoittaa sitä, että se esittää kaiken kattavan totaliteetin jättämättä mitään ulkopuolelleen. (Nancy 1991a, 56–57.) Myytti on luonteeltaan aina yhteenliittymään tai yhteisyyteen (*communion*) pyrkivä, tai paremminkin sen sisältö on aina yhteenliittävä: milloin ihminen liitetään luontoon, milloin Jumalaan, milloin itseensä. Tällaista yhteisöä Nancy kutsuu myös absoluuttiseksi yhteisöksi:

Absoluuttinen yhteisö – myytti – ei ole niinkään yksilöiden totaalinen fuusio kuin tahto [*will*] yhteisöön: halu [*desire*] operoida, myytin voiman kautta, myytin esittämä yhteenliittymä, jonka se esittää tahtojen yhteenliittymänä tai kommunikointina. Fuusio tulee sen seurauksena: myytti esittää useita olemassaolevia [*existences*] immanentteina myytin omalle uniikille fiktiolle, joka kokoaa ne yhteen ja antaa niille puheessaan yhteisen hahmon [...]. (Nancy 1991a, 57.)

Nancyn käsityksessä myytistä ja Arendtin käsityksessä ideologiasta, jota käsiteltiin luvussa 4.1.3, on sisällöllisesti paljon samaa. Vaikka aiemmin on käynyt selväksi, ettei Nancy viittaa teksteissään kovinkaan usein Arendtiin, tekee hän sen Lacoue-Labarthen kanssa kirjoittamassa teoksessa *Natsimyytti (Le mythe nazi, [1997] 2002)*. *Natsimyytissä* he tuovat esille olevansa kiinnostuneita natsismin ideologiasta, ja ideologiasta juuri siinä merkityksessä, jossa Arendt käyttää tätä käsitettä *Totalitarismin synnyssä*:

Toisin sanoen meitä kiinnostaa ja pitää otteessaan ideologia, sikäli kuin se yhtäältä tarjoaa itsensä maailman *poliittisena* selityksenä, toisin sanoen *historian* selityksenä (tai jopa selityksenä *Weltgeschichtestä* ”historianmaailmana”, jossa maailma koostuu vain yhdestä prosessista ja sen oikeuttavasta välttämättömyydestä, eikä ”maailmanhistoriana”) yhdestä ja ainoasta käsitteestä käsin: esimerkiksi rodun, luokan tai jopa ”ihmiskunnan kokonaisuuden” käsitteestä; ja toisaalta sikäli kuin tämä selitys tai maailmankatsomus [...] pyrkii *totaaliseen* selitykseen tai käsitykseen. (Lacoue-Labarthe & Nancy 2002, 17–18.)

Selityksen *totaalisuus* merkitsee sitä, että se on ”kiistämätön, jäännöksetön ja aukoton” (Lacoue-Labarthe & Nancy 2002, 18). Samassa yhteydessä Lacoue-Labarthe ja Nancy esittävät, että totaalinen valtio, siis valtio, joka hyödyntää tai perustuu edellä esitetyn kaltaiseen myyttiin, on käsitettävä valtiosubjektina. Tässä subjektissa voi olla kyse niin kansakunnasta, ihmiskunnasta, rodusta kuin puolueestakin sen ”pyrkiessä olemaan absoluuttinen subjekti.” (Lacoue-Labarthe & Nancy 2002, 19.) Nancy ja Lacoue-Labarthe kirjoittavat:

[V]iime kädessä ideologia löytää kaikesta huolimatta todellisen takuunsa modernissa filosofiassa tai subjektin metafysiikassa: toisin sanoen olemisen [...] ajattelussa itselleen läsnäolevana subjektiviteettina, representaation, varmuuden ja tahdon kantajana, lähteenä ja päämääränä. [...] Fasismi on *subjektin ideologiaa* [...]. (Lacoue-Labarthe & Nancy 2002, 19.)

Nancyn ja Lacoue-Labarthen mukaan on tärkeää osoittaa, ettei natsismi ole irrationaalista, vaikka sitä usein sellaiseksi syytetäänkin. Heidän mukaansa on päinvastoin olemassa fasismin logiikka ja tämä tarkoittaa myös, että tietynlainen logiikka on fasistista. He myös argumentoivat, että natsi-ideologia on samalla natsimyytti. (Lacoue-Labarthe & Nancy 2002, 22.)

Porttikivi (2002, 67–68) kuvaa *Natsimyytin* jälkikirjoituksessa myyttiä siten, että se on samaan aikaan alkuperä ja alkuperän myytti: ”[S]e asettaa suhteen tiettyyn myyttiseen perustaan ja perustaa itsensä (tietoisuuden, kansan, kertomuksen) kyseisen suhteen kautta. Samalla me kuitenkin tiedämme tämän perustan olevan itsessään myyttinen.” Porttikivi kysyykin, emmekö ole jo Platonista lähtien pyrkineet eroon myyteistä. Eikö tieteellinen maailmankuva ole jo syrjäyttänyt myytit? Eivätkö ne ole jo muuttuneet harmittomiksi tarinoiksi? Joku voisi siis sanoa, että emme enää oikeasti ota myyttejä vakavasti, sillä ne eivät tieteellisen maailmankuvan aikana enää puhuttele meitä, emmekä ainakaan enää perusta yhteisöjamme ja identiteettiämme niiden varaan: ”myytit ovat menettäneet myyttisen (perustavan) voimansa ja mahtinsa” (Porttikivi 2002, 69). Tämä ei kuitenkaan pidä paikkaansa, sillä nykyaikana ainoa tapa vedota myytteihin näyttää paradoksaalisesti olevan ”tieteellisyyden ja rationaalisuuden nimissä”. Natsi-ideologiassakin myytit hylättiin moderniin rationaalisuuteen ja rotuoppiin vedoten, joskin tämä tehtiin tökerösti ja

tieteellisyyden parodiaa muistuttavalla tavalla. (Porttikivi 2002, 69.) Esimerkiksi natsimyyttiä ja ideologiaa tutkimalla kuitenkin selviää, että tiedekin voidaan yhtä lailla valjastaa myytin logiikkaan, siis *mythoksen* ja *logoksen* liittoon.

Aiemmin kävi ilmi, että myytti ja yhteisö syntyvät samanaikaisesti. Tämä tarkoittaa myös sitä, että myytin keskeytyessä myös yhteisö keskeytyy. Esseissä ”Le mythe interrompu” (Keskeytetty myytti; teoksessa 1991a) ja ”Le communisme littéraire” (Kirjallinen kommunismi; teoksessa 1991a) Nancy käsittelee myyttiä, sen merkitystä yhteisölle ja myös mahdollisuutta myytin keskeyttämiseen. Kun myytti loppuu, yhteisö vastustaa valmiiksi tulemista ja fuusiota. Myytin keskeytys on ainutkertaisten yksilöiden vastuulla, ja tällä keskeytyksellä on aina ainutkertainen ääni: myytin keskeytyminen on yhteisön ääni. (Nancy 1991a, 62.)

Yksi myytin keskeyttämisen tapa on kirjallisuus ja kirjoittaminen. Kirjallisuudella on Nancyn mukaan kyky asettaa itsensä kyseenalaiseksi, sillä se avautuu itsensä ulkopuolelle, siis jollekin toiselle. Kirjallisuuden ja myytin välillä on toki läheinen suhde. Kirjallisuus on kuitenkin myytin keskeyttämistä siinä mielessä, että se on kommunikaatiota³⁷ ja jakamista. Ainutkertaiset olevat jakavat itsensä, olemisensa ja asettavat näin itsensä alttiiksi toinen toiselleen. Kirjallisuus on eräänlainen tila, alusta tai näyttämö, joka muodostaa ikään kuin rajan, jossa ainutkertaiset yksilöt voivat asettua alttiiksi toisilleen. Tämä taas ei edellytä yhteistä identiteettiä, alkuperää tai yhteenliittymää eikä perustu sellaiselle. Myös kirjallisuuden tulee kuitenkin asettaa itsensä kyseenalaiseksi ja sen on avauduttava toisille: jollekin, joka ei ole se itse. (Porttikivi 2002, 85–89.)

Kirjoittamisessa on jotakin alkuun panevaa: jokainen kirjoittaja ja jokainen työ aloittaa yhteisön. Tämän vuoksi Nancyn mukaan on olemassa luotettavaa ja lannistumatonta kirjallista kommunismia, joka kuuluu kaikille, jotka kirjoittavat, lukevat tai yrittävät kirjoittaa tai lukea itsensä altistaen. Altistaminen ei tarkoita itsensä korostamista tai

37 Kommunikointi on tässä samassa merkityksessä kuin Heideggerilla: ”[k]ommunikaatio, keskenään jakamista, ulos sanomista [...] Kommunikaatio on määrätyn näytetyn saattamista nähtäväksi toisten kanssa. [...] Kommunikaatiossa toiset voivat ’jakaa’ ilmaisijan itsensä kanssa sen, mitä on ilmaistu, ilman että näytetty ja määritetty oleva olisi heillä käsin kosketeltavissa ja nähtävissä. Lausumassa on ilmaistu jotakin sellaista, joka voidaan ’sanoa eteenpäin’. Näin näkevä kanssajakamisen piiri laajenee.” (Heidegger 2000, 199.) Taustalla vaikuttaa myös sanan *kommunikaatio* etymologia: lat. *communicare* tarkoittaa jonkin asian jakamista ja asian jakavuutta, englannin kielen verbien *to share* ja *to divide* merkityksissä. Ks. *Online Etymology Dictionary*: <https://www.etymonline.com/search?q=communication> (luettu 31.3.2020).

”tyrkyttämistä”, sillä jos kirjoittaa itseään korostaen ilman itsensä altistamista, se ei ole enää kirjoittamista, lukemista, ajattelua tai kommunikointia. Tämä kommunismi on jotain aloittavaa, ei lopullista. Se ei myöskään ole valmista, vaan päinvastoin syntyy keskeytyksistä, myyttisen yhteenliittymän ja yhteenliittymän myytin keskeyttämisestä. (Nancy 1991a, 68.) Huomionarvoista tässä on, ettei Nancy puhu kommunismista sen yleisessä merkityksessä, vaan viittaa tässä yhteisenäolemisen ja kirjoittamisen kommunismiin. Kommunismi, josta Nancy puhuu, ei ole mikään idea, mielikuva, perusta tai fiktio, vaan sillä pyritään tavoittamaan jonkinlaisen aloitteen tai alkamisen teko. Kirjallinen kommunismi on tämä aloite tai alkaminen. (Nancy 1991a, 68.) Kirjallisuus siis keskeyttää itsensä, ja tämä tekee siitä myytin sijasta kirjallisuutta (Nancy 1991a, 72).

4.2.2 TOIMETON YHTEISÖ

Edellä on esitetty tutkielman kannalta Nancyn keskeisimmät ajatukset länsimaisesta tavasta ajatella yhteisöä ja politiikkaa, ja siitä millaisia vaaroja tällaisessa ajattelussa on. Nancyn mukaan politiikan tehtävä ei ole tarjota identiteettiä tai yhteistä kohtaloa, eikä se ole niistä vastuussa. (Nancy 2010, 41.) Nancyn tarkoituksena onkin saada purettua tämä horisontti, jota vasten yhteisöä on ajateltu ja rakennettu. Samoin kuin Arendtilla, totalitarismin vastustamisen voidaan katsoa olevan Nancyn yksi selkeimmistä motivaatioista pohtia yhteisöä ja politiikkaa. Nancyn yksi keskeisistä kysymyksistä on seuraava: kuinka voimme puhua ”meistä” tai moninaisuudesta ilman että ”me” muuttuu substantiaaliseksi tai eksklusiiviseksi identiteetiksi, totalisaatioon pyrkiväksi yhteisöksi?

Nancyn yhteisön käsitteen pohjalla on pitkälti luvussa 3.2 esille tullut ajatus ainutkertaisen olemisen monikollisuudesta. Erityisesti teoksessa *La communauté désœuvrée* Nancy käyttää myös termiä *yhteisenäoleminen* (ransk. *être-en-commun*, engl. *being-in-common*) kuvaamaan yhteisönsä perustaa. Yhteisenä- ja kanssaolemiselle perustuva yhteisö on pitkälti päinvastainen edellä esitetylle immanentismin logiikkaan perustuvalla yhteisöllä. Immanentismin logiikkaan perustuvan yhteisöllisyyden ilmentymä merkitsee myös politiikan loppua:

Yhteisön ajatteleminen olemuksena merkitsee politiikan loppua. Tällainen ajattelu konstituoii politiikan loppumisen, koska se asettaa yhteisöön *yhteisen olemisen* [*common being*], siinä missä yhteisössä on kyse jostain aivan muusta,

siis, olemassaolosta sikäli kuin se on meille *yhteisenä* [*in common*], kuitenkin antamatta itsensä imeytyä yhteiseen substanssiin [*a common substance*]. *Yhteisenä olemisena* [*being in common*] ei ole mitään tekemistä yhteenliittymän [*communion*] kanssa, ryhmään sulautumisen kanssa [...] *Yhteisenä* oleminen tarkoittaa, päinvastoin, että *ei ole enää, missään muodossa, mitään empiiristä tai ideaalista paikkaa, substantiaalista identiteettiä, ja tämän (narsistisen) ”identiteetin puutteen” jakamista.* (Nancy 1991a, xxxviii.)

Edellä olevasta sitaatista käy ilmi paitsi Nancyn hahmottaman yhteisön ja immanentin yhteisön välinen eroavaisuus, myös se, että yhteisö kytkeytyy olennaisesti poliittiseen. Nancy sanoo poliittisen olevan niin yhteisenä olemisen kuin yhdessä-olemisenkin (*being-together*) paikka (Nancy 1997, 88). Nancy myös toteaa: ”Poliittinen on se paikka, jossa yhteisö sellaisenaan tuodaan esiin” (Nancy 1991a, xxxvii). Poliitiikan perustan Nancy löytää ainutkertaisesta monikollisesta eksistenssistä. Nancylle singulaarinen pluraalinen oleminen on yhteisö, jolle yhteistä on yksilöiden äärellinen olemassaolo ja jossa oleminen on juuri kanssa- tai yhdessä-olemista (Lindberg 2010, 181).

Yhteisenäolo ei siis perustu millekään yhdelle olemiselle, esimerkiksi Jumalalle, rodulle tai kulttuurille, tai oletukselle siitä, että yhteisö perustetaan aina jollekin ennalta olevalle pohjalle: yhteiselle alkuperälle (*origin*), jaetulle narratiiville, essentialle tai kohtalolle. Kun jokin näistä katoaa, puhutaan usein yhteisön kriisistä. Kuten todettu, Nancyn mukaan tämä kriisi näyttäisi olevan enemmänkin tietynlaisen metafysiikan kuin yhteisön kriisi.

Yhteisenäoleminen osoittaa tietyllä tapaa myös yksilön äärellisyyden: ”Äärellisyys, tai äärettömän identiteetin ääretön puute [...] on yhteisön tekevä tekijä. Yhteisö siis tehdään tai muodostetaan jonkun asian vetäytymisellä tai vähentämisellä [...]” (Nancy 1991a, xxxviii–xxxix.) Immanentismin logiikalla toimivassa yhteisössä tämä *yhteisenäoleminen* taas menetetään, sillä Nancyn mukaan yhteisö, josta tulee yksi asia, menettää välttämättä yhteisenäolemiseen kuuluvan sisällyttymisen (*the in of being-in-common*). Toisin sanoen se menettää sen kanssa- tai yhdessä-rakenteen (Nancy 1991a, xxxix).

Yhteisenäolemisesta muodostuva yhteisö on aina muutoksen tilassa ja ilmiö, joka jää puutteelliseksi, taipuvaiseksi ja mukautuvaksi. Se myös pysyy vääjäämättä toimeettomana

(*inoperative*). (Welch & Panelli 2017.) Tietynlainen toimimattomuus, toimetttömyys tai teoksettomuus onkin käsite, jolla Nancy itse kuvailee yhteisöään. Tämä löytyy jo keskeisimpiä yhteisöä käsitteleviä tekstejä kokoavan teoksen nimestä *La communauté désœuvrée*. Tälle on annettu useita erilaisia suomennoksia, muun muassa kirjaimellisesti suomennettu ”teosmaisuuudesta riisuttu yhteisö” (esim. Backman 2013). Yleisimmin tämä on suomennettu *Toimettomaksi yhteisöksi*, ja joissain yhteyksissä *Joutilaaksi yhteisöksi* tai *Toimimattomaksi yhteisöksi*. Mikään näistä ei kuitenkaan täysin tavoita alkuperäisen otsikon keskeisiä sivumerkityksiä. Yhtäältä otsikko viittaa siihen, että yhteisöllä ei pitäisi ajatella olevan yhtä tarkoitusta tai tehtävää ja toisaalta yhteisöä ei tulisi ajatella tuotettuna tai valmiina teoksena (*œuvre*), jolla on jokin pysyvä muoto ja substanssi.

Nancyn ajatteleman yhteisön muodostaa jonkin asian vetäytyminen, poistuminen tai vähentyminen (*retreat, subtraction*). Tässä tämä vetäytyvä ”jokin” on yhteisön ”äärettömästi täytetty identiteetti”, ja tätä Nancy kutsuu yhteisön ”työksi”. Nykyajan poliittiset ohjelmat olettavat tämän ”työn”, joko työskentelevän yhteisön tuotteena tai niin, että itse yhteisö on tämä työ. (Nancy 1991a, xxxviii–xxxix.) Tämän ”äärettömästi täytetyn identiteetin” voi tulkita esimerkiksi siten, että yhteisö pyrkii antamaan tai sallii vain yhden identiteetin, tarjoten näin ”täyden identiteetin”, johon ei mahdu tai jossa ei voi olla mitään muuta. Juuri tämän ajatuksen Nancy pyrkii kiivaasti haastamaan: työ ei ole se mitä yhteisöt tekevät tai mikä muodostaa yhteisön. ”Työhön” perustuva yhteisö tähtää yhtenäisyyteen (*unicity*) ja substantiaalisuuteen, ja tällöin se menettää yhteisenäolemiseen kuuluvan sisällyttämisen tai yhteisyyden (*the in of being-in-common*). Yhteisö siis syntyy siitä mikä siitä vetäytyy pois, perustaksi asetetusta ”yhteisestä” (*common*) tai ”työstä” (*work*).

Yksi Nancyn yhteisöajatteluun selkeimmin vaikuttaneista ajattelijoina on Georges Bataille (1897–1962), ja tässä tapauksessa erityisesti tämän esitys ”negatiivisesta yhteisöstä”. Yksi keskeisimmistä ajatuksista Bataillen negatiivisessa yhteisössä on se, ettei yhteisöstä voi tulla ”teosta” (*œuvre*). Tähän Nancy pohjaa siis myös oman yhteisön nimityksensä – yhteisöä kuvaa teoksettomuus tai työskentelemättömyys, *désœuvrement*. Nancyn yhteisö ei siis perustu työhön eikä sitä voida työn kautta tuottaa: Nancylle yhteisö on jotakin, joka tapahtuu. Porttikivi tiivistää tämän osuvasti sanoessaan:

Yhteisö ei voi rakentua työn tai toiminnan alueella. Sitä ei tuoteta vaan se koetaan. [...] Yhteisöllisyys kuuluu sen alueelle, mikä vetäytyy pois

toiminnasta, millä ei enää ole mitään tekemistä täydellistymisen, loppuun suorittamisen tai tuotannon kanssa. (Porttikivi 2002, 79.)

Yhteisö on tietynlainen olemassaolon tapa ja tämä tapa on *yhteisenäoleminen* (*être-en-commun, being-in-common*). *Yhteisenäoleminen* ei kuitenkaan perustu mihinkään *yhteiseen* substanssiin, joka olisi kaikkien yksilöiden perustana eikä se ole kaikkien yhtäläisesti jakamaa. Yhteisössä jaetaan olemassaolo ja kuolema, eli toisin sanoen se, mikä meidät erottaa. Ja vain yhteisenäoleminen mahdollistaa erotettavissa-olemisen. (Nancy 1991a, xxxvii.) Tässä kohtaa on hyvä muistaa luvussa 3.2 käsitelty *partage*, jakaminen: ajatus siitä, että olemassaolo yhtä aikaa yhdistää ja erillistää. Tämä ajatus on myös Nancyn hahmotteleman yhteisön pohjalla.

Tässä kohtaa olennaiseksi tulee myös Nancyn käsite *exposition*. Käännän käsitteen *altistumiseksi* seuraten Susanna Lindbergin (1996) suomennosta. Kuten Lindberg korostaa, suomen kielen ”altistuminen” ei kuitenkaan sisällä kaikkia niitä merkityksiä, jotka ranskan sanaan *exposition* tai samasta kannasta johdettuihin sanoihin sisältyvät. Ranskan sana *exposition* tarkoittaa myös näyttelyä, esimerkiksi taide- tai myyntinäyttelyä. Sanaa käytetään lisäksi esimerkiksi tosiasioiden selittämisestä, lapsen heitteillejätöstä tai valokuvan valottamisesta. Verbi *exposer* on jonkin asian panemista esille, näytteille tai alttiiksi jollekin. *S’exposer* on asettumista näytteille ja alttiiksi, *un exposé* taas on esitelmä tai selitys. (Lindberg 1996, 20.)

Olla altistuneena (*to be exposed*) tarkoittaa, että on esillä ulkopuolelle, sitä että on tekemisissä oman ulkopuolensa kanssa sisäpuolen intiimiydestä käsin (Nancy 1991a, xxxvii). *Altistuminen* on myös yhteisössä olemassa olemisen tapa. Tämä on oman itsen erottautumisen paljastamista. Altistumiseen ja jakamiseen perustuvat yhteisöt eivät tuota olemusta eivätkä ne perustu sellaiselle. (Nancy 1991a, xxxviii.) Siinä missä immanentismin logiikkaan perustuva yhteisö sulkeutuu omaan itseensä ja ideologiaansa, Nancyn yhteisöä kuvaa nimenomaan *ekstaattisuus*, suhde omaan ulkopuoleen. Nancy käyttää termiä heideggerilaisessa merkityksessä, jossa ekstaattisuus viittaa itsensä ulkopuolella olemiseen ja jota käsiteltiin luvussa 2.1. Nancyn muotoilemassa yhteisössä onkin kyse juuri itsen ulkopuolella olemisen tilasta. Porttikivi kuvailee tätä seuraavasti:

Yhteisöllisyys avaa tämän tilan, se on singulaaristen olioiden asettumista alttiiksi toisilleen tai niitä leikkaavalle ja määrittävälle rajalle, jonka kautta niiden äärellisyys ilmenee. Äärellisyys näyttäytyy aina yhdessä-olemisena, kommunikaationa, joka merkitsee äärellisyyden jakamista ja yhdessä-ilmenemistä. (Porttikivi 2002, 79.)

Avoimeksi jää kuitenkin kysymys, jonka Nancy itsekin esittää: millaista voi olla sellainen politiikka, joka ei nouse halusta realisoida jotakin essentiaa (Nancy 1991a, xl)? Nancy tiedostaa tämän kysymyksen tärkeyden, mutta ei kuitenkaan lähde siihen vastaamaan: hänellä ei ole tarjota uutta politiikkaa. Tämä onkin yksi niistä seikoista, joiden pohjalta Nancya on kritisoitu: Nancy jää kanssa- tai yhteisenäolemisen fundamentaaliontologian tasolle, joka on irrallaan aktuaalisesta politiikasta (Kioupkiolis 2017). Toisaalta Nancy ei ole väittänytään esittävänsä konkreettista uutta poliittista ohjelmaa. Sen sijaan hän on halunnut tarkastella sitä, mihin politiikka perustuu, sen olemusta ja taustaa. Tässä on paikallaan muistuttaa erottelusta politiikan (*la politique*) ja poliittisen (*le politique*) välillä, sillä Nancyn lähtökohtana on ollut pureutua juuri jälkimmäiseen, poliittiseen tai poliittisuuteen, siis siihen mihin politiikka perustuu ja mitä sen taustalta löytyy.

Nancyn hahmottelemasta yhteisöstä löytyy kuitenkin välineitä totalitaarisen yhteiskunnan vastustamiseen, sillä kanssa- ja yhteisenäolemiseen perustuva yhteisö on selkeästi yhden alkuperän metafysiikkaa ja immanentismin logiikkaa vastustava tapa hahmottaa yhteisö. Porttikivi tiivistää tämän selkeäsanaisesti: ”Singulaaristen olioiden muodostama yhteisö tai yhteisöllisyys asettuu sekä itsერიittoiseksi subjektiksi ymmärretyn yksilön että absoluuttisen ja immanentin, yksilöiden väliseen ’yhteisyyteen’ perustuvan yhteisön ideoita vastaan.” (Porttikivi 2002, 79.) Toisaalta ja samaan aikaan Nancyn yhteisöä voidaan kuvailla myös paradoksaaliseksi, sillä oikeastaan siinä yhteisö tiedostetaan mahdottomaksi ja sitä luonnehtii sen oma mahdottomuus (Schwarzmantel 2007). Yhteisöä ei Nancyn mielestä voida siis muuttaa instituutioksi tai tehdä millään tapaa pysyväksi. Sen sijaan voimme yrittää kommunikoida yhteisön termin latinankielisen alkuperäisen merkityksen mielessä: voimme jakaa sen yhdessä, kommunikaation yhdistäessä meitä ja toisaalta tehden meistä erilliset. Yhteisön täytyy olla avoin jatkuvalla muutokselle ja keskeytykselle, ja vastustaa yhteenliittymää (*communion*) ilman erillisyyttä.

5. YHTEENVETO

Tutkielman tarkoituksena on ollut selvittää, miten Hannah Arendt ja Jean-Luc Nancy ymmärtävät ainutkertaisuuksien moneuteen perustuvan yhteisön ja politiikan. Arendtin ja Nancyn filosofian yhtymäkohdista on olemassa joitakin lyhyitä esityksiä, mutta aihetta ei ole tutkittu kovinkaan laajasti tai yksityiskohtaisesti. Tämän tutkielman tarkoituksena ei ole ollut sinänsä vertailla näiden ajattelijoiden töitä, vaan pikemminkin saada monipuolisempi, useampaan näkökulmaan perustuva käsitys siitä, millainen ainutkertaisuuksien moninaisuuteen perustuva yhteisö voisi olla näiden ajattelijoiden teoretisoinnin pohjalta.

Sekä Arendtin että Nancyn ajattelun taustalla vaikuttaa Heideggerin filosofia. Tämän vuoksi aloitin tutkielman taustoittavasta luvusta, jossa esittelin tutkielman kannalta olennaisimmat Heideggerin käsitteet: täälläolo, maailmassaoleminen ja kanssaoleminen. Tämän jälkeen selvitin lyhyesti Arendtin ja Nancyn sijoittumista filosofian ja poliittisen teorian perinteeseen. Tämä loi viitekehyksen, jonka kautta tutkielman tema on paremmin ymmärrettävissä. Seuraavat kaksi päälukua jakautuivat temaattisesti. Luvussa 3, ”Olemisen monikollisuus”, selvitin niitä ontologisia periaatteita, jotka löytyvät luvussa 4, ”Ainutkertaisuuden politiikka”, esiteltyjen ajatusten taustalta.

Luku 3.1 selvitti Arendtin käsitteitä maailma, maailmallisuus, syntyväisyys, ihmisten ainutkertaisuus ja moneus. Maailman käsitettä selvittäessä seurasin Sophie Loidoltin tulkintaa, jossa hän on erottanut Arendtin maailman käsitteelle kolme erilaista, mutta toisiinsa kietoutunutta, merkitystä: ihmisten valmistama maailma, ilmenemismaailma ja kanssamaailma. Eri maailman käsitteiden myötä nousi esille maailmallisuuden merkitys, jota käsiteltiin myös luvuissa 4.1.2 ja 4.1.3. Viimeiseksi mainituissa luvuissa nousee esiin tilanteita, joissa Arendtin mukaan maailmallisuus tuhoutuu tai ainakin vahingoittuu. Maailman käsitteen myötä myös ihmisten moninaisuus, syntyväisyys ja ainutkertaisuus nousivat erottamattomasti esille. Nämä mahdollistavat ainutkertaisen ja ainutlaatuisen yksilön ennalta-arvaamattomat teot ihmisten moneudessa. Edellä esitetyt teemat muodostavat pohjan, joka mahdollistaa Arendtin poliittisen yhteisön.

Luvussa 3.2 selvitin Nancyn yhteisöön liittyviä ontologisia pääteemoja. Nancy lähtee eksplisiittisesti liikkeelle Heideggerin *kanssaolemisen* ajatuksesta. Nancyn perustavanlaatuisen ontologinen väite on, että oleminen on perustavanlaatuisesti

monikollista olemisen tapahtuessa kuitenkin aina ainutkertaisesti. Kanssa-rakenne ei ole lisää olemiseen, vaan se on olemisen ytimessä. Luvussa selvisi myös, että Nancyn mukaan olemisen alkuperä on aina yksittäisissä olevissa, ja jokainen alkuperä on uusi pääsy maailmaan. Alkuperän käsitteeseen kietoutui myös merkityksen käsite, sillä merkitys on Nancyn mukaan olemisen jakamista. Tämä jakaminen tapahtuu aina toisen alkuperän kanssa: se on ikään kuin edestakaisin kulkeva liike alkuperien, ainutkertaisuuksien, singulaarien välillä. Tämän ”välissäolevan” luonne on tietynlaista limittäytyneisyyttä, kietoutumista tai punoutuneisuutta: se ei muodosta pysyvää jatkuvuutta vaan on aina liikkeessä ja muutoksessa.

Luvussa 4 tarkastelin tutkielman aihetta poliittisen teorian tasolta. Lähdin liikkeelle Arendtin poliittisesta yhteisöstä. Arendtin poliittinen toiminta tapahtuu aina julkisessa tilassa, jossa ihmiset ovat tasaveroisina toistensa kanssa, vapaana elämän ylläpitoon liittyvistä välttämättömyyksistä. Julkisessa tilassa ihmiset voivat puheen ja toiminnan kautta paljastaa toisilleen oman ainutkertaisuutensa, oman kuka-luonteensa. Toiminta tapahtuu ainutkertaisen yksilöiden välillä synnyttäen jotakin uutta ja ennalta-arvaamatonta.

Luvussa 4.1.2 selvisi, miten modernin yhteiskunnan synty on Arendtin mukaan vaikuttanut poliittisen toiminnan mahdollisuuteen. Arendtin mukaan 1500–1600-luvuilta alkaneen modernin yhteiskunnan muodostumisen myötä yksityisen ja julkisen käsitteiden sisältö ja merkitys alkoivat hämärtyä, ja niiden väliin syntyi sosiaalisen alue. Aiemmin yksityiset asiat, kuten elämän ylläpitoon liittyvät asiat ja taloudenhoito, alkoivat vallata julkista aluetta. Modernin yhteiskunnan muodostuessa alkoi syntyä myös massayhteiskunta, ja työ nousi *vita activan* hierarkiassa korkeimmaksi toiminnan ja valmistamisen edelle. Näihin ilmiöihin liittyy eri positioiden ja näkökulmien moninaisuuden väheneminen: massayhteiskuntaan kuuluu Arendtin mukaan muun muassa ”luonnoton yhdenmukaistuminen” ja työ taas perustuu identtisten yksilöiden monistumiseen, sillä sen kannalta merkityksellistä on ihmisten perimmäinen samankaltaisuus (Arendt 2018a, 58; 2002, 221).

Pisimmälle yksilöiden ja näkökulmien yhdenmukaistaminen on kuitenkin viety totalitarismissa, kuten luvusta 4.1.3 selviää. Totalitarismi voidaan nähdä äärimmäisenä esimerkkinä tilanteesta, jossa ihmisten ainutkertainen moneus tuhoutuu. Moderni yhteiskunta heikentää toiminnan mahdollisuutta, mutta totalitaarinen hallinta vie yksilöiden hallinnan uudelle tasolle ulottaessaan valtansa myös ihmisten yksityiseen elämään ja kykyyn

ajatella ja kokea. Totalitaaristen liikkeiden vaikutus näkökulmien moninaisuuteen ja yksilöiden ainutlaatuisuuteen voidaan nähdä ainakin kahdella tavalla. Ensinnäkin yhdenmukaistaminen näkyy ideologioissa, jotka saavat äärimmäisen muotonsa totalitarismissa. Ideologia perustuu yhteen ”ideaan”, josta liike johtaa kaiken muun loogisesti: tämä idea oli Hitlerin Saksassa historia rotusotana ja Stalinin Neuvostoliitossa, tai stalinistisessa marxismissa, historia luokkasotana. Valta-aseman saavuttaessaan edellä kuvatun kaltaisiin liikkeisiin ei mahdu, eikä niissä hyväksytä, muita näkökulmia. Toiseksi totaalissa terrorissa ihmisten moninaisuus Arendtin mukaan tuhoutuu, koska ”terrorin rautavanne” puristaa toisistaan eristetyt, atomin kaltaisiksi eriytyneet, yksilöt niin tiukasti yhteen, että lopputuloksena on ”yhdeksi jättikokoiseksi Ihmiseksi” sulautunut ”yksi ihminen”. (Arendt 2013, 536–538.)

Nancy lähtee omassa analyysissään dekonstruoimaan länsimaisen yhteisön ajatusta, ja esittää tulkintansa länsimaisen ajattelun perinteessä esitetyistä yhteisön virheellisistä, ja jopa vaarallisista, lähtökohdista. Aluksi esiin nousee keskustelu ”yhteisön menettämisestä”, ajatus siitä, että olemme kadottaneet jonkin aiemmin olleen alkuperäisen, harmonisen tai muuten ideaalisen yhteisön. Nancy purkaa tämän ajatuksen argumentoimalla, ettei monien kaipaamaa yhteisöä ole koskaan ollut olemassakaan: kyse on myyttisestä ajattelusta.

Nancyn mukaan sekä filosofiassa että politiikassa on pitkälti keskitytty yhteisön olemukseen tai sen alkuperään, ja näissä tunnetaan vetoa ”yhden alkuperän metafysiikkaan”. Menetetyn yhteisön kaipuussa onkin Nancyn mukaan ennemminkin kyse tietynlaisen metafysiikan kuin itse yhteisön kriisistä. Nancyn mukaan se, mitä olemme kaivanneet tai menettäneet, on yhteisöjen *immanentti* luonne eli yhteisöjen itseriittoisuus tai itseensä sulkeutuminen. Immanentismiin perustuva yhteisö perustuu johonkin yhteen asiaan, joka pyrkii luomaan yhteisölle yhden identiteetin tai itselleen välittömästi läsnäolevan yhdistävän tekijän: se mikä ei kuulu yhteisön identiteettiin täytyy erottaa siitä. Varoittavia esimerkkejä tällaisista yhteisöistä löytyy muun muassa Hitlerin Saksasta ja Balkanin sodista.

Kun yhteisö pyrkii jakamattomaan ykseyteen, ei se edusta enää yksittäisiä jäseniään ja tällöin Nancy mukaan sekä yhteisö että yksilö tuhoutuvat. Totalitarismi voidaan nähdä myös Nancyn filosofian puitteissa äärimmäisenä ainutkertaisuuksien moneuden tuhoajana, mutta ainutkertainen moneus ei toteudu myöskään liberalismissa. Nancyn mukaan äärimmäinen liberaali individualismi tuottaa yhtäläillä atomin kaltaisen yksilön: viime

kädessä ainutkertaisen monikollisuuden näkökulmasta niin totalitarismi kuin liberalismi tuottavat kasvottoman massan.

Yhteisöä ja politiikkaa pohtiessaan Nancyn yhdeksi keskeisimmistä kysymyksistä onkin muodostunut kysymys siitä, miten voimme puhua ”meistä” ilman että ”me” muuttuu substantiaaliseksi, yhteen asiaan perustuvaksi tai eksklusiiviseksi identiteetiksi. Nancyn kritisoimassa yhteisöajattelussa, ja yhtäläillä politiikassa, yhteisö perustetaan yhdelle tekijälle; Nancy perustaa yhteisöajatuksensa ainutkertaiselle moninaisuudelle. Nancyn yhteisö muodostuu yhteisenä- ja kanssaolemisesta, joka ei perustu yhdelle asialle, ei yhteiselle alkuperälle, jaetulle narratiiville, essentialle tai kohtalolle. Nancyn hahmottamassa yhteisössä vetäydytään yhteen asiaan perustuvasta, ja tämä vetäytyminen avaa mahdollisuuden ”olla-yksi-toisen-kanssa”-rakenteelle. Yhteisenä- ja kanssaolemiseen perustuva yhteisö on aina muutoksessa, ja se jää aina puutteelliseksi, taipuvaiseksi ja mukautuvaiseksi; se pysyy toimeettomana, teoksettomana, toimimattomana. Yhteisöä ei siis Nancyn mukaan tulisi ajatella tuotettuna tai valmiina teoksena, jolla olisi pysyvä muoto ja substanssi, eikä yhteisöllä tulisi olla vain yhtä tarkoitusta tai tehtävää. Nancyn hahmotteleman yhteisön ei ole tarkoitus *täydellistyä* ja saavuttaa jotain ennalta asetettua päämäärää: yhteisö tapahtuu aina uudelleen.

Nancyn hahmottelemassa yhteisössä olemme altistuneita, esillä itsemme ulkopuolelle ja samaan aikaan toiset ovat myös altistuneita ja esillä itsensä ulkopuolelle; tällä tavoin paljastamme oman itsen erottautumisen. Nancyn yhteisö perustuu juuri tähän altistumiseen, ja samaan aikaan jakamiseen *partagen* merkityksessä: olemassaolo yhdistää (on jaettua) ja tekee erilliseksi (jakaa) yhtä aikaa.

Vaikka tutkielman myötä selvisi, miten ainutkertaisuuden politiikkaa ja ainutkertaisuuksien moneuteen perustuvaa yhteisöä voidaan lähteä hahmottamaan Arendtin ja Nancyn filosofian pohjalta, on selvää, että ainutkertaisuuden politiikka sisältää edelleen paljon avoimia kysymyksiä. Teoreettisella tasolla olisi hedelmällistä käsitellä esimerkiksi Giorgio Agambenin ja Roberto Espositon analyysejä yhteisöstä ja politiikasta, sillä molemmat tuntevat niin Arendtin kuin Nancyn filosofian. Lisäksi esimerkiksi biopolitiikan ja biovallan ja ainutkertaisuuden politiikan teeman yhtäaikainen tutkimus voisi tuoda uuden näkökulman aiheeseen. Myös ainutkertaisuuden politiikan käytännön tason merkitykset ja seuraukset kaipaisivat vielä lisätarkastelua; tässä ne jäävät vielä pitkälti teoreettiseksi hahmotelmaksi.

Tutkielman myötä kävi kuitenkin selväksi, että vaikka Arendt ja Nancy käsitteellistävät asioita hyvin eri tavoin, on heidän ajattelustaan löydettävissä useita yhtymäkohtia, joiden voidaan katsoa muodostavan ainutkertaisuuden politiikan perustan. Ainutkertaisuus ja monikollisuus ovat siinä toisiinsa kietoutuneet: ei olisi ainutkertaisuutta tai ainutlaatuisuutta ilman monikollisuutta, eikä monikollisuutta tai moneutta ilman ainutkertaisuutta. Ainutkertaisuuden politiikka ei voi perustua ennalta määrätyle päämäärälle, vaan siihen kuuluu olennaisesti ihmisten *välillä* tapahtuvien asioiden – puheen, toiminnan tai muilla tavoin tapahtuvan merkityksen jakamisen – ennalta-arvaamattomuus ja muuttuvaisuus. Syntymä on aina uusi alku tai uusi alkuperä, ja samalla uusi näkökulma tai pääsy maailmaan, jonka me jaamme toisten yhtä lailla ainutlaatuisten yksilöiden kanssa.

LÄHTEET

Agamben, Giorgio. 1995. *Tuleva yhteisö*. Suomentanut Jussi Vähämäki. Helsinki: Gaudeamus.

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

Aristoteles. 2012a. *Metafysiikka*. Suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näätäsaari, Petri Pohjanlehto. Helsinki: Gaudeamus.

Aristoteles. 2012b. *Nikomakhoksen etiikka*. Suomentanut Simo Knuutila. Helsinki: Gaudeamus.

Arendt, Hannah. 1962. *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland: The World Publishing Company.

Arendt, Hannah. 1968. *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press.

Arendt, Hannah. 1978. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt.

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

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

Arendt, Hannah. 2003. *Responsibility and Judgement*. Toimittanut Jerome Kohn. New York: Schocken Books.

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

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

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

- Arendt, Hannah. 2016. *Eichmann Jerusalemissa: Raportti pahuuden arkipäiväisyydestä*. Suomentaneet Jouni Tilli ja Antero Holmila. Jyväskylä: Docendo.
- Arendt, Hannah. 2018a. *The Human Condition*. 2. painos. Chicago: Chicago University Press.
- Arendt, Hannah. 2018b. *Essays in Understanding: Thinking without a Banister*. New York: Schocken Books.
- Backman, Jussi & Luoto, Miikka. 2006. ”Johdannoksi Ajattelun aiheisiin”. Teoksessa Backman, Jussi & Luoto, Miikka (toim.). *Heidegger: Ajattelun aiheita*. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura, 9–45.
- Backman, Jussi. 2013. ”Olemisen ainutkertaisuudesta ainutkertaisuuden politiikkaan: Parmenides, Heidegger, Nancy”. *Tiede & edistys* 38:2, 108–124.
- Backman, Jussi. 2017. ”Aristotle”. Teoksessa Kotsko, A. & C. Salzani (toim.). *Agamben’s Philosophical Lineage*, 15–26. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Benhabib, Seyla. 2003. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. 2. painos. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Blanchot, Maurice. 2004. *Tunnustumaton yhteisö*. Suomentanut Janne Kurki. Helsinki: Loki-Kirjat.
- Canovan, Margaret. 1974. *The Political Thought of Hannah Arendt*. London: Methuen.
- Canovan, Margaret. 1992. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Critchley, Simon. 2014. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. 3. edition. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Devisch, Ignaas. 2013. *Jean-Luc Nancy and the Question of Community*. London: Bloomsbury Academic.
- Esposito, Roberto. 2013. ”Community, Immunity, Biopolitics”. Kääntänyt Zakiya Hanafi. *Angelaki* 18, 83–90.

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

Heidegger, Martin. 2000. *Oleminen ja aika*. Suomentanut Reijo Kupiainen. Tampere: Vastapaino.

Heikkilä, Martta. 2014. ”Nancy, Jean-Luc”. *Filosofia.fi*. Saatavilla <https://filosofia.fi/node/4560> (luettu 19.3.2020).

Hyvönen, Ari-Elmeri. 2017. ”Arendt, Hannah”. *Filosofia.fi*. Saatavilla <http://filosofia.fi/node/6539> (luettu 6.4.2020).

Ingram, David. 1988. ”The Retreat of the Political in the Modern Age: Jean-Luc Nancy on Totalitarianism and Community”. *Research in Phenomenology* 18, 93–124.

Kioupkiolis, Alexandros. 2017. ”Commoning the Political, Politicizing the Common: Community and the Political in Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito and Giorgio Agamben”. *Contemporary Political Theory* 17:3, 283–305.

Koivusalo, Markku. 2013. ”Totalitarismista uusliberalismiin: Hannah Arendt ja aikamme poliittisen ajattelun ahdinko”. *Tiede & Edistys* 4/2013, 311–328.

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

Lefort, Claude. 1986. *The political forms of modern society: Bureaucracy, democracy, totalitarianism*. Toimittanut J.B. Thompson. Cambridge: Polity Press.

Lindberg, Susanna. 1996. ”Suomentajalta”. Teoksessa Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. Tampere: Gaudeamus, 7–20.

Lindberg, Susanna. 2010. ”Ranskalainen keskustelu Heideggerin alkuperäisestä etiikasta ja politiikasta”. Teoksessa Miettinen, Timo, Simo Pulkkinen & Joonas Taipale (toim.), *Fenomenologian ydinkysymyksiä*. Helsinki: Gaudeamus, 168–183.

Loidolt, Sophie. 2018. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. New York: Routledge.

Loroux, Nicole. 2000. *Born of the Earth. Myth and Politics in Athens*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Nancy, Jean-Luc. 1991a. *The Inoperative Community*. Käännös Peter Connor et al. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Nancy, Jean-Luc. 1991b. "The Unsacrificeable". *Yale French Studies: Literature and the Ethical Question* 79, 20–38.

Nancy, Jean-Luc. 1997. *The Sense of the World*. Kääntänyt Jeffrey S. Librett. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Nancy, Jean-Luc. 2000. *Being Singular Plural*. Kääntäneet Robert D. Richardson ja Anne E. O'Byrne. Stanford: Stanford University Press.

Nancy, Jean-Luc. 2010. *The Truth of Democracy*. Käännös Pascale-Anne Brault ja Michael Naas. New York: Fordham University Press.

Norris, Andrew. 2011. "Jean-Luc Nancy on the Political after Heidegger and Smith". *Philosophy and Social Criticism*. 37(8), 899–913.

MacIntyre, Alasdair. 1984. *After virtue: A study in moral theory*. 2. painos. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

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

Online Etymology Dictionary. <https://www.etymonline.com/search?q=communication>. (Luettu 31.3.2020.)

Porttikivi, Janne. 2002. "Keskeytetty myytti". Jälkisanat teoksessa Lacoue-Labarthe, Philippe ja Jean-Luc Nancy. *Natsimyytti*. Helsinki: Tutkijaliitto, 67–89.

Rancière, Jacques. 2007. *On the Shores of Politics*. Kääntänyt L. Heron. London: Verso.

Sari, Yasemin. 2015. "Arendt, Hannah". Teoksessa Gratton, Peter, & Marie-Eve Morin (toim.), *The Nancy Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 23–26.

Snell, Susanna. 2004. "Radikaalista banaaliin pahaan". Teoksessa Hirvonen, Ari & Toomas Kotkas (toim.). *Immanuel Kant: Radikaali paha. Paha eurooppalaisessa perinteessä*. Helsinki: Loki-Kirjat, 157–168.

Tönnies, Ferdinand. 2001. *Community and civil society. Gemeinschaft und Gesellschaft*. Käännös Jose Harris & Margaret Hollis. Cambridge: Cambridge University Press.

Villa, Dana Richard. 2000. "Introduction: The Development of Arendt's Political Thought". Teoksessa Villa, Dana (toim.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–23.

Welch, Richard & Panelli, Ruth. 2007. "Questioning community as a collective antidote to fear: Jean-Luc Nancy's 'singularity' and 'being singular plural'". *Area* 39:3, 349–356.

Wheeler, Michael. 2018. "Martin Heidegger". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2018 Edition. Toim. Edward N. Zalta. Saatavilla: <https://plato.stanford.edu/entries/heidegger/>. Luettu 3.3.2020.