

# **ONKO *POLIKSESSA* IHMISOIKEUKSIA?**

Hannah Arendtin ihmisoikeusajattelu suhteessa Giorgio Agambeniin ja  
Jacques Rancièreen

Ville Larkkonen  
Pro gradu -tutkielma  
Valtio-oppi  
Yhteiskuntatieteiden ja filosofien laitos  
Humanistis-yhteiskuntatieteellinen tiedekunta  
Jyväskylän yliopisto  
Syksy 2020

# TIIVISTELMÄ

Onko *poliksessa* ihmisoikeuksia?

Hannah Arendtin ihmisoikeusajattelu suhteessa Giorgio Agambeniin ja Jacques Rancièreen  
Maisterintutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Humanistis-yhteiskuntatieteellinen tiedekunta

Jyväskylän yliopisto

Ohjaaja: Mika Ojakangas

Syksy 2020

Sivumäärä: 85

Tutkielma käsittelee Hannah Arendtin ihmisoikeusajattelua suhteessa Giorgio Agambeniin ja Jacques Rancièreen. Arendt on vaikuttanut merkittäväällä tavalla Agambenin ajatteluun. Rancière on kritisoinut molempia ajattelijoita. Arendt on kriittinen ihmisoikeuksien käsitettä kohtaan. Arendt korostaa yksilön oikeuksien toteutumisen vaativan yksilön tunnustetuksi tulemistä tasa-arvoisena oikeushenkilönä poliittisessa yhteisössä. Ihmisoikeuksien menetystä Arendt kuvaa paikan menettämällä maailmassa ja siihen liittyy paradoksi, joka asettaa koko käsitteen kyseenalaiseksi. Ihminen menettää ihmisoikeutensa tismalleen silloin, kun ihmisestä tulee ei-mitään-muuta kuin ihminen. Siten ei voida uskottavasti sanoa, mitä ihmisoikeudet ovat erotettuina kansalaisen oikeuksista. Arendtin mukaan merkittävin ihmisoikeus on oikeus oikeuksiin, jonka voi ymmärtää tarkoittavan oikeutta kuulua poliittiseen yhteisöön. Giorgio Agamben pitää ihmisoikeuksia osana biopolitiikkaa, joka redusoi ihmiset paljaaseen elämään ja sitoo ihmiset suvereenin väkivaltaan. Siksi Agambenin mukaan ihmisoikeuksien käsitteestä tulisi luopua. Syntymä tulisi erottaa kansakunnan käsitteestä ja tulisi rakentaa uusi poliittinen filosofia, joka ottaa pohjakseen pakolaisen käsitteen. Jacques Rancièren mukaan Arendtin ihmisoikeuskritiikki johtuu hänen ajattelunsa antidemokraattisista piirteistä. Esitän, että Arendtin ajattelussa on piirteitä, jotka voidaan tulkita antidemokraattisina, mutta en sitä, että Arendtin ajattelu koskien ihmisoikeuksia palautuu pelkästään näihin piirteisiin. Rancière korostaa ihmisten perustavanlaatuista tasa-arvoa sekä poliittisen subjektin samaistumattomuutta hänelle annettuun paikkaan. Rancièrelle ihmisoikeudet ovat niiden oikeuksia, joilla ei ole niitä oikeuksia, jotka heillä on, ja joilla on ne oikeudet, joita heillä ei ole. Ihmisoikeuksien subjekti on siten Rancièrelle kuka tahansa poliittinen subjekti, joka sitoo yhteen intervallin ihmisoikeuksien kahden eri muodon välillä – kirjoitettuina oikeuksina poliittisessa yhteisössä ja toisaalta vaadittavina sekä käytettävinä oikeuksina. Esitän, että Rancièren ymmärrys ihmisoikeuksien politiikasta on Arendtin käsitystä selitysvoimaisempi selittämään moderneja oikeuskamppailuja, kuten *sans papiers*-liikettä Ranskassa.

AVAINSANAT: Hannah Arendt, Jacques Rancière, Giorgio Agamben, ihmisoikeudet, pakolaisuus, kansalaisuus, valtiottomat

# Sisällysluettelo

1. Johdanto.....	1
2. Hannah Arendtin ihmisoikeuskäsitys ja ihmisoikeusajattelun kritiikki.....	5
3. Ihmisoikeuksien tuolle puolen - Giorgio Agamben ja paljas elämä.....	13
3.1. Homo Sacer ja biopolitiikka.....	14
3.2. Mitä tapahtuu ihmisoikeuksien jälkeen?.....	20
3.3. Kritiikkiä.....	23
4. Sorron tuolla puolen.....	26
4.1. Ihmisenä olemisen ehdot.....	28
4.2. Sosiaalisen sekoittuminen julkiseen: kaksi Arendtin aikalaisanalyysia.....	35
4.3. Vallankumouksien syödyt lapset.....	37
5. Mistä erimielisyys syntyy? Summa ja siihen kuulumaton osa.....	40
5.1. Arkki-, para- ja metapolitiikka.....	50
5.2. Arendtin ontologinen ansa.....	56
6. Oikeudet, jotka sinulla on, joita sinulle ei ole: kysymys ihmisoikeuksien subjektista...59	
7. Maskin takaa paljastuu Aristoteles.....	65
8. Sokrateen metodi ja ihmisoikeuksien aporiat.....	71
9. Johtopäätökset.....	77
Lähdeviitteet.....	82

# 1. Johdanto

Pakolaisuus on ilmiönä yhtä vanha kuin ihminen. Ihmisoikeudet ovat sen sijaan suhteellisen tuore käsite. Nykyiset kansainväliset ihmisoikeussopimukset on tehty vuonna 1948 julistetun Ihmisoikeuksien yleismaailmallisen julistuksen (*The Universal Declaration of Human Rights*) pohjalta, joka kirjoitettiin toisen maailmansodan jälkeen. Julistuksen sanamuodoissa on selvästi nähtävissä yleinen inho sitä ihmisyyden kadotusta kohtaan, joka tapahtui toisessa maailmansodassa. Julistuksen jälkeen kesti kuitenkin kaksi vuosikymmentä ennen kuin ihmisoikeuksista tuli merkittävä kansainvälinen aihealue ja merkittäviä kansainvälisiä ihmisoikeussopimuksia solmittiin. Samuel Moyn (2010) kutsuu ihmisoikeuksia ”viimeiseksi utopiaksi”. Moyn yhdistää ihmisoikeuksien ”räjähtämisen” yleiseen tietoisuuteen 1970-luvulla muiden utooppisten projektien, kuten kommunismin, hiipumiseen. Ihmisoikeuksista tuli eräänlainen ”minimalistinen utopia” muiden utooppisten projektien kadotessa. Ihmisoikeudet ovat nykyään se pääperiaate, jolla oikeusvaatimukset tyypillisesti kehystetään.

Moyn mukaan 70-luvulla syntynyt ihmisoikeusaika merkitsi uutta aikaa historiassa. Ihmisoikeuksia on kuitenkin käytetty perusteena oikeusvaatimuksille myös aiemmin, erityisesti vuodesta 1789 saakka, jolloin julistettiin Ranskan Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistus (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*). Julistus toimi myöhemmin pohjana myös vuoden 1948 Ihmisoikeuksien yleismaailmalliselle julistukselle. Tässä tutkielmassa aion tutkia Hannah Arendtin esittämää kritiikkiä vuoden 1789 Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistukselle. Kritiikki toimii samalla yleisenä kritiikkinä ihmisoikeuksien käsitettä ja luonnonoikeusajattelua kohtaan. Nähdäkseni Arendtin kritiikkiä on syytä tutkia vakavasti. Arendt kritisoi ihmisoikeusajattelua eksplisiittisimmin vuonna 1951 julkaistussa teoksessa *The Origins of Totalitarianism* ja yksitoista vuotta myöhemmin vuonna 1962 julkaistussa teoksessa *On Revolution*. Kritiikin uudelleen artikulointi yksitoista vuotta ensimmäisen kerran jälkeen osoittaa mielestäni Arendtin olleen kritiikin suhteen vakavissaan.

Aihetta on nähdäkseni tärkeä tutkia myös toisesta syystä. Hannah Arendt (1906-1975) on ollut jo vuosikymmenien ajan korkeassa suosiossa oleva politiikan tutkija. On usein tyypillistä viitata suosittujen ajattelijoiden ajatteluun syventymättä tarkemmin heidän

ajattelunsa implikaatioihin tai niihin loogisiin johtopäätöksiin, joihin heidän ajattelunsa johdonmukainen seuraaminen johtaa. Arendtin tapauksessa näin tapahtuu usein jo Arendtin filosofisen ja *aporeettisen* kirjoitustyylin vuoksi, jossa Arendt ei usein vastaa esittämiinsä kysymyksiin suoraan. Usein myös ihmisoikeuksien politiikkaa tutkivissa tutkimuksissa on tyyppillistä viitata Arendtin ihmisoikeuksia käsitteleviin kirjoituksiin syventymättä kriittisesti niiden sisältämiin oletuksiin sen enempää. Esimerkiksi Teresa Orozco kritisoi Arendt-tutkijoita tavasta käsitellä Arendtia tavalla, jossa Arendtin ”selvästi konservatiivisten” käsitteiden ”epämukavat seuraukset ohitetaan yleensä kaikessa hiljaisuudessa” (Havu 2019, 288).

Tämän vuoksi aion on tutkia Arendtin ihmisoikeusajattelua suhteessa siihen kritiikkiin, jota hänelle on esittänyt Jacques Rancière (1940-). Rancièren mukaan Arendtin ihmisoikeusajattelu kuvastaa samoja antidemokraattisia piirteitä Arendtin ajattelussa, jotka näkyvät erityisesti Arendtin tunnetuimmassa teoksessa *The Human Condition* (1958) (suom. *Vita Activa* (2002)). Koska Giorgio Agamben (1942-) on merkittävä Arendt-komentaattori, jonka teoretisointiin myös Rancière ottaa kantaa kritiikissään Arendtia kohtaan, koen tarpeelliseksi tutkia tässä tutkielmassa myös Agambenin ajattelua.

Käsittelemiäni aiheita on tutkittu laajasti. Kansainvälisesti aiheita ovat käsitelleet kiinnostavalla tavalla erityisesti Ayten Gündoğdu (2011; 2012; 2015) ja Andrew Schaap (2011; 2012). Suomen kielellä Arendtin ja Rancièren kiistaa koskien ihmisoikeuksia on käsitellyt ainakin Ari Hirvonen (2017) artikkelissa ”Emansipaation politiikka: Turvallisuusjärjestys ja protestinäyttämöt” sekä Mirka Muilu (2016) pro gradu -tutkielmassaan *Eläköön julkinen erimielisyys!? Rancière, Arendt ja kansalaisten TTIP-kritiikki poliittisena toimintana*. Tämän tutkielman kaltaista tutkimusta ei ole kuitenkaan tietääkseni aiheesta tehty.

Hannah Arendt oli saksanjuutalainen, joka pakeni natsien vainoja Yhdysvaltoihin, missä Arendt teki uransa politiikan tutkijana. Merkittävimmät Arendtin ajatteluun vaikuttaneet henkilöt olivat Martin Heidegger ja Karl Jaspers. Arendtin tutkimussuuntausta voi kutsua monilta osin fenomenologiseksi. Arendt opiskeli nuorena filosofiaa, mutta pyrki tutkimuksissaan vapautumaan perinteisistä filosofisista ajattelutavoista. Arendt kieltäytyi filosofin tittelistä ja vaati tulevansa tunnustetuksi nimenomaan politiikan teoreetikkona.

Jeromy Kohnin (2005, xv) mukaan Arendtin oma ”vapautus” perinteisistä filosofisista ajattelutavoista syntyi totalitarismin noususta, jota Arendt piti täysin uutena ilmiönä. Voidaankin sanoa, että merkittävimmät Arendtin ajatteluun vaikuttaneet kokemukset olivat natsien vainot, pakolaisuus ja totalitarismin synty.

Giorgio Agamben on italialainen filosofi, jonka ajatteluun ovat vaikuttaneet merkittävimmin Martin Heidegger, Walter Benjamin, Carl Schmitt, Michel Foucault ja Hannah Arendt. Agambenin tunnetuimman teoksen, *Homo Sacer* (1995), pyrkimys oli korjata Michel Foucault’n teoria biopolitiikasta. Hannah Arendt on vaikuttanut Agambenin ajatteluun merkittävällä tavalla, erityisesti Agambenin näkemyksiin pakolaisuudesta ja ihmisoikeuksista.

Jacques Rancière on ranskalainen ajattelija, joka on Arendtin tavoin eksplisiittisesti kieltänyt olevansa poliittinen filosofi. Arendtin tavoin, Rancière on pyrkinyt tutkimuksissaan vapautumaan perinteisistä filosofisista ajattelutavoista. Rancière oli Louis Althusserin oppilas, mutta hän etäännytti strukturalistisesta marxismista vuoden 1968 jälkeen. Spontaanin kansannousun, millaisina Rancière piti vuoden 1968 tapahtumia, ei pitänyt olla mahdollinen tai edes toivottava Althusserin strukturalistisessa marxismissa. Vuoden 1968 tapahtumien voidaan mahdollisesti sanoa olleen merkittävin Rancièren ajatteluun vaikuttanut kokemus. Althusserin ohella Rancièren ajatteluun ovat vaikuttaneet merkittävästi ainakin ranskalainen kasvatusfilosofi Joseph Jacotot ja Michel Foucault. Rancièren tutkimusaiheet käsittelevät muun muassa demokratiaa, tasa-arvoa, erimielisyyttä, pedagogiikkaa ja estetiikkaa.

Rancièrestä kirjoittamiseen liittyy yksi ironia, joka on nähdäkseni mahdotonta välttää tässä tutkielmassa. Rancièrelle kaiken pohjana toimii älyllinen tasa-arvo, jota hän pyrkii tyypillisesti ilmaisemaan myös teksteissään ”egalitaarisen kirjoittamisen periaatteena”. Rancière pyrkii olemaan luomatta hierarkista asetelmaa selittävän ja selitettävän tekstin välille. (Tuomikoski 2017, 7, 15) Tämä tutkielma on kuitenkin opinnäytetyö, jonka tarkoituksena on, että osoitan oppineisuuteni valitsemalla selitettäviä tekstejä, jotka selitän. Samalla rakennan väistämättä hierarkisen asetelman tekstien välille.

Mahdollisissa virhetulkinnoissa voin puolustautua Rancièren (2011, 16) omin sanoin: "[...] the main point is not *understanding* what I wrote. It is moving forward together in the discussion of the issues we are facing today."

## 2. Arendtin ihmisoikeuskäsitys ja ihmisoikeusajattelun kritiikki

Miten lakeja ja oikeuksia voisi johtaa universumista, joka ilmiselvästi ei tunne niistä kumpaakaan?

Hannah Arendt, *Totalitarismin synty* (2013, 369)

Hannah Arendt oli toisen maailmansodan juutalaisvainojen pakolainen. Esseessään ”We Refugees” (1943) Arendt kirjoittaa ironisesti ja katkerasti juutalaisten pakolaisten, siis myös hänen itsensä, vaikeasta tilanteesta. Esseessään hän hahmottelee ihmisoikeuskritiikkinsä ydintä, jonka hän terävöittää myöhemmin teoksessaan *The Origins of Totalitarianism* (1951, suom. *Totalitarismin synty* (2013)), johon sisältyy näihin päiviin saakka mahdollisesti tunnetuin ihmisoikeuksien kritiikki. Arendt (2007, 273) kirjoittaa esseessä ”We Refugees”:

[...] being a Jew does not give you any legal status in this world. If we start telling the truth that we are nothing but Jews, it would mean that we expose ourselves to the fate of human beings who, unprotected by any specific law or political convention, are nothing but human beings. I can hardly imagine an attitude more dangerous, since we actually live in a world in which human beings as such have ceased to exist for quite a while [...]

Arendtin mukaan ihmiset sellaisenaan, ihmislajin edustajina, ovat kadonneet jo aikoja sitten ja tämä on se umpikuja tai aporia, johon ihmisoikeudet väistämättä törmäävät. Ihmisoikeuksia käytetään perusteena vaatimaan ihmiselle oikeuksia silloin, kun ihmisellä ei ole muita oikeuksia turvanaan. Ihmisoikeudet toteutuvat kuitenkin aina jossain paikassa. Arendtin (2005, 190) mukaan kaikki lait luovat ensimmäisenä tilan, jossa ne ovat voimassa, ja tämän tilan ulkopuolella on pelkkää ”aavikkoa” – tila ilman lakia ja ilman yhteistä maailmaa. Arendtin mukaan ihmisoikeuksia käytettiin perusteena oikeusvaatimuksille juuri silloin, kun ihminen on tässä aavikkomaisessa tilassa: kun ihminen on menettänyt paikkansa tässä maailmassa. Oikeudettomien ihmisten tragedia on ”yhteisön menettäminen, joka haluaa ja kykenee takaamaan mitkä tahansa oikeudet.” (Arendt 2013, 368). Miten aavikolla voisi olla lakia?

Teoksensa *Totalitarismin synty* ihmisoikeuksia käsittelevässä alaluvussa ”Hämmentävät ihmisoikeudet” Arendt (2013, 359) aloittaa sanomalla, että Ranskan Ihmis- ja



kansalaisyhteisöiden julistus (1789) oli historian käännekohta. Julistus tarkoitti ihmisen nostamista lain lähteeksi Jumalan tai perinnäistapojen sijasta. Julistus vastasi ihmisen täysi-ikäiseksi tulemistä ja vapautumista holhouksen alaisuudesta. Julistuksella oli myös toinen tarkoitus, josta sen laatijat eivät Arendtin mukaan olleet täysin tietoisia. Oltiin siirrytty uuteen aikaan, jossa yksilöllä ei ollut taattua syntymäsäätyä eikä tasa-arvoa Jumalan edessä kristittyinä. Aiemmin sosiaaliset oikeudet ja ihmisoikeudet olivat poliittisen järjestyksen ulkopuolella eikä niitä turvanneet perustuslaki tai maan hallitus. Sen sijaan ne olivat ennen kaikkea sosiaalisia oikeuksia, jotka turvattiin lain sijaan yhteiskunnallisesti, hengellisesti ja uskonnollisesti. Yhteiskuntien maallistuttua ja emansipoiduttua uskonnollisesta vallasta tarvittiin uusia oikeuksia, joihin vedota valtion suvereeniutta ja mielivaltaa vastaan.

Tämä oli ensimmäinen kerta historiassa, kun ”abstrakti ihminen” nostettiin sekä oikeuksien lähteeksi, että päämääräksi. Ihmisoikeudet julistettiin ”luovuttamattomiksi”, niitä ei johdettu muista oikeuksista tai laeista, niitä ajaessa ei vedottu muuhun auktoriteettiin, eikä niiden suojaksi katsottu tarvitsevan mitään lakeja, koska niiden katsottiin olevan kaikkien lakien lähde. Arendt kutsuu ihmisoikeuksien ihmistä abstraktiksi ihmiseksi<sup>1</sup>, koska kaikki ihmiset, koskemattomiin heimoihin Amazonin sademetsissä saakka, elävät aina jonkinlaisessa ihmisyydessä, eikä ihminen ole siis todellisuudessa koskaan pelkästään ihminen biologisena olentona, vaan aina myös ihminen ihmisyyden jäsenenä. (emt., 360)

Samalla ihmisoikeudet yhdistyivät kansan käsitteeseen, joka julistettiin suvereeniksi ihmisen nimissä. Kansasta tuli suvereeni ihmisen nimissä, mutta samalla vain kansan täysivaltainen vapaus ja itsehallinto näytti pystyvän takaamaan ihmisoikeudet. Ihmisen kuvaksi tulikin kansa, ei yksilö. Ihmisoikeuksien kysymyksestä tuli kysymys kansallisesta emansipaatiosta ja kansallisesta suvereeniudesta. (emt., 361) Tämä kehitys on nähtävissä jo Ranskan ihmisoikeuksien julistuksen epämääräisestä kielestä: *The Rights of Man and Citizen*, ihmisen ja kansalaisen oikeudet. Samanlainen epämääräisyys on Arendtin (emt., 363) kritiikin ytimessä, kun hän kritisoi aikansa yrityksiä laatia uusi ihmisoikeuksien julistus. Arendtin mukaan kukaan ei kykene vakuuttavasti määrittelemään, mitä ihmisoikeudet ovat erotuksena kansalaisyhteisöistä. Arendtin kysymys onkin, mitkä oikeudet ihminen oikeastaan menettää menettäessään ihmisoikeudet?

---

<sup>1</sup> Abstrakti ihminen on suomennettu myös teoreettiseksi ihmiseksi vuoden 2013 suomennoksessa.

Selkeän erottelun puute ihmisoikeuksien, kansalaisoikeuksien tai kansan oikeuksien välillä ei ollut merkittävä ennen kuin valtiottomia<sup>2</sup> ihmisiä oli Euroopassa suuri määrä, joiden perusoikeuksia valtiot olivat kykenemättömiä turvaamaan (emt., 361). Arendtin mukaan esimerkiksi turvapaikkakäytännöt toimivat kohtalaisen hyvin koko 1800-luvun ja 1900-luvun alun, vaikka ne eivät virallisesti sisältyneet minkään maan perustuslakiin. Ongelmia syntyi vasta, kun pakolaisia oli niin valtava määrä, että epäviralliset käytänteet eivät riittäneet heidän asianmukaiseen kohteluun. (emt., 362) Tällainen tilanne oli muun muassa toisen maailmansodan aikana ja sen jälkeen. Sen sijaan, että Arendt suhtautuisi massapakolaisuuden ongelmiin poikkeuksena muuten järkevästä ja toimivasta järjestelmästä, Arendt tulkitsee valtiottomien ihmisten ongelmat oireena jostain laajemmasta ongelmasta eurooppalaisessa kansallisvaltiojärjestelmässä.

Toisen maailmansodan aiheuttamat pakolaisongelmat olivat ennen kuulumattomia. Esseessään ”We Refugees” Arendt (2007, 264) kirjoittaa, kuinka ennen pakolainen oli joku, joka oli tehnyt jonkun teon tai jolla oli jokin poliittinen mielipide, mutta nykyään pakolainen tarkoittaa vain ihmistä, joka on vieraassa maassa ilman sukulaisia tai keinoja saada elantoa, ja joka joutuu turvautumaan pakolaisapuun. Ihmisiä ei vainottu siksi, mitä he olivat tehneet tai minkälaisia mielipiteitä heillä oli ollut, vaan sen johdosta, mikä oli heidän ”rotunsa”, heidän luokkansa, tai että he olivat palvelleet väärän hallinnon armeijassa, kuten Espanjan tasavaltalaisarmeijassa (Arendt 2013, 364). Luonteenomaista uudelle pakolaisuudelle olikin nimenomaan pakolaisten viattomuus. Viattomuudesta tuli merkki oikeudettomuudesta. Erityisen selkeäksi tämä tuli siitä ironiasta, että rikollisilta oli vaikeampi riistää heidän oikeuksiaan oikeusjärjestelmässä kuin viattomalta ihmiseltä oli riistää heidän laillinen asemansa, eli kaikki hänen oikeutensa. (emt., 365)

Ensimmäisenä pakolaiset menettivät kotinsa ja sosiaaliset ympäristönsä, mikä ei itsessään ole mitenkään ennen kuulumatonta. Ihmiset ovat joutuneet etsimään uusia koteja itselleen erinäisistä syistä koko ihmiskunnan historian ajan. Utta tässä tilanteessa oli se, että heillä ei ollut mitään muuta paikkaa, mihin mennä sitoutumatta erittäin tiukkoihin rajoituksiin. Jos ihmiskunta kuvitellaan kansojen perheeksi, merkitsi poliittisen yhteisön ulkopuolelle

---

<sup>2</sup> Arendt käyttää nimenomaan termiä valtioton (stateless). Termin merkitys on nähdäkseni samankaltainen kuin nykyisin vakiintunut termi paperiton, mutta laajempi siten että sillä voi viitata myös erilaisiin vähemmistöihin, joilla ei ole omaa kotimaata ja joihin saatetaan suhtautua vihamielisesti tai välinpitämättömästi, kuten juutalaisiin. Käytän tässä tutkielmassa molempia termejä.

jääminen ulosjäämistä koko kansakuntien perheestä, ulosjäämistä koko ihmiskunnasta. Toisena pakolaiset menettivät juridisen asemansa maansa kansalaisina, mikä merkitsi valtionsa suojelun menettämistä. Ilman juridista statusta ei jäänyt ulos pelkästään oman maansa lakien ulkopuolelle, vaan kaikkien lakien ulkopuolelle. (emt., 363)

Ihmisoikeudet saattavat olla ”luovuttamattomia”, mutta niiden toteutuminen vaikutti olevan mahdotonta aina, kun riittävän iso määrä ihmisiä ilmestyi, jotka eivät olleet minkään suvereenin valtion kansalaisia. Sama ilmiö esiintyi myös maissa, joiden perustuslaki nojasi luovuttamattomiin ihmisoikeuksiin. (emt.) Esimerkkinä ihmisoikeuksien hyödyttömyydestä Arendt (emt., 361) pitää sitä, kuinka pakolaiset pyrkivät pitämään kiinni omasta identiteetistään ja vaatimaan oikeuksiaan nimenomaan venäläisinä, puolalaisina, juutalaisina ja niin edelleen, eikä tulla niputetuiksi muiden valtiottomien kanssa. Valtiottomilla ihmisillä vaikutti olevan luja usko siihen, että kansalaisoikeuksien menetyks tarkoitti myös ihmisoikeuksien menetystä. Tämän lisäksi, yksikään eurooppalainen puolue ei Arendtin (emt., 362) mukaan liittänyt ohjelmiinsa uutta ihmisoikeuksien julistusta vastauksena yhä paisuvaan ihmisjoukkoon, joka joutui elämään lain ulkopuolella. Syy tähän oli Arendtin mukaan selvä: kansalaisoikeuksien katsottiin ilmentävän konkreettisemmin ihmisoikeuksia kuin Ranskan vallankumouksen innoittamina julistettuja yleisiä ihmisoikeuksia.

Arendt päätyy johtopäätökseen, että tärkein oikeus, mikä ihmisillä kuuluisi olla, on *oikeus oikeuksiin* (*the right to have rights*). Tällä Arendt tarkoittaa elämistä oloissa, joissa ihminen tuomitaan tekojensa ja mielipiteidensä mukaan, ja jossa kaikilla on oikeus kuulua johonkin järjestäytyneeseen poliittiseen yhteisöön. Oikeus oikeuksiin voidaan ymmärtää eräänlaisena ihmisoikeuksien perustana, jota ilman kaikki muut ihmisoikeudet muuttuvat merkityksettömiksi tai käsittämättömiksi.<sup>3</sup> Arendtin mukaan jopa orjat kuuluivat ihmisyhteisöön – heidän työtään tarvittiin ja heitä käytettiin hyväksi, mikä merkitsi että heillä oli jokin asema yhteisössä, mikä on enemmän kuin mitä voidaan sanoa monien pakolaisten asemasta. Jopa orjat olivat enemmän kuin ”pelkkiä ihmisiä”. Orjat ovat kuitenkin oikeudettomia ja muistuttavat siinä mielessä pakolaisia. Orjuuden pohjimmainen

---

<sup>3</sup> Tältä näkökannalta on mielenkiintoista, että YK:n ihmisoikeuksien yleismaailmallisessa julistuksessa (1948) oikeus kansalaisuuteen on vasta 15. artikla.

rikos ihmisyyttä vastaan ei Arendtin mukaan ollutkaan orjien vapauden riistäminen, vaan ihmisen luominen, joka oli kyvytön taistelemaan oikeuksiensa puolesta. (emt., 367)

Kuten Aristoteleelle, Arendtille ihminen on puhuva eläin, mikä samalla merkitsee sitä että ihminen on ihmisyhteisössä elävä eläin. Kyky puheeseen on merkittävin ihmistä määrittelevä tekijä ja tämän pois vieminen merkitsee myös ihmisyhteisöstä ulossulkemista. Siksi Aristoteleelle orjat eivät olleet täysimääräisesti ihmisiä. Tätä ei tule ymmärtää siten, etteivätkö orjat olisivat osanneet tuottaa puhetta. Orjat ovat tietenkin aina osanneet puhua, mutta heidän puheensa ei ollut merkityksellistä siinä poliittisessa yhteisössä, jossa he elivät. Mitä tahansa orjat puhuivatkaan, heidän puheellaan ei ollut merkitystä heidän yhteisössään, koska heidät oli suljettu poliittisen päätöksenteon ulkopuolelle. Orjien puhe oli kategorisesti merkityksetöntä ja tämä oli orjuuden suurin synty ihmisyyttä vastaan, ei orjien vapauden riistäminen. (emt.)

Arendtin (emt., 368) väite on, että toisen maailmansodan aikaisten pakolaisten tragedia ei ollut se, että heidän ihmisoikeuksiaan poljettiin, vaan se, että he eivät kuuluneet mihinkään poliittiseen yhteisöön. Arendtin provokatiivinen väite on, että valtiottomien ihmisten tragedia ei ollut se, että heitä sorrettiin, vaan se, että kukaan ei halunnut sortaa heitä. Heidän ongelmansa ei ollut se, että heiltä olisi viety mielipiteenvapaus, vaan se, että mitä tahansa sanottavaa heillä olisikin ollut, se olisi ollut pelkkää melua. Pakolaisuuden tragedia on toimijuuden menettäminen – se, että menettää paikkansa tässä maailmassa, ei abstraktien ihmisoikeuksien menettäminen. Natsitkin aloittivat juutalaisten hävittämisen vasta sitten, kun he olivat ensin riistäneet heiltä heidän juridisen asemansa, eristäneet heidät muista ihmisistä ja katsoneet, että yksikään maa ei vaadi heitä omikseen. (emt., 365-366) Täydellisen oikeudettomuuden tila on siis pitkän prosessin viimeinen vaihe, jota edeltää ihmisen ulossulkeminen poliittisesta yhteisöstä. Koska ihminen elää nykyään täysin globalisoituneessa maailmassa, ”Yhdessä Maailmassa”, poliittisesta yhteisöstä ulosjääminen merkitsee eräällä tavalla ulosjäämistä koko maailmasta (emt., 367).

Arendt (emt., 370-371) pitää päättelyketjuaan myöhäisenä vahvistuksena englantilaisen konservatiivin Edmund Burken kuuluisalle ihmisoikeuksien kritiikille, jonka Burke kirjoitti vastauksena Ranskan vallankumouksen Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistukselle. Burke piti ihmisoikeuksia pelkkänä ”abstraktiona”, kun todellisuudessa oikeudet tulevat

valtiolta, joten ei luonnonoikeus, ei jumalallinen oikeus eikä mikään käsitys ihmiskunnasta tai ihmisestä voi itsessään olla oikeuksien lähde. Burkelle oikeudet ovat perittyjä, eivät luovuttamattomia. Arendtille Burken kritiikki on pragmaattinen ja yhteneväinen todellisten kokemusten kanssa – esimerkiksi juutalaiset saivat jälleen ihmisoikeutensa takaisin Israelin valtion perustamisen ja kansalaisyhteisönsä saamisen kautta.<sup>4</sup> Implisiittisesti keskitysleireihin viitaten Arendt väittää, että ajatus luonnollisista ja luovuttamattomista ihmisoikeuksista murskautui viimeistään silloin, kun me jouduimme vastakkain ihmisen kanssa, joka todellakaan ei ollut enää mitään muuta kuin ihminen, ilman mitään muita ominaisuuksia tai suhteita – keskitysleirin asukas. Pelkästään ihmisenä olemisen alastomuudessa ei ollut mitään pyhää. Myöhemmässä tuotannossaan *On Revolution* Arendt (1982, 46) huomauttaakin, kuinka latinan sana *homo* (ihminen) alunperin tarkoittikin juuri *ei mitään muuta kuin ihmistä*, toisin sanoen oikeudetonta ihmistä tai orjaa. Ajatus siitä, että ihmiset syntyisivät tasa-arvoisina luovuttamattomien oikeuksien kanssa oli Arendtin mukaan täysin tuntematon ennen modernia aikaa (emt., 45)

Jos me otamme vakavissamme ihmisoikeusjulistuksien väitteet siitä, että ihmisoikeudet ovat luonnollisia, syntymässä saatuja ja luovuttamattomia, pitäisi ihmisellä, joka on menettänyt poliittisen statuksensa eli kansalaisuutensa, edelleen olla hänen ihmisoikeutensa. Oikeastaan juuri silloin hän on siinä tilassa, jossa ihmisoikeudet ihmisen kuvaavat. Ihmisoikeuksien ironia onkin, että juuri silloin, kun ihminen on ei-mitään-muuta kuin ihminen, häneltä puuttuvat juuri ne ominaisuudet, jotka vaaditaan, että muut kohtelisivat häntä vertaisenaan. Rikollisenkin oikeuksia on paljon vaikeampi polkea kuin ei-kansalaisen oikeuksia. (Arendt 2013, 381)

Päätelmästä seuraa Arendtin toinen provokatiivinen väite: ihmiset eivät synny tasa-arvoisina. Ihmisistä tulee tasa-arvoisia ryhmän jäsenenä yhteisen päätöksen kautta antaa toisillemme yhtenäiset oikeudet. Poliittinen elämämme perustuu ajatukselle, että voimme yhdessä luoda tasa-arvoisuutta, mutta tasa-arvo ei ole jotain, mitä voidaan vain antaa meille. (emt., 373) Kokoontuessamme yhteen voimme taata toisillemme yhtenäisen tasa-arvon, mutta tästä yhteen kokoontumisesta on helposti ulossuljettuja – ihmisiä, jotka eivät

---

<sup>4</sup> On tärkeä huomauttaa, että Arendt vastusti juutalaista nationalismia ja sionismia. Arendtin suhde juutalaiseen yhteisöön oli jännitteinen, erityisesti hänen teoksensa *Eichmann in Jerusalem* (1963, suom. *Eichmann Jerusalemissa* (2016)) jälkeen, jossa hän käsitteli Adolf Eichmannin oikeudenkäyntiä. Arendtin suhteesta juutalaisuuteen ks. esim. Arendt (2007) tai Butler (2007).

ole osallisena tekemässä yhteistä sitoumusta tasa-arvosta. Tämä ajatus muistuttaa hieman Aristotelesta, johon Arendt (2005, 16-17) viittaa toisessa yhteydessä. Teoksessa *Nikamakhoksen etiikka* Aristoteles kertoo, kuinka yhteisö ei koostu tasa-arvoisista yksilöistä, vaan erilaisista ja luonnostaan epätasa-arvoisista yksilöistä, mutta yhteisö muodostuu tasa-arvoistamisen prosessin (*isasthenai*) kautta.<sup>5</sup>

Arendtin (2013, 369) mukaan ihmisoikeuksia ei voida nähdä yhtenäisenä päätöksenä antaa toisillemme yhtenäiset oikeudet, koska laki operoi suvereenien valtioiden tasolla ja niiden vastavuoroisin sopimuksin. Arendt näki riittävän voimakkaan kansainvälisen toimijan poliittisesti mahdolliseksi, mutta oli kuitenkin syvästi skeptinen ”maailmanhallitusta” kohtaan. Todennäköisesti maailmanhallitus olisi hyvin erilainen idealistisesta käsityksestä ja saattaisi puolustella ihmisoikeusrikkomuksia utilitaristisella logiikalla, jonka mukaan se on oikein, mikä on hyväksi kokonaisuudelle. Arendt (emt., 370) piti jopa täysin mahdollisena, että maailmanhallitus saattaisi ”demokraattisesti” päättää enemmistö päätöksellä, että osia ihmiskunnasta täytyisi likvidoida. Arendtin (2005, 97) mukaan maailmanhallitukseen liittyy despotismin vaara, eikä maailmanhallitusta vastaan olisi edes mahdollista kapinoida, sillä kuilu vallanpitäjien ja kansalaisten välillä olisi niin valtava.

Ymmärtääksemme Arendtin ajattelua, on tärkeää kiinnittää huomiota Arendtin käsitykseen yksityisestä ja julkisesta, jota Arendt käsittelee teoksessa *Totalitarismin synty* hyvin lyhyesti.<sup>6</sup> Arendt ottaa julkisen ja yksityisen, *poliksen* ja *oikoksen*, jaon antiikin kreikkalaisilta, ja yleistää, että heistä lähtien kehittynyt poliittinen elämä on ollut aina syvästi epäluuloinen yksityistä kohtaan. Yksityinen on aina jotain annettua – kaikki ihmiset ovat syntyjään ainutkertaisia ja erilaisia. Poliittinen elämä perustuu sen sijaan yhdenmukaisuuteen ja ajatukseen siitä, että maailmaa voi muuttaa yhdessä yhdenvertaisten kumppanien kanssa. Yksityinen on jotain, joka ei voi koskaan täysin sulautua julkiseen, eli politiikan alueeseen. Yksityinen edustaa jotain hallitsematonta ja selittämätöntä, koska

---

<sup>5</sup> Aristotelelle yhteisön tasa-arvoistamisen prosessi pohjautui vaihtoon ja rahaan. Poliittisessa, ei taloudellisessa, merkityksessä tasa-arvoistamisen prosessi vastasi ystävyyttä (*philia*). Arendt tulkitsee Aristoteleen analogian vaihdon ja ystävyuden välillä pohjautuvan Aristoteleen poliittisen filosofian materialistiseen perustaan: politiikkaa on olemassa, koska ihmiset pyrkivät vapautumaan elämän välttämättömyyksistä. (Arendt 2005, 17)

<sup>6</sup> Arendt käsittelee julkisen ja yksityisen jaottelua kattavammin myöhemmässä teoksessaan *The Human Condition* (1958). Tarkemmin tästä luvussa 4.

ihmisten ainutlaatuisuutta ja ainutkertaisuutta ei voi muuttaa, hallita eikä täysin ymmärtää. Tähän poliittisten yhteisöjen syvään epäluuloon yksityistä kohtaan perustuu poliittisten yhteisöjen syvä halu säilyttää oma etninen homogeenisyytensä. Modernina esimerkkinä tästä toimisi eurooppalaisissa kansallisvaltioissa viime vuosien pakolaiskriisien seurauksena yhä lisääntyvä nationalismi ja muukalaisviha. Yksilöllisyyden ja erilaisuuden pelottavin figuuri on ”muukalainen”, joka rikkoo poliittisen yhteisön etnistä homogeenisyyttä. Arendt varoittaa, että ihmisellä on taipumus tuhota siellä, missä hän ei pysty toimimaan eikä muuttumaan. (Arendt 2013, 372-373)

Esimerkkinä muukalaisesta Arendt käyttää valkoisessa yhteisössä asuvaa mustaa. Jos tässä yhteisössä asuvaa mustaa pidetään vain ja ainoastaan mustana, kaikki hänen tekonsa myös väistämättä selitetään hänen ”mustuudellaan”. Tällöin ei voi sanoa, että hänellä olisi tasa-arvoa tai toiminnan vapautta, vaan hänestä on tullut vain ihmislajia edustava yksilö. Sama ilmiö on kyseessä henkilöillä, jotka ovat menettäneet kaikki poliittiset erityispiirteensä ja joista on tullut vain ja ainoastaan ihmisiä (ihmisoikeuksien abstrakti ihminen). Juuri tätä Arendt kutsuu ihmisoikeuksien menettämisen paradoksiksi – ihmisoikeuksien menetyks tapahtuu tismalleen sillä hetkellä, kun ihmisestä tulee ylipäänsä vain ja ainoastaan ihminen – ”ilman ammattia, ilman kansalaisuutta, ilman mielipidettä, ilman toimintaa, johon samaistua ja jolla määritellä itsensä - ja ylimalkaan erilainen, joka ei edusta muuta kuin omaa täysin ainutlaatuista yksilöllisyyttä.” Tämä erilaisuus menettää kuitenkin kaiken merkityksensä, koska häneltä on viety mahdollisuus ilmaista itseään ja vaikuttaa maailmaan toiminnallaan. (emt., 373-374)

### 3. Ihmisoikeuksien tuolle puolen - Giorgio Agamben ja paljas elämä

Apparently nobody wants to know that contemporary history has created a new kind of human beings – the kind that are put in concentration camps by their foes and in internment camps by their friends.

Hannah Arendt, *We Refugees* (1943)

Arendt käsitteli massapakolaisuuden ongelmia oireena laajemmasta systemaattisesta ongelmasta sen sijaan, että hän käsittelee massapakolaisuutta jonkinlaisena poikkeuksena muuten järkevistä säännöistä. Arendt (2013, 347) kuitenkin tunnustaa, että valtiottomuuden ongelmien käsitteleminen poikkeuksena on aina houkuttelevaa, sillä se jättäisi järjestelmän itsessään koskemattomaksi. Arendt kuvaili tietynlaista ihmistyyppiä, joka oli hänen käsityksensä mukaan uusi historiassa. Arendt kuvaili valtiotonta ihmistä, jolla ei ole paikkaa tässä maailmassa, ja jonka sisällyttämiseksi tähän maailmaan kansallisvaltiojärjestelmä ja ihmisoikeudet osoittautuivat riittämättömiksi. Tämä johtui uudesta historiallisesta tilanteesta, jossa pakolaisten määrä oli ennennäkemättömän suuri. Tämän uuden ihmistyyppin kohtalosta Arendt johdattaa ihmisoikeuskritiikkinsä, joka perustuu erityisesti kritiikkiin siitä, että ihmisoikeuksissa olisi kyse luovuttamattomista luonnonoikeuksista. Arendtin kritiikin jäljiltä seuraa syvä skeptisismi ja epäluuloisuus ihmisoikeusajattelun hyödyllisyydestä. Kansainväliset organisaatiot ja humanitaariset järjestöt eivät hyvistä aikomuksistaan huolimatta pysty takaamaan, että jokainen ihminen sisällytettäisiin ihmiskuntaan. Arendt tarjoaa kuitenkin ratkaisuehdotuksen, jonka hän jättää epämääräiseksi. Jokaisella kuuluisi olla *oikeus oikeuksiin* (*the right to have rights*). Tämä voidaan ymmärtää siten, että jokaisella on oikeus kansalaisuuteen tai oikeus kuulua poliittiseen yhteisöön.

Hannah Arendt on vaikuttanut myös suuresti Giorgio Agambenin ajatteluun. Koska Agamben on merkittävä Arendt-komentaattori, pidän tärkeänä käsitellä myös hänen ajatteluaan, sillä Agambenin teoretisointi on väistämättä vaikuttanut myös yleisemmin Arendt-tulkintoihin. Agambenin vaikutus on nähtävissä myös Jacques Rancièren kritiikissä Arendtia kohtaan. Agambenin merkittävin teoreettinen pyrkimys on korjata Michel Foucault'n biopolitiikan teoria. Samalla hän on ensimmäinen teoretikko, joka on



eksplisiittisesti yhdistänyt Foucault'n ja Arendtin työt toisiinsa. Agambenin (1998, 3-4) mukaan Foucault tutki biopolitiikan tutkimuksissaan pitkälti samaa ilmiötä, mitä Arendt tutki häntä aiemmin teoksessaan *The Human Condition*. Näin ajateltuna Hannah Arendtia voidaan pitää myös biopolitiikan varhaisena teoreetikkona. Tällaisen esityksen on tehnyt esimerkiksi Samuel Lindholm (2016). Agamben yhdistää muun muassa Carl Schmittin, Michel Foucault'n ja Hannah Arendtin ajattelua, joiden pohjalta hän kehitti oman teoriansa biopolitiikasta. Foucault'lle biopolitiikka merkitsi modernia ilmiötä, jossa eri vallan muodot keskittyvät yhä suuremmissa määrin elämän säätelyyn. Agamben kuitenkin pitää biopolitiikkaa vanhempana ilmiönä, vaikka hän myöntää biopolitiikan olevan modernina aikana intensiivisempää. Agambenilaisittain tulkittuna, jos Arendt onnistuu osoittamaan pakolaisuuden ongelmat oireena eikä poikkeuksena, Agamben onnistuu osoittamaan tämän oireen syyn, joka on hänelle se, että me elämme jatkuvassa säännöksi muuttuneessa poikkeustilassa. Agambenin mukaan ihmisoikeudet voidaan ymmärtää vain osana sitä biopoliittista kontekstia, jossa me elämme. Siinä kontekstissa ihmisoikeudet ovat osa elämän jatkuvaa supistumista *paljaaseen elämään*.

### 3.1. Homo Sacer ja biopolitiikka

Agamben (1998, 1-2) esittää, että antiikin kreikkalaisilla oli kaksi sanaa elämälle, jotka olivat merkitykseltään erilaiset, *zōē* ja *bios*. *Zōē* merkitsi elämää sanan yksinkertaisessa luonnollisessa merkityksessään, elämää sellaisena kuin kaikki elävät olennot sen jakavat: elämää hengissä olemisena. *Zōē* on yhteistä eläimille ja ihmisille. *Bios* puolestaan merkitsi elämää, joka oli ihmiselle tai ihmisryhmälle sopivaa elämää: elämää, joka asettuu pelkän hengissä olemisen yläpuolelle ja tekee elämästä merkityksellistä.<sup>7</sup> Elämä poliittisessa merkityksessä oli *bios politikos*. Sanan *zōē* käyttäminen poliittisessa merkityksessä olisi ollut järjetöntä. Luonnollinen elämä oli ulossuljettu *politiksesta*, sillä se kuului kodin ja

---

<sup>7</sup> Agamben perustelee väitettään kreikkalaisten kahdesta eri sanasta elämälle Aristoteleen teoksella *Politiikka*, mutta tämä tulkinta on saanut osakseen myös kritiikkiä. Esimerkiksi Finlayson (2010) esittää, että Agambenin tulkinta perustuu väärinkäsitykseen. Finlaysonin mukaan Aristoteleella oli erottelu pelkkään elämään (*zen*) ja hyvään elämään (*eu zen*), mutta ne eivät vastaa erottelua *zōē* ja *bios* sellaisena kuin Agamben asian esittää. Finlaysonin mukaan Agamben ottaa käsityksensä Arendtilta ja Foucault'ltä, joiden tulkinnat olivat samoin virheellisiä. Arendt (1958, 97) mainitsee *zōē-bios* -erottelun teoksessaan *The Human Condition*. Arendtille *bios* merkitsi elämää, jonka tapahtumista voidaan rakentaa tarinallinen elämäkertä, elämä kokonaisuudessaan. Finlaysonin (2010) mukaan Agambenin virhe on niin merkittävä, että se kyseenalaistaa koko hänen teoriansa.

yksityisen alueeseen, *oikokseen*. On huomionarvoista, kuinka *zōē-bios* -erottelu muistuttaa *oikos-polis* -erottelua, jakoa yksityiseen ja julkiseen, joka on keskeinen piirre Arendtin ajattelussa. Molemmat käsiteparit erottelevat toisistaan välttämättömyyksiin sidotun luonnollisen elämän ja poliittisen elämän (Lindholm 2016, 55).

*Paljas elämä (la vita nuda)* syntyy, kun *zōē* ulossuljetaan *bioksesta*. Paljas elämä eroaa *zōēsta* siten, että paljas elämä on *bioksen* määrittelemää. *Zōē* on esipoliittista luonnollista elämää, josta tulee paljasta elämää, kun se suljetaan ulos poliittisesta elämästä, *bioksesta*. Paljas elämä on siis politiikan seuraus. Paljas elämä ei ole puhdasta luonnollista elämää, mutta se ei ole myöskään poliittista elämää. Paljas elämä on denaturoitua luonnollista elämää, luonnollista elämää *poliksen* reunoilla. Paljas elämä on ikään kuin yhtä aikaa *bioksen* sisä- ja ulkopuolella, suhde, jota Agamben kutsuu inklusiiviseksi eksklusioksi, koska *zōēn* inklusio *biokseen* tapahtuu eksklusion muodossa. *Zōē* erotettiin poliittisesta elämästä (eksklusio), samalla, kun luonnolliseen elämään vaikuttavia päätöksiä tehdään poliittisen elämän sisäpuolella (inklusio). Paljas elämä syntyy *zōēn* inklusiivisesta eksklusiosta *biokseen*. Paljas elämä on politiikan kohde, mutta se on politiikan ulkopuolella. (Prozorov 2014, 95)

Agambenin mukaan paljaan elämän inklusiivinen eksklusio politiikan alueeseen on suvereenin vallan piilotettu ”alkuperäinen keskus”. Vastoin Foucault’n analyysia, Agamben ei näe biopolitiikkaa suvereenin vallan seuraajana, vaan tulkitsee biopolitiikan olevan suvereenin vallan tuote. Siten biopolitiikka ei ole mikään ”uusi vallan muoto”, vaikkakin biopolitiikka on intensiivisempää nykyään kuin se oli ennen. Suvereenin Agamben määrittelee käyttäen Carl Schmittin kuuluisaa muotoilua: ”suvereeni on se, joka päättää poikkeustilasta”. Suvereeni on siis jotain, joka on samaan aikaan lainsäädännöllisten normien sisä- ja ulkopuolella, koska suvereeni on edelleen suvereeni silloin, kun on poikkeustila ja lainsäädännölliset normit eivät enää ole päteviä. Suvereenia määrittelevä kyky on kyky tehdä kaikki lait merkityksettömiksi. Suvereeni voi siis olla perustuslaillinen parlamentti, kuningas, tyranni tai junta, mutta myös joukko merirosvoja, jos he onnistuvat luomaan poikkeustilan, jossa normaalit lait eivät enää päde, eikä ole mahdollista tehdä erottelua säännön ja poikkeuksen välillä. (emt., 95-96, 100) Suvereenille vallalle vain paljas elämä on aidosti poliittista:

Contrary to our modern habit of representing the political realm in terms of citizens' rights, free will, and social contracts, from the point of view of sovereignty *only bare life is authentically political*. (Agamben 1998, 106)

Agambenille *homo sacer* (pyhä ihminen) on paljaan elämän ruumiillistuma *par excellence*. *Homo sacer* oli roomalaisessa lainsäädännössä esiintyvä hahmo, jonka sai tappaa, mutta jota ei saanut uhrata jumalille. *Homo sacer* oli suljettu yhteisön ulkopuolelle, eli inhimillisen lain ulkopuolelle, joten hänet saattoi tappaa syylistymättä murhaan. Häntä ei kuitenkaan saanut uhrata ihmisuhrina, koska hän oli jo ikään kuin jumalten oma, eikä jumalille voi uhrata jotain, joka jo kuuluu jumalille. *Homo sacer* oli lainsuojaton sanan laajassa merkityksessä, sillä mikään laki ei suojellut *homo saceria*, ei maallinen eikä jumalallinen laki. Agambenin mukaan *homo sacerin* ekskluusio on kuitenkin samaan aikaan inklusiivinen siinä mielessä, että hänet on sisällytetty yhteisöön yhteisön mahdollisuutena tappaa hänet. *Homo sacerin* suhde yhteisöön on ainoastaan väkivaltaisen kuoleman mahdollisuus ja siten se todellakin on *paljas*. Koska *homo sacerin* tappaminen ei ole murha, ja koska se ei voi olla myöskään uhraus, on *homo sacerin* kuolemassa oikeastaan kyse ainoastaan tapetuksi tulemisen mahdollisuuden aktualisoitumisesta. (Prozorov 2014, 107)

Agambenin (1998, 120) mukaan Arendtin rajoite hänen tutkimuksissaan totalitarismin luonteesta oli biopoliittisen perspektiivin puute, vaikka Arendt näkikin yhtäläisyyden totalitaristisen vallan ja keskitysleirin välillä. Arendtille keskitysleirit olivat täydellisen vallan kokeiden laboratorioita. Agambenille keskitysleireillä tapahtuva vallankäyttö on suvereenin vallankäytön ja biopolitiikan äärimmäisin ja ilmeisin esimerkki. Kaikista oikeuksistaan paljaaksi riisuttu ja tuhoamisleirillä tapettu juutalainen on esimerkki modernista *homo sacerista par excellence*. Agambenin (emt., 114) provosoiva väite onkin, että juutalaiset tapettiin kirjaimellisesti ”kuin luteet”, kuten Hitler oli sanonut. Juutalaisen tappaminen tuhoamisleirillä ei ollut kuolemantuomio tai uhraus, vaan ainoastaan juutalaisten olosuhteisiin sisältyvän kuoleman mahdollisuuden aktualisoituminen. Kuolema ei tapahtunut lain tai uskonnon alueella, vaan kyseessä oli puhdasta biopolitiikkaa, eli suvereenia valtaa, jonka kohteena oli paljas elämä.

Radikaalein paljaan elämän ilmenemismuoto tuhoamisleirillä oli *Muselman* (muslimi tai musulmaani). *Muselman* tarkoitti keskitysleirin jargonissa ihmistä, jota ei voinut kuvailla

enää kuin negatiivisilla attribuuteilla: hiljainen, yksinäinen, ärsyккеisiin reagoimaton yksilö, jolla ei voi sanoa olevan enää eläimellisiä vaistoja, ja josta ei voinut enää edes sanoa hänen odottavan kuolemaa. Hahmo, jolta on viety kaikki persoonallisuus ja tietoisuus nöyryytyksellä ja kauhulla, ja jonka ei voinut sanoa enää kuuluvan ihmisten maailmaan, eräänlainen elävä kuollut. Muslimi -nimityksellä viitattiin hahmon matalasta ruumiinlämmöstä ja nälästä johtuvaan pieneen heilumisliikkeeseen, joka muistutti muslimien rukoilua. Koska Muselmann ei täyttänyt kaikkia elävän ihmisen määritelmiä, ei hänen kuolemansakaan ollut varsinaisesti edes kuolema, vaan hän oli ikään kuin kuoleman oma jo ennen kuolemaansa. (emt., 184-185)

Arendtille (2013, 367) vastarinta ei ole mahdollista keskitysleirillä, mutta Agamben tulkitsee Muselmannin äärimmäisessä tilanteessakin olevan vastarintaa. Kaikkiin ärsyккеisiin reagoimaton Muselmann, joka ei pysty tekemään erottelua kylmyyden ja SS-miesten julmuuden välillä, johtaa leirinvarijat eräänlaiseen voimattomuuden tilaan: "the guard suddenly seems powerless before him, as if struck by the thought that the *Muselmann's* behavior - which does not register any difference between an order and the cold - might perhaps be a silent form of resistance." (Agamben 1998, 185)

Toinen ero Arendtin ja Agambenin käsityksillä keskitysleireistä on, että Arendt (2013, 512-513) jakoi keskitysleirit kolmeen eri kategoriaan: Hades, kiirastuli ja helvetti. Arendtin mukaan keskitysleirit muistuttivat keskiajan kuvia helvetistä, erityisesti natsien tuhoamisleirit, minkä vuoksi Arendt nimesi leirit eri kuolemanjälkeisen elämän käsitteillä. Hades vastasi "suhteellisen lempeitä" keskitysleirejä, kuten pakolaisleirejä. Hades -leireille päättyivät kaikki, joista oli "ylimääräistä riesaa", kuten "pakolaiset, valtiottomat, epäsosiaaliset ja työttömät." Kiirastulta edusti Neuvostoliiton työleirit, joissa sekoittui väkivalta ja pakkotyö. Helvettiä edustivat natsien tuhoamisleirit, jotka olivat organisoitu mahdollisimman järjestelmälliseen kiduttamiseen ja kuoleman tuottamiseen. Kaikkia leirejä kuitenkin yhdisti Arendtin mukaan se, että sinne joutuneita kohdellaan "ikään kuin he eivät enää olisi elossa". Rikolliset eivät varsinaisesti kuuluneet keskitysleireille, mutta myös rikollisia laitettiin keskitysleireille, jotta pystyttiin perustelemaan leirien tarpeellisuutta (emt., 515).

Oleellista keskitysleirin logiikalle on poikkeustilan käsite. Leirien logiikassa säännön ja poikkeuksen välillä ei ole mitään eroa, vaan kaikki lait ja kansalaisoikeudet ovat lakanneet pätemästä. Keskitysleirien vangit ovat vartioidensa vihan, suopeuden ja mielivallan armoilla, eikä erottelua lain ja mielivallan välillä ole mahdollista tehdä. ”Oikea” tai ”laillinen” lakkaavat merkitsemästä juuri mitään, ja elämän arvon ja arvottomuuden välinen ero sumenee niin paljon ettei sitä pysty enää hahmottamaan.

Agamben esittää, että tuhoamisleiri on täydellisin biopoliittinen tila, joka on koskaan tuotettu. Foucault’lle biopolitiikka oli ennen kaikkea elämää vaalivaa – biopolitiikan tarkoituksena on tuottaa hyvinvoivia kansalaisia. Agamben kaataa tämän ajatuksen ikään kuin pääläelleen: yrittäessämme vaalia elämää päädyimme usein tuottamaan kuolemaa. Elämää vaalivalla biopolitiikalla on aina kääntöpuolena tai vaarana muuttua kuolemanpolitiikaksi, thanatopolitiikaksi. Aina, kun elämästä itsessään tehdään suvereenin päätöksen alainen asia, hämärtyy biopolitiikan ja kuolemanpolitiikan välinen raja. Esimerkiksi pyrkiessään rotunsa puhtauteen natsit päätyivät sivutuotteena tuottamaan valtavan määrän kuolemaa.

Tuoreempi esimerkki siitä, kuinka politiikka, jonka tarkoitus on vaalia elämää, päättyi tuottamaan kuolemansairaita kehoja, löytyy vuoden 1998 Ranskasta. Vuonna 1998 Ranska teki lakimuutoksen, jonka perusteella ei-kansalaiset, joilla oli elämää vaarantava sairaus, saivat oleskeluluvan, jos heitä oltiin karkottamassa heidän synnyinmaahansa. Päätös oli humanitaristisesti motivoitunut ja sitä ajoivat erilaiset humanitaristisia tavoitteita ajavat järjestöt. Päätöksellä oli kuitenkin ironinen ja odottamaton vaikutus: useat paperittomat siirtolaiset alkoivat tarkoituksella tartuttamaan itseensä HI-virusta saadakseen oleskeluluvan. Vaikka esimerkki onkin hyvin erilainen kuin Agambenin *leiri*, osoittaa se osuvasti, kuinka suvereenin päätös elämästä voi päättyä tuottamaan väkivallalle altista paljasta elämää. Ylistämällä elämää ja tekemällä elämästä poliittisen päätöksenteon alueen Ranskan lakimuutos päättyi tuottamaan kuolemansairaita kehoja. (Gündoğdu 2012, 4-5)

Agambenin (1998, 160-165) toinen, vähemmän radikaali, mutta vähintään yhtä osuva esimerkki paljaasta elämästä on aivokuollut koomapotilas. Keskitysleirin vangin tavoin koomapotilas on eräänlainen elävä kuollut, jonka elämää kuvataan ”elämäksi, joka ei ole elämisen arvoista”. Koomapotilas on täysin muiden ihmisten ja teknologian suopeuden ja

mielivallan alaisena ja lääkäri voi vetää johdon koomapotilaan elintoimintoja ylläpitävistä laitteistoista syyllistymättä murhaan.

Kurivallan tutkimuksissaan Foucault näki, että suljetut kurinpidolliset laitokset, kuten koulut, vankilat ja sairaalat, kertoivat jotain yleisempää yhteiskunnallisesta vallankäytöstä. Suljetut laitokset ikään kuin avautuivat ja levisivät yhteiskuntaan. Samalla tavoin Agambenille Auschwitz ei ollut pelkkä speaktaakkelin tapainen anomalia ihmisen historiassa, vaan se kertoo jostain yleisemmästä. Auschwitz oli Agambenille täydellisin biopoliittinen tila, joka on koskaan luotu. Agambenin radikaali väite onkin, että Auschwitzin tarinan päättymisen jälkeen Auschwitz on niin ikään auennut ja sen toimintalogiikka on levinnyt kaikkialle yhteiskuntiimme:

This will lead us to regard the camp not as a historical fact and an anomaly belonging to the past (even if still verifiable) but in some way a hidden matrix and *nomos* of the political space in which we are still living. (Agamben 1998, 166)

Guantanamo Bay on toki Auschwitzin toimintalogiikkaa muistuttava leiri, mutta Agamben ei tarkoita (pelkästään) sitä, että meillä on yhä leirejä ympärillämme. Modernissa ajassamme elämä on yhä enemmän politiikan keskiössä ja oikeastaan kaikesta politiikasta on tullut enemmän tai vähemmän biopolitiikkaa. Selkeän paljaan elämän hahmon, *homo sacerin*, tunnistamisesta on tullut yhä vaikeampaa, mutta koska suvereenin valta kohdistuu meihin kaikkiin, muistuttavat oikeastaan kaikki ihmiset jokseenkin *homo saceria*. Tämä ei tietenkään tarkoita, että me kaikki muistuttaisimme *homo sacerin* äärimmäistä esimerkkiä *Muselmaniia*, kuten Prozorov (2014, 112) huomauttaa, vaan että me olemme kaikki jokseenkin alttiita suvereenille väkivallalle, joka on biopoliittisen politiikan seurausta. Yhtä lailla kolmansien maiden globaali riisto on Agambenille esimerkki globaalista leirin rakenteesta ja kolmannen maailman kansalaisten redusoinnista paljaaksi elämäksi.

Oleellista leirin rakenteen toiminnan kannalta on, että me elämme jatkuvassa säännöksi muuttuneessa poikkeustilassa tai ainakin poikkeustilan mahdollisuus on aina läsnä, josta ilmeisenä esimerkkinä toimii Yhdysvaltojen vuoden 2001 terrori-iskujen jälkeen ottamat poikkeukselliset keinot, joissa kansalaisyhteisöä rajoitettiin. Yhtenä esimerkkinä poikkeustilasta Agamben (2001, 38-39) käyttää ranskalaisia kansainvälisten lentokenttien odotustiloja, joissa pakolaisstatusta anovat joutuvat odottamaan asiansa käsittelyä. Se, mitä

niissä tiloissa tapahtuu, ei riipu laista tai ihmisoikeuksista, vaan ainoastaan ”väliaikaisena suvereenina toimivan poliisin käytöstavoista ja etiikasta”.

### 3.2. Mitä tapahtuu ihmisoikeuksien jälkeen?

Kun koetat viljellä maata, se ei enää ruoki sinua, vaan sinun on harhailtava kodittomana ja pakolaisena maan päällä. (1. Moos. 4:12, vuoden 1992 käännös)

Agamben esittää nyky maailman lohduttomassa valossa biopoliittisena katastrofina, jossa jokainen on jatkuvasti altis suvereenin väkivallalle. Tässä valossa voisi tuntua luontevalta kehittää ihmisoikeuksia ja ihmisoikeusajattelua suvereenin väkivaltaa vastaan. Myös Arendt tulkitsi ihmisoikeusajattelun kehittyneen vastauksena suvereenin mielivaltaa vastaan yhteiskuntien emansipoiduttua uskonnollisesta vallasta, jolloin uskonnollisiin auktoriteetteihin ei voinut enää vedota. Agambenin tulkinta on kuitenkin täysin päinvastainen: ihmisoikeudet ovat osasyllisiä elämän jatkuvaan supistumiseen paljaaseen elämään. Agambenin (1998; 123, 127) tulkinnan mukaan moderneilla lainopillisilla ja poliittisilla innovaatioilla kuten *habeas corpus* ja ihmisoikeuksien julistuksilla on ollut merkittävä rooli paljaan elämän luomisessa poliittisena subjektina.

*Habeas corpus* tarkoitti alunperin määräystä, että vangitun on oltava fyysisesti läsnä tuomioistuimessa todistamassa. Agamben (emt., 123) näkee *habeas corpusissa* ensimmäistä kertaa implisiittisenä paljaan elämän uutena poliittisena subjektina: tuomioistuimen eteen vaadittiin nimenomaan *corpus* (ruumis), ihminen elävänä kehona, ei kansalaisena, vaan paljaana elämänä. Teoksessaan *Homo Sacer* (1998) Agamben omistaa kokonaisen luvun ihmisoikeuksille, ”Biopolitics and the Rights of Man”. Agamben (emt., 126) aloittaa sanomalla, että Arendt vaikuttaa yhdistävän kansallisvaltion ja ihmisoikeuksien kohtalot yhteen nimeämällä teoksessaan *The Origins of Totalitarianism* yhden luvun nimellä ”The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man”, vaikka Arendt jättääkin kysymyksen avoimeksi. Arendtin analyysissä juuri se hahmo, joka symboloi ihmisoikeuksia kaikista eniten – pakolainen – merkitsi ihmisoikeuksien käsitteen radikaalia kriisiä, johtuen siitä, että me elämme maailmassa, joka koostuu kansallisvaltioista.

Agambenin mukaan tämä kriisi on oikeastaan nähtävissä jo Ranskan Ihmis- ja kansalaisyhteisöjen julistuksessa vuodelta 1789, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, joka jättää epäselväksi onko kyseessä kaksi eri olentoa, kansalainen (*citoyen*) ja ihminen (*homme*), vai yhtenäinen olento, jossa ei voi tehdä erottelua kansalaisen ja ihmisen välillä. Jos ihmisoikeudet eivät tarkoita mitään muuta kuin kansalaisen oikeuksia, eivät ne oikeastaan merkitse mitään. (emt.) Agamben (emt., 127) päätyy jälleen radikaaliin johtopäätökseen: on luovuttava ajatuksesta, että ihmisoikeudet ovat ikuisia, ”meta-lainopillisiä” arvoja, jotka sitovat lainsäätäjiä, ja pohdittava sen sijaan niiden todellista historiallista merkitystä modernien kansallisvaltioiden järjestelmässä.

Agambenille Ranskan ihmisoikeuksien julistus on habeas corpusin tavoin poliittisen subjektin tekemistä paljaasta elämästä ja ensimmäinen kerta, kun paljas elämä kirjataan poliittis-lainopilliseen kansallisvaltion järjestykseen. Agambenille tämä ei ole edes julistuksen piilotettu merkitys, vaan hän sanoo sen olevan selvästi nähtävissä julistuksen kolmesta ensimmäisestä artiklasta.<sup>8</sup> Arendtin tavoin Agamben näkee julistuksen siirtymänä jumalallista alkuperää olevasta kuninkaalliselta suvereniteetistä kansalliseen suvereniteettiin. Paljaasta elämästä, joka ennen kuului jumalille ja oli antiikissa selkeästi erotettuna *zōēna* poliittisesta elämästä *bioksesta*, tulee nyt kansallisen suvereeniuden lähde, muodostaen perustan kansallisvaltion synnylle.<sup>9</sup> Kansallisvaltion perusta syntyy yhdistämällä syntymä (*nascita*) ja kansakunta (*nazione*) toisiinsa, ilman minkäänlaista rakoa näiden kahden välillä. Alamaisen käsite korvautuu kansalaisen käsitteellä ja paljaasta elämästä tulee suvereeniuden kantaja syntymänsä kautta. Ihmisoikeuksien ihminen omistaa oikeutensa (tai ne oikeudet ovat hänestä lähtöisin) vain sikäli, kun tämä ihminen ei tule koskaan olemassa olevaksi, vaan muuttuu syntymänsä kautta välittömästi kansalaiseksi. (Agamben 1998, 128; 2001, 24)

---

<sup>8</sup> Ranskan Ihmis- ja kansalaisyhteisöjen kolme ensimmäistä artiklaa:

1. Ihmiset syntyvät ja säilyvät vapaina ja oikeudellisesti tasa-arvoisina. Yhteiskunnalliset erot eivät saa pohjautua muuhun kuin yhteishyötyyn.
2. Kaiken poliittisen yhteenliittymisen maalina on ihmisten luonnollisten ja peruuttamattomien oikeuksien säilyttäminen. Nämä oikeudet ovat vapaus, omaisuus, turvallisuus ja vastarinta sorrolle.
3. Kaiken suvereenisuuden periaate juontuu olennaisesti kansakunnasta. Mikään elin, kukaan yksilö ei voi käyttää mistään muusta kuin nimenomaan tästä johtuvaa määräysvaltaa.

(Ranskan vallankumouksellinen kansalliskokous, 2013 [1789])

<sup>9</sup> Agamben käyttää tässä yhteydessä *zōēta* ja *paljasta elämää* synonyymien kaltaisesti, mihin hän sortuu muissakin yhteyksissä.



Agamben (1998, 129) huomauttaa, että toki roomalaisessakin lainsäädännössä oli kansalaisuuden määrittävänä periaatteena syntyminen tietyllä maantieteellisellä alueella ja kansalaisvanhempien lapsena. Hän pitää tätä kuitenkin radikaalisti eri asiana, koska tämän tarkoituksena oli vain osoittaa alistussuhde. Ranskan vallankumouksen jälkeen kansalaisuudesta tuli myös suvereeniuuden lähde ja kansalaisista tuli niin ikään ”suvereeniuuden jäseniä”. Ranskan vallankumous loi pohjan uudelle biopoliittiselle ajalle, jossa kansalaisen käsite on aivan keskeinen. Yhtä lailla Agamben pitää fasismia ja natsismia uusina yrityksinä määrittellä ihmisen ja kansalaisen käsitteitä, eikä hänen mukaansa fasismia tai natsismia voi täysin ymmärtää ilmiönä, ellei niitä aseta siihen biopoliittiseen kontekstiin, joka alkoi kansallisesta suvereeniuudesta ja Ranskan Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistuksesta (emt., 130).

Koska ihmisoikeudet ovat osa politiikkaa, joka tuottaa väkivallalle altista paljasta elämää, ei Agamben näe ihmisoikeuksilla olevan mitään todellista potentiaalia esimerkiksi pakolaisten oikeuksien turvaajana. Hän päätyy jälleen radikaaliin vaatimukseen, että ihmisoikeuksien käsite on erotettava täysin pakolaisen käsitteestä. Pakolaisen hahmo tulisi ymmärtää sen sijaan ”rajakäsitteenä”, joka aiheuttaa kriisin kansallisvaltion periaatteisiin. (Agamben 1998, 134; 2001, 25) Kansallisvaltiossa ei yksinkertaisesti ole tilaa millekään, joka olisi ”puhtaasti ihminen”, ihminen pelkästään luonnollisena olentona. Tämä on Agambenin mukaan selvä jo siitä, että pakolaisuutta on aina pidetty tilapäisenä statuksena, joka johtaa lopulta kansalaisuuteen tai lähtömaahan palautukseen. Nykyään pakolaisuutta ei kuitenkaan voi pitää ainoastaan tilapäisenä statuksena, sillä valtava määrä ei-kansalaisia asuu pysyvästi teollistuneissa maissa olosuhteissa, jotka ovat Agambenin mukaan *de facto* samat kuin valtiottomilla ihmisillä. (Agamben 2001, 23, 25-26)

Ratkaisuksi Agamben (2001, 26-27) ehdottaa vastavuoroista extraterritoriaalisuutta tai aterritoriaalisuutta uusien kansainvälisten suhteiden malliksi. Sen sijaan, että valtioiden rajat nähtäisiin erotettuina ja toisiaan uhkaavina, Agamben ehdottaa, että kuvittelisimme poliittisten yhteisöjen asuvan samalla alueella exoduksessa toisistaan. Keskeisenä käsitteenä ei tulisi toimia *ius* (oikeus), vaan *refugium* (turvapaikka). Syntyminen tulisi täysin erottaa kansakunnan käsitteestä. Agambenin ehdotus tarkoittaisi, että kaikki Euroopan asukkaat (kansalaiset ja ei-kansalaiset yhtä lailla) olisivat pakolaisia tai tarkemmin sanoen exoduksessa olevia kansalaisia. Tämä tila voisi tietenkin tarkoittaa myös

liikkumattomuuden tilaa. Agambenin (2001, 20) ehdotus tarkoittaisi täysin uuden poliittisen filosofian rakentamista, joka hylkää vanhat käsitteet kuten suvereeni kansa, ihmisoikeudet tai työläinen ja ottaa pohjaksi pakolaisen käsitteen.

### 3.3. Kritiikkiä

Agambenia on kommentoitu ja kritisoitu laajasti ja olisi mahdotonta sekä tämän tutkielman kannalta epätarkoituksenmukaista käydä kaikkia kritiikkejä läpi. Keskityn tässä muutamiin oleellisiin kritiikkeihin, joita Rancière ei huomioi omassa kritiikissään.

Mika Ojakangas (2016, 1) jakaa Agambenin huomion siitä, että Foucault'n kuvaus biopolitiikasta modernina ilmiönä on väärä. Jo antiikin Kreikassa politiikka oli Ojakankaan mukaan merkittävässä määrin biopolitiikkaa, mikäli biopolitiikalla tarkoitetaan elämän kontrollia ja sääntelyä valtion turvallisuuden ja onnellisuuden nimissä. Ojakangas (emt., 4) jakaa myös Foucault'n pääteesiin, joka oli, että politiikka on modernina aikana ottanut muodokseen yhä suuremmissa määrin biopolitiikan. Ojakangas (2002, 112-115; 2005, 14) kritisoi Agambenia kuitenkin siitä, että paljas elämä ei ole tyydyttävä määritelmä biopolitiikan alaiselle elämälle, sillä paljaan elämän voi ainoastaan ottaa pois tai antaa elää. Paljas elämä ei siten korreloi biopolitiikan tarkoituksen kanssa sellaisena kuin Foucault sen määritteli, joka on elämän parantaminen, ”lisäelämä”. Siten myöskään natsi-Saksa ei voi edustaa biopolitiikan ruumiillistumaa, sillä natsien kuolemantuotanto edusti suvereenia valtaa, joka on eri asia kuin biopolitiikka. Biopoliittisen ruumiin paradigmaattinen muoto on Ojakankaan (2005, 26-27) mukaan paljaan elämän sijasta esimerkiksi keskiluokkainen ruotsalainen sosiaalidemokraatti. Ojakangas (2002, 115) korostaa, että biovallan alkuperä on pikemminkin huoli (*cura*) ja lähimmäisenrakkaus (*caritas*) kuin paljaan elämän tuotanto. Myös Ojakankaan kritiikki Hannah Arendtia kohtaan, jota esittelen alaluvun 4.1. loppupuolella, on merkittävä Agambenin teorian kannalta, sillä monet Agambenin lähtökohdat ovat arendtilaisia. Agamben (1998, 131) jakaa Arendtin käsityksen siitä, että luonnollinen elämä kuului antiikissa vahvasti *oikoksen* alueelle, siitäkin huolimatta, että biopolitiikkaa esiintyi myös silloin. Ojakangas (2020) kuitenkin kritisoi Arendtin vaikutusvaltaista käsitystä, esittäen, että erottelu *oikoksen* ja *poliksen* välillä ei ollut niin selvärajainen kuin Arendt esitti.

Ojakankaan kritiikki kyseenalaistaa Agambenin teoreettiset lähtökohdat ja sitä kautta koko hänen biopoliittisen projektinsa mielekkyyden. Ayten Gündoğdu (2012) sen sijaan ei suoraan kyseenalaista Agambenin teoreettisia lähtökohtia, vaan pitää Agambenia sisäisesti ristiriitaisena. Gündoğdu lukee Agambenia Agambenia vastaan, käyttäen hänen omaa käsitteistöään osoittaakseen Agambenin politiikkasuositusten olevan ristiriitaisia. Gündoğdun mukaan Agamben keskittyy ainoastaan yhteen ulottuvuuteen historiallisissa tapahtumissa, joka on suvereenin vallan yksilöön kohdistama biopoliittinen väkivalta. Historiallisilla tapahtumilla on kuitenkin oletettavasti useita, jopa paradoksaalisia tai ennustamattomia, seurauksia. Agambenin teoria, jota Gündoğdu kutsuu ”länsimaisen historian vastanarratiiviksi”, luo siten eräänlaisen myytin, joka saa sen, mikä on kontingenttia, näyttämään väistämättömältä, piilottaen tapahtumien muita mahdollisia kehityskulkuja. Siten Agambenin pyrkimys paljastaa ”länsimaisen politiikan myytit” luo uuden myytin.

Gündoğdu (emt., 15-18) käyttää Agambenin luentaa Aristoteleen potentiaalisuuden käsitteestä osoittaakseen, että Agambenin pyrkimys ajatella uudelleen potentiaalisuutta merkitsee nimenomaan historian ymmärtämistä kontingenssin kautta. Gündoğdu ehdottaa, että tämä on huomattavasti hedelmällisempi tapa lähestyä ihmisoikeuksia kuin Agambenin narratiivi, jossa ihmisoikeudet merkitsevät ainoastaan poliittisen subjektin sitomista suvereeniin väkivaltaan. Oikeuksien julistuksilla voi olla useita historiallisia mahdollisuuksia tai potentiaalisuuksia, jotka eivät katoa, vaikka nykyinen historiallinen tilanne merkitsisi ainoastaan paljaan elämän kaltaista elämää. Poliittiset tapahtumat on ymmärrettävä tapahtumina, jotka sisältävät potentiaalisuuksia, jotka eivät katoa. Esimerkkinä Gündoğdu käyttää Ranskan *sans papiers* -liikettä (kirjaimellisesti ”ilman papereita”). Paperittomat ovat eksklusiossa poliittisesta elämästä, mutta inklusiossa siten, että he ovat lakien alaisia. Tämä ”inklusiivinen eksklusio” määrittelee heidän poliittista yhteisöään. Agambenin narratiivi näkee tässä ainoastaan suvereenin väkivallan, mutta sivuuttaa ne keinot, joilla tämä liike käyttää hyväkseen ihmisoikeuslainsäädäntöä ja -käsitteistöä asettaakseen tämän ”inklusiivisen eksklusion” kiistanalaiseksi. Gündoğdun väite on, että niin ihmisoikeuksilla kuin suvereeniudella on useita kontingenteja vaikutuksia, joista Agambenin narratiivi kuvaa korkeintaan yhtä ulottuvuutta. Hyvä analyysi ihmisoikeuksista huomioi tämän eikä sorru fatalismiin. Tämä kritiikki on

jokseenkin samankaltainen kuin Rancièren kritiikki Agambenia kohtaan, jota käsittelem edempänä luvuissa 5.2. ja 6, vaikkakin Gündoğdu ei itse tee tätä yhdistystä.

On tärkeää myös kiinnittää huomiota, kuinka erilainen Agambenin teoria on suhteessa Arendtiin, vaikka se on selkeästi ja eksplisiittisesti saanut vaikutteita Arendtin tuotannosta. Judith Butlerin (2007) mukaan postuumisti julkaistu kokoelmateos Arendtin tekstejä *The Jewish Writings* (2007) tarjoaa arendtilaisen vastanäkemyksen Agambenin teorialle. Butler huomauttaa, kuinka Arendtin tutkimuksien keskiössä valtiottomuudesta ja totalitarismista oli nimenomaan kansallisvaltio, ei suveriniteetti. Arendtille valtiottomuus oli nimenomaan 1900-luvun ilmiö, eikä hänen teksteistään löydy paljasta elämää. Butlerin mukaan on selvä, että ”luonnontila”, jossa valtiottomat ihmiset Arendtin mukaan elävät, ei ole luonnollinen tai metafyyssinen tila millään muotoa, vaan ainoastaan yritys kuvata äärimmäisen haavoittuvaista elämää, jossa valtiottomat ihmiset joutuvat elämään.

## 4. Sorron tuolla puolen

Jacques Rancière (2004) kirjoittaa esseessään ”Who Is the Subject of the Rights of Man?” kuinka Arendtin analyysi ihmisoikeusajattelun ongelmallisuudesta vaikuttaa olevan kuin ”räätälöity” nykyajallemme. Rancièren mukaan syy, miksi tämä räätälöinti on niin hyvin istuva, johtuu nimenomaan Arendtin pyrkimyksestä kuvailla tiettyä poikkeustilaa. Arendt (2013, 365-366) kuvailee, kuinka tiettyjen ihmisryhmien tragedia ei ole se, että heitä alistetaan tai että he eivät ole tasavertaisia lain edessä, vaan se, ettei kukaan halua alistaa heitä – heille ei ole lakia, minkä edessä olla tasavertainen:

Heidän ahdinkonsa ei ole se, että he eivät ole tasa-arvoisia lain edessä, vaan se, että heitä varten ei ole lakia; ei se, että heitä sorretaan, vaan se, että kukaan ei halua edes sortaa heitä.

Vaikka Rancière (2004, 299) myöntää, että Arendtin analyysissa valtiottomien ihmisten ahdingosta on paljon, mikä helposti resonoi yhdessä nykyajan kokemuksen kanssa – tarvitsee vain katsoa mitä tahansa viimeaikaista pakolaiskriisiä – hänen mukaansa Arendt on väärässä teoreettisesti sekä tosiasiallisesti. Lisäksi Rancière pitää Arendtin kirjoitustyyliä selvästi sorrettuja ihmisryhmiä halventavana, ikään kuin sorretut olisivat syyllisiä siihen, että he eivät kelpaa edes sorretuiksi. Tässä Rancière tosin luultavasti epäonnistuu tulkitsemaan Arendtin kirjoitustyyliä, joka on pikemminkin katkeran ironinen<sup>10</sup>.

Kun Arendt kirjoitti ihmisoikeuskritiikkinsä, oli Rancièren mukaan ihmisiä, jotka halusivat sortaa tai käyttää hyväkseen pakolaisia, ja lait tämän tekemiseksi. Rancièren mukaan Arendtin kuvaus tilasta ”sorron tuolla puolen” on pikemminkin seurausta Arendtin jaottelusta poliittiseen ja yksityiseen, jossa poliittinen toiminta on tiukasti eroteltu välttämättömyyksistä, jotka kuuluvat yksityisen sfääriin. Tämä ajattelutapa on luonteeltaan epäpoliitisoiva, koska se asettaa tiettyjä vallan ja alistamisen kysymyksiä poliittisen sijaan

---

<sup>10</sup> Rancièren kritiikki Arendtin sävystä muistuttaa tässä samankaltaiselta kuin Arendtin saama kritiikki hänen reportaasistaan *Eichmann Jerusalemissa*. Arendtia syytettiin kirjan julkaisun jälkeen siitä, että häneltä puuttui sympatia natsien juutalaisia uhreja kohtaan. Ehkä Arendt vastaisi samalla tavalla Rancièrelle kuin Arendt vastasi televisiohaastattelussa vuonna 1964 Günter Gaussille tähän kritiikkiin: ”That the tone is predominantly ironic is true. That’s completely true. The tone is really the person. When people reproach me with accusing the Jewish people, that is a malignant lie and propaganda. The tone is an objection against me personally. I can’t help that.” (Stack Altoids 2013, 50:04)

sosiaalisiksi tai moraaliseksi kysymyksiksi. Rancièren mukaan Arendtin käsitteellistys ei ole pelkästään epäpolitisoituva, vaan myös antidemokraattinen. Siten Rancièren Arendt-tulkinnassa Arendtin ihmisoikeuksien kritiikki kääntyy pohjimmiltaan demokratian kritiikiksi. (emt.)

Rancière on kritisoinut Arendtia myös aiemmin. Rancière (2011, 3) on todennut kirjoittaneensa esseensä ”Ten Thesis on Politics” (2001) nimenomaan kritisoidakseen arendtilaista ajatusta poliittisesta elämäntavasta ja politiikasta erillisenä sfäärinä. Kymmenen teesin tarkoitus oli osoittaa, että arendtilainen käsitys politiikasta muodostaa noidankehän (*vicious circle*). Rancière ei itse tee tästä suoraa viittausta, mutta oletan että termin ”vicious circle” käyttäminen on viittaus siihen, kun Arendt (2005, 34) itse käyttää sanaparia esseessään ”Socrates”: ”Beginning and end are here the same, which is the most fundamental of the so-called vicious circles that one may find in so many strictly philosophical arguments.” Arendtille politiikka tarkoittaa toimintaa, mitä ihmiset pystyvät harjoittamaan tietyissä olosuhteissa ja tietyissä elämäntilanteissa. Kuitenkin yhdistäessään politiikan tiettyyn elämäntapaan Arendt samalla määrittelee jo valmiiksi, ketkä pystyvät osallistumaan politiikkaan ja kenellä on siihen riittävä moraalinen kompetenssi, kun politiikka tulisi sen sijaan ymmärtää kiistana tästä.

Arendt ei juurikaan kirjoita politiikan määritelmästänsä teoksessa *Totalitarismin synty*, mutta hän käsittelee aihetta kattavasti seitsemän vuotta myöhemmin julkaisemassaan teoksessa *The Human Condition*. Teoksessa *Totalitarismin synty* on kuitenkin nähtävillä jo jonkinlainen luonnos Arendtin politiikkakäsityksestä (esim. Arendt 2013, 372-373) ja monet tutkijat (esim. Schaap 2011, 26) esittävät, että Arendtin politiikkakäsitys on luettavissa teoksesta *Totalitarismin synty* implisiittisesti oletettuna. Koska Arendt ei ole koskaan irtisanoutunut omasta tuotannostaan, on oletettava, että Arendtin tuotanto muodostaa kokonaisuuden, jonka eri teokset tukevat toisiaan ja auttavat ymmärtämään Arendtin ajattelua.

Rancière ei ole ainoa, joka pitää Arendtia antidemokraattisena ajattelijana. Judith Butler esittää huolensa Arendtin ajattelun antidemokraattisista piirteistä, jos me haluamme hyödyntää hänen ajatuksiaan valtiottomien ihmisten asemasta, teoksessa *Who sings the nation-state?*

I have no doubt that Arendt's criticism of slavery would extend to the descriptions of the non-citizen in classical Athens, but can her call for the public sphere withstand the distinction between public and private that she nevertheless maintains? Can the public ever be constituted as such without some population relegated to the private and, hence, the pre-political, and isn't this radically unacceptable for any radical democratic political vision? Is this very distinction evidence of an anti-democratic ethos in Arendt, one we would have to overcome if we were to extend her reflections on the stateless more radically and in ways that speak to contemporary global conditions? (Butler & Spivak 2007, 22-23)

Seuraten Judith Butlerin asettamaa kysymystä, Sauli Havu (2019) argumentoi antidemokraattisuuden olevan keskeinen osa Arendtin ajattelua. Arendt ei Havun mukaan kirjoita suoraan antidemokraattisia kannanottoja, vaan ne on luettava hänen tekstinsä filosofisista oletuksista ja argumentaatiosta. Havun Arendtin ajattelusta havaitsemat antidemokraattiset elementit ovat 1) ruumiillisen työn väheksyminen 2) massojen pelko vapaudelle vaarallisina 3) politiikan pitäminen eliitin asiana 4) talouden ja politiikan erottelu, jossa taloutta pidetään puhtaan teknisenä asiana ja siten epäpoliittisena asiantuntijoille kuuluvana asiana 5) politiikan ja talouden erottelun kyseenalaistavien pitäminen kelpaamattomina politiikkaan. Sosiaalisten kysymysten, kuten köyhyyden, epäpoliittisuus on Arendtin tuotannon läpileikkaava teema. Arendtin mukaan köyhyyttä ei voi poistaa politiikan keinoin, vaan eriarvoisuuteen puuttuminen politiikan keinoin on vaarallinen ajatus. Havu kritisoi Arendtia hänen tyylistään artikuloida yhteiskunnalliset ristiriidat kysymyksiksi moraalisesta kompetenssista osallistua politiikkaan. Havun (2019, 288) mukaan ”Arendt toistuvasti artikuloi oikean tavan ymmärtää politiikkaa niin, että sorretut ryhmät osoittautuvat politiikkaan kelpaamattomiksi.”

#### **4.1 Ihmisenä olemisen ehdot**

Arendtin politiikkakäsityksen ymmärtämiseksi on olennaista käsitellä Arendtin teoretisointia ihmiselämän käytännöllisestä puolesta, jota Arendt kutsuu termillä *vita activa*. Arendt jakaa ihmiselämän käytännöllisen puolen kolmeen osaan: työhön, valmistamiseen ja toimintaan, jotka ovat ihmiselämän perusehtoja. Arendt erottelee näitä elämän eri osa-alueita tekevät ihmiset eri figuureiksi, mutta lähtökohtaisesti ihmisen elämään voi kuulua ja usein kuuluukin kaikki kolme eri osaa. (Havu 2019, 289) Työ,

valmistaminen ja toiminta ovat ihmiselämän perusehtoja, koska ne kaikki vastaavat ihmisen olemassaolon ehtoja maailmassa, joita on kolme. Työ vastaa elämää itseään biologisena prosessina, valmistaminen vastaa maailmallisuutta ja toiminta ihmisten moneutta. (Arendt 1958, 7)

Arendt rinnastaa työn ihmisruumiin biologiseen prosessiin. Hän kuvailee työtä tekevää ihmistä nimellä *animal laborans*, mikä kuvastaa hyvin sitä, että Arendt pitää työntekoa pohjimmiltaan eläimellisenä ja laumamaisena. Työ kuuluu elämän välttämättömyyksiin, mutta siinä ei itsessään ole mitään erityistä. Arendtin mukaan työ ei myöskään vaadi inhimillistä vuorovaikutusta ja siten se on luonteeltaan epäsosiaalista. *Animal laborans* on ”kyvytön erottautumiseen ja siten myös toimimiseen ja puhumiseen”, minkä johdosta hänen sosiaalinen elämänsä on maailmatonta, vaikkakin työn tekemisestä voi saada myös mielihyvää. (Havu 2019, 290)

Siinä, missä työ ei luonteeltaan tuo mitään uutta maailmaan, valmistamisen tunnusmerkkinä on se, että sillä on alku ja loppu. Valmistavaa ihmistä, jonka kädenjälki on *animal laboransia* pysyvämpi maailmassa, Arendt kutsuu nimellä *homo faber*. *Homo faber* rakentaa keinotekoisien ihmisten valmistaman maailman, joka eroaa luonnosta. Siten *homo faber* asettaa itsensä luonnon ja itsensä herraksi. *Homo faber* on oma erillinen yksilönsä toisin kuin *animal laborans* ja hänellä on myös oma julkisen alueensa, joka ei kuitenkaan ole poliittinen. *Homo faberin* julkisen alue on vaihtomarkkinat, joilla hän pyrkii tavoittelemaan voittoa utilitarismin hengessä. *Animal laboransin* tavoin *homo faber* on kyvytön ymmärtämään merkitystä, vaikka vuorovaikuttaakin muiden ihmisten kanssa vaihtomarkkinoilla, toisin kuin *animal laborans*. (emt.)

Toiminta on ihmiselämän perusehdoista ainoa, joka tapahtuu ihmisten välillä suoraan ilman esineitä tai ainetta, ja vasta siinä paljastuu merkitys. Työ on politiikan vastaista. Valmistaminen ei ole politiikan vastaista, mutta se on kuitenkin epäpoliittista. Toiminta sen sijaan on ”poliittinen aktiviteetti *par excellence*”. Toiminta on sitä, kun ihminen paljastaa itsensä toisille ihmisille puheen kautta julkisen alueella. Pohjimmiltaan sekä puhe, että toiminta ovat kuitenkin turhia, sillä ne eivät ole yhteydessä elämän välttämättömyyksiin. Vaikka toiminta on pohjimmiltaan turhaa, tarkoittaa toiminta ihmisten vapauden aktualisoitumista ja siksi se on ihmisille merkityksellistä. Myös kunnian tavoittelu



vertaisten kesken on oleellinen osa toimintaa. (emt., 290-291) Toimintaa on olemassa, koska ihmiset, ei ihminen, kansoittavat maailman. Poliitiikkaa on olemassa ihmisten moneuden takia. Jos kaikki ihmiset olisivat samanlaisia ja käyttäytyisivät samalla tavoin, jonkin lainalaisuuden mukaisesti, ei poliitiikkaa olisi olemassa. (Arendt 1958, 7-8) Ihmisten yhdessä toimimiseen liittyy myös valta. Valta syntyy Arendtille (1970, 44) silloin, kun ihmiset kokoontuvat yhteen ja toimivat yhdessä (*act in concert*). Väkivalta sen sijaan ei ole valtaa, vaan osoittaa vallan puutetta, vaikka valta ja väkivalta esiintyvät usein yhdessä (emt., 52, 56).

Arendtin (1958, 7) teoretisoinnissa ihmisenä olemisen perusehdot vastaavat elämää sellaisena kuin se on ihmisille annettu. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että ne eivät voisi muuttua historiallisesti. Esimerkiksi automatisaation Arendt (emt., 4) ennusti mahdollisesti jo muutamassa vuosikymmenessä vapauttavan ihmisen työstä ja välttämättömyyksistä, joista vapautumisen halu on Arendtin mukaan yhtä vanha kuin kirjoitetulla historialla. Työstä vapautuminen ei ole ainoa olemassaolon ehto, josta ihmiset pyrkivät vapautumaan. *The Human Condition* alkaa kertomuksella Sputnikin laukaisusta, jonka Arendt yhdistää ihmisen haluun paeta ihmisenä olemisen ehtoja, jotka ovat sidottuja maapalloon. Yhtä lailla pyrkimys luoda keinotekoisesti elämää tai ”parantaa” elämää tuottamalla ”ylivertaisia” tai poikkeuksellisen pitkäikäisiä ihmisiä pohjautuu samaan haluun irrottautua ihmisenä olemisen ehdoista. (emt., 1-2) Mikäli Arendtin siteeraaman venäläisen tiedemiehen Konstantin Tsiolkovskyn ennustus kävisi toteen ja ihminen emigroituisi toisille planeetoille, muuttaisi se Arendtin mukaan radikaalilla tavalla kaikkia ihmisen olemassaolon ehtoja, eikä silloin työtä, valmistusta, toimintaa tai edes ajattelua pystyisi teoretisoimaan enää niillä tavoilla, joilla olemme tottuneet niitä teoretisoimaan (emt., 1, 10). Kuitenkaan suuretkaan historialliset muutokset, kuten teollinen vallankumous tai ”atomi-vallankumous”, eivät välttämättä muuta elämän perusehtoja valtavasta historiallisesta merkittävydestään huolimatta. Esimerkiksi, vaikka ihmiset ovat aina pyrkineet eroon työstä, teollisen vallankumouksen mukanaan tuomat helpotukset työntekoon saattavat vähentää pyrkimyksiä päästä työstä eroon. (emt., 121) Elämän perusehdot ovatkin säilyneet samankaltaisina läpi historian.

Arendtin mukaan kuitenkin se, minkä ”pitäisi näkyä julkisesti ja mikä kätkeä yksityisyyteen, ei ole mielivaltainen eikä riipu vain historiallisista olosuhteista, vaan

asioiden itsensä luonteesta”. Arendt siis näkee julkisen ja yksityisen erottelunsa jaotteluna, joka perustuu historiallisten olosuhteiden lisäksi ”asioiden itsensä luonteeseen”. Havu (2019, 291) tekee tästä tulkinnan, että Arendt pyrkii rakentamaan ylihistoriallisen pohjan teorialleen, jossa työn, elämän uusintamisen ja näiden organisoinnin kysymykset ovat olemukseltaan epäpoliittisia. Väite on sikäli ongelmallinen, että Arendt myöntää ihmiselämän perusehtojen olevan historiallisesti kontingenteja. Jopa ajattelu voisi olla luonteeltaan erilaista toisenlaisissa olosuhteissa. Arendt jättää kuitenkin kysymyksen avoimeksi, millä muulla tavoin elämän ehdot voisivat rakentua. Joka tapauksessa, Arendtin mukaan toiminta, eli politiikka, vaatii riittävää etäisyyttä työhön ja valmistamiseen, jotka eivät määritelmällisesti kuulu julkisen alueelle. Tätä Arendt perustelee elämän ehdoilla ja ”asioiden luonteella” itsessään, jotka ovat pysyneet samankaltaisina läpi historian.

Julkisen ja yksityisen erottelunsa esimerkkinä Arendt käyttää antiikin Ateenaa, jossa elämän perusjärjestys oli Arendtin mukaan selvä. Antiikin ihmisten mielestä oli ”välttämätöntä omistaa orjia, koska elämää ylläpitävät ammatit olivat luonteeltaan orjamaisia” ja antiikin Ateenassa työntekijät joutuivatkin usein orjan asemaan. Arendt suhtautui orjatalouteen kriittisesti, mutta hänen poliittisen toiminnan määritelmänsä vaatii kuitenkin riittävää etäisyyttä työhön ja valmistamiseen. Antiikin orjatalous mahdollisti ateenalaisille tämän riittävän etäisyyden harjoittaa politiikkaa *poliksessa*, jonka kautta Arendt rakentaa mallin politiikkakäsitykselleen. (emt.)

*Polis* tarkoitti antiikin ateenalaisille Arendtin tulkinnassa julkisen ja vapauden aluetta, jossa vapaat miehet harjoittivat toimintaa, eli paljastivat itsensä yksilöinä toisilleen puheen kautta. *Polista* ei tule ymmärtää niinkään muurien ympäröimänä kaupunkivaltiona, vaan toiminnan tilana, jossa vallitsi tasa-arvoisuus ja vapaus hallinnasta. *Poliksessa* toteutui kansalaisten *bios politikos*, yhdessä muiden kansalaisten kanssa jaettu moninainen poliittinen elämä, erotuksena elämästä pelkkänä biologisena prosessina. *Polis* perustui tasa-arvoon ja asioiden ratkaisemiseen yhdessä keskustelemalla, eikä sinne kuulunut väkivalta. Ainoastaan toiminnallinen elämä *poliksessa* oli Arendtille täysimittaista inhimillistä elämää. Orjanomistaja pystyi elämään täysimittaista elämää, mutta ei orja. Kaikki kansalaiset eivät välttämättä kuitenkaan osallistuneet poliittiseen elämään, vaikka he eivät olleet naisen tai orjan asemassa. Elämää omassa yksityisyydessä (*idion*), yhteisen

maailman ulkopuolella, pidettiin kuitenkin typeränä, mistä sana ”idiootti” juontaa juurensa. (Arendt 1958, 13, 26, 30-31, 38)

*Poliksen* edellytyksenä oli *oikos*, joka tarkoitti kotitaloutta. *Oikos* on siis *poliksen* tarvitsema esipoliittinen luonnollinen yhteisö. Siinä, missä *polis* koostui tasavertaisista vapaista miehistä, *oikos* oli luonnostaan eriarvoinen. Toisin kuin *poliksessa*, *oikoksessa* saattoi käyttää myös väkivaltaa. *Oikos* koostui miehestä jonka vastuulla oli kotitalouden hallitseminen, synnyttäjänä toimivasta naisesta sekä orjista. Toiminnan kuullessa *polikseen*, *oikokseen* kuuluivat työ ja valmistaminen, jotka ovat toiminnan edellytys. Arendt määrittelee kaiken yksilön biologiseen elämään ja sen jatkuvuuden varmistamiseen liittyvän luonnostaan ei-poliittisiksi kotitalouden asioiksi. Näin politiikka on vapaa talouteen liittyvistä kysymyksistä, jotka ovat niin ikään luonnollisia prosesseja. Esimerkiksi termi poliittinen talous olisi ollut Arendtin käsityksen mukaan antiikin ihmiselle sisäisesti ristiriitainen ajatus, oksymoron. (Arendt 1958, 27-29; Havu 2019, 292)

Yhdessä *polis* ja *oikos* muodostavat Arendtille ihmiselämän kaksi olemassa olemisen tapaa. Modernia aikaa Arendt kritisoi *oikoksen* ja *poliksen* eli yksityisen/julkinen tai talous/politiikka erotteluiden hämärtymisestä. Poliittisen sfääri sekoittuu sosiaaliseen, eikä politiikkaa enää ymmärretä välttämättömyydestä erillisenä, vaan ”yhteiskunnan funktiona”, jolloin aiemmin yksityisyyteen kuuluneista asioista tulee yhteisiä. Havu (2019, 293) kuitenkin huomauttaa, että talouden ja politiikan erottelu, sellaisena kuin me sen ymmärrämme, on kapitalismin myötä syntynyt erottelu. Niin ikään Arendt ensin luonnollistaa kapitalismin myötä syntyneen erottelun ylihistorialliseksi, samaistaa sen antiikin Ateenan erotteluun kotitalouden ja julkisen alueen välillä, ja tämän jälkeen näkee ongelmalliseksi tämän erottelun hämärtyksen modernina aikana.

Butler tulkitsee Arendtin käsitteellistystä siten, että *poliksen* edellytyksenä on osan ihmisistä ulossulkeminen *oikokseen* eli yksityisen alueelle. Butler kutsuu Arendtin yksityisen sfääriä *pimeäksi alueeksi (dark domain)* juuri siksi, että se ulossulkee politiikan ulkopuolelle ihmisiä, joita ei tunnusteta poliittisiksi toimijoiksi:

[*oikos*] is precisely, for her, *not* the domain of politics. Politics, rather, presupposes and excludes that domain of disenfranchisement, unpaid labor, and the barely legible or illegible human. These spectral humans, deprived of ontological weight and failing the tests of social intelligibility required for minimal recognition include

those whose age, gender, race, nationality, and labor status not only disqualify them for citizenship but actively "qualify" them for statelessness. (Butler & Spivak 2007, 14-15)

Näin tulkittuna Arendtin käsitteellistys politiikan luonteesta väistämättä aina tuottaa ihmisiä, jotka ovat ulossuljettuja politiikasta, kuten valtiottomia ihmisiä. Butler kritisoikin Arendtia kritiikin puutteesta julkisen ja yksityisen erotteluun kohtaan. Butler pitää mahdollisena, että tämä jaottelu hallitsi Arendtin ajattelua hänen kirjoittaessaan valtiottomista ihmisistä teoksessaan *Totalitarismin synty*. (emt., 16-17)

Arendtin esitys on saanut kritiikkiä myös historiallisesti vääränä. Mika Ojakangas (2020) kritisoi Arendtin vaikutusvaltaista tulkintaa *oikoksesta* ja *poliksesta* kahtena erillisenä sfäärinä ja elämän muotona. Kreikkalaisilla oli käsitys ihmisen omasta (*idios*) ja yhteisestä (*koinos*), mutta Ojakangas pitää kiistanalaisena sitä, missä määrin nämä käsitykset vastaavat ”yksityistä” ja ”julkista” modernissa merkityksessä. Ojakangas esittää vastoin Arendtia, että yksityisen ja julkisen erottelu oli antiikin Kreikassa huomattavasti hämälampi kuin modernina aikana. Ojakangas nojaa käsityksensä laajaan tutkimusaineistoon, mutta pitää käsitystään selkeästi nähtävissä myös Platonin ja Aristoteleen teksteissä, siitä huolimatta, että Arendt väittää päinvastoin *oikoksen* ja *poliksen* erottelun olevan selkeästi nähtävissä heidän teksteissään satunnaisista epäselvyyksistä huolimatta.

Platonin teoksessa *Valtio oikoksen* ja *poliksen* erottamattomuus on Ojakankaan mukaan kaikista selvän, varsinkin vartijoiden luokalla, jotka eivät omista edes omia lapsiaan. Yhtä lailla teoksessa *Valtiomies* Platon kieltää, että ”poliittisen” ja ”taloudellisen” hallinnan taitojen välillä olisi mitään merkityksellistä eroa. Teoksessa *Politiikka* Aristoteles kiistää Platonin väittämän ja esittää, että kyseessä on kaksi eri taitoa. Aristoteles väittää, että valtiomiehen (*politikon*) ja kotitalouden pään (*oikonomikon*) hallinnan taitojen välillä on ero. Tämä erottelu ei kuitenkaan Ojakankaan mukaan ollut todennäköisesti yleinen antiikin Kreikassa, vaan Aristoteleen esittelemä. Erottelu ei myöskään Ojakankaan tulkinnan mukaan merkinnyt erottelua *oikoksen* ja *poliksen* välille. Sen sijaan Aristoteles korostaa, kuinka *oikos* ja *polis* muodostavat kokonaisuuden, jossa *polis* on hallitseva entiteetti. Ojakangas myös huomauttaa, kuinka Aristoteles käyttää *oikoksen* hoitamiseen tarkoitettua sanastoa pohdinnoissaan *poliksen* hallinnasta. (emt., 3-4)

Aristoteles myöntää, että jotkin asiat ovat ihmisen omia ja toiset julkisia, mutta tästä ei vielä voi tehdä Ojakankaan mukaan johtopäätöstä, että *oikos* olisi ollut autonominen sfääri, johon poliittisella hallinnalla ei olisi asiaa puuttua. Päinvastoin, Aristoteleen teoksessa *Politiikka* mitä moninaisimmat yksityisiksi tulkittavissa olevat asiat ovat poliittisen kontrollin alaisena, kuten seksuaalisuus, avioliitto, lasten määrä ja terveys, kasvatus, koulutus ja omaisuus. Mikäli yksityisen ja julkisen erottelu olisi ollut niin selkeä kuin Arendt esittää, on erikoista, miksi Aristoteles ei pyri erikseen perustelemaan ja legitimoimaan lainsäädännön tunkeutumista näihin asioihin, joita voisi nykyään luonnehtia yksityisiksi. Aristoteleelle se, mikä on ”ihmisen omaa”, ei liity luontoon, vaan kyseessä on poliittinen asia. Samoin talous ei esiinny Aristoteleella puhtaasti kotitalouden asiana, vaan poliittisen kontrollin alaisena. Aristoteles muun muassa pitää tärkeänä, että lainsäädäntö määrittelee maksimimäärän omaisuutta, jota kullakin kotitaloudella saa olla. Samoin Aristoteles suosittelee, että kaupunkivaltiota tulisi olla omaa maata ja orjia työskentelemässä kyseisellä maalla. (emt., 4-6) Poliittinen talous ei tässä valossa vaikuta sisäisesti ristiriitaiselta ajatukselta kreikkalaisille kuten Arendt esittää. Tosiasiassa termi poliittinen talous (*oikonomia politikê*) esiintyy antiikin Kreikan kirjallisuudessa, esimerkiksi teoksessa *Taloudenhoidosta*, joka on kirjoitettu Aristoteleen nimissä, mutta jota yleisesti pidetään jonkun toisen kirjoittamana. (emt., 8-9)

Ojakangas (emt., 8) esittää, että antiikin Kreikan kaupunkivaltiot, erityisesti demokraattinen Ateena, olivat täysin politisoituneita yhteiskuntia. Ojakangas pitää kreikkalaista kaupunkivaltiota itseasiassa yhtenä historian politisoituneimmista yhteiskunnista siinä mielessä, että poliittiset auktoriteetit pystyivät halutessaan kontrolloimaan kaupunkivaltiossa kaikkia ihmiselämän osapuolia, sillä ei ollut mitään, mikä olisi luonnostaan kuulunut poliittisen päätöksenteon ulkopuolelle. *Poliksessa* kaikki oli poliittista tai politisoitavissa, jopa intiimit perhesuhteet. Tämä on tietenkin radikaalilla tavalla ristiriidassa Arendtin esityksen kanssa ja asettaa Arendtin oleellisimman väitteen teoksessa *The Human Condition* – että julkisen ja yksityisen erottelu on hämärtynyt modernina aikana – hyvin kyseenalaiseen valoon. Kreikkalaisilla oli toki käsitys ihmisen omasta (*idios*) ja yhteisestä (*koinos*) sekä kotitalouden ja kaupunkivaltion hallinnasta kahtena eri taitona, mutta näiden erottelu oli huomattavasti hämärämpi kuin mitä Arendt antaa ymmärtää. Päinvastoin kuin Arendt väittää, julkisen ja yksityisen erottelu ei ole ollut

selkeä antiikissa ja hämärtynyt modernina aikana, vaan erottelu on muodostunut vasta modernina aikana sellaiseksi kuin me ymmärrämme sen nykyään. Esimerkiksi taloudellista toimintaa on koskenut modernina aikana ennennäkemätön epäpolitisoituminen ja deregulaatio, vaikka talous on toki edelleen merkittävä julkinen huolenaihe. (emt., 12-13)

On syytä kuitenkin huomauttaa, että vaikka Arendt piti käsitystään antiikin Ateenan kaupunkivaltiosta ja sen jakautumisesta *oikokseen* ja *polikseen* jonkinlaisena ideaalimallina, Arendt ei haaveillut paluusta takaisin antiikin maailman jaotteluihin. Nostalginen paluu menneisyyteen on mahdotonta. Rancièren esittämä väite Arendtin antidemokraattisuudesta antaa kuitenkin aihetta tarkastella Arendtin analyyssejä, joissa hänen politiikkakäsityksensä on ohjannut hänen ajatteluaan tavalla, jota voi kuvailla demokratian vastaiseksi.

## **4.2. Sosiaalisen sekoittuminen julkiseen: kaksi Arendtin aikalaisanalyysia**

Havu (2019, 297) analysoi kahta Arendtin aikalaisanalyysia, jossa Arendtin teoksessa *The Human Condition* esittämä sosiaalisten ja poliittisten kysymysten erottelu jäsentää hänen ajatteluaan siten, että Arendt syyttää sorrettuja ryhmiä vapauden vaarantamisesta näiden tuodessa sosiaalisia kysymyksiä julkisuuteen.

Yksi Arendtin kiistellyimmistä teksteistä on hänen esseensä ”Reflections on Little Rock” vuodelta 1957. Esseessä Arendt vastustaa lakia koulujen rotuerottelun purkamiseksi Yhdysvaltojen etelävaltioissa. Arendt kannatti tasa-arvoa lain edessä, mutta hän piti koulujen rotuerottelua sosiaalisena syrjintänä, johon poliitikoilla ei ole oikeutta puuttua lainsäädännön keinoin. Arendtin mukaan ajatus tasa-arvosta pätee vain julkisen alueella, mutta ei sosiaalisen alueella, johon tässä tapauksessa kuuluvat muun muassa koulut – ”mitä tasa-arvo on politiikalle – sen sisäinen periaate – sitä syrjintä on yhteiskunnalle”. Sosiaalisen alue tarkoittaa tässä *oikosta*, eli yksityisen aluetta, jossa ajatus tasa-arvosta ei päde. Syrjintä on Arendtin mukaan välttämätöntä vapaan yhteenliittymisen ja ryhmän muodostuksen kannalta. Syrjinnän kieltäminen tarkoittaisi vapauden vähenemistä yksityisen alueelta ja loukkaisi valkoisten vanhempien oikeuksia syrjiä mustia. Arendtin mukaan ”syrjintä on aivan yhtä välttämätön sosiaalisena oikeutena kuin tasa-arvo on

poliittisena oikeutena”. Vapauden ennakkoehtona on siis eriarvoisuus ’politiikan ulkopuolella’, aivan kuten Arendtin *oikos/polis* -erottelussa. Samalla Arendt implisiittisesti väittää, että tasa-arvoa vaatineilta ryhmiltä puuttuu yksinkertaisesti kompetenssi ymmärtää, että politiikka ja sosiaaliset kysymykset on pidettävä erillään. (emt.)

Toinen Havun (2019, 298) käsittelemä aikalaisanalyysi on Arendtin teoksessa *On Violence* (1969) kommentoima kansalaisoikeusliike ja mustien opiskelijoiden vaatimukset rakenteellisen rasismien kumoamisesta. Havu väittää virheellisesti Arendtin väittävän afroamerikkalaisen opiskelijaliikkeen olleen ensimmäinen yliopistolle vieras yhteiskunnallinen intressiryhmä, joka vaatii muutoksia yliopistossa. Väite on virheellinen, koska Arendt (emt., 16-17) kritisoi samassa teoksessa yliopistoissa harjoitettua sota-orientoitunutta tutkimusta sekä yliopistojen riippuvuutta valtion ja yritysten tukemista projekteista, joiden johdosta perustutkimusta laiminlyödään. Siten mustien opiskelijaliike ei ole voinut olla Arendtille *ensimmäinen* intressiryhmä, joka esittää yliopistolle vaatimuksia. Arendtin analyysi vaikuttaa kuitenkin joka tapauksessa sivuuttavan yliopistojen historiallisen tehtävän yhteiskunnallisten hierarkioiden ylläpitäjänä ja muokkaajana, kuten Havu (2019, 298) huomauttaa. Arendtin analyysi vaikuttaa väittävän yliopiston instituutiona ja tiedon tuottajana olleen historiallisesti vapaa ulkoisista intresseistä ja tilanteen muuttuneen vasta eri intressiryhmien, kuten mustien opiskelijoiden, tuodessa omat intressinsä yliopistoon (emt.).

Arendtin (1969, 18) mukaan opiskelijaliikkeiden mielenosoitukset ovat toisinaan yltyneet väkivaltaisiksi aikaisemminkin, mutta hän syyttää nimenomaan afroamerikkalaisia opiskelijaryhmiä ”vakavan väkivallan” tuomisesta yliopistoihin. Hän harmittelee, että mustien opiskelijoiden vaatimuksiin on suostuttu, vaikka ne olivat ”selvästi typerä ja törkeitä”, valkoisten opiskelijoiden vaatimusten ollessa ”epäitsekkeitä ja yleensä erittäin moraalisia”. Mustien opiskelijaliikkeen, eli alistetun ryhmän, toiminta kuvataan väkivaltaisena, itsekkäänä, moraalittomana ja instrumentaalisenä, siinä, missä valkoisten opiskelijoiden, eli etuoikeutetun ryhmän, toiminta kuvataan epäitsekäänä ja moraalisenä. Arendt tulkitsee afroamerikkalaisen opiskelijaliikkeen liikehdinnän syyksi itsekkään halun madaltaa opetuksen tasoa rakenteellisen rasismien sijasta. Arendtin argumentaation implisiittisenä oletuksena on, että vain sorretuilla ryhmillä voi olla ryhmäsidonnaisia intressejä, samalla, kun hallitsevat ryhmät toimivat epäitsekäästi. Arendtin kuvaus

afroamerikkalaisesta opiskelijaliikkeestä herättääkin kysymyksen, onko Arendtin käsitys politiikan ja sosiaalisen erottelusta vaikuttanut hänen ajatteluunsa tavalla, joka on saanut hänet kyvyttömäksi ymmärtämään mustien opiskelijoiden tilannetta, jossa poliittinen syrjintä ja sosiaalinen eriarvoisuus yhdistyvät rasismiin. (Havu 2019, 298-299)

### **4.3. Vallankumouksien syödyt lapset**

Arendt kirjoittaa teoksessaan *On Revolution*, kuinka yksikään vallankumous ei ole koskaan ratkaissut köyhyyden kysymystä, jota Arendt kutsuu ”sosiaalseksi kysymykseksi”. Arendtin mukaan köyhyyttä ei voi ratkaista poliittisesti. Aiemmin köyhyys on johtunut luonnosta, siis elämän ehdoista itsestään. Teknologian kehitys tekee modernilla ajalla köyhyyden poiston mahdolliseksi, mutta kyseessä on hallinnollinen asia, jota olisi vaarallista lähteä käsittelemään poliittisena asiana. Esimerkiksi Ranskan vallankumous ajautui Arendtin mukaan terroriin juuri sosiaalisen kysymyksen vuoksi. Vallankumous alkoi poliittisena vallankumouksena, mutta köyhien tuodessa vallankumoukseen taloudelliset kysymykset, eli ”kehojensa tarpeet”, he rikkoivat poliittisen ja taloudellisen eron. Yhteiskunnallisten intressien, eli yksityisen alueelle kuuluvien välttämättömyyksien, tuominen politiikan alueelle johti väkivaltaan. Arendt siis näkee köyhät vaarallisena ja irrationaalisena tunteiden vallassa olevana massana, joilta puuttuu moraalinen kompetenssi politiikkaan osallistumisesta. Teknologisen kehityksen näkeminen neutraalina ilmiönä, joka mahdollistaa köyhyyden ongelman ratkaisemisen ilman talouden ja politiikan sekoittumista, on vähintään yhtä ongelmallista. Historia on täynnä esimerkkejä, joissa teknologinen kehitys lisää ihmisten sortoa. Esimerkiksi puuvillan tuotannon kehitys lisäsi Yhdysvalloissa orjien kysyntää. Myös ihmisten työaika on paikoin jopa pidentynyt teknologian kehityksestä huolimatta. Teknologista kehitystä oleellisempaa onkin ne yhteiskunnalliset suhteet, joissa uudet teknologiset innovaatiot otetaan käyttöön. (emt., 299-302)

Havu (emt., 300) huomauttaa oivaltavasti, kuinka Arendtin ajattelu on paradoksaalista. Köyhien täytyy ensin vapautua köyhydestään, jotta he eivät ”kehojensa tarpeilla” tuhoa politiikkaa. Köyhät eivät osaa hallita omia tarpeitaan, eivätkä he siksi osaa haluta politiikkaa vapauden vuoksi, vaan instrumentaalisenä keinona omien tarpeidensa



tydyttämiseksi. Köyhyys ei kuitenkaan ole poliittinen kysymys, joten köyhät eivät voi omalla toiminnallaan edesauttaa omaa köyhyydestä vapautumistaan. Tämä ei ole ainoa osa Arendtin ajattelua, joka on luonteeltaan paradoksaalista. Havu (emt., 302) huomauttaa myös, kuinka Arendt ensin määrittelee ison osan ihmisen elämään liittyvistä asioista epäpoliittisiksi, asiantuntijoiden ja byrokraattien hoidettaviksi asioiksi, mutta kuitenkin kritisoi byrokratiaa kovin sanoin, koska siihen sisältyy totalitarismin vaara. Kuitenkin byrokraattien valvominen demokraattisesti tekisi yksityisistä kysymyksistä julkisia, jota Arendt vastustaa. Arendtin ajattelua läpileikkaa teknokraattisuus, mutta kuitenkin samaan aikaan myös byrokraatiavastaisuus. Tässä mielessä Arendtin ajattelu muistuttaa uusliberaalia ideologiaa. Samoin uusliberaalin ideologian tavoin Arendt häivyttää sosiaaliset ja yhteiskuntaluokkiin liittyvät ristiriidat ja konfliktit asettamalla vastakkain ”vapauden” ja ”välttämättömyyden”.

On kuitenkin huomattava, että Arendtin ajattelu on huomattavasti monitulkintaisempaa kuin hänen lukeminen pelkästään antidemokraattisena ajattelijana. Myös Havu (emt., 289) huomauttaa, että hän ei väitä Arendtin ajattelun olevan koherentti kokonaisuus tai palautuvan hänen ajattelunsa antidemokraattisiin elementteihin. Havu korostaakin, että myös muunlaisia lukutapoja on mahdollista harjoittaa koskien Arendtia. Esimerkiksi Gündoğdu (2015, 68-70) tekee erinomaisen myötämielisen luennan Arendtista. Tunnustaen, että Arendtin ajattelu on toisinaan ongelmallista ja toisinaan epäkoherenttia, Gündoğdu lukee Arendtia Arendtia vastaan. Hän muun muassa huomauttaa, kuinka Arendt kaikesta kritiikistään Karl Marxia kohtaan huolimatta myös kehuu Marxia massaköyhyyden politisoinnista ja toisaalta kritisoi Yhdysvaltojen vallankumousta köyhyyden sivuuttamisesta. Näin tulkittuna Arendt ei kritisoinut Ranskan vallankumousta köyhyyden politisoinnista, vaan kyvyttömyydestä politisoida sitä. Vallankumoukselliset sivuuttivat deliberaation ja julkisen keskustelun pyrkiessään ratkaisemaan ”sosiaalisen kysymyksen” välittömästi ja tarvittaessa väkivaltaisesti. Samoin Gündoğdu (emt., 129-139) kritisoi lukutapaa, jossa nähdään Arendtin jakavan antiikin kreikkalaisten halveksunnan työtä kohtaan. Arendt (1958, 120-121) kuvaileekin selkeästi sitä maailmassa elämisen ristiriitaa, joka liittyy haluun vapautua ”elämän prosesseista”, mutta johtaa samalla vieraantumiseen itse elämästä: ”The fact is that the human capacity for life in the world always implies an ability to transcend and to be alienated from the processes of life itself, while vitality and liveliness can be conserved only to the extent that men are willing

to take the burden, toil and trouble of life, upon themselves.” Gündoğdu (2015, 135-136) korostaa, kuinka Arendtille orjuuden hinta ei ollut kallis ainoastaan orjille, vaan asetti myös orjanomistajat elämään eräänlaista ”sijaiselämää”, koska he menettivät suoran yhteytensä luonnon prosesseihin, jotka tuottavat iloa, kokemuksen olemassaolosta ja luottamusta todellisuuteen. Tarkoitukseni ei olekaan osoittaa Arendtin olevan puhtaasti antidemokraattinen ajattelija, vaan tarkastella, mitä antidemokraattisiksi kutsuttavia elementtejä Arendtin ajattelusta voidaan tulkita ennen siirtymistäni tarkastelemaan Rancièren Arendtille esittämää kritiikkiä, tehdäkseen Rancièren ajattelun ymmärrettäväksi.

Havun tavoin Rancièrè (2004, 298) kritisoi Arendtia ajatuksesta, että ”moderni demokratia olisi tuhlattu alusta lähtien vallankumouksellisten ’säälisiä’ köyhille”<sup>11</sup>, sekoittamalla keskenään vapaus sorrosta ja vapaus puutteesta. Rancièren tulkinnassa Arendtin ihmisoikeuskritiikin ydin on juurikin Arendtin käsityksessä poliittisesta sfääristä erillisenä sfäärinä välttämättömyyksien sfääristä. Arendtin teoksessaan *Totalitarismin synty* kuvaama ”abstrakti ihminen” tai ”pelkkä ihminen” tarkoittaa siten Rancièrelle yksityistä ja epäpoliittista ihmistä. Ihmisoikeudet tarkoittivat siten Arendtille Rancièren tulkinnassa yksityisen ja epäpoliittisen yksilön paradoksaalisia oikeuksia, koska tasa-arvoisuutta voi Arendtille esiintyä vain julkisen alueella, mikäli se perustuu ihmisten yhteiseen sopimukseen toimia yhdessä.

Paperittomien ihmisten vaatimukset tulla hyväksytyiksi samanlaisina oikeudellisina henkilöinä kuin polityn kansalaiset on loppujen lopuksi samanlaista instrumentaalista toimintaa kuin köyhien vaatimukset taloudellisista kysymyksistä. Arendt puhui ”oikeudesta oikeuksiin” eli oikeudesta politiikkaan, mutta paperittomien ihmisten toimintaa ajaa nimenomaan heidän ’kehojensa tarpeet’, eikä ’kunnian tavoittelu vertaisten kesken julkisen alueella’. Rancièren kritiikissä juuri tämä paradoksi on Arendtin ajattelun ongelma: pystyäkseen vaikuttamaan historiallisiin olosuhteisiinsa sorrettujen ihmisryhmien on ensin vapauduttava omista historiallisista olosuhteistaan, mikä tekee emansipatorisen poliittisen toiminnan mahdolliseksi. Mikäli paperittomuus ei vastaa ainoastaan oikeudettomuuden tilaa, vaan myös elämää, jossa julkinen toiminta on mahdotonta, miten paperittomat voisivat vaatia ihmisoikeuksiaan tai ”oikeuksiaan oikeuksiin”? (Schaap 2011, 22)

---

<sup>11</sup> Lainausta Rancièreltä, suomennos kirjoittajan.

## 5. Mistä erimielisyys syntyy? Summa ja siihen kuulumaton osa

Ymmärtääksemme paremmin Rancièren ajattelua, on syytä kiinnittää huomiota hänen käsitykseensä politiikasta, jonka hän määrittelee omintakeisella tavalla. Avainkäsitteitä Rancièren ajattelun ymmärtämiseksi ovat *poliisi*, *konsensus*, *erimielisyys* ja (*älyllinen tasa-arvo*).

Rancièren (2009, 55-56) mukaan se ihmisten yhdessä olemisen tapa, jota me tyypillisesti kutsumme politiikaksi, koostuu itseasiassa kahdesta antagonistisesta logiikasta. Tämä kaksoismerkityksellisyys tulee oikeastaan helposti ilmi, kun vertaa suomen kielen sanaa ”politiikka” englannin kieleen. Suomen kielen sana ”politiikka” voi tarkoittaa englanniksi sekä sanaa *politics*, politiikka toimintana ja kiistana, että sanaa *policy*, poliittisen toiminnan seurauksena yhdessä sovittua poliittista ohjelmaa, politiikkasuositusta tai linjapaperia. Yhdessä sovittu poliittinen ohjelma, johon sitoudutaan yhdessä, merkitsee kuitenkin samalla politiikan loppua toimintana ja kiistana. *Policy* pyrkii aina rajaamaan politiikan pelivaran ja lopettamaan politikoinnin, siinä missä *politics* pyrkii avaamaan tämän pelivaran, jotta se voidaan rajata uudestaan. (Palonen 2003) Esimerkki osoittaa, kuinka monitulkintainen sana politiikka on ja kuinka se suomen kielessä merkitsee kahta hyvin erilaista toiminnan logiikkaa. Poliitiikka merkitsee yhtä aikaa yhteisten asioiden hoitamista sekä kiistaa yhteisten asioiden hoitamisesta.

Tehdäkseen erottelun politiikan kahden eri logiikan välillä, Rancière (2009, 55-56) erottelee ensin yhteisöjen kokoonpanosta ja toimintatavoista huolehtivat prosessit, vallanjaon, paikkojen ja tehtävien jakamisen sekä näiden oikeuttamisjärjestelmät termin alle, jota hän kutsuu *poliisiksi*. Hän ei tarkoita termillä poliisivoimia tai valtiokoneistoa, eikä termiä tule missään nimessä ymmärtää pejoratiivisessa merkityksessä. Rancière lainaa termin Michel Foucault’lta, joka tutki, kuinka 1600- ja 1700-luvuilla poliisi ymmärrettiin laaja-alaisena hallinnollisena tekniikkana, joka koski väestön hyvinvointia ja ihmisten onnellisuutta. Foucault’n tutkimukset poliisin genealogiasta osoittivat, että aiemmin poliisi on merkinnyt julkisen vallan hallitsemaa yhteisöä, yhteisön hallintaan tarvittavien toimien kokonaisuutta ja näiden toimien lopputulosta. *Poliisitieteen (Polizeiwissenschaft)* kultakautta elettiin 1600- ja 1700-luvuilla Saksassa, jolloin poliisi tarkoitti Foucault’n mukaan ”sitä keinojen kokonaisuutta, jolla valtion voimaa voidaan kasvattaa niin, että

valtion järjestys samalla säilyy hyvänä”. Silloin poliisin toimialaan on kuulunut mitä moninaisimpia asioita, kuten väestön määrän säätely, koulutus, terveydenhuolto, kaupan edistäminen ja ammatinharjoittamisen säätely. Käsitettä ei tule kuitenkaan ymmärtää täysin samalla tavoin kuin Foucault käsitettä käytti. Rancière ei juurikaan kiinnitä huomiotaan yhteisön hallintaan tai Foucault’lle keskeisiin hallinnon tekniikoihin, vaan Rancièrelle luonnostaan syntyvät sosiaaliset siteet ovat samanlainen osa poliisijärjestystä kuin byrokratiakin. (Tuomikoski 2017, 18-19)

Poliisivoimat ovat siten vain osa *poliisia*. Poliisivoimien suuri koko tietyissä maissa on seurausta sen heikkoudesta, mitä Rancière tarkoittaa *poliisilla* ja toisaalta sen voimasta osoittaa esimerkiksi länsimaissa tapahtunut kehitys, jossa poliisivoimat ymmärretään vain osana samaa ”yhteiskunnallista muodostelmaa, johon kuuluvat myös terveydenhuolto, sosiaaliturva ja kulttuuri”, jossa ”poliisi on vannoutunut toimimaan yhtä paljon neuvonantajana ja ohjaajana kuin yleisen järjestyksen ylläpitäjänä.” (Rancière 2009, 56)

*Poliisissa* ei niin ikään ole kyse (pelkästään) ruumiillisesta kurinpidosta, vaan ruumiiden esteettisestä järjestyksestä. *Poliisi* määrittelee sen, mikä on näkyvää, mikä ei ole näkyvää, mikä on puhetta, mikä on melua ja mikä on eri ruumiiden yhteiskunnallinen paikka. *Poliisi* ei kuitenkaan ole varsinainen toimija, vaan se on ”perusolemukseltaan yleensä implisiittinen laki, joka määrittää osapuolten osan tai sen puuttumisen”. (emt., 57) *Poliisi* tarkoittaa Rancièrelle yhteiskunnan eri ryhmien ja ihmisten järjestystä, jonka seurauksena ryhmille ja yksilöille annetaan oma paikkansa ja tehtävänsä. Käsitteenä *poliisi* on ennen kaikkea esteettinen kategoria – ”on kyse nähtävissä ja sanottavissa olevan järjestyksestä, jonka myötä tietty toiminta on näkyvää ja toinen ei ja tietyt sanat ymmärretään puheena ja toiset meluna.” (emt.) Poliisi ”on kaiken sen järjestys, mitä kaupungissa voidaan nähdä”, kuten se eräässä Foucault’n lainaamassa poliisitieteen teoksessa määritellään 1600-luvulla. Toisin sanoen, poliisijärjestyksessä kaikilla on oma ”luonnollinen” paikkansa, joka ilmenee jo aististen tosiasioiden kiistattomuudessa. Aistiset itsestäänselvyydet määrittelevät meidän jokaisen aseman maailmassa, jossa meidän kohtalomme on komentaa tai totella, osallistua yhteisien asioiden hoitoon tai olla hiljaa, esiintyä julkisesti tai olla näkymättömissä. (Tuomikoski 2017, 20) Yhtenä esimerkkinä poliisijärjestyksestä Rancière (2009, 57) käyttää perinteistä käsitystä, jonka mukaan työpaikka on yksityisaluetta, jossa työntekijän aseman määrittelee hänen työstään saama korvaus, ja jossa eivät päde

”julkiselle tilalle ominaiset näkemisen ja sanomisen tavat”. Yksinkertaistettuna, *poliisi* on tapa laskea yhteiskunta osiensa summana – sen eri ryhmät, yksilöt ja heidän eri pätevyytensä (Rancière 2004, 305).

Läheisesti *poliisiin* liittyvä käsite on *konsensus*. Rancièrelle *konsensuksen* käsite on laajempi kuin ajatus ja käytäntö ratkaista poliittisia konflikteja neuvotteluiden, asiantuntijatiedon ja sopimuksien kautta. *Konsensus* tarkoittaa Rancièrelle sopusointua ihmisten välillä heidän tavassaan tulkita aistisen järjestystä<sup>12</sup>. Toisin sanoen, *konsensus* tarkoittaa yhteneväisyyttä *poliisin* ja ihmisten tavassa ymmärtää maailmaa välillä. ”Konsensus tarkoittaa [...] sitä, että kuinka paljon mielipiteemme ja pyrkimyksemme eroavatkaan toisistaan, me havaitsemme samat asiat ja annamme niille samat merkitykset.” (Rancière 2014, 79) *Konsensus* merkitsee Rancièrelle (2004, 306) prosessia, joka häivyttää *erimielisyyden* sulkemalla ilmenemisen ja todellisuuden tai lain ja faktan väliset kuilut. *Konsensus* on politiikan vastaista, sillä se pyrkii ilmaisemaan poliittiset konfliktit ongelmina, jotka kuuluvat asiantuntijoille, ja jotka on ratkaistavissa neuvotteluilla ja eri ryhmien intressejä hienosäätämällä. *Konsensus* kiistää eri käsitteiden mahdollistamia avauksia poliittisille konflikteille korvaamalla ne lukituilla kategorioilla, joihin ei sisälly kiistaa niiden sisällöstä. Puhuttaessa *konsensuksesta* politiikka katoaa. *Konsensusta* luonnehtii pikemminkin hallinta tai hallinto, eli *poliisi*, kuin politiikka.

*Konsensuksen* vastakohta on *dissensus* eli *erimielisyys*. *Erimielisyydellä* Rancière (2009, 17) tarkoittaa tietynlaista puhetilanteen tyyppiä: ”tilannetta, jossa yksi keskustelijoista yhtä aikaa sekä ymmärtää että ei ymmärrä, mitä toinen sanoo.” Tätä ei tule kuitenkaan ymmärtää siten, että toinen keskustelijoista olisi tietämätön tai että toinen keskustelijoista puhuisi eri asiasta kuin mistä toinen keskustelija puhuisi. Kyseessä ei ole myöskään tahallinen tai tahaton väärinymmärrys, joka perustuisi sanojen epätarkkuuteen, harhaan tai teeskentelyyn. ”Erimielisyys ei ole kiista sen välillä, joka puhuu valkoisesta, ja sen välillä, joka puhuu mustasta. Se on kiista kahden henkilön välillä, jotka molemmat puhuvat

---

<sup>12</sup> Käsittelen tässä poliisi/politiikka-jakoa, koska Rancière käyttää kyseisiä käsitteitä kritiikissään Arendtia kohtaan. Lisäksi käsitteet ovat hyvin havainnollisia. Kyseiset käsitteet esittävät tärkeää osaa teoksessa *Erimielisyys*, jossa Rancière eksplisiittisimmin esittelee oman politiikan ”teoriansa” (Rancière ei varsinaisesti rakenna mitään systemaattista teoriaa) mutta teoksessa esiintyy myös rinnalla käsite ”aistisen jako”, jota Rancière kehittää myöhemmin eteenpäin, ja joka lopulta pitkälti korvaa poliisin ja politiikan vastakkainasettelun (Tuomikoski 2017, 11-12, 16). En aio tässä tutkielmassa kiinnittää käsitteeseen erityistä huomiota, mutta on hyvä tiedostaa kyseinen käsitteellinen siirtymä.

valkoisesta, mutta joista toinen ei tarkoita sillä samaa asiaa tai ei ymmärrä, että toinen puhuu samasta asiasta valkoisuuden nimissä.” (emt.) Erimielisyydessä ei ole kyse kuitenkaan pelkästään sanoista, vaan yleisemmin siitä tilanteesta, missä puhutaan. ”Erimielisyyden rakenteet ovat niitä, joissa väitettä koskeva keskustelu palautuu kiistaksi keskustelun kohteesta ja sen kohteeseen ottaneiden keskustelijoiden asemasta.” (emt., 19-20) Erimielisyydessä on siis Rancièrelle kyse kahden vastakkaisen näkemyksen vastakkainasettelun sijaan perustavamman laatusesta kiistasta, joka koskee kiistelevien osapuolten olemassaoloa poliittisella näyttämöllä. Ketkä hyväksytään poliittisiksi subjekteiksi, jotka esittävät näkemyksiään ja vaatimuksiaan? Ketkä suljetaan ulos ja tehdään näkymättömiksi? Millaisia asioita on ylipäätään mahdollista käsitellä erimielisyyden kohteina? Poliitiikan todellisena panoksena eivät siis ole ne eksplisiittiset vaatimukset, joita kukin esittää, vaan tuleminen otetuksi lukuun ihmisenä, jota täytyy kuunnella, ja jonka voi kuvitella esittävän vaatimuksia. (Tuomikoski 2017, 22)

Politiikassa on Rancièrelle kyse siitä, kenen puhe kuullaan ja millä tavalla. Rancière pohjaa näkemyksensä Aristoteleeseen, joka perusteli kaupunkivaltion syntyä ihmisen poliittisella luonteella, joka perustuu ihmisen kykyyn puhua, teoksen *Politiikka* ensimmäisessä osassa:

Eläimistä vain ihmisellä on kyky puhua. Pelkkä ääni voi tosin ilmaista tuskaa ja mielihyvää, ja sen vuoksi muillakin eläimillä on ääni. Niiden luonto on kehittynyt siihen pisteeseen, että ne voivat aistia tuskaa ja mielihyvää ja ilmaista sen toisilleen. Puhekyky sen sijaan on edullisen ja haitallisen sekä oikean ja väärän ilmoittamista varten. Ihmiselle on ominaista muihin eläviin olentoihin verrattuna se, että vain hän havaitsee hyvän ja pahan, oikean ja väärän ja muut niiden kaltaiset asiat. Tällaisten olentojen yhteisöistä tulee tilayhteisöjä ja kaupunkivaltioita.

Ihmisellä on kyky puhua, eli *logos*, millä ihminen pystyy ilmaisemaan itseään, siinä missä pelkkä ääni (*phone*) ainoastaan osoittaa.<sup>13</sup> Puhe ja sen heijastama järki rajaa pääsyn poliittiseen yhteisöön ja ilmaisee puhetta ymmärtävien ihmisten yhteisölle sen, mikä on oikein ja väärin sekä mikä on hyödyllistä ja mikä haitallista. Puhekyky erotti Aristoteleelle ihmisen eläimistä, mutta oli myös ihmisiä, joilta puuttui Aristoteleen käsityksen mukaan *logos*, kuten orjat ja naiset. Tässä Rancière irtaantuu Aristoteleesta. Poliittista elämää ei voi Rancièren mukaan deduktoida suoraan ihmisten kyvystä puhua, sillä tämä on jo itsessään

---

<sup>13</sup> Anna Tuomikoski (2017, 23) kritisoi Rancièrea ja länsimaista filosofiaa yleisesti ihminen/eläin-dikotomiasta, joka tekee väkivaltaa kategorialle ”eläin”. Tätä aihetta käsittelee kiinnostavalla tavalla Jacques Derrida (2019) teoksessa *Eläin joka siis olen*.

poliittinen kysymys. Rancière tekee puheen kysymyksestä poliittisen kysymyksen *par excellence* – vastoin Aristotelesta, politiikkaa ei ole Rancièrelle ihmisten yhdessä keskusteleminen *poliksessa*, vaan ensimmäinen ja kaiken määrittelevä poliittinen kysymys on se, kenen puhe hyväksytään puheeksi ja keiden puhe on pelkkää melua. Juuri tästä on kyse Rancièrelle politiikan perustavassa erimielisyydessä: ketkä hyväksytään politiikan piiriin ja otetaan mukaan päättämään yhteisistä asioista. (Tuomikoski 2017, 22-23; Rancière 2009, 23-24; Schaap 2011, 23)

Antiikin ajoista lähtien (ja varmasti myös sitä ennen) ihmisiä on suljettu pois politiikan piiristä yksinkertaisesti kieltäytymällä ymmärtämästä heidän sanojaan tai ymmärtämällä ne korkeintaan epätoivon tai raivon ilmauksina. Toisaalta ihmisiä on myös suljettu kokonaan pois julkisen alueelta, kodin ja yksityisen piiriin, josta voi toki kantautua kärsiviä valituksia myös kodin ulkopuolelle, mutta josta ei voi määritelmällisesti kuulua politiikkaa koskevia kannanottoja julkisen alueelle. Tämä on poliisijärjestyksen logiikka. *Poliisi* määrittelee jokaisen paikan ja osan yhteiskunnassa heidän oletettujen kykyjensä ja ominaisuuksiensa perusteella. *Poliisi* jakaa ihmiset ja paikat omiin osiinsa. Mikä on näkyvää ja mikä näkymätöntä, mikä julkista ja mikä yksityistä, kuka on toimija ja kuka on uhri ja niin edelleen. (Tuomikoski 2017, 23) Siinä missä poliisi merkitsi Foucault’lle hallinnan muotoa, joka eli kultakauttaan 1600- ja 1700-luvuilla, merkitsee *poliisi* Rancièrelle ylihistoriallista toiminnan logiikkaa, mikä esiintyy kaikissa ihmisyhteisöissä. Siten on tärkeää myös ymmärtää *poliisi* neutraalina käsitteenä. *Poliisi* voi olla lempeä ja rakastava opettaja tai se voi olla kylmä ja sadistinen sortaja. On laadullisesti erilaista elää pohjoismaisessa hyvinvointivaltiossa kuin elää antiikin skyyttien orjana<sup>14</sup>. *Poliisi* voi tuottaa kaikenlaista hyvää, mutta se ei muuta *poliisin* luonnetta. (Tuomikoski 2017, 19; Rancière 2009, 58-59)

*Tasa-arvo* merkitsee Rancièrelle (2009, 62) politiikan lähtökohtaa ja edellytystä. Poliitiikkaa on olemassa ainoastaan tasa-arvon ansiosta, joka on politiikan perustaton perusta. Tasa-arvo on kuitenkin politiikkaan kuulumaton periaate, eikä se siis itsessään ole poliittinen asia. Tasa-arvo ”ei ole olemus, jonka laki ruumiillistaa, eikä tavoite, jonka politiikka aikoo saavuttaa.” (emt.) Ajatus on epäintuitiivinen, sillä yleensä tasa-arvoa

---

<sup>14</sup> Skyyytit olivat sotaisia kansa antiikin aikaan, joilla oli kertomuksen mukaan tapana puhkaista orjiensa silmät alistaakseen heidät paremmin. Ks. skyyttien orjasota Rancière 2009, 37-39.

ajatellaan politiikan tavoitteena tai lopputuloksena. Rancière menee kuitenkin ajatuksessaan vielä pidemmälle ja väittää, että yhteiskunnallinen epätasa-arvoisuus on mahdollista ainoastaan kaikkien perimmäisen tasa-arvon johdosta. Rancière (emt., 43) perustelee väitettään kaikkien ihmisten älyllisellä tasa-arvoisuudella – käskyn totteleminen edellyttää aina ensinnäkin käskyn ymmärtämistä ja toisekseen ymmärrystä, että käskyä pitää totella. Tämä itsessään implikoi tasa-arvon käskijän ja käskytettävän välillä, sillä he ovat täten molemmat puhuvia, *logoksen*, omaavia olentoja, joilla on yhtäläinen oikeus osallistua päätöksentekoon puhuvien olentojen yhteisössä. Tämä perustavanlaatuinen tasa-arvo on se pohja, jolle kaikki hierarkiat lopulta pohjaavat ja kaiken yhteiskunnallisen järjestyksen perustava ristiriita.

Rancière (1991) nojaa älyllisen tasa-arvon käsitteensä ranskalaisen kasvatustieteilijän Joseph Jacotot'n (1770-1840) ajatteluun, jota Rancière käsittelee kattavasti teoksessa *The Ignorant Schoolmaster. Five Lessons in Intellectual Emancipation*. Jacotot kirjoitti intellektuaalisesta emansipaatiosta, jonka perustana hän käytti olettamusta kaikkien ihmisten älyllisestä yhdenvertaisuudesta. Jacotot päätyi ajatukseensa kaikkien ihmisten älyllisestä tasa-arvoisuudesta opetettuaan oppilaita, joiden kanssa hänellä ei ollut yhteistä kieltä, menetelmää, jotka perustuivat opettajan tietämättömyyteen. Jacotot huomasi hämmästyksensä, että oppilaat suoriutuivat oppimistehtävistä erinomaisesti. Jacotot päätyi pitämään perinteisiä opetusmetodejamme oppilaita tyhmentävinä, koska ne luovat epätasa-arvoisen asetelman ”tietävän” opettajan ja ”tietämättömän” oppilaan välillä. Opettajien ei tulisi välittää tietämiään oppisisältöjä oppilaille, vaan antaa tilaa oppilaalle oivaltaa oppisisällöt itse, mikä mahdollistaa intellektuaalisen emansipaation.

Rancière tekee älyllisen tasa-arvoisuuden käsitteestä politiikan postulaatin. Toisin sanoen, politiikan olemassaolo ilmiönä edellyttää ihmisten älyllistä tasa-arvoisuutta. Rancièren tarkoituksena ei ole todistaa kaikkien olevan yhtä älykkäitä tai väittää esimerkiksi, että kaikki olisivat yhtä hyviä fyysikoita. Älyllisen tasa-arvoisuuden käsite tulisi ymmärtää siten, että ei ole kahta tapaa käyttää ymmärrystään. Ei ole ryhmää ihmisiä, jotka ymmärtävät käskyjen sisällön ja toista ryhmää ihmisiä, jotka ymmärtävät ainoastaan, että käskyä täytyy totella. Puhekyky on kaikkien ihmisten yhdessä jakama kyky. Ihmiset ovat siten pohjimmiltaan osallisia samasta älystä. Viime kädessä tämä tarkoittaa kaikkien ihmisten yhtäläistä pyrkimystä ja kykyä tehdä elämästään itselleen mielekäs. (Tuomikoski



2017, 26-27) Älyllinen tasa-arvoisuus on oletus, johon Rancière pohjaa ajattelunsa. Ilman oletusta kaikkien ihmisten perustavanlaatuisesta tasa-arvosta, ei politiikkaa rancièrelaisessa merkityksessä olisi olemassa.

Valaisevana ja yksinkertaisena esimerkkinä puheen tasa-arvoisuutta koskevasta kiistasta Rancière käyttää tarinaa roomalaisten plebeijien kapinasta. Antiikin Roomassa oli kaksi yhteiskuntaluokkaa, patriisit ja plebeijit, joiden elämät olivat erotetut toisistaan. Patriisit olivat Rooman hallitseva yläluokka. Plebeijit olivat äänivallatonta ”rahvasta”, jotka elivät vapaina, elleivät joutuneet orjiksi esimerkiksi maksamattomien velkojen vuoksi, mutta joilla ei ollut asiaa valtion virkoihin tai osallistua politiikkaan. Kerran plebeijit alkoivat kapinoida patriiseja vastaan ja he menivät eräänlaiseen yleislakkoon. Plebeijit leiriytyivät Aventinuksen kukkulalle ja alkoivat esittämään vaatimuksiaan patriiseille. Patriisit olivat kuitenkin taipumattomia. Plebeijien vaatimuksista ei kannattanut edes keskustella siitä yksinkertaisesta syystä, että plebeijit eivät puhu. (Tuomikoski 2017, 24) Patriiseille plebeijit olivat ”nimettömiä olioita, joilta puuttuu *logos* eli symbolinen kiinnitys kaupunkiin. He elivät puhtaasti yksilöllistä elämä, josta ei jää jäljelle mitään, paitsi ehkä elämä itse uusintamistehtäväänsä typistettynä. Nimetön ei *voi* puhua.” (Rancière 2009, 50)

Plebeijien ratkaisu patriisien piittaamattomuuten oli alkaa jäljittelemään patriiseja: he nimesivät itselleen edustajia, julistivat kirouksia ja valtuuttivat yhden plebeijeistä pyytämään neuvoja oraakkeleilta. He ryhtyivät toimimaan puhuvina olentoina, ”joilla on samat ominaisuudet kuin niillä, jotka kyseiset ominaisuudet heiltä kieltävät.” Toteuttamalla sarjan puheakteja, jotka jäljittelivät patriisien puheakteja, he kirjoittivat ”paikkansa puhuvien olentojen yhteisön symboliseen järjestykseen.” (emt., 51) Tämän seurauksena patriisien edustaja Menenius Agrippa tekee ”kohtalokkaan virheen” – hän luulee kuulevansa plebeijien puhuvan, siitä huolimatta, että se on vallitsevassa yhteiskuntajärjestyksessä loogisesti mahdotonta. Plebeijien puhe ei ollutkaan pelkästään ruumiin halujen, raivon tai epätoivon ilmausta, vaan he pystyivät osoittamaan samanlaista älyä kuin patriisit. Menenius yrittää puolustaa vallitsevaa eriarvoisuutta plebeijeille, mutta osoittaakin plebeijien olevan tasa-arvoisia patriisien kanssa olettaessaan heidän ymmärtävän hänen puheensa ja perustelunsa. Menenius ei pysty perustelemaan yhteiskunnallista eriarvoisuutta plebeijeille, koska se on perustavalla tavalla ristiriidassa sen kanssa, että hän hyväksyy heidät samanlaisiksi puhuviksi olennoiksi kuin patriisit.

Paluuta ei enää ole ja plebeijien kanssa on pakko neuvotella, koska heistä on tullut samanlaisia puhuvia olentoja kuin patriiseista. (Rancière 2009, 49-53; Tuomikoski 2017, 24-25)

Jos kaikkien ihmisten oletetaan olevan radikaalilla tavalla tasa-arvoisia, on kaikki yhteiskunnallinen järjestys pohjimmiltaan puhtaan satunnaista ja hierarkioiden takana lepää perimmäisenä anarkia. Yhteiskunnalla ei täten ole perustaa, *arkhēa*, kuin korkeintaan valheellisessa muodossa<sup>15</sup>. Juuri tähän perustattomuuteen perustuu politiikka. Jos yhteiskunnallinen järjestys perustuisi luontoon, jumalaan tai paimenherran sanaan, ei politiikkaa olisi, vaan ainoastaan *poliisi*. Poliitiikka syntyy, kun poliisijärjestys kohtaa tasa-arvon logiikan. Poliitiikka on toimintaa, joka osoittaa poliisijärjestyksen puhtaan satunnaisuuden ja tekee näkyväksi ihmisten perustavanlaatuisen tasa-arvon. *Poliisissa* on siis kyse pohjimmiltaan ihmisten tasa-arvon kieltämisestä. (Rancière 2009, 42, 58, 64). *Poliisissa* on kyse vallitsevasta tilanteesta, siinä, missä poliitikassa on kyse tämän tilanteen kyseenalaistamisesta ja uudelleen muotoilusta. Poliitiikka on nimitys sille *erimielisyyden* tilanteelle, joka syntyy, kun poliisijärjestyksen logiikka törmää vastakkain tasa-arvon logiikan kanssa ja tasa-arvo todennetaan, eli poliisijärjestyksen *konsensus* murtuu. Poliitiikka ei kuitenkaan tule poliisijärjestyksen ulkopuolelta, vaan se tapahtuu *poliisin* sisällä. *Poliisin* ulkopuolella ei ole mitään. Poliitiikka on siis prosessi, joka muotoilee uudelleen *poliisia*. (Rancière 2011, 6, 8)

Suomen vierailullaan 2016 Rancière tiivisti politiikan ja *poliisin* käsitteet näin: ”Poliitiikka on aina tapa laajentaa oikeuksien kenttää. Poliisijärjestys sitä vastoin pyrkii kaventamaan tai supistamaan oikeuksien mahdollisen laajentamisen tilaa tai tukahduttamaan sen.” (Hirvonen 2017, 161) Mikäli eläisimme maailmassa, missä kaikkien ihmisten perustavanlaatuinen tasa-arvoisuus toteutuisi ja ilmenisi aina ja kiistattomasti, ei olisi politiikkaa eikä *poliisia*. Toisaalta, mikäli ”politiikan sfääri” on määritelty jo valmiiksi, kuten Arendt tekee, hypätään rancièrelaisittain ajateltuna koko politiikan kysymyksen yli. Arendtin poliittikkäkäsite luo tilanteen, jossa ihmisillä joko on tasa-arvo tai sitä ei ole, jolloin tasa-arvosta tulee jotain, jonka poliittiset instituutiot voivat antaa ihmisille.

---

<sup>15</sup> Tasa-arvo ei ole Rancièrelle myöskään yhteiskunnan perusta. Oletus kaikkien perustavanlaatuisesta tasa-arvosta on juuri siksi politiikan perustaton perusta, koska kyseessä on oletus. Rancière kieltäytyy ontologisoimasta tasa-arvoa. Kyseessä on oletus, joka pitää toistuvasti empiirisesti todentaa. (Tuomikoski 2017, 17)

Asetelma, jossa poliittiset instituutiot ovat ihmisille velkaa heidän tasa-arvoisuutensa ja ihmiset ovat tasa-arvoisuuden passiivisia vastaanottajia, on väistämättä epätasa-arvoinen, koska se tekee ihmiset riippuvaiseksi poliittisten instituutioiden hyväntahtoisuudesta (Tuomikoski 2017, 26). Poliitikassa on Rancièrelle kyse kiistasta poliittisen yhteisön rajoista eli siitä, ketkä voivat paljastaa itsensä puheen kautta julkisen alueella, keiden puhe on todella puhetta ja keiden puhe on pelkkää ”melua” – kiista, jonka Arendt sivuuttaa artikuloimalla politiikan välttämättömyyksistä irrotetuksi toiminnan alueeksi. Mitään arendtilaista ”puhdasta politiikkaa” ei ole olemassa Rancièrelle (2009, 98; 2011, 3). On toki huomattava, että Arendt (1972) esimerkiksi kannatti oikeutta kansalaistottelemattomuuteen ja toisaalta Arendt (1969, 12) myöntää yleislakon olevan yksi politiikan muoto. Samaan hengenvetoon hän kuitenkin huomauttaa, kuinka harvinaisia orjakapinat ja sorrettujen vallankumoukset ovat historiassa, ja kuinka ne usein muuttuvat ”unelmista painajaisiksi” (emt., 21). Rancière ei väitä etteikö esimerkiksi plebeijien kapina olisi ollut Arendtin mukaan poliittinen, vaan Rancière siirtää politiikan keskiöön sen, minkä Arendt marginalisoi.

Huomionarvoista Rancièren politiikkakäsityksessä on, että mikään ei ole hänelle itsessään poliittista eikä politiikassa ole kysymys vallasta tai valtasuhteista. Mikä tahansa voi tulla poliittiseksi, mikäli siinä tapahtuu poliisilogiikan ja tasa-arvon logiikan yhteentörmäys. Kuitenkin yksi ja sama asia voi olla tai olla olematta poliittinen. Vaalit, mielenosoitukset ja lakot voivat olla tai olla olematta poliittisia. Lakko ei välttämättä ole rancièrelaisittain poliittinen silloin, jos se koskee esimerkiksi uudistuksia, mutta se on poliittinen, jos siinä vaaditaan lisää palkkaa, koska tällöin se hahmottaa uudestaan kyseisen työn aseman yhteisössä. Samoin kotona ilmaiseksi tehty työ voi olla poliittinen kysymys, jos se koskettaa kyseisen työn asemaa suhteessa yhteisöömme tai kiistaa naisten yhteisöllisestä kapasiteetista, mutta se ei ole poliittinen kysymys siksi, että kotona harjoitetaan valtasuhteita. (Rancière 2009, 61)

*Poliisin* ollessa yhteiskunta laskettuna osiensa summana politiikka on kiista siitä, ketkä tähän lukuun lasketaan. Poliitikassa on kyse *poliisin* summaan kuulumattomasta osasta, *osattomien osasta*, eli niiden summasta, joita ei oteta lukuun *poliisin* summaan. Tämä osattomien osa tarkoittaa Rancièrelle *demosta*. Platon listaa teoksessaan *Lait* kaikki pätevyudet, jotka toimivat legitiimin auktoriteetin lähteinä. Tällaisia pätevyyyksiä olivat

esimerkiksi orjanomistajien valta orjiin, vanhojen valta nuoriin, oppineiden valta tietämättömiin ja niin edelleen. Listan viimeiseksi Platon listaa vallan, joka perustuu ”jumalan päätökseen” eli puhtaaseen sattumaan – valta, joka saadaan arvalla, millä hän viittasi demokratiaan.<sup>16</sup> Antiikin Ateenassa julkisiin virkoihin valittiin usein henkilöt arvalla, mitä pidettiin demokraattisempänä ja vähemmän alttiina korruptioon kuin ihmisten valitsemista äänestyksellä. Valtaan, joka ei perustu mihinkään pätevyyteen tai ansioon pohjautuu myös Rancièren käsitys demokratiasta. Rancièrelle demokratia ei tarkoita köyhien valtaa, kuten se tarkoitti esimerkiksi Aristoteleelle, vaan niiden valtaa, joilla ei ole mitään muita pätevyksiä vallan harjoittamiseen kuin se, että heillä ei ole pätevyksiä. Siten Rancièrelle *demos*, eli kansa tai ihmiset, on tulkittava niiden ihmisten kokonaisuutena, joilla ei ole mitään pätevyksiä vallan harjoittamiseen eli osattomien osana. Kyseessä on ”tyhjä osa”, lisäys kaikkien yhteiskunnan osien lukuun, joka erottaa poliittisen yhteisön itsestään. (Rancièrè 2001; 2004, 304-305) Juuri tämä ”tyhjä osa” puuttuu Rancièren mukaan Arendtin ajattelusta, mikä tekee hänestä antidemokraattisen ajattelijan.

Rancièrelle (2009, 143-144) demokratian käsitettä ei voi erottaa politiikasta, vaan käsitteet liittyvät läheisesti toisiinsa. Poliitiikka on Rancièrelle aina demokraattista. Demokratia ei kuitenkaan tarkoita hänelle parlamentaarista järjestelmää, oikeusvaltiota tai yhteiskunnan tilaa, vaan politiikan subjektivaation tapaa. Toisin ilmaistuna, demokratia on Rancièrelle *poliisin* yhteisön ”osien jakamisen järjestyksen erityislaatuisen keskeytyksen nimi”. Demokratia tapahtuu rancièrelaisittain aina silloin, kun ihmisestä tulee poliittinen subjekti.

Ihmisoikeudet ovat Rancièrelle (2004, 305) *demoksen* oikeuksia, mikäli ymmärrämme *demoksen* geneerisenä nimenä niille poliittisille subjekteille, jotka erimielisyyden kohtauksissa panevat täytäntöön omat oikeutensa. Tämä prosessi katoaa kuitenkin välittömästi, kun yksi ihminen ”kantaa” omia oikeuksiaan. Ihmisoikeuksien voima on Rancièrelle juurikin niiden edestakaisessa liikkeessä ensin kirjattuina oikeuksina ja tämän jälkeisestä erimielisyyden näyttämöstä, jossa nämä oikeudet ovat poliittisten subjektien vaadittavina. Nämä oikeudet ovat heidän käytettävissään, jotka rakentavat niiden avulla erimielisyyden näyttämön, jossa he vaativat omia oikeuksiaan, jotka heille kuuluvat

---

<sup>16</sup> Platon tunnetusti vastusti demokratiaa ja Rancièrè (2001) tulkitseekin Platonin luonnehdinnan ”jumalan päätökseen” perustuvasta auktoriteetista ironisena kommenttina poliittisesta yhteisöstä, ”jonka ainoastaan jumala voi pelastaa”.

kaikkien ihmisten perustavanlaatuisen tasa-arvoisuutensa ansiosta. Ihmisoikeuksien potentiaali on juurikin tässä edestakaisessa liikkeessä ihmisoikeuksien julistamisen ja säätämisen sekä niiden toteuttamisesta syntyvän kiistan välillä. Tätä ei tule kuitenkaan ymmärtää pelkästään kiistana olemassa olevien oikeuksien soveltamisesta, vaan kiistana vallitsevasta ihmisoikeustilanteesta – kiistana siitä, keillä nähdään olevan kyky ja oikeus esittää ihmisoikeusvaatimuksia, ja siitä, keiden nähdään olevan ihmisoikeuksien ”piirissä”. (Hirvonen 2017, 156, 161)

### **5.1. Arkki-, para- ja metapolitiikka**

Politiikan perustattomuus, *arkhēn* puuttuminen, on ”paradoksi tai skandaali”, jota poliittinen filosofia on Rancièren (2009, 98-99) mukaan yrittänyt peittää antiikin Kreikan ajoista saakka, mutta jonka poliittinen filosofia kuitenkin aina myös vahingossa paljastaa ehdottaessaan vaihtoehtoista ajatusta perustattomuudelle. Viime kädessä poliittinen filosofia pyrkii aina ”samaistamaan poliittisen toiminnan poliisijärjestykseen” (emt., 109). Poliittinen filosofia on jatkuvassa konfliktissa politiikan kanssa ja pyrkii sitomaan politiikan johonkin tiettyyn ei-poliittiseen periaatteeseen. Poliittisella filosofialla, joka pyrkii lopettamaan politiikan, on kolme päämuotoa, joita Rancièrè nimittää *arkki-politiikaksi*, *para-politiikaksi* ja *metapolitiikaksi*.

*Arkki-politiikan* malliesimerkki on politiikka sellaisena kuin Platon kuvailee sen teoksessaan *Valtio*. Platonille paras tapa hallita poliittista yhteisöä on vallan keskittäminen oikeudenmukaiselle ja kyvykkäälle filosofi-kuninkaalle. Arkki-politiikka tarkoittaa yritystä sitoa politiikka tiukkaan ja suljettuun osien jakoon. Poliitiikka samaistetaan kommunitaristiseen hallintoon, jota ei pysty politisoimaan. Arkki-politiikkaa kuvastaa politiikan puute, joten kuvaavampi nimitys arkki-politiikalle on oikeastaan arkki-poliisi. *Para-politiikan* mallin tarjoaa Aristoteles teoksessaan *Politiikka*. Aristoteleen mukaan olisi Platonin tavoin kieltämättä parasta ja luonnollisinta, jos kyvykkäimmät ihmiset hallitsisivat, mutta tämä ei ole mahdollista luonnostaan tasaveroisten kaupungissa. Siksi Aristoteles pyrkii yhdistämään kyvykkäimpien hallinnan ja toisaalta tasa-arvon logiikan. Aristotelesta määrittelee poliittisten ristiriitojen redusoiminen kilpailuun, neuvotteluihin ja erilaisiin proseduureihin. Toisin sanoen, Aristoteles pyrkii sijoittamaan ”osattomien osan”, eli politiikan subjektin, yhdeksi osaksi poliisijärjestyksiä. *Metapolitiikan* mallin tarjoaa Karl

Marx, erityisesti hänen esseensä ”Juutalaiskysymyksestä”. Poliittiset konfliktit piilottavat Marxille ainoan todellisen ristiriidan, jossa on kyse luokkasodasta. Marxille politiikka merkitsee samalla lupauksella sen omasta tuhosta, joka on välttämätöntä, jotta sosioekonomista sfääriä voi hallinnoida suoraan. (Arsenjuk 2007; Rancière 2009, 103, 106, 109, 125) Näistä kolmesta ajattelijasta Rancièren politiikkakäsitys on lähimpänä Marxia, sillä erotuksella, että luokkasota ei ole Rancièrelle (2011, 1) politiikan piilotettu, perimmäinen syy, vaan politiikan näkyvä todellisuus.

Yllättäen Rancière (2004, 299) kutsuu Arendtin politiikkaa arki-politiikaksi. Nimitys on yllättävä, sillä Arendt suhtautuu omissa teoksissaan kriittisesti Platoniin ja ilmentää ajattelussaan pikemminkin Aristotelesta. Platonin filosofi-kuningas merkitsi Arendtille (1958, 224) politiikan loppua aivan kuten se merkitsee sitä myös Rancièrelle. Platonin ihannevaltiossa toiminta arendtilaisessa merkityksessä on mahdotonta. On tärkeää myös huomata, että Arendtin koko poliittinen teoria pohjautuu perinteisen poliittisen filosofian kritiikkiin. Arendtin mukaan perinteinen filosofinen ajattelu on sivuuttanut ihmiselämän käytännöllistä puolta, jota Arendt kutsuu termillä *vita activa*. Erityisen vihamielisesti filosofia on suhtautunut politiikkaan. Vastinparina *vita activalle* toimii kontemplatiivinen elämä eli mielen ja ajattelun elämä, jota Arendt kutsuu termillä *vita contemplativa*. *Vita contemplativaa* Arendt (1978) käsittelee erityisesti viimeiseksi ja keskeneräiseksi jääneessä kirjassaan *The Life of the Mind*<sup>17</sup>. Yksi Arendtin (1958, 14) keskeisiä väitteitä on, että kreikkalaisen kaupunkivaltion kuoleman myötä poliittinen elämäntapa (*bios politikos*) menetti merkityksensä ja politiikka alettiin ymmärtämään työn ja valmistamisen kaltaisena välttämättömyytenä eikä enää arvokkaana itsessään. Vapaana elämänä alettiin ymmärtämään *bios politikoksen* sijaan ainoastaan filosofin elämä, *bios theoretikos*. Siirtymän taustahahmona toimi Arendtin (2005, 5-39) mukaan Platon, joka korotti *vita contemplativan* arvokkaammaksi kuin *vita activan*.

Arendtin essee ”Sokrates” valaisee erityisen hyvin hänen käsitystään politiikan ja filosofian välisestä konfliktista. Esseessä Arendt jakaa joitakin Rancièren perusoletuksia niin hyvin, että on mahdollista, että essee on toiminut vaikuttajana myös Rancièren ajattelulle. Arendt jakaa Rancièren käsityksen siitä, että Platonista ja Aristoteleesta syntynyt poliittinen

---

<sup>17</sup> Kuten elämän käytännöllisen puolen, Arendt jakaa kontemplatiivisen elämän kolmeen eri osaan: ajattelemiseen (thinking), tahtomiseen (willing) ja arvosteluun/arvioimiseen tai tuomitsemiseen (judging). Teoksen kolmas osa, jonka oli tarkoitus käsitellä arvioimista, jäi kesken.

filosofia suhtautuu vihamielisesti politiikkaan. Tämän poliittisen filosofian viimeinen filosofi oli Marx, joka yritti kääntää perinteen ylösalaisin ja siten poliittisen filosofian perinne tuli lopulta viimein päätökseensä. (emt.)

Arendt (1958, 12; 1961, 107; 2005, 5-39) jäljittää politiikan ja filosofian välisen konfliktin synnyn Sokrateen oikeudenkäyntiin, joka oli Arendtin mukaan yhtä merkittävä tapahtuma poliittiselle ajattelulle kuin Jeesuksen oikeudenkäynti oli uskontojen historialle. Sokrateen opetusmetodi perustui dialogissa käytyyn keskusteluun. Sokrates kysyi keskustelukumppaniltaan kysymyksiä, jotka implikoivat Sokrateen omaa tietämättömyyttä ja jotka toisaalta johtivat keskustelijaa aporioihin eli erilaisiin loogisiin umpikujiiin. Sokrates ei pyrkinyt tuhoamaan kenenkään mielipidettä (*doxa*), vaan selvittämään, mikä oli kenenkin mielipiteessä totuudellista. Hän ei pyrkinyt opettamaan totuutta, vaan parantamaan ihmisten mielipiteitä keskustelun avulla, selvittämällä, mikä niissä on totuudellista, yhteiskunnassa, joka perustui ihmisten mielipiteistä keskustelemiseen julkisuudessa. Sokrateen pyrkimys ei ollut niin ikään ottaa poliittista roolia, vaan tehdä filosofiasta hyödyllistä politiikalla. Tämän pyrkimyksen vuoksi filosofian ja politiikan välinen konflikti loppujen lopuksi syntyi. Kuten on hyvin tunnettu, Sokrates joutui oikeuden eteen syytettynä Ateenan nuorison turmelemisesta ja kunnioituksen puutteesta *polista* kohtaan. Oikeudenkäynti päättyi Sokrateen kuolemaan hänen epäonnistuttuaan vakuuttamaan valamiehistö omasta syyttömyydestään.

Arendt (2005, 6-7) väittää Sokrateen kuoleman tragedian olleen ratkaiseva käänne Platonin ajattelussa. Sokrateen kyvyttömyys vakuuttaa syyttömyytensä valamiehille sai Platonin epäilemään suostuttelun merkitystä ja korostamaan suostuttelun sijaan totuutta. Tämä on se konteksti, jossa Platonin ajattelu tulee kokonaisuudessaan Arendtin (2005, 5-39) mukaan ymmärtää. Platonin luolavertaus, ajatukset kehon ja sielun suhteesta sekä *Valtion* filosofi-kuningas juontavat Arendtin mukaan kaikki juurensa Sokrateen oikeudenkäynnistä syntyneeseen politiikan ja filosofian väliseen vihamielisyyteen. Samaa juurta on filosofian välinpitämättömyys politiikkaa kohtaan. Sokrateen kuolema johdattelee Platonin tekemään erittäin anti-sokrateslaisen johtopäätöksen. Platon hylkää ihmisten mielipiteet ja suostuttelun arvokkaana tutkimuksen kohteena ja rakentaa sen sijaan "totuuden tyrannian", jota edustaa ideaoppi ja ajatus filosofi-kuninkaasta. Samalla Platon korotti *vita contemplativan vita activaa* arvokkaammaksi. Ikuisten totuuksien rinnalla, joita filosofia

pyrki nyt löytämään, politiikka vaikutti kontingentilta, tarkoituksettomalta ja potentiaalisesti vaaralliselta. Platon käänsi katseensa siihen, kuinka luoda sosiaalinen järjestys, kuinka hallita tehokkaasti ja kuinka suojella filosofiaa demokselta. Toisin sanoen, Platon rinnasti politiikan hallintaan ja keskittyi hallinnan, legitimitettiin ja auktoriteetin kysymyksiin, jättäen toiminnan itsessään, eli politiikan arendtilaisesti ymmärrettynä, kokonaan ilman arvoa. Platon pyrki tukahduttamaan politiikan filosofian keinoin. (Schaap 2012, 4-5) Voisi sanoa, että Arendtin mukaan Platonista ammentavan poliittisen filosofian pyrkimys tukahduttaa politiikka on syntynyt Platonin politikoinnista, Platonin pyrkimyksestä suojella filosofiaa vaarallisilta massoilta.

Perimmäisenä politiikan ja filosofian välisessä konfliktissa on kyse Arendtin mukaan *vita activan* ja *vita contemplivan* erilaisista luonteista. Poliitiikka perustuu ihmisten moneuteen, koska toiminta on mahdollista ainoastaan muiden ihmisten seurassa. Poliitiikassa on kyse oman mielipiteensä muodostamisesta omasta perspektiivistään käsin (*doxadzein*) ja muiden edessä esiintymisestä. Ajattelu sen sijaan tapahtuu ihmisen yksinäisyydessä ja sen vuoksi filosofia on kiinnostunut ihmisestä yksiköllisenä (*man in the singular*). Ajattelu pohjautuu ympärillä olevan maailman ihmettelemiseen. Filosofian lähtökohta on siten *thaumadzein* eli ”puheeton ihmettely” (*speechless wonder*), joka on *doxadzeinin* vastakohta. Toiminnassa on kyse siitä, että ihminen projisoi itseään kohti maailmaa, mutta ajattelu perustuu maailmasta vetäytymiseen. Arendtin mukaan filosofi on ’ihmettelemisen asiantuntija’, joka jää väistämättä politiikan sfäärin ulkopuolelle, koska hänen ensisijainen kokemuksensa on puheettomuus, mutta politiikan määrittelevä ominaisuus on puhe. Filosofiaa määrittelee ihmettely, yksilöllisyys ja puheettomuus, mutta politiikkaa määrittelee moneus, multitude ja mielipiteet. ”Sokrates” -esseensä lopuksi Arendt kutsuu luomaan uutta poliittista filosofiaa, joka ottaa *thaumadzeininsa* kohteeksi ihmisten moneuden. (Schaap 2012, 4; Arendt 2005, 33-35, 38)

Ottaen huomioon Arendtin asemoituminen Platonia vastaan, ei ole yllättävää, että Rancièren luonnehdinta Arendtista arkkipoliittisena ajattelijana on saanut osakseen kritiikkiä. Esimerkiksi Katherine Howard (2017, 86) huomauttaa, että Rancièren kuvaus Arendtin ajattelusta jäykkänä ja arkkipoliittisena on ristiriidassa Arendtin omasta kuvauksesta toiminnasta rajattomana, arvaamattomana ja maailmaa rakentavana potentiaalina. Howardin (emt., 80) mukaan Rancièrè yhdistää virheellisesti Arendtin



käsityksen poliittisen toiminnan mahdollisuudesta kansallisvaltion jäsenyyteen. Arendtin ihmisoikeuskritiikki on kuitenkin ennen kaikkea kansallisvaltioiden kritiikki. Vaikka näin olisi, asialla ei nähdäkseni ole merkitystä Rancièren kritiikin kannalta, sillä kuten Butler huomauttaa, vaikka julkisen sfäärin käsitteen voi parhaimmillaan ymmärtää vastustavan ideaa, että kansallinen yhtenäisyys voisi toimia pohjana poliittiselle yhteisölle, se ei kuitenkaan voi paeta kansallisvaltiolle esitettyä kritiikkiä. Butler esittääkin kysymyksen, voiko julkisen sfääriä rakentaa ilman, että osa väestöstä jää aina yksityisen alueelle? (Butler & Spivak 2007, 22, 26-27)

Rancièren väite tulee nähdäkseni ymmärrettäväksi, kun perehdymme hänen esseeseen ”Ten Thesis on Politics”, jossa hän viittaa Arendtiin useaan otteeseen. Toisen teesinsä kohdalla Rancière (2001) kuvailee, kuinka Arendt määrittelee toiminnan muodon ja sfäärin yhdistämällä vapauden ja elämän *poliksessa*. Arendt (1958, 177) kirjoittaa kreikan kielen sanan *archein* kaksoismerkityksestä, joka tarkoitti sekä aloittamista, että hallintaa: ”To act, in its most general sense, means to take initiative, to begin (as the Greek word *archein*, ”to begin,” ”to lead,” and eventually ”to rule,” indicates)”. Koska ihmiset ovat syntymästään uusia tulokkaita maailmassa, heidän roolinaan on ottaa aloite, aloittaa toiminta ja elää toiminnallista elämää. Arendt yhdistää *archein*, eli hallitsemisen, Rancièren (2001) mukaan vapauden periaatteeseen (*the principal of freedom*). Aloittaminen, hallinta, vapaus ja elämä *poliksessa* yhdistään kaikki toisiinsa.

Kahdeksannessa teesissään Rancière huomauttaa, kuinka politiikan deduktoiminen vapaiden ja tasa-arvoisten ihmisten maailmasta vaatii väistämättä sokeutta osattomien ihmisten kohtaloille. Esimerkkinä Rancière käyttää Arendtin pohdintaa teoksessa *On Revolution* siitä, kuinka köyhien onnettomuus on se, että ”heitä ei nähdä”. Samalla Arendt kuitenkin huomauttaa, kuinka köyhät eivät itse pysty ymmärtämään tätä onnettomuuttaan. Näkymättömyyden ongelman pystyy ymmärtämään ainoastaan ihminen, joka elää etuoikeutetussa tasa-arvoisten yhteisössä. Rancière kritisoi tätä näkemystä todeten, että Arendtin väite on täysin sokea lukuisille eri diskursseille ja mielenilmauksille läpi historian, jotka ovat koskeneet kysymystä köyhien näkyvyydestä. Samalla Rancière kuitenkin toteaa, että Arendtin näkemys ei ole sattumaa, vaan looginen seuraus hänen politiikkäkäsityksestään, joka muodostaa ympyrän: ”It forms a circle with the definition of *homo laborans* as a partition of the ‘ways of life.’ This circle is not that of any particular

theoretician; it is *the* circle of ‘political philosophy.’”<sup>18</sup> Rancièren (2009, 104) yksi oleellisimmista kritiikeistä Platonia kohtaan on, että Platonin *Valtiossa* käsityöläisillä ei ole mitään muuta tila-aikaa kuin harjoittaa ammattiaan. Heillä ei yksinkertaisesti olisi edes aikaa muuhun kuin ammattinsa harjoittamiseen. Yhtä lailla Arendt vaatii toiminnan ennakkoehdoksi riittävää etäisyyttä työhön ja valmistamiseen. Yhdistämällä vapauden periaatteen ja välttämättömyyksistä vapaan tila-ajan yhteiskunnallisen hallinnan perustaksi, Arendt määrittelee jo valmiiksi sen, ketkä voivat osallistua politiikkaan, ja syyllistyy siten samaan ”poliittisen filosofian ympyrään”, joka on ollut olemassa Platonista lähtien. Määrittelemällä jo valmiiksi politiikan subjektin Arendt osallistuu poliittisen filosofian poliisilogiikkaan.

Yhdeksännän teesinsä lopussa Rancièrè (2001) kritisoi *bios politikoksen* käsitettä, sillä se on ristiriidassa Rancièren väitteen kanssa siitä että ”puhdasta politiikkaa” ei ole olemassa. Viimeistään tämän teesin kohdalla Rancièrè tekee selväksi, miksi hän pitää Arendtia arkki-poliittisena: ”the opposition between the ‘political’ and the ‘social’ is a matter defined entirely within the frame of ‘political philosophy;’ in other words, it is a matter that lies at the heart of the philosophical repression of politics.” Arendt on Rancièrèlle arkki-poliittinen ajattelija hänen ontologisen erottelunsa sosiaalisen ja poliittisen välillä, jossa on kyse poliittisen filosofian pyrkimyksestä tukahduttaa politiikka. Koska Arendt ei tunnusta, että kyseinen jaottelu on jo itsessään poliittinen, hän osallistuu siten samaan poliisilogiikkaan kuin Platon. Arkki-politiikkaa ei tulekaan nähdäkseni ymmärtää tiukasti platonilaisena politiikkana, sillä Arendt oli myös itse kriittinen Platonia kohtaan.

Arendt (1958, 224-225) kritisoi Platonista kumpuavaa ajattelua vapauden kadottamisella poliittisesta filosofiasta, ymmärtämällä sanan *arkhē* ainoastaan merkityksessä hallinta, mutta ei uuden aloittamisena. Arendtille uuden aloittaminen on toiminnan ja vapauden edellytys. Poliitiikka, kuten myös toivo, perustuu mahdollisuuteen aloittaa uudestaan. Viime kädessä tämä uuden aloittamisen mahdollisuus on jokaisessa syntymässä, sillä jokainen ihminen on ainutlaatuinen ja ainutkertainen. Rancièrèlle politiikan deduktoiminen tästä merkitsee kuitenkin noidankehää, joka aiheuttaa sokeutta osattomille ihmisille, jotka eivät

---

<sup>18</sup> Ei ole selvää, miksi Rancièrè käyttää tässä (virheellisesti) termiä *homo laborans* eikä termiä *animal laborans*. Mahdollisesti Rancièrè kokee termin *animal laborans* halventavana. Toinen vaihtoehto on, että kyseessä on viittaus Marxiin, jolle ihminen oli työtä tekevä eläin (eli Arendtin termein *animal laborans*), mutta joka ei tehnyt ontologista erottelua työn ja valmistamisen välillä (Arendt 1958, 102).

pysty osallistumaan tähän ”uuteen aloitukseen”. Rancière (2011, 3) kuvailee Arendtin politiikkakäsityksen ”ympyrää”: ”It is the circle of the *arkhê*, the anticipation of the exercise of power in the ‘power of beginning’, in the disposition or entitlement to exercise it.”

Huolimatta poliittisen filosofian kritiikistään ja vaatimuksestaan tulla tunnustetuksi nimenomaan politiikan teoreetikkona, ei poliittisena filosofina<sup>19</sup>, Arendt syyllistyy Rancièren mukaan poliittisen filosofian perisyntiin. Rancièren kritiikki muistuttaa tältä osin hieman Arendtin (1958, 17; 2005, 203) kritiikkejä Nietzscheä, Marxia ja Kierkegaardia kohtaan, jotka kaikki yrittivät kapinoida perinteisiä ajattelumalleja vastaan, mutta jotka eivät kuitenkaan lopulta Arendtin mukaan pystyneet täysin niistä vapautumaan.

## 5.2. Arendtin ontologinen ansa

Rancièren (2004, 299) mukaan Arendtin politiikkakäsitys rakentaa eräänlaisen ”lukon” ihmisoikeuksille. Ihmisoikeudet ovat joko heidän oikeuksia, joilla on jo oikeuksia, eli kansalaisen oikeuksia, joita turvaa perustuslaillinen valtio, tai sitten ihmisoikeudet ovat heidän oikeuksia, joilla ei todellisuudessa ole mitään oikeuksia, joilla ei ole kansalaisuutta tai valtion turvaamia perusoikeuksia. Toisin ilmaistuna, ihmisoikeudet ovat joko tautologia (niiden oikeuksia, joilla on oikeuksia) tai tyhjiö (heidän oikeuksia, joilla ei ole oikeuksia) eli käytännössä pelkkä pilkka oikeuksista.

Agambenille (1998, 127-128) Ranskan Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistus tarkoitti poliittisen subjektin tekemistä *paljaasta elämästä*. Uusi poliittinen subjekti tarkoitti kansalaisen käsitteen syntymistä, joka on yhtä aikaa oikeuksiensa lähde ja kantaja. Syntymästä tuli suvereeniuden lähde, kun syntymä (*nascita*) yhdistyi kansakunnan (*nazione*) käsitteen kanssa (Agamben 2008, 93). Agambenille ihmisoikeudet ovat osa

---

<sup>19</sup> Arendt kommentoi vuoden 1964 haastattelussaan suhdettaan filosofiaan: ”I don’t 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 I’ve been accepted in the circle of philosophers [...] The expression ‘political philosophy’, one that I avoid, is one that is extremely burdened by tradition. When I speak about these things, be it academically or non-academically, I always mention that there is a tension between philosophy and politics [...] [the philosopher] can’t be neutral with regard to politics. Not since Plato. [...] I want to look at politics with an eye unclouded by philosophy.” (Stack Altoids 2013, 0:58)

samaa suvereenia vallankäyttöä, joka on määritelty politiikkaa aina. Ranskan Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistus tarkoitti ainoastaan siirtymää jumalallista alkuperää olevasta suvereenista syntymästä lähtöisin olevaan suvereniteettiin. Vaikka Ranskan Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistus kirjoitettiin ihmisten suojelemiseksi suvereenilta vallankäytöltä, ne ovat silti Agambenille osa samaa biopoliittista valtaa, joka tuottaa suvereenille väkivallalle altista elämää. Mitkään muotoilut ihmisoikeuksista eivät voi muuttaa tätä.

Agambenin biopoliittisessa teoriassa kaikki ihmisoikeuksista käyty poliittinen kamppailu on valmiiksi poikkeustilan ja *paljaan elämän* aiheuttamassa ontologisessa ansassa, riippumatta siitä eletäänkö me demokratiassa vai totalitarismissa. Niin kansalaisen kuin pakolaisen ruumis ovat lopulta aina osa samaa biopoliittista ruumista. Rancièren (2004, 301) mukaan Agamben niin ikään tekee kaiken merkityksellisen poliittisen kamppailun mahdottomaksi – politiikka ja poliittisen erimielisyyden mahdollisuus ovat eräänlaisessa ontologisessa ansassa. Rancièrè myös toistuvasti samaistaa Arendtin käsitteellistykseen kahdesta eri elämän muodosta *oikoksessa* ja *poliksessa* Agambenin erotteluun *zoe* ja *bios*. Vaikka Agambenin biopoliittinen teoria ja näkemys keskitysleiristä modernin *nomoksena* ovat varsin kaukana Arendtin ihmisoikeuskritiikistä tai hänen käsitteellistyksestä politiikasta erillisenä sfäärinä sosiaalisen sfääristä, näkee Rancièrè (emt., 302) Agambenin teoretisoinnin olevan Arendtin politiikkakäsityksen lopullinen seuraus:

The will to preserve the realm of pure politics ultimately makes it vanish in the sheer relation of state power and individual life. Politics thus is equated with power, a power that is increasingly taken as an overwhelming historico-ontological destiny.

Rancièren samaistus on kuitenkin ongelmallinen kuten Jessica Whyte (2009) huomauttaa. Agambenin keskeinen väite, että politiikka on aina ollut biopolitiikka, joka luo *paljasta elämää*, on äärimmäisen kaukana 'halusta säilyttää puhdas politiikka'. Vaikka Arendtilla ja Agambenilla on analyyseissaan useita yhtymäkohtia ja molemmat analysoivat elämän ja politiikan välisen rajan hämärtyneen modernina aikana, ovat heidän johtopäätöksensä hyvin erilaisia. Agamben (1998, 10-11) näkee modernina aikana tapahtuneen elämän ja politiikan välisen rajan romahtamisen mahdollisuutena rakentaa täysin "uusi politiikka" ja hän hylkää kaikki poliittiset projektit, joiden pyrkimys olisi "jälleen" erottaa "luonnollinen

elämä” politiikasta, kuten Whyte (2009) huomauttaa. Estetiikan teorian käsittein, Arendt esittää luonnollisen elämän ja politiikan sfäärin rajan hämärtyksen tragediana. Sen sijaan Agambenin filosofia on komedia, mikäli ymmärrämme komedian sen perinteisessä merkityksessä, jossa epäonnistuneesta tai vaikeasta tilanteesta selvitään onnelliseen lopputulokseen (Prozorov 2014, 10).

## 6. Oikeudet, jotka sinulla on, joita sinulle ei ole: kysymys ihmisoikeuksien subjektista

Rancièren ratkaisu Arendtin ja Agambenin ongelmanasetteluihin, jotka hän yhdistää samaksi, on kysyä uudestaan kysymys siitä, kuka on ihmisoikeuksien subjekti. Rancièrè (2004, 302) aloittaa kertomalla, että sellaista subjektiä, joka olisi samanaikaisesti oikeuksiensa lähde ja kantaja, ja joka käyttäisi ainoastaan niitä oikeuksia, joita hän kantaa, ei ole olemassa. Tällaista henkilöä ei luonnollisestikaan ole olemassa ja on helppoa osoittaa, että tällaista henkilöä ei ole olemassa, kuten Arendt pyrki osoittamaan. Tässä Rancièrè on samaa mieltä Arendtin kanssa. Arendt ja Rancièrè molemmat hylkäävät luonnonoikeusajattelun.

Rancièren (2004, 302-303) mukaan ihmisoikeuksilla on olemassa kaksi olemassaolon muotoa: 1) ne ovat kirjoitettuja oikeuksia poliittisessa yhteisössä 2) ne ovat heidän oikeuksia, jotka tekevät jotain niistä kirjoituksista. Ihmisoikeudet ovat kirjoituksia poliittisesta yhteisöstä vapaana ja tasa-arvoisena. Vaikka ihmisten oikeudettomuuden tilanteita voi syntyä, ihmisoikeudet eivät ole silti pelkkiä abstrakteja ideaaleja, vaan osa pyrkimystä rakentaa todellisuutta tietynlaiseksi. Ihmisoikeuksien tarkoituksena ei ole tarkastaa todellisuudelta, onko meillä näitä vai noita oikeuksia, vaan antaa näkyvyyttä ja muotoa tasa-arvolle.

Rancièrè (emt., 302) uudelleen muotoilee Arendtin esittämän ihmisoikeuskritiikin siten, että ihmisoikeudet ovat *”niiden oikeuksia, joilla ei ole niitä oikeuksia, jotka heillä on, ja joilla on ne oikeudet, joita heillä ei ole.”*:

the Rights of Man are the rights of those who have not the rights that they have and have the rights that they have not.

Lauseen ensimmäisessä osassa kytketään yhteen negaatio ja affirmaatio. Ihmisoikeudet ovat heidän oikeuksia, joiden oikeudet on evätty valtion toimesta, mutta joilla on oikeutensa ihmisoikeussopimuksien perusteella. Lauseen toinen osa on affirmaation ja negaation yhdistelmä. Ihmisoikeudet ovat heidän oikeuksia, joilla on oikeudet ihmisoikeussopimuksien perusteella, jotka valtio on heiltä evännyt. (Hirvonen 2017, 154)

Esittämäänsä kysymykseen ihmisoikeuksien subjektista Rancière (2004, 302) vastaa ihmisoikeuksien subjektin olevan se subjekti tai subjektivaation prosessi, joka sitoo yhteen ihmisoikeuksien kahden olemassaolon muodon välisen intervallin toisaalta kirjoitettuin oikeuksina poliittisessa yhteisössä ja toisaalta yksilön vaatimina ja käyttäminä oikeuksina. Ihmisoikeuksien subjekti on siis kuka tahansa, joka tekee itsestään omia ihmisoikeuksiaan vaativan poliittisen subjektin, mutta kukaan ei ole itsestään tai syntymästään ihmisoikeuksien subjekti.

Poliittiset subjektit eivät ole Rancièrelle (emt., 303) lopullisesti määriteltyjä kokonaisuuksia. Ne ovat *ylijäämä nimiä* (*surplus names*), eli nimiä, jotka aiheuttavat kiistan niiden sisällöstä ja siitä, ketkä lasketaan niiden joukkoon. Näin ymmärrettynä esimerkiksi Ranskan Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistuksen *ihminen* ja *kansalainen* eivät tarkoita kokoelmaa ihmisiä tai kansalaisia, vaan nimityksiä poliittisille subjekteille, jotka avaavat kiistan siitä, kuka kuuluu nimien joukkoon ja kuka ei. Subjektiksi tulemisen prosessi on Rancièren (2009, 65) politiikkäkäsityksen ytimessä: ”Politiikassa on kyse subjekteista tai paremminkin subjektiksi tulemisen tavoissa. Subjektiksi tulemisessa, *subjektivaatiossa*, sarja tekoja tuottaa asioiden esittämisen tahon ja kyvyn, joita ei voi identifioida annetulla kokemuksen kentällä ja joiden identifiointiin yhdistyy näiden kokemusten kentän uudelleenahmotus.”

Arendtille ja Agambenille ihmisoikeuksien ongelmallisuuden ytimessä on nimenomaan kyvyttömyys sanoa tyhjentävästi, mitä ihmisoikeudet ovat erotuksena kansalaisen oikeuksista – ongelma, mikä Agambenin mukaan näkyy selkeästi Ranskan Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistuksen epämääräisessä käsitteellisessä tarkkuudessa. Onko kyseessä kaksi eri olentoa, ihminen ja kansalainen, vai yksi yhtäläinen olento? Rancièrelle (2004, 304) käsitteiden ihminen ja kansalainen erilainen sisältö tarkoittaa sen sijaan avausta poliittiselle kiistalle siitä, kuka lasketaan ihmisen tai kansalaisen joukkoon, eli toisin sanoen avausta poliittisen subjektivaation prosessille. Se, mikä Agambenille ilmenee Ranskan Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistuksen paradigmaattisena ongelmana, ilmenee Rancièrelle emansipatorisen politiikan mahdollisuutena.

Yhtä lailla, *vapaus* ja *tasa-arvoisuus* eivät ole predikaatteja, jotka kuuluvat tarkkarajaisesti tietyille subjekteille. Poliittiset predikaatit ovat Rancièrelle (2004, 303) avoimia

predikaatteja – käsitteitä, jotka avaavat kiistan niiden sisällöstä ja siitä, ketkä lasketaan niiden lukuun. Esimerkiksi Ranskan Ihmis- ja kansalaisyhteisöjen julistuksen julistaessa kaikki ihmiset syntymästään vapaiksi ja tasa-arvoisiksi syntyy kiista siitä, mikä on se sfääri, missä tasa-arvoisuuden ja vapauden on toteuduttava? Onko kyseessä kansalaisuuden sfääri vai politiikan sfääri, erotettuna yksityisestä elämästä? Poliitikassa on kyse tämän rajan vetämisestä.

Esimerkkinä poliittisen subjektivaation prosessista, joka vetää uudelleen tasa-arvoisuuden rajan, Rancière käyttää ranskalaisen feministin, kirjailijan ja vallankumouksellisen Olympe de Gouges'n kuuluisaa toteamusta, jos naiset ovat oikeutettuja menemään mestauslavalle, he ovat oikeutettuja menemään myös kansalliskokoukseen.<sup>20</sup> Tasa-arvoisina syntyneet naiset eivät olleet tasa-arvoisia kansalaisina, eivätkä he pystyneet äänestämään tai tulemaan valituiksi vaaleissa. Perusteluina tälle oli, että naiset eivät olleet sopivia julkiseen, poliittiseen elämään, vaan he kuuluivat elämän yksityiselle, kotitalouden alueelle. Kuitenkin naisia mestattiin giljotiinilla ”tasa-arvoisina” miesten rinnalla vallankumouksen vihollisina. Argumentti kuului, että jos naisia tapetaan poliittisista syistä tasavertaisina miesten rinnalla, kuuluu heille oikeus tasa-arvoon myös elämässä, mukaan lukien oikeus osallistua poliittiseen elämään. (emt.)

Rancièren (2004, 304) mukaan vallankumoukselliset naiset toimivat hänen kuvaamallaan tavalla kuten ihmisoikeuksien subjektit, joilla ei ollut oikeuksia, jotka heillä oli, ja joilla oli oikeudet, joita heillä ei ollut. He pystyivät osoittamaan mieltään sitä vastaan, että heillä ei ollut yhtäläisiä oikeuksia kuin miehillä, perustellen tätä Ihmis- ja kansalaisyhteisöjen julistuksella. Samalla he julkisella toiminnallaan osoittivat, että heillä oli ne oikeudet, jotka perustuslaki kielsi heiltä. Näiden naisten osoittaessa mieltään epätasa-arvoisuuttaan kohtaan, he rakensivat *erimielisyyttä*, jolloin he tekivät itsestään poliittisia subjekteja. Juuri tätä poliittisen subjektin käsite merkitsee Rancièrelle – kykyä luoda erimielisyyden tilanteita.

---

<sup>20</sup> Ihmis- ja kansalaisyhteisöjen julistus ei tunnetusti julistanut tasa-arvoa sukupuolten välille. Olympe de Gouges (2013) kirjoitti julistuksen vastineeksi vuonna 1791 *Naisen ja naiskansalaisen oikeuksien julistuksen*, joka seurasi kohta kohdalta ”miesjulistuksen” kulkua. *Naisen ja naiskansalaisen oikeuksien julistuksen* kymmenes artikla kuuluu: ”Kenenkään ei pidä pelätä perustaviakaan laatua olevia käsityksiään. Naisella on oikeus nousta mestauslavalle, yhtä lailla hänellä pitää olla oikeus nousta puhujakorokkeelle, kunhan hänen julistuksensa eivät järkytä lain voimaan saattamaa yleistä järjestystä.” Olympe de Gouges mestattiin 1793.



Rancière ei kuitenkaan juuri teoretisoi sitä, kuinka ihmisestä tulee subjekti. Hän on jopa kutsunut koko kysymys subjektista ”hirviömäiseksi” kysymykseksi, joka on aina ”kauhistuttanut” häntä. (Lindroos-Hovinheimo 2017, 117) Rancièrelle poliittisessa subjektivaatiossa voi olla kyseessä hyvinkin yksinkertainen tilanne. Teoksessaan *Vapautunut katsoja* Rancière (2016, 71) kuvailee, kuinka vuoden 1848 vallankumouksen aikaisessa työläistenlehdessä julkaistiin näennäisen epäpoliittinen kuvaus puusepän työpäivästä. Puuseppä oli parketoimassa varakkaan asunnonomistajan huonetta, mutta toimeksianto muuttuu erimielisyyden tilanteeksi puusepän herpaantuessa hetkeksi työnteosta, vaikka hän oli huoneessa yksin:

Hän kuvittelee olevansa kotonaan, ja asentaessaan parkettia hän ihastelee huoneen mittasuhteita. Jos hän osuu ikkunaan, joka antaa puutarhaan tai josta avautuu näkymä yli maalauksellisen maiseman, hän antaa käsiensä levähtää hetken ja liittää haaveissaan kohti taivaanrantaan nauttien avarasta näköalasta makeammin kuin naapuriasuntojen omistajat konsonaan.

Poliittinen subjekti voi siten olla jo työtään hetken vähemmän kuuliaisesti tekevä puuseppä, kun hänen katseensa irtaantuu hänen käsiensä toimeliaisuudesta ja ”kiilaa siihen vapaan toimettomuuden tilan”. (emt.)

Vastaavanlaisena esimerkkinä voi pitää Rancièren väitöskirjaan pohjautuvan teoksen *Proletarian Nights* (2012) nimeä, joka viittaa työläisten pyrkimykseen irrottautua sosiaalisesta roolistaan. Teos on historiallinen tutkielma eri työläisten kirjoituksista 1800-luvun puolivälissä. Työläisten sosiaalisena roolina on tehdä työtä päivisin ja nukkua yöllä jaksakseen seuraavan työpäivän rasitukset. Rancière löysi työläiskirjoituksista kuitenkin työläisiä, jotka valvoivat yöllä lukien tai kirjoittaen, ja jotka ottivat niin ikään yön haltuunsa rikkoen oman sosiaalisen roolinsa. Yön ”haltuunotto” oli näiden työläisten ensimmäinen askel kohti emansipaatiota. Ottaessaan itselleen ajan, joka oli tarkoitettu työn rasituksista palautumiseen, työläiset muotoilivat uudelleen annettua tilannetta symbolisesti ja materiaalisesti. (Rancière 2011, 7)

Susanna Lindroos-Hovinheimo (2017, 121) korostaa, kuinka Rancièrelle ”poliittinen subjekti on rooli, jonka kuka tahansa voi tulla ottaneeksi” – ei pysyvä tai edes itsestään tietoinen olento. Poliittinen subjekti ei ole Rancièrelle valmis identiteetti, jolle vaadittaisiin tunnustusta, vaan vaatimus toisenlaisesta olemisesta, uudenlaisesta nimien, roolien ja

tilojen jakamisesta. Siten poliittinen subjekti on Rancièrelle myös ontologialtaan olematon. Poliittinen subjekti on Rancièrelle tila, jonka kuka tahansa voi ottaa tai tulla ottaneeksi tehdessään ihmisten perustavanlaatuisen ja yleispätevän tasa-arvon havaittavaksi ja todennetuksi. (emt., 119-120) Poliittista subjektiä ei tulekaan ymmärtää ihmisenä tai kansalaisena, vaan kiistana näistä ja muista nimityksistä – niiden kyseenalaistamista ja kiistanalaiseksi asettamista. Ihmisoikeuksien kontekstissa tämä kiista ei synny silloin, kun joukko paperittomia kerääntyy yhteen vaatimaan kansalaisuuden saamista, vaan silloin, kun kansallisvaltion olemassaolo aiheuttaa paperittomien olemassaolon. Paperittomat eivät ole joukko, joka vaatii tunnustusta omalle identiteetilleen, vaan he vaativat oman identiteettinsä purkua, jonka kansallisvaltion olemassaolo on heille asettanut – statuksensa paperittomina purkua. (Schaap 2011, 35)

Rancièrelle on oleellista, että ihmisoikeuksia ei samaisteta heihin, joilta nämä oikeudet on viety, kuten pakolaisiin, vaan ne on ymmärrettävä kenen tahansa meistä oikeuksina, joita me voimme vaatia tai tulla vaatineeksi tietyissä tilanteissa. Arendt tekee kyseisen samaistuksen kutsuessaan ihmisoikeuksia oikeudettomien oikeuksiksi. Arendtin samaistus on hyvin yleinen ja esimerkiksi pakolaisuus on se ilmiö, johon ihmisoikeudet tyypillisesti liitetään. Tämä johtuu Rancièren (2004, 306) mukaan konsensuksen prosessista, joka johtaa jatkuvasti yhä suurempaan epäpolitisoitumiseen. Konsensus rappioittaa demokratian pelkäksi ”yhteiskunnan elämäntavaksi”. Konsensuksen sulkiessa yhä enemmän ”lain ja faktan” väliset intervallit, abstraktit ihmisoikeudet tulkitaan yhä suuremmissa määrin oikeina oikeuksina, jotka kuuluvat oikeille ihmisille ja identiteeteille tietyissä osissa globaalia populaatiota. Poliittisen tilan sulkeutuessa yhä pienemmäksi, lopulta ihmisoikeudet vaikuttavat tyhjiltä. Jos ihmisoikeudet vaikuttavat tyhjiltä tai tarpeettomilta, niille tehdään lopulta samoin kuten kuka tahansa meistä tekee vanhoille vaatteilleen: ne annetaan köyhille. Siten ihmisoikeuksista lopulta tulee oikeudettomien oikeuksia.

Rancièren tapa käyttää konsensuksen käsitettä on tässä yhteydessä erityisen mielenkiintoista. Voidaan hyväksyä, että konsensus on luonteeltaan epäpolitisovaa, mutta ihmisoikeusajattelu on luonteeltaan poliittista ajattelua, joka pyrkii nimenomaan konsensukseen. Ihmisoikeusajattelu pyrkii konsensuaaliseen oikeuskäsitykseen erityisesti kansainvälisellä tasolla. Ollakseen kansainvälisiä toimijoita, valtioiden on nykyisin hyväksyttävä erilaisia ihmisoikeussopimuksia YK:n kautta. Ihmisoikeuksia voi jopa pitää

eräänlaisena kansainvälisen yhteisön jäsenyysskriteeristönä (Friman 2001). Rancièrelle ihmisoikeuksien voima piilee siis konsensuksen ja erimielisyyden jatkuvassa edestakaisessa liikkeessä. Nähdäkseni tämä edestakainen liike on mahdotonta välttää siksi, että Rancièren (2009, 63-64) käsityksen mukaan tasa-arvo muuttuu vastakohtakseen välittömästi, kun se kirjataan yhteiskunnalliseen järjestykseen. Tämän käsityksen hän pohjaa Joseph Jacotot'n käsitykseen henkisestä emansipaatiosta. Jacotot'n mukaan yksilön voi emansipoida henkisesti, mahdollisesti vaikka kaikki yksilöt, mutta ei yhteiskuntaa. Henkinen emansipaatio muuttuu kansan kouluttamiseksi heti kun se institutionalisoidaan. Tasa-arvoisten älyjen yhteisö, joka on kommunikation ja yhteiskuntajärjestyksen edellytys, muodostaa aina erillisen yhteisön poliisijärjestyksen yhteisöstä, joka on fiktiivisen eriarvoisuuden yhteisö – siitäkin huolimatta, että molemmat yhteisöt koostuvat samoista yksilöistä: ”Ne eivät voi koskaan solmiutua yhteen ilman, että tasa-arvosta tulee itsensä vastakohta.” (emt.)

## 7. Maskin takaa paljastuu Aristoteles

Andrew Schaapin (2011, 23-25) mukaan Arendtin ja Rancièren kiistan perimmäisin tausta on heidän tavoissaan lukea Aristotelesta. Ihminen on Arendtille Aristoteleen tavoin poliittinen eläin puhekykynsä johdosta. Koska ihmiset pystyvät puheeseen, he muodostavat keskenään poliittisia yhteisöjä ja vain poliittinen osallistuminen omassa yhteisössä on täysimittaista inhimillistä elämää. Ihmisten kyky puheeseen on luonnostaan annettua, mutta ihmisten elämä poliittisina olentoina on potentiaalista. Ihmiset voivat elää keskenään hyvää täysimittaista inhimillistä elämää, elämää merkityksessä *bios politikos*, mutta tämä potentiaali voi realisoitua ainoastaan poliittisessa yhteisössä.

Rancièrè politisoi Aristoteleen määritelmän poliittisesta. Puhekyky saattaa olla luonnollinen tosiasia, mutta ihmisen tunnustaminen puhuvaksi olennoiksi on sosiaalisesti kontingenttia. Ainoa todellinen poliittinen kysymys on Rancièrèlle se, ketkä lasketaan puhuviksi olennoiksi, joilla on äänen (*phone*) lisäksi myös *logos*, kyky puheensa ja järkensä avulla ilmaista hyödyllistä ja haitallista, hyvää ja pahaa, kaunista ja rumaa – keiden ääni on todella puhetta ja keiden ääni on pelkästään melua. Äänen ja puheen erottelun ollessa Arendtille politiikan perusta<sup>21</sup>, on se Rancièrèlle politiikan objekti. Poliitikka on Arendtille ihmisessä olevan potentiaalisuuden realisoitumista, mutta Rancièrèlle poliitikka on prosessi, jossa on kyse ihmisen ottamisesta lukuun puhuvana olentona. (emt., 23-24, 29-30, 38)

Arendt kuvaili toisen maailmansodan jälkeistä oikeudettomien ihmisten asemaa paikan kadottamisella maailmasta. Ihmiset menettivät paikkansa maailmasta, missä heidän mielipiteillään tai toiminnallaan olisi merkitystä. He menettivät puheensa merkityksen (*relevance of speech*), ihmissuhteensa ja sosiaalisen ympäristönsä, joka antoi heille tietyn paikan maailmassa. (Schaap 2011, 25) Aristoteelinen käsitys politiikasta puhuvien olentojen yhteisönä on eksplisiittisesti läsnä Arendtin tekstissä. Arendt (2013, 367) kirjoittaa, kuinka Aristoteleesta lähtien ihminen on ollut ”poliittinen eläin” (*zoon*

---

<sup>21</sup> *Logoksen* ja *phonen* erottelu on myös Agambenin teoreettinen pohja. Agambenin mukaan politiikkaa on olemassa, koska ihmisen erottaa itsensä omasta biologisesta elämästään puheensa, *logoksen*, kautta ja muodostaa siten inklusiivisen eksklusion paljaaseen elämäänsä. Poliitikka tapahtuu elävän olennon ja *logoksen* välisen suhteen kynnyksellä. Ihmisen erottaessa *logos* omasta äänestään (*phone*), ihminen sulkee äänensä samalla tavalla inklusiiviseen eksklusioon kuten ihminen sulkee *zoe* pois *bioksesta*, jolloin *zoe* jää inklusiiviseen eksklusioon paljaana elämänä suhteessa *biokseen*. (Agamben 1998, 8; Prozorov 2014, 98)

*politikon*), joka elää ihmisyhteisössä, ja jota määrittelee puheen ja ajattelun vallan hallinta. Ihmisen menettäessään asemansa oikeushenkilönä (*legal personality*), kadottaa ihminen Arendtin (emt., 372) mukaan myös puheensa merkityksen:

Jos ihmisellä ei ole paikkaa yhteisössä, poliittista asemaa oman ajan taistelussa eikä asemaa oikeushenkilönä, joka tekee hänen toimistaan ja kohtalostaan kiinteän kokonaisuuden, hänestä jääneillä rippeillä on merkitystä yleensä vain yksityiselämässä, mutta yhteiskunnan asioissa ne ovat pakosti pelkkää epämääräistä olemista.

Oikeushenkilön käsite on tässä oleellinen. Poliitiikan subjekti ei vaikuttaisi olevan Arendtille puhtaasti ”poliittinen eläin”, jonka elämä on poliittista hänen puhekykynsä seurauksena, vaan myös hobbesilainen subjekti. Thomas Hobbes teoretisoi eksplisiittisesti Aristotelesta vastaan, että politiikan subjekti ei ole luonnollinen henkilö, vaan keinotekoisesti luotu oikeushenkilö ja tämä teoretisointi toimii myös pohjana modernille käsitykselle luonnonoikeuksista (Ojakangas 2016, 114). Arendtin ajattelu oikeushenkilön käsitteestä muistuttaa hieman Hobbesia, mutta Arendt käyttää kiinnostavalla tavalla käsitystä oikeushenkilöydestä luonnonoikeuksien kritisoimiseksi.

Arendtille ihmisellä ei ole mitään tiettyä luontoa, joka olisi itsenäinen historiasta. Sen sijaan Arendtin usein toistama väite on, että ihmistä ei ole olemassa yksittäisenä (*man in the singular*), vaan ainoastaan monikollisena. Siinä määrin kuin ihminen yksittäisenä vastaa mitään ihmiskokemusta, se vastaa nimenomaan elämää pelkkänä biologisena prosessina. Arendt hylkää ajatuksen, että ihmisellä olisi jokin metafyyminen tai essentialistinen olemus. Kun paperittomilta riistetään poliittinen yhteisö, he joutuvat takaisin luonnontilaan, jota ei määrittele mikään muu kuin jokaisen ihmisen ainutlaatuinen yksilöllisyys. (Schaap 2011, 26) Tätä Arendt (2013, 374) tarkoittaa ihmisoikeuksien menettämisen paradoksilla:

Ihmisoikeuksien menettämiseen liittyy paradoksi, että menetys ajoittuu tarkalleen samaan hetkeen, kun yksilöstä tulee ylimalkaan ihminen – ilman ammattia, ilman kansalaisuutta, ilman mielipidettä, ilman toimintaa, johon samastua ja jolla määritellä itsensä – ja ylimalkaan erilainen, joka ei edusta mitään muuta kuin omaa täysin ainutlaatuista yksilöllisyyttään. Sillä ei ole enää merkitystä, koska siltä on viety mahdollisuus ilmaista itseään yhteisessä maailmassa ja vaikuttaa siihen toiminnallaan.

Arendt (2013, 373) kirjoittaa teoksessaan *Totalitarismin synty*, että ”ihmisen toiminnan rajat ovat samat kuin ihmisen tasa-arvon rajat”. Tältä pohjalta tulee ymmärtää Arendtin teoretisointi *personan* käsitteestä eli oikeushenkilöydestä. Ayten Gündoğdu (2015, 100) väittää, että Arendtin kirjoitukset *personasta* ovat avainasemassa ymmärtääksemme Arendtin väitteet koskien ihmisoikeuksia ja valtiottomien asemaa. Arendtin kuvaus sanan ”persoona” etymologiasta kiinnittää erityistä huomiota siihen, kuinka oikeudet ja oikeuksien subjektit ovat lainsäädännön luomia. Lainsäädäntö ei koske ihmistä sellaisenaan, vaan ihmistä oikeushenkilönä. Arendt (1973, 106-108) kirjoittaa *personan* käsitteestä erityisesti myöhäisemmän kautensa teoksessa *On Revolution*. Arendt ymmärtää sanan persoona sen roomalaisessa merkityksessä *persona*, mikä tarkoitti metaforista maskia, joka on jokaisella polityn jäsenellä, ja joka merkitsi kaikkien kansalaisten tasa-arvoisuutta ja mahdollisuutta puheeseen. *Persona* tarkoitti alkujaan antiikissa näyttelijöiden näytelmissä käyttämää maskia. Roomalaiset alkoivat käyttämään tätä termiä metaforisessa merkityksessä ilmaistakseen eron kansalaisen ja yksityisen ihmisen välillä. Teatterissa maskin tarkoitukseksi ei riittänyt ainoastaan, että sillä pystyi piilottamaan näyttelijän kasvot, vaan sen tuli olla oikeanlainen, jotta siinä pystyi tuottamaan puhetta, jonka myös teatterin katselijat pystyivät kuulemaan. Arendt korostaa tätä ominaisuutta ehdottamalla tulkintaa *personan* etymologiasta merkityksessä *per-sonare*, mikä tarkoittaa äänen kuulumista lävitse<sup>22</sup>. Metaforisessa merkityksessään maski ei ainoastaan piilota ihmisten ainutlaatuisia ja yksityisiä kasvoja universaalina kansalaisen kasvolla, vaan myös mahdollistaa ihmisen äänen kuulumisen kansalaisen kasvojen lävitse. (Gündoğdu 2015, 98-100; Schaap 2011, 25-26)

*Persona* tarkoitti keinotekoisista lainopillista asemaa, eikä viitannut mihinkään ihmisen luonnolliseen ominaisuuteen. Ilman tätä ”maskia” ihmisestä tuli poliittisesti merkityksetön. Astuessaan tuomioistuimen eteen, Rooman kansalainen ei astunut sinne luonnollisena henkilönä, vaan ’kansalaisuuden maski’ päällään, lain luomana oikeushenkilönä, jolla on omat oikeutensa ja velvollisuutensa. Lain edessä kansalainen ei ollut ihminen pelkästään ihmislajin edustaja, vaan *persona*. Pelkästään luonnollisena henkilönä ihminen oli ilman oikeuksia ja velvollisuuksia, ihminen samassa merkityksessä kuin latinan sana *homo* sanan alkuperäisessä merkityksessä – ihminen, joka on lain ja politiikan ulkopuolella, esimerkiksi

---

<sup>22</sup> Tämä etymologia on hyvin epätodennäköinen, kuten Arendt (1973, 293n) itse huomauttaa. Sanan *persona* alkuperä on todennäköisemmin *per-zonare*, mikä tarkoittaa naamiointia.

orjan kaltainen poliittisesti merkityksetön ihminen. (Arendt 1973, 107) Arendt (2013, 365) huomauttaakin, kuinka toisen maailmansodan jälkeen ilman kansalaisuutta olleet paperittomat olivat usein huonommassa asemassa kuin rikoksista vangitut ihmiset, sillä vangituilla oli kaikesta huolimatta lainsäädännön turvaama asema. Tämä on se pohja, jolta on ymmärrettävä Arendtin kritiikki ihmisoikeuksia kohtaan luonnonoikeuksina. (Schaap 2011, 25-26)

Arendtin (1973, 108-109) yksi tärkeimmistä kritiikeistä koskien Ranskan vallankumousta oli, ettei vallankumouksellisilla ei ollut mitään kunnioitusta oikeushenkilöydelle (*legal personality*), eikä riittävää ymmärrystä *personan* käsitteestä. Kiihkossaan paljastaa (*unmask*) tekopyhät vallanpitäjät sekä ihminen ja yhteiskunta maskien takana, vallankumoukselliset päätyivät heittämään koko maskin pois. Heitä ei kiinnostanut ihmisten emansipoiminen *personan* kautta siten, että kaikki olisivat tasa-arvoisia oikeushenkilöinä, jolloin laki takaisi heille samaan aikaan lain turvan ja mahdollisuuden toimia – saada puheensa kuulumaan lain asettaman ”maskin” kautta. Vallankumoukselliset kuvittelivat kiihkossaan emansipoineensa ihmisen sijasta luonnon, jolloin oikeuksien lähteeksi ei muodostunutkaan enää valtio, vaan luonto. Jokainen sai nyt oikeutensa syntymänsä kautta, mutta kyseessä oli pelkkä illuusio – vallankumouksen luisuessa terroriin kaikki olivat tasa-arvoisia ainoastaan siinä mielessä, että ketään ei suojellut heidän *persona*. Kritiikissä toistuu Arendtin (implisiittinen) väite massoista irrationalisena ja vaarallisena tunteiden vallassa olevana joukkona, joilta puuttuu moraalinen kompetenssi politiikkaan.

Luonnollisten oikeuksien illuusio oli Arendtille (2013, 371) teoksessa *Totalitarismin synty* selvästi nähtävissä toisen maailmansodan jälkeisten suurten valtiottomien ihmisjoukkojen myötä:

Ihmisen omaan olemassaoloon perustuvaksi oletettu ihmisoikeusajattelu meni murskaksi samalla hetkellä, kun siihen muka uskoneet joutuivat ensi kerran vastakkain sellaisten ihmisten kanssa, jotka olivat todella menettäneet kaikki muut ominaisuudet ja erityissuhteet – paitsi sen, että he olivat yhä ihmisiä. Maailmalle ei ollut mitään pyhää pelkässä abstraktissa ihmisenä olemisessa.

Arendtin (1973, 108-109) mukaan Ranskan Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistus redusoi politiikan luontoon yrittäessään kirjoittaa ylös ihmisen positiivisia oikeuksia, jotka

perustuisivat ihmisen luontoon hänen poliittisen statuksensa sijasta. Siten oikeuksien julistuksesta tuli poliittisen vallan perusta, jonka tarkoituksena ei ollut rajoittaa poliittista valtaa, vaan toimia sen peruskivenä. Arendt ylistää sen sijaan Yhdysvaltojen Bill of Rights'ia<sup>23</sup>, joka pyrki asettamaan rajoitukset poliittiselle vallalle eli oletti poliittisen vallan, jota täytyy rajoittaa. Bill of Rights ymmärsi elämän välttämättömyydet esipoliittisina oikeuksina, joihin millään poliittisella vallalla ei ole oikeutta koskea. Ranskan Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistus sen sijaan teki elämän välttämättömyyksistä itse poliittisen vallan sisällön ja päämäärän, mitä Arendt kritisoi.

Arendtin analyysissä on nähtävissä hänen käsitteellistyksensä elämän välttämättömyyksistä epäpoliittisina, yksityisen alueelle kuuluvina asioina. Samalla elämän välttämättömyydet kuitenkin toimivat esipoliittisina oikeuksina politiikalle. Eikö kyseessä ole sitten luonnolliset oikeudet? On paradoksaalista, että Arendt kritisoi Ranskan vallankumouksellisia politiikan redusoimisesta luontoon, vaikka hän itse redusoi suuren osan ihmiselämään kuuluvista asioista luonnonprosessien kaltaisiksi epäpoliittisiksi asioiksi. Analyysissä näkyy myös käsitys ihmisistä luonnostaan epätasa-arvoisina, jotka voivat tulla tasa-arvoisiksi ainoastaan poliittisen sopimisen ja lainsäädännön kautta. Poliitiikka on samaan aikaan jotain, jota täytyy rajoittaa, mutta joka on samalla ainoa voima, joka voi luoda ihmisten välisen tasa-arvon. Ainoastaan politiikka voi antaa ihmisille heidän tasa-arvonsa, mikä on jo syntyjään epätasa-arvoinen asetelma, kuten Rancière huomauttaisi.

Arendtin kritiikki on muutenkin erikoinen – poliittisen vallan rajoittamiseen Ranskan Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistus on Bill of Rights'ia kattavampi ja puhuu huomattavan määrän myös laista ja kansalaisen asemasta lain edessä. Esimerkiksi Ranskan Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistuksen kuudes artikla kuuluu:

---

<sup>23</sup> Bill of Rights tarkoittaa Yhdysvaltojen perustuslain kymmentä ensimmäistä lisäystä, joihin sisältyy muun muassa uskonnonvapaus ja oikeus kantaa asetta. Arendt väittää Bill of Rights'n toimineen esikuvana Ranskan Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistukselle. Bill of Rights'ia kirjoitettiin samoihin aikoihin kuin Ranskan ihmisoikeuksien julistusta, mutta ei ole kiistatta selvää, onko Bill of Rights toiminut esikuvana Ranskan ihmisoikeuksien julistukselle. Thomas Jefferson, Yhdysvaltojen itsenäisyysjulistuksen kirjoittaja ja merkittävä Bill of Rights'n kannattaja, työskenteli diplomaattina Ranskassa ja konsultoi Ranskan ihmisoikeuksien julistuksen kirjoittajia. Huomionarvoista on myös, että Bill of Rights pohjautuu vahvasti John Locken ajatteluun, mutta Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistus pohjautuu vahvasti Jean-Jacques Rousseauin ajatteluun.



Laki on yleistahdon ilmaus. Kaikilla kansalaisilla on oikeus kilvoitella sen muodostamisessa henkilökohtaisesti tai edustajiensa avulla. Lain pitää olla kaikille sama, niin suojaavuudessaan kuin rankaisevuudessaan. Kaikki kansalaiset ovat yhdenvertaisia sen edessä, heillä pitää olla tasa-arvoinen pääsy kaikkiin julkisiin virkoihin, aseisiin ja työtehtäviin kykyjensä mukaan ja muitta erinomaisuuksitta kuin hyvyttään ja lahjakkuuttaan.

(Ranskan vallankumouksellinen kansalliskokous, 2013 [1789])

Artiklassa kuvataan nimenomaan kansalaisten tasa-arvoisuutta lain edessä oikeushenkilöinä – lain, joka antaa ihmisille turvan ja mahdollisuuden toimia yhdenvertaisina. Vastaavanlaiset kuvaukset sen sijaan puuttuvat Bill of Rights’sta.

Arendtin ylistys Bill of Rights’ia kohtaan on myös täysin sokea sitä kohtaan, että Bill of Rights ei antanut kansalaisoikeuksia Yhdysvaltojen alkuperäisasukkaille, tehden heistä muukalaisia heidän omassa maassaan, eikä koskettanut myöskään mustia orjia, mahdollistaen orjuuden jatkumisen lähes 80 vuotta Yhdysvaltojen sisällissotaan saakka. Arendtin analyysissä toistuu sama sokeus mustien kokemaa sortoa kohtaan, mistä Sauli Havu (2019) kritisoi Arendtia.

On toki huomattava, että myöskään Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistus ei antanut kansalaisoikeuksia Ranskan siirtomaiden orjille. Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistus toimi kuitenkin osaltaan sytykkeenä Haitin orjakapinalle ja vallankumoukselle, joka johti Haitin itsenäistymiseen ja orjuuden loppumiseen Haitilla. Kapinoivat orjat käyttivät hyväkseen poleemista tilaa käsitteiden *ihminen* ja *kansalainen* välillä ja käyttäytyivät kuin he olisivat kansalaisia. Karibiassa tapahtuneet orjakapinat ovat myös yleisesti vaikuttaneet moderniin käsityksemme oikeuksien universaaliudesta. (Gündoğdu 2015, 185)

## 8. Sokrateen metodi ja ihmisoikeuksien aporiat

Ihmisoikeuskritiikissään Arendt (2013, 241-242, 370) mainitsee erityisesti brittiläisen konservatiivin Edmund Burken, joka oli kuuluisa Ranskan vallankumouksen kriitikko. Burke kritisoi erityisesti ranskalaisten ajatuksia luonnollisista oikeuksista. Burken pääväittäjä oli, että oikeudet ovat perinnöllisiä, eivätkä ne perustu mihinkään abstrakteihin periaatteisiin. Oikeudet eivät perustu luontoon, ihmiskuntaan tai Jumalaan, vaan kansakuntaan. Vaikka Arendt (emt., 242) kritisoi Burkea siitä, että hänen käsityksensä oikeuksista perinnöllisinä on se ideologinen pohja, josta englantilainen nationalismi on saanut rasistiset piirteensä, Arendt (emt., 370) toteaa, että ”Burken ajatuksen käytännöllinen tervejärkisyys näyttää monenkirjavien kokemustemme valossa kiistattomalta.” Artikuloidessaan uudestaan luonnonoikeuksien kritiikin yli kymmenen vuotta myöhemmin teoksessa *On Revolution*, Arendt (1973, 108) mainitsee Burken uudestaan ja toteaa, että hänen argumenttinsa ihmisoikeuksia kohtaan ei ole vanhentunut tai reaktiivinen.

Arendt ei ainoastaan pidä Burken päättelyä historiallisen todistusaineiston nojalla päteväenä, vaan vie ajatuksen pidemmälle. Andrew Schaapin (2011, 27) sanoin, Arendt radikalisoi Burken. Burkelle ihmisillä voi olla oikeuksia ainoastaan historiallisten instituutioiden kautta, mutta Arendt vie ajatuksen pidemmälle ja sanoo, että ei ole ihmisiä ilman historiallisia instituutioita. Étienne Balibar (2007, 733) kirjoittaa:

Arendt's idea is not that only institutions create rights, whereas, apart from institutions, humans do not have specific rights, only natural qualities. Her idea is that, apart from the institution of community [...] *there simply are no humans*. As a consequence, Arendt does not suppress or relativize the association of the idea of the human with the idea of rights in general; on the contrary, she reinforces it. Her idea of rights is indistinguishable from the construction of the human, which is the immanent result of the historical invention of (political) institutions. Humans simply are their rights.

Arendt ei kuitenkaan ainoastaan artikuloi uudelleen tai radikalisoi Burkea, kuten Jacques Rancière (2004, 298) väittää, vaan myös problematisoi Burken väittämän. Arendt kiinnittää huomiota, kuinka samat instituutiot, jotka antavat ihmisille heidän oikeutensa, voivat myös tuhota nämä oikeudet. Tämä on ihmisen oikeuksiin liittyvä ristiriita, jota Balibar (2007,

734) kutsuu oikeuksien antinomiseksi luonteeksi. Ihmiset voivat taata toisilleen tasa-arvon poliittisten instituutioiden kautta, mutta näillä samoilla instituutioilla on usein jännittynyt tai jopa konfliktinomainen suhde ihmisten oikeuksiin. Burken käsitys oikeuksista historiallisesti periytyvinä ei ratkaise valtiottomien asemaa, eikä Arendtin perspektiivi siksi ole sokea Burken ajattelun ongelmallisuudelle, kuten Ayten Gündoğdu (2015, 42) huomauttaa.

Gündoğdun (2011) mukaan Rancièren raju kritiikki Arendtia kohtaan johtuu Rancièren ymmärryksen puutteesta Arendtin metodologiaa kohtaan, joka on luonteeltaan aporeettinen. Gündoğdun (emt., 5) mukaan Arendtin metodologian aporeettinen luonne on usein sivuutettu tutkimuskirjallisuudessa, mutta on kuitenkin nähtävissä erityisesti Arendtin tulkinnoissa Sokrateesta kirjoissa kuten *The Life of The Mind* (1978) ja *The Promise of Politics* (2005). Gündoğdu pitää ymmärrystä Arendtin käsityksestä aporioista erityisen oleellisena tarkastellessa Arendtin ihmisoikeuskritiikkiä. Teoksen *Totalitarismin synty* (2013) otsikolla ”Hämmentävät ihmisoikeudet” suomennettu alaluku onkin saksankielisessä käännöksessä otsikolla ”die Aporien der Menschenrechte”.

Gündoğdu (2011, 5-7) korostaa, kuinka Arendtin Sokrates-tulkinnoista käy ilmi, että Arendt ymmärtää aporian käsitteen nimenomaan Sokrateen metodin kautta. Aporia tarkoittaa filosofista pulmaa, paradoksia tai umpikujaa, josta ei pääse eteenpäin. Arendt ei Gündoğdun mukaan käsitä aporioita ajattelua rajoittavina, vaan metodina, joka auttaa ajattelemaan uudestaan tavanomaisina pidettyjä käsitteitä. Sokrateen dialogit olivat ennen kaikkea aporeettisia luonteeltaan – Sokrates esitti kysymyksiä, jotka johdattelivat hänen keskustelukumppania erilaisten loogisten umpikujien kautta ymmärtämään, että hänen käsityksensä jostain tietyistä aiheista oli puutteellinen tai epätydyttävä. Tyypillisesti Sokrateen dialogien aihepiirinä olivat hyvin tavanomaiset arkiset aiheet ja käsitteet, joita ihmiset käyttävät päivittäisessä puheessaan. Teoksessa *The Life of the Mind* Arendt esittää Sokrateen dialogien olevan aporeettisia kahdesta syystä. Ensinnäkin, dialogit käsittelevät erilaisia loogisia pulmia, joita syntyy ymmärtäessämme jonkin tietyn asian tavanomaisella tavalla. Toiseksi, dialogit eivät pyri ratkaisemaan näitä pulmia turvautumalla absoluuttiin tai väittämällä jotakin perimmäiseksi totuudeksi tai periaatteeksi. Gündoğdun (emt., 8) mukaan aporeettinen ajattelu osoittautuu erityisen hyödylliseksi kriisin aikoihin, kun emme pysty nojaamaan perinteisiin käsityksiimme, sääntöihin tai lakeihin osoittaaksemme oikeaa väärästä.

Gündoğdu (emt., 8-9) väittää Arendtin ajattelun olevan luonteeltaan aporeettista sanan sokrateslaisessa merkityksessä. Arendt ottaa olennaisen termin poliittisesta sanastostamme – ihmisoikeudet – ja tulkitsee, mitä termi varsinaisesti tarkoittaa. Analyysinsä päätteksi Arendt osoittaa, että kukaan ei pysty tyydyttävällä tavalla määrittelemään sanan varsinaista merkitystä. Arendtin analyysi on aporeettinen, koska se keskittyy ihmisoikeuksien ongelmiin ymmärtääkseen valtiottomien ihmisten ahdinkoa, mutta kieltäytyy turvautumasta absoluuttiin näiden ongelmien ratkaisemiseksi. Kuten Sokrates pyrki dialogeissaan auttamaan Ateenan kansalaisia löytämään sen, mikä oli totuudellista heidän omissa mielipiteissään, Gündoğdu (emt., 19) ei tulkitse Arendtin kritiikin pyrkimyksenä olevan ihmisoikeuksien hylkääminen, vaan sen löytäminen, mikä niissä on totuudellista. Arendtin pyrkimyksenä oli tehdä ihmisoikeudet merkityksellisiksi.

Gündoğdu (emt., 10-13) esittää, että Arendtin aporeettinen analyysi löytää kaksi merkittävää aporiaa koskien ihmisoikeuksia. Ensinnäkin, ihmisoikeudet eivät pohjimmiltaan perustu mihinkään muuhun kuin niiden julistukseen. Luontoa ei voi pitää oikeuksien lähteenä, koska silloin ihmisellä, joka on ”ei mitään muuta kuin ihminen”, eli valtioton ihminen, pitäisi olla kaikki ne oikeudet, joista ihmisoikeudet puhuvat. Koska näin ei kokemuksen perusteella ole, ei luonto voi olla ihmisoikeuksien lähde. Kaikki oikeudet tulevat poliittisten yhteisöjen kautta. Siten ihmisoikeudet tarvitsevat institutionaalisia rakenteita, jotka ylläpitävät ihmisen oikeuksia. Toinen Arendtin paikallistama aporia on, että ihmisoikeuksilla on jännitteinen tai jopa konfliktinomainen suhde niihin instituutioihin, jotka ihmisoikeuksia turvaavat. Valtio on ainoa institutionaalinen rakenne, joka voi taata ihmisille hänen oikeutensa, mutta toisaalta ihminen tarvitsee oikeuksiaan nimenomaan valtioiden olemassaolon vuoksi, koska ihmisellä ei ole mahdollisuutta mennä maapallolla mihinkään, missä hän ei eläisi valtioiden sisällä. Erityisesti kansallisvaltioiden aikakaudella tämä suhde on muuttunut entistä jännittyneemmäksi. Arendt analysoi, kuinka imperialismi ja etnisen nationalismien kasvu kavensivat tilaa, missä vaatia omia ihmisoikeuksia. Lisäksi Arendtin analyysi osoittaa, että ihmisoikeuksien ja niiden institutionaalisten takaajien välinen suhde on jännitteinen ratkaisemattomalla tavalla. Myös kosmopoliittiset ja post-nationalistiset instituutiot säilyttävät saman jännitteisyyden. Puhuessaan maailmanhallituksen mahdollisuudesta Arendt (2013, 369-370) korostaa, kuinka maailmanhallitus saattaisi esimerkiksi demokraattisesti enemmistöpäätöksellä päättää likvidoida osia ihmiskunnasta tai yrittää saavuttaa yhtenäisyyttä tuhoamalla

eroavaisuuksia ihmisten välillä.<sup>24</sup> Arendt (2005, 97) varoittaa myös maailmanlaajuisten poliisivoimien vaarallisuudesta, despotismin vaarasta ja kuilun kasvamisesta liian isoksi vallanpitäjien ja kansalaisten välillä.

Nämä aporiat eivät kuitenkaan ole ongelmia, jotka täytyisi ratkaista, vaan perustavanlaatuisia ongelmakohtia tai reunakiviä, jotka ohjaavat poliittisia toimijoita heidän vaatiessaan ihmisoikeuksia (Gündoğdun 2011, 11). Gündoğdun (emt., 14-15) mukaan Rancièren kritiikissä on siis pohjimmiltaan kyse väärinymmärryksestä. Rancièr ei yksinkertaisesti ymmärrä Arendtin metodia tai Arendtin tarkoituspäätä. Gündoğdun mukaan Arendt ymmärtää kontingenssia Rancièren kritiikistä huolimatta, eikä siten rakenna mitään ”ontologisia lukkoja”, vaan ymmärtää (ihmis) oikeuksien olevan historiallisesti kontingenttien tapahtumien muovaamia ja jatkuvasti muutoksille alttiita.

Gündoğdu (emt., 16) käyttää esimerkkinään Arendtin kuvausta Dreifusin oikeusjutusta teoksessa *Totalitarismin synty*. Dreifusin oikeusjuttu oli Ranskassa vuonna 1894 vahvasti huomiota herättänyt oikeustapaus, jossa Ranskan armeijan juutalaista upseeria Alfred Dreifusia syytettiin maanpetoksesta. Tapaus jakoi kansalaisia vahvasti kahteen leiriin – Dreifusin syyttömyyteen uskoviin ja niihin, jotka pitivät Dreifusia syyllisenä. Dreifus tuomittiin aluksi syylliseksi, mutta julistettiin myöhemmin syyttömäksi. Arendt piti tapausta häpeällisenä ja antisemitistisenä. (Arendt 2013, 147-180) Arendt (emt., 164) kirjoitti, kuinka ainoastaan käsitys ihmisoikeuksista olisi voinut pelastaa Dreifusin:

Oli vain yksi peruste, jolla Dreifus olisi voitu tai pitänyt pelastaa. Korruptoituneen parlamentin juoniin, romahtavan yhteiskunnan lahoamiseen ja papiston vallanhimoon olisi pitänyt vastata suoraan ja tiukasti jakobiinien kansakuntaperiaatteella, joka perustuu ihmisoikeuksiin.

Gündoğdun (2011, 16-17) mukaan Arendtin analyysistä voi tulkita, että vaikka Arendt oli kriittinen niitä oletuksia kohtaan, joita Ranskan Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistus piti

---

<sup>24</sup> Natsien tuhoamisleirit ovat ilmeinen esimerkki osan ihmiskunnasta likvidoinnista ja Arendtin huoleen on selkeästi vaikuttanut hänen omat kokemuksensa natsien vainoista. Uudempana esimerkkinä toimii tällä hetkellä käynnissä oleva uiguurien kansanmurha Kiinassa. Kiinaa ei voi sanoa demokraattiseksi, mutta on täysin mahdollista, että uiguureihin kohdistuvat vainot olisi päätetty demokraattisesti enemmistöpäätöksellä, sillä uiguurit muodostavat ainoastaan 0,31 % koko Kiinan väestöstä. Tällä hetkellä uiguureja kiinalaistetaan (eroavaisuuksien tuhoaminen) ja likvidoidaan (pakkoehkäisy, pakkosterilisaatiot ja pakkoabortit), mitkä yhdessä täyttävät kansanmurhan tunnusmerkit. (ks. esim. The Associated Press, 29.6.2020)

sisällään, hän ymmärsi julistuksen poliittiset mahdollisuudet. Gündoğdu väittää Arendtin jopa ymmärtävän kontingenssia Rancièrea paremmin, sillä Arendt analysoi tarkasti sitä historiallista tilannetta, jossa julistus tehtiin. Arendt analysoi imperialismin nousua ja rasismia, todeten näiden olevan tuhoisia ihmisyyden käsitteelle ja vaikeuttaen vaatimuksia ihmisoikeuksista. Gündoğdu esittää, että Arendtin käsitys oli, että valtiottomien ihmisten ahdinko on kontingentti, mutta strukturoitu asetelma, jonka ymmärtäminen vaatii analyysia modernien oikeuksien julistuksien sisältämistä oletuksista ja paradokseista sekä historiallisesta tilanteesta kuten imperialismin ja rasismin noususta. Gündoğdun mukaan Rancièren tärkeäksi esittämä poleeminen tila käsitteiden kuten ihminen ja kansalainen välissä on oleellinen nykyisten demokraattisten kamppailujen ymmärtämiseksi, mutta myös Arendt olisi tästä samaa mieltä. Esimerkkinä Gündoğdu (emt., 18) käyttää tästä Arendtin yritystä uudelleen artikuloida ihmisoikeudet oikeuksina oikeuksiin, minkä Rancière jättää kokonaan käsittelemättä omassa analyysissään.

Rancièren analyysi ei ole täysin reilu Arendtia kohtaan, sillä Rancière ei edes yritä lukea Arendtia myötämielisesti, vaan aktiivisesti rakentaa erimielisyyttä itsensä ja Arendtin välille. Tämä näkyy Rancièren piittaamattomuudessa Arendtin pyrkimyksiä kohtaan ylittää kritisoimansa ongelmakohdat ihmisoikeusajattelussa. Tällaisia yrityksiä olivat *oikeus oikeuksiin* ja toisaalta Arendtin *tietoisien paarian (conscious pariah)* käsite, jota Gündoğdu ei käsittele. Tietoisien paarian käsitteen Arendt esittelee esseessään ”We Refugees”, mutta Arendt puhuu paarioista myös muissa yhteyksissä, kuten teoksessa *Totalitarismin synty*. Tuija Parvikko (1993) on tutkinut tietoisien paarian käsitettä mielenkiintoisella tavalla. Paaria tarkoittaa eräänlaista yhteiskunnan hylkiötä, joiksi Arendt laski muun muassa juutalaiset. Parvikon mukaan tietoinen paaria ei yritä piilottaa paarialaisuuttaan, vaan käyttäytyy paarian tavoin ja on kriittinen sekä valtaväestöä, että omaa viiteryhmäänsä kohtaan. Hyväksyessään oman asemansa paariana, tietoinen paaria pystyy toimimaan poliittisesti uudella tavalla eli taistelemaan asemastaan julkisen piirissä.

Nähdäkseni kumpikaan käsite ei kuitenkaan ratkaise tyydyttävällä tavalla Rancièren Arendtille esittämää kritiikkiä. Oikeus oikeuksiin on aporia. Valtiottomuuden tarkoittaessa oikeudettomuuden tilan lisäksi julkisesta esiintymisestä riistettyä tilaa, miten politiikan ulkopuolella olevat voisivat vaatia oikeuttaan oikeuksiin? Tietoinen paaria on hahmotelma tästä mahdollisuudesta, mutta se tekee sen rancièrelaisittain ajateltuna epätydyttävällä tavalla. Arendt korostaa ihmisen tunnustamista tasa-arvoisena oikeushenkilönä (*persona*)

julkisen alueella. Tietoinen paaria voi vaatia tätä tunnustusta, jos hän hyväksyy oman paarialaisuutensa. Rancière korostaa sen sijaan sitä, kuinka poliittinen subjekti ei samaistu hänelle annettuun paikkaan yhteiskunnan esteettisessä järjestyksessä. Rancièren näkökulmasta on myös kestävämpää, että ihminen voi saada oman tasa-arvoisuutensa ainoastaan poliittisten instituutioiden kautta, sillä se on jo syntyjään epätasa-arvoinen asetelma. Arendtin näkemyksen mukaan oikeuksien toteutuminen vaatii tunnustetuksi tulemistä tasa-arvoisena yhteisön jäsenenä, mutta Rancièren näkemyksen mukaan oikeuksien toteutuminen vaatii sen osoitetuksi tulemistä, että on tasa-arvoinen kaikkien muiden puhuvien olentojen kanssa.

## 9. Johtopäätökset

Tutkin tässä tutkielmassa Hannah Arendtin ihmisoikeuskäsitystä suhteessa Jacques Rancièren Arendtille esittämään kritiikkiin. Aloitin esittelemällä Hannah Arendtin ihmisoikeusajattelua, minkä jälkeen esittelin Giorgio Agambenin ihmisoikeusajattelua, johon Arendt on merkittäväällä tavalla vaikuttanut. Tämän jälkeen esittelin Agambenia kohtaan esitettyä kritiikkiä. Seuraavaksi esittelin Jacques Rancièren kritiikkiä Arendtia kohtaan. Käsittelin tätä suhteessa muuhun Arendtia vastaan esitettyyn kritiikkiin, jossa Arendt esitetään antidemokraattisena ajattelijana. Oleellisena osana tätä kritiikkiä on Arendtin politiikkakäsitys, jossa Arendt tekee erottelun yksityinen/julkinen ja sosiaalinen/poliittinen. Tämän jälkeen esittelin Jacques Rancièren politiikkakäsityksen, hänen esityksensä Arendtista arkki-poliittisena ajattelijana ja Rancièren ihmisoikeuskäsityksen. Seuraavaksi käsittelin Arendtin kritiikkiä Ranskan vallankumousta kohtaan sekä kuinka oikeushenkilön -käsite on oleellinen Arendtin ajattelun ymmärtämiseksi. Viimeiseksi käsittelin Arendtin metodologiaa.

Rancièren kritiikki Arendtia kohtaan on yhteneväinen muun kritiikin kanssa, jossa Arendt esitetään antidemokraattisena ajattelijana. Käytin tästä esimerkkinä Sauli Havun (2019) esittämää kritiikkiä Arendtia kohtaan. Rancièren kritiikki eroaa kuitenkin muista kritiikeistä siten, että hän pitää antidemokraattisuutta länsimaisen filosofian paradigmaattisena muotona. Tässä mielessä Rancièrea voi pitää radikaalina ajattelijana.

Nähdäkseni Arendtin ajattelussa on piirteitä, joita voi pitää antidemokraattisina. Arendtin tekstit ovat myös monissa kohdin sokeita muun muassa afroamerikkalaisten kokemalle sorrolle ja rakenteelliselle rasismille. Rancière paikallistaa Arendtin ajattelun antidemokraattisten piirteiden johtuvan hänen fenomenologisesta analyysistä politiikan luonteesta, jossa Arendt tekee erottelun sosiaalisen ja poliittisen välille. Nähdäkseni Arendtin teoksessa *The Human Condition* esittelemä politiikkakäsitys on luettavissa implisiittisenä teoksessa *Totalitarismin synty* ja on mahdollista, että Arendtin antidemokraattiset tendenssit ovat vaikuttaneet hänen analyysiinsä. Suhtaudun kuitenkin kriittisesti väitteeseen, että Arendtin ajattelun koskien ihmisoikeuksia voisi puhtaasti palauttaa hänen ajattelunsa antidemokraattisiin piirteisiin. Arendtin ajattelua on tutkittava kokonaisvaltaisesti.



Arendtin analyysi on myös historiallisesti sokea niille lukuisille kerroille, kun luonnonoikeusajattelua on käytetty onnistuneesti emansipatorisen politiikan perustana. Arendt esimerkiksi sivuuttaa täysin, kuinka orjuuden vastainen liike nojasi vahvasti luonnonoikeusajatteluun kamppailussaan orjuutta vastaan.

Yhdyn Andrew Schaapin (2011, 38) analyysiin, että Rancièren ja Arendtin välinen kiista on yhteensopimaton kahdesta syystä. Ensinnäkin, Arendt ymmärtää politiikan essentialistisin termein, mutta Rancièrè ymmärtää politiikan prosessina. Rancièrelle politiikka viittaa aina politisoitumisen prosessiin, jossa on pohjimmiltaan kyse siitä, mikä on poliittista ja mikä ei. Arendtille politiikka tarkoittaa vapauden aktualisoitumista ja sen ontologisena perustana on ihmisten moneus. Toiseksi, Rancièrelle ihmisten (oletettu) perustava tasa-arvoisuus toimii kaiken ajattelun lähtökohtana. Arendtille ihmiset ovat syntyjään epätasa-arvoisia ja heistä voi tulla tasa-arvoisia ainoastaan osana poliittista yhteisöä. Ottamalla tasa-arvon ajattelunsa lähtökohdaksi Rancièrè päätyy hyvin erilaiseen lopputulokseen kuin Arendt.

Schaapin (emt., 24, 39) mukaan Arendt kuvailee ihmisoikeuksia eksistentiaalistisin termein, mutta Rancièrè ymmärtää ihmisoikeuksien politiikan strategisesti. Tämän vuoksi Rancièrè myös onnistuu kuvailemaan paremmin ihmisoikeuksien politiikkaa. Tarkastellessamme molempien ajattelijoiden kautta esimerkiksi *sans papiers* -liikkeen toimintaa, nähdään tämä ero. Arendtille *sans papiers* -liikkeen vaatimukset oikeuksista oikeuksiin eivät vielä ole politiikkaa *per se*, sillä se on instrumentaalista toimintaa, jonka tarkoituksena on saada ne oikeudet, jotka mahdollistavat poliittisen toiminnan julkisen alueella. Rancièrelle liikkeen toiminta on sen sijaan politiikkaa *par excellence*, sillä se asettaa kaksi maailmaa yhteen: maailman, jossa heillä on heidän ihmisoikeutensa, ja maailman, jossa heillä ei ole heidän ihmisoikeuksiaan – maailman, missä kukaan ei ole laitton, ja maailman, missä ihmisten liikkuvuutta rajoitetaan väkivaltaisesti. Käyttäytymällä kuten heillä on ne oikeudet, jotka heiltä on kielletty, he tekevät heidän perustavanlaatuisen tasa-arvoisuutensa näkyväksi ja osoitetuksi. Ari Hirvonen (2017, 156) päätyy samankaltaiseen lopputulokseen käyttämällä esimerkkinään Helsingissä vuoden 2017 alussa 141 päivää kestänyttä ”Oikeus elää” -mielenosoitusleiriä.

Judith Butler kirjoittaa tapauksesta, kun vuoden 2006 keväällä laittomasti maassa oleskelevat siirtolaiset osoittivat mieltään Kaliforniassa laulamalla Yhdysvaltojen

kansallislaulua espanjaksi. Samalla hän huomauttaa, kuinka tämän tapahtuman selittäminen Arendtin tai Agambenin käsitteillä ei ole mahdollista, vaan vaatii uudenlaista esteettistä käsitteellistystä. (Butler & Spivak 2007, 58-63) Nähdäkseni Rancièren käsitteet kuitenkin onnistuvat tämän tapahtuman selittämisessä. Tapahtuma muistuttaa väkevästi plebeijien kapinaa. Laittomat siirtolaiset toimivat Yhdysvalloissa halpana työvoimana, jolle ei tarvitse maksaa kohtuullisen elämisen mahdollistavaa palkkaa, eivätkä he pysty osallistumaan institutionaaliseen politiikkaan. Lain antama turva on heille heikompi ja he joutuvat päivittäin pelkäämään poliisiväkivaltaa, karkoitusta tai muuta sortoa. Kuitenkin käyttäytymällä kuten he, jotka kieltävät heiltä heidän oikeutensa, espanjaksi laulavat siirtolaiset tekevät itsensä näkyväksi julkisen alueen esteettisessä järjestyksessä ja osoittavat oman tasa-arvoisuutensa puhuvina olentoina puhuvien olentojen yhteisössä.

Tämän vuoksi esitän, että Jacques Rancièren käsitys politiikasta on selitysvoimaisempi selittämään, varsinkin moderneja, oikeuskamppailuja kuin Hannah Arendtin politiikkakäsitys. Toisaalta Rancièren kritiikki ei ole täysin reilu Arendtia kohtaan. Arendtin tutkimukset ihmisoikeuksista osoittavat jatkossakin, mitkä ovat ne rajat ja *aporiat*, joihin ihmisoikeusajattelu törmää. Tässä mielessä nämä kaksi hyvin erilaista ajattelijaa täydentävät toisiaan. Mikäli haluaa tarkastella ihmisoikeuksien politiikkaa biopolitiikan perspektiivistä, Giorgio Agamben tarjoaa siihen yhden näkökulman. Samalla on kuitenkin pystyttävä vastaamaan siihen kritiikkiin, jota Agambenia kohtaan on esitetty.

Entä mikä on vastaus tutkielman otsikon ”Onko *poliksessa* ihmisoikeuksia?” esittämään kysymykseen? Otsikko viittaa Arendtin käsitteellistykseen julkisen sfääristä, jonka mallina Arendt käytti antiikin Kreikan kaupunkivaltiota. *Polis* ei tarkoita Arendtille muurien ympäröimää kaupunkivaltiota, vaan poliittisen yhteisön perustavaa julkisen aluetta. Arendt vastaisi kysymykseen, että *poliksessa* ei ole ihmisoikeuksia. *Poliksessa* on yhdessä muiden tasavertaisten kesken taatut oikeudet. Kuuluminen poliittiseen yhteisöön on ainoa tapa taata yhtäläiset oikeudet ja siksi kaikilla tulisi olla oikeus kuulua johonkin poliittiseen yhteisöön.

Samalla otsikko kuitenkin viittaa Rancièren kritiikkiin Arendtia kohtaan. Rancièren käsite *poliisi*, jonka hän asettaa vastoin termiä politiikka, viittaa sanaan *polis*, kuten Alain Badiou

(2005, 116) huomauttaa<sup>25</sup>. Rancièrè siis leikkii sanoilla. Siten tämän tutkielman otsikon voi ymmärtää myös merkityksessä ”Onko *poliisissa* ihmisoikeuksia?” Tähän Rancièrè vastaisi, että *poliisissa* voi olla ihmisoikeudet kirjoitettuina ja käytettyinä oikeuksina. *Poliisi* edustaa kuitenkin aina jossain määrin epätasa-arvoa ja siihen sisältyy aina ”osattomien osa”, joukko ihmisiä, jotka eivät sovi *poliisin* lukuun, ja joilla ei siten ole heidän oikeuksiaan, jotka heille kuuluvat kaikkien perustavanlaatuisen tasa-arvoisuuden vuoksi. Mikäli osattomien osaan kuuluva ihminen tekee itsestään poliittisen subjektin tekemällä näkyväksi oman tasa-arvoisuutensa puhuvana olentona kaikkien muiden puhuvien olentojen kanssa, käyttämällä ihmisoikeuksien retoriikkaa, hän voi saada omat oikeutensa, jotka hänelle myös kuuluvat kaikkien perustavanlaatuisen tasa-arvoisuuden vuoksi.

Pohjimmiltaan Arendtin ja Rancièren kiistassa on kyse siitä, voiko poliittista yhteisöä rakentaa sulkematta osaa ihmisistä aina sen ulkopuolelle.<sup>26</sup> Rancièrè myöntää, että poliittista yhteisöä ei voi rakentaa ilman ulossuljettuja, mutta rakentaa politiikan teoriansa tämän ulossulkemisen jatkuvaan politisoitumiseen ja kyseenalaistamiseen. Tähän pohjautuu myös hänen kritiikkinsä Arendtia kohtaan.

Toisaalta Arendt, Agamben ja Rancièrè epäonnistuvat kaikki omilla teorioillaan selittämään, miksi ihmisoikeudet ovat ylipäättään nousseet merkittäväksi kansainväliseksi aihealueeksi. Kathryn Sikkink (1998) on esittänyt, että hallitsevat politiikan ja kansainvälisten suhteiden teorit eivät kykene selittämään ihmisoikeusajattelun nousua toisen maailmansodan jälkeen merkittäväksi kansainväliseksi aihealueeksi, minkä vuoksi ihmisoikeuksia on teoreettisissa keskusteluissa marginalisoitu, vähätelty tai esitetty ideologisena ”peittona” muiden intressien saavuttamiseksi. Valtio nähdään tyypillisesti politiikan teorian keskeisenä yksikkönä, mutta kansainväliset ihmisoikeusnormit kyseenalaistavat kansallisen suvereeniuden. Kyse ei ole pelkästään kansainvälisen yhteisön noususta, vaan myös ei-valtiolliset toimijat kyseenalaistavat valtiollista suvereeniutta ihmisoikeuksien perusteella. Sikkink kutsuukin kehittämään uutta teoriaa, joka pystyisi selittämään ihmisoikeuksien politiikkaa. Myös Butler ihmettelee, miksi valtiottomuudesta puhutaan niin vähän yhteiskuntatieteissä nykyään, ikään kuin aiheesta ei olisi mitään

---

<sup>25</sup> Selkeimmin tämän sanaleikin huomaa ruotsin kielessä, jossa sana polis on homonyymi, joka voi tarkoittaa joko poliisia tai *polista* merkityksessä antiikin Kreikan kaupunkivaltio. Etymologisesti sanojen politiikka ja poliisi juuret ovat sanassa *polis*.

<sup>26</sup> Yksi kiinnostava esitys ulossulkemattoman poliittisen yhteisön mahdollisuudesta on Mika Ojakankaan (2002) *Kenen tahansa politiikka*.

kiinnostavaa sanottavaa (Butler & Spivak 2007, 13-14). Agambenia parafraaseeraten, pakolaisen figuuria ja sen symboloimia ihmisoikeuksia voi käyttää rajakäsitteinä, jotka asettavat politiikan teorian koetuksella. Mikäli ihmisoikeuskamppailuissa on emansipatorista potentiaalia suvereenia väkivaltaa vastaan, asettuu myös Agambenin biopoliittinen teoria koetukselle. Sikkinkin esittämä väite tarjoaa runsaasti mahdollisuuksia jatkotutkimukselle.

Jatkotutkimusta olisi syytä tehdä myös humanitarismin kritiikistä, joka jossain määrin yhdistää kaikkia kolmea ajattelijaa. Arendt (2013, 362) kritisoi, kuinka humanitarististen järjestöjen kieli muistuttaa eläimiin kohdistuvaa julmuutta vastustavien järjestöjen kieltä. Arendt korostaa solidaarisuutta säälin sijaan. Agambenin (1998, 133) mukaan humanitaristiset järjestöt ottavat elämän suojelukseensa ainoastaan paljaana elämänä, elämänä, joka voidaan tappaa, mutta ei uhrata. Rancière (2004, 307-309) kritisoi yhtä lailla hädänalaisten esittämistä uhreina sekä toisaalta koko aikakauttamme humanitarismin aikakautena, jossa humanitaristisen väliintulon mahdollisuus on alkanut tarkoittamaan oikeutta invaasioon.

Rancièrestä kiinnostuneelle tutkijalla kiinnostava jatkotutkimuksen aihe voisi olla myös Leo Straussin politiikan teorian tutkiminen Rancièren kritiikin näkökulmasta. Vaikka Rancière kritisoi ”puhtaan politiikan” -kritiikissään ennen kaikkea Hannah Arendtia, hän harvoin tekee niin mainitsematta myös Leo Straussia.

## Lähdeviitteet

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Oxfordshire: Marston Book Services Ltd.
- Agamben, Giorgio. 2001. *Keinot vailla päämäärää: reunamerkitöjä politiikasta*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 1961. *Between Past and Future*. New York: Viking.
- Arendt, Hannah. 1970. *On Violence*. New York: Harvest Books.
- Arendt, Hannah. 1972. *Crises of the Republic*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah. 1973. *On Revolution*. Harrisonburg: R.R. Donnelley & Sons Company.
- Arendt, Hannah. 1978. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah. 2005. *The Promise of Politics*. Toim. Jeromy Kohn. New York: Random House.
- Arendt, Hannah. 2007. *The Jewish Writings*. Toim. Jeromy Kohn & Ron Feldman. New York: Schocken Books.
- Arendt, Hannah. 2013. *Totalitarismin synty*. Tampere: Vastapaino.
- Arsenjuk, Luka. 2007. On Jacques Rancière, *Eurozine* 1.3.2007. <http://www.eurozine.com/articles/2007-03-01-arsenjuk-en.html>. Viitattu 25.4.2020.
- Badiou, Alain. 2005. *Metapolitics*. London & New York: Verso.
- Balibar, Étienne. 2007. (De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy. *Social Research*, 74(3), 727-738. [www.jstor.org/stable/40972122](http://www.jstor.org/stable/40972122). Viitattu 22.4.2020.
- Butler, Judith. 2007. 'I merely belong to them.' *London Review of Books*, 29(9). <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v29/n09/judith-butler/i-merely-belong-to-them>. Viitattu 28.4.2020.
- Butler, Judith & Spivak, Gayatri Chakravorty. 2007. *Who sings the nation-state? Language, politics, belonging*. Calcutta: Seagull Books.
- Derrida, Jacques. 2019. *Eläin joka siis olen*. Helsinki: Tutkijaliitto.

- Finlayson, James. 2010. "Bare Life" and Politics in Agamben's Reading of Aristotle. *The Review of Politics*, 72(1), 97-126. [www.jstor.org/stable/25655892](http://www.jstor.org/stable/25655892). Viitattu 6.8.2020.
- Friman, Sarita. 2001. *Kuka nyt ihmisoikeuksia vastustaisi - Ihmisoikeudet kansainvälisen yhteisön jäsenyyskriteerinä*. Pro gradu -tutkielma, Jyväskylän yliopisto.
- Gouges, Olympe de. 2013 (1791). Naisen ja naiskansalaisen oikeuksien julistus. *niin & näin*, 3/13. <https://netn.fi/node/5288>. Viitattu 16.4.2020.
- Gündoğdu, Ayten. 2012. Potentialities of human rights: Agamben and the narrative of fated necessity. *Contemporary Political Theory*. 11(1), 2-22. <https://doi.org/10.1057/cpt.2010.45>. Viitattu 28.7.2020.
- Gündoğdu, Ayten. 2011. 'Perplexities of the rights of man': Arendt on the aporias of human rights. *European Journal of Political Theory*. 11(1), 4-24. <https://doi.org/10.1177/1474885111417781>. Viitattu 29.7.2020.
- Gündoğdu, Ayten. 2015. *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the contemporary struggles of migrants*. Oxford: Oxford University Press.
- Havu, Sauli. 2019. Poliiksen pauloissa: Antidemokraattiset elementit Hannah Arendtin ajattelussa. *Politiikka*, 61(4), 287–307. <https://journal.fi/politiikka/article/view/83617>. Viitattu 6.4.2020.
- Hirvonen, Ari. 2017. Emansipaation politiikka: Turvallisuusjärjestys ja protestinäyttämöt. Teoksessa Anna Tuomikoski (toim.) *Jacques Rancière ja erimielisyyden näyttämöt*. Helsinki: Tutkijaliitto, 130-169.
- Howard, Katherine. 2017. The 'Right to Have Rights' 65 Years Later: Justice Beyond Humanitarianism, Politics Beyond Sovereignty. *Global Justice: Theory Practice Rhetoric*, 10(1), 79-98. <https://doi.org/10.21248/gjn.10.1.124>. Viitattu 28.4.2020.
- Kohn, Jeromy. 2005. Introduction. Teoksessa Hannah Arendt, *The Promise of Politics*. Toim. Jeromy Kohn. New York: Random House.
- Lindholm, Samuel. 2016. *Sosiaalisen nousu ja paljas elämä: Arendt suhteessa Foucault'n ja Agambenin edustamaan biopolitiikan teoriaperinteeseen*. Pro gradu -tutkielma, Jyväskylän yliopisto.
- Lindroos-Hovinheimo, Susanna. 2017. Erimielisyyksien järjestys: Rancièrelaisia huomioita oikeudesta. Teoksessa Anna Tuomikoski (toim.) *Jacques Rancière ja erimielisyyden näyttämöt*. Helsinki: Tutkijaliitto, 115-129.
- Moyn, Samuel. 2010. *The Last Utopia*. Harvard: Harvard University Press.
- Muilu, Mirka. 2016. *Eläköön julkinen erimielisyys!? Rancière, Arendt ja kansalaisten TTIP-kritiikki poliittisena toimintana*. Pro gradu -tutkielma, Tampereen yliopisto.

- Ojakangas, Mika. 2002. *Kenen tahansa politiikka*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Ojakangas, Mika. 2005. Impossible Dialogue on Biopower: Agamben and Foucault. *Foucault Studies*, No 2, 5-28. <https://doi.org/10.22439/fs.v0i2.856>. Viitattu 12.6.2020.
- Ojakangas, Mika. 2016. *On the Greek Origins of Biopolitics: A reinterpretation of the history of biopower*. New York: Routledge.
- Ojakangas, Mika. 2020. *Polis and Oikos: The Art of Politics in the Greek City-State. The European Legacy*, DOI:[10.1080/10848770.2020.1721828](https://doi.org/10.1080/10848770.2020.1721828). Viitattu 6.4.2020.
- Palonen, Kari. 2003. Four Times of Politics: Policy, Polity, Politicking, and Politicization. *Alternatives: Global, Local, Political*, 28(2), 171–186. JSTOR, [www.jstor.org/stable/40645073](http://www.jstor.org/stable/40645073). Viitattu 6.4. 2020.
- Parvikko, Tuija. 1993. The pariah as a rebel of the postmodern political condition: the actuality of Arendt's early political theory. Teoksessa Kari Palonen & Tuija Parvikko (toim.): *Reading the Political. Exploring the Margins of Politics*, 50-64. Tampere: Valtiotieteellinen Yhdistys.
- Prozorov, Sergei. 2014. *Agamben and Politics: A Critical Introduction*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Rancière, Jacques. 1991. *The Ignorant Schoolmaster. Five Lessons in Intellectual Emancipation*. Stanford: Stanford University Press.
- Rancière, Jacques. 2001. Ten Theses on Politics. *Theory & Event* 5(3), DOI:[10.1353/tae.2001.0028](https://doi.org/10.1353/tae.2001.0028). Viitattu 24.4.2020.
- Rancière, Jacques. 2004. Who is the Subject of the Rights of Man? *The South Atlantic Quarterly* Vol. 103, No. 2/3, 297-310.
- Rancière, Jacques. 2009. *Erimielisyys: Poliittika ja filosofia*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Rancière, Jacques. 2011. The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics. Teoksessa P. Bowman & R. Stamp (Toim.). *Reading Rancière* (Bloomsbury Studies in Continental Philosophy). London: Continuum, 1-17. <http://dx.doi.org/10.5040/9781472547378.ch-001>. Viitattu 24.4.2020.
- Rancière, Jacques. 2012. *Proletarian Nights: The Workers' Dream in Nineteenth-Century France*. Brooklyn: Verso.
- Rancière, Jacques. 2016. *Vapautunut katsoja*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Ranskan vallankumouksellinen kansalliskokous. 2013 (1789). Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistus. *niin & näin*, 3/13. <https://netn.fi/artikkeli/ihmis-ja-kansalaisoikeuksien-julistus>. Viitattu 16.4.2020.

Schaap, Andrew. 2011. Enacting the right to have rights: Jacques Rancière's critique of Hannah Arendt. *European Journal of Political Theory*, 10(1), 22–45. <https://doi.org/10.1177/1474885110386004>. Viitattu 12.4.2020.

Schaap, Andrew. 2012. Hannah Arendt and the Philosophical Repression of Politics. Teoksessa Jean-Philippe Deranty & Alison Ross (toim.). *Jacques Rancière in the Contemporary Scene: The Philosophy of Radical Equality*. London: Continuum. <https://ore.exeter.ac.uk/repository/handle/10036/3110>. Viitattu 2.6.2020.

Stack Altoids. 2013. Hannah Arendt "Zur Person" Full Interview (with English subtitles). YouTube video, julkaistu 8.4. <https://www.youtube.com/watch?v=dsoImQfVsO4&t=3068s>. Viitattu 24.4.2020.

Sikkink, Kathryn. 1998. Transnational Politics, International Relations Theory, and Human Rights. *PS: Political Science and Politics*, 31(3), 517-523. [www.jstor.org/stable/420610](http://www.jstor.org/stable/420610). Viitattu 8.4.2020.

The Associated Press. 29.6.2020. China cuts Uighur births with IUDs, abortion, sterilization. <https://apnews.com/269b3de1af34e17c1941a514f78d764c>. Viitattu 30.7.2020.

Tuomikoski, Anna. 2017. Erimielisyyden näyttämöillä: Johdatukseksi Jacques Rancièren ajatteluun. Teoksessa Anna Tuomikoski (toim.) *Jacques Rancière ja erimielisyyden näyttämöt*. Helsinki: Tutkijaliitto, 7-39.

Whyte, Jessica. 2009. Particular Rights and Absolute Wrongs: Giorgio Agamben on Life and Politics. *Law and Critique*, 20, 147–161. <https://doi.org/10.1007/s10978-009-9045-2>. Viitattu 9.6.2020.