

TOTALITARISMI VAPAAN YHTEISKUNNAN UHKANA

Hannah Arendtin ja Friedrich Hayekin politiikan teorian vertailu

Kimmo Räisänen

Pro gradu -tutkielma

Valtio-oppi

Yhteiskuntatieteiden ja
filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Syksy 2018

TIIVISTELMÄ

Totalitarismi vapaan yhteiskunnan uhkana: Hannah Arendtin ja Friedrich Hayekin politiikan teorian vertailu

Kimmo Räisänen
Pro Gradu -tutkielma
Valtio-oppi
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Ohjaajat: Mikko Jakonen ja Ari-Elmeri Hyvönen
Syksy 2018
Sivumäärä: 82

Tutkielman tarkoituksena on vertailla Hannah Arendtin ja Friedrich Hayekin käsityksiä totalitarismista, sekä heidän tapojaan tehdä totalitarismia vastustavaa yhteiskuntateoriaa. Arendt ja Hayek tulivat kumpikin tahoillaan tunnetuiksi toisen maailmansodan jälkeisenä aikana totalitarismia käsittelevillä teoksillaan ja loivat kumpikin myöhemmin teoksissaan esiintyviä teemoja syventävää yhteiskuntafilosofiaa. Heidän analyysinsä totalitarismista eli natsi-Saksan ja Stalinin Neuvostoliiton tapahtumista ovat hyvin erilaiset. Samoin heidän muodostamat yhteiskunnalliset näkemyksensä poikkeavat suuresti toisistaan, mutta ovat edelleen vaikutusvaltaisia. Arendt on politiikan teoreetikko, joka pohtii poliittisen toiminnan mahdollisuuksia moderneissa yhteiskunnissa. Hayek on taustaltaan liberalistinen taloustieteilijä, ja hänen analyysissään markkinatalouden periaatteiden kunnioittaminen rajoittaa poliittisen toiminnan liikkumavaraa. Vertailen miten Arendt ja Hayek käsittävät näiden hyvin erilaisten positioiden kautta kansalaisyhteiskunnan toiminnan totalitarismin kokemusten jälkeisenä aikana ja miten he ajattelevat yhteiskunnallisen vapauden toteutuvan.

Argumentoin, että Arendtin ja Hayekin näkemysten erot palautuvat heidän erilaisiin käsityksiinsä kapitalismin roolista modernina aikana ja siten osittain yleisiin eroihin Hayekin edustaman liberalistisen perinteen ja Arendtin ajattelun välillä, joka hyväksyy vahvasta Marx-kriittisyydestä huolimatta tietyt marxilaiset lähtökohdat. Heitä yhdistää poliittisten massaliikkeiden kritiikki ja yritykset määrittää pohjaa kestäville poliittisille instituutioille.

Arendtin ja Hayekin totalitarismianalyysien yhdistäminen heidän muun tuotantonsa laajempaan historialliseen viitekehykseen sijoittaa heidät kylmän sodan kontekstiin sekä avaa tapoja tarkastella myös nykymaailmaa. Hayek voidaan nähdä siltana 1800-lukulaisen liberalismin ja nykyaikaa määrittävän uusliberalismin välillä. Arendtin yhteiskuntakritiikin teemat puolestaan voidaan ulottaa uusliberaaliin aikaan. Vertailun kautta voidaan herättää ajatuksia yhteiskunnallisen muutoksen mahdollisuudesta, sekä demokratian ja talouden välisistä jännitteistä.

Avainsanat: Hannah Arendt, Friedrich Hayek, totalitarismi, politiikan teoria, yhteiskuntatieteellinen tutkimus, uusliberalismi, kollektivismi

SISÄLLYS

1	JOHDANTO	4
1.1	Taustaa	4
1.2	Tutkimusasetelma ja tutkimuskysymykset	7
1.3	Tutkielman rakenne	8
2	AIEMPI TUTKIMUS AIHEESTA	11
2.1	Totalitarismin käsitteen historiaa	11
2.2	Arendt ja Hayek osana totalitarismikirjallisuutta	15
3	HAYEK JA TOTALITARISMI	19
3.1	<i>Tie orjuuteen</i> ja Hayekin totalitarismikritiikki	19
3.2	<i>Kosmos ja taxis</i>	23
3.3	Markkinat: erityinen spontaani järjestys	24
3.4	Hayekin yhteiskuntafilosofia arvioitavana	26
4	ARENDRIT JA TOTALITARISMI	31
4.1	Antisemitismi ja imperialismi	33
4.2	Totalitaristinen liike ja ideologia	35
4.3	Huomioita Arendtin totalitarismitulkintoista	37
4.4	Politiikan teoretisointi totalitarismin jälkeisessä maailmassa	40
5	KOLLEKTIVISMI JA MARXISMI	45
5.1	Kollektivismi Hayekilla	45
5.2	Arendtin Marx -tulkinta	48
5.3	Poliittiset ontologiat: liberaali ja hegeliläis-marxilainen perinne	51
5.4	Arendt ja Hayek poliittisten ontologioiden kehikossa	53
5.5	Suvereniteetin kritiikistä kestäviin poliittisiin instituutioihin	56
6	TALOUS JA POLITIIKKA VAPAUDEN SFÄÄREINÄ	62

6.1	Pluralismi ja yhteiskunnalliset ihannetilat	63
6.2	Uusliberalismi	68
7	LOPUKSI	74
	LÄHTEET	79

1 JOHDANTO

1.1 Taustaa

Pro gradu -tutkielmani aihe on jatkumoa kandityölleni, joka vertaili Hannah Arendtin (1906-1975), Friedrich Hayekin (1899-1992) ja Milton Friedmanin (1912-2006) tapoja käsitellä politiikan ja talouden suhdetta vuonna 2013. Oman mielenkiintoni lisäksi aiheeseen ovat vaikuttaneet vahvasti Mikko Jakosen ja Jouni Tillin pitämät kaksi laajaa tutkimuskurssia vuosina 2012-2014, joista ensimmäinen käsittelee Arendtin tuotantoa, ja toinen 1900-luvun poliittista taloustiedettä. Tukena ja kiinnostuksen herättäjänä on ollut myös Tuija Parvikon pitämä luentokurssi Arendtin *The Origins of Totalitarianism* -kirjasta vuonna 2013.

Oma mielenkiintoni aiheeseen liittyy sekä Arendtilta ja Hayekilla löydettävään taustasetelmään, yhteiskunnallisen elämän ja politiikan mahdollisuuksien sekä ihmisten yhdessäelämisen luonteen pohdiskeluun. Erityisesti Arendtin ajattelussa minua on kiehtonut hänen tapansa tuoda yllättäviä perspektiivejä eräänlaiseen aikalaisanalyysiin erityisesti teoksessaan *Vita Activa* (1958). Arendtin luoma länsimaisen poliittisen ajattelun historiallinen narratiivi seuraa muutoksia julkisen ja yksityisen välisessä suhteessa.

Tämän työn keskiössä on totalitarismin käsite, joka vakiinnutti asemansa länsimaisessa poliittisessa kielenkäytössä viimeistään toisen maailmansodan aikana. Sillä tarkoitettiin erityisesti natsi-Saksan ja Neuvostoliiton radikaalisti yksilön vapautta ja oikeuksia rajoittavia hallintomuotoja, jotka suorittivat laajuudessaan ja kauheudessaan ennen kokemattomia terroritekoja. Tutkin Hannah Arendtia ja Friedrich Hayekia, ja heidän lähestymistapojaan totalitarismiin uutena poliittisena ilmiönä. Kumpaakin heistä voidaan pitää 1900-luvun klassikkoina, ja varsinkin tämä leima pätee heidät suuren yleisön tietoisuuteen tuoneille totalitarismia käsitteleville kirjoilleen. Hayek julkaisi jo vuonna 1944 sotavuosien aikana kirjoitetun teoksensa *The Road to Serfdom* (suom. *Tie orjuuteen*), ja Arendt vuonna 1951 laajan tutkielman *The Origins of Totalitarianism* (suom. *Totalitarismin synty*, tästä lähin *OT*), jota oli alkanut valmistella heti sodan jälkeen.

Hannah Arendt syntyi juutalaisperheeseen Saksassa 1906 ja varttui Königsbergissä ja Berliinissä. Nuorena hän opiskeli filosofiaa Marburgin yliopistossa ja väitteli tohtoriksi vuonna 1929 Augustinuksen filosofiasta. Hän pakeni juutalaisvainoja Saksasta Yhdysvaltoihin 1941 oltuaan aktiivisesti mukana natsveja vastustavissa liikkeissä. Järkyttävät tapahtumat ja etenkin myöhemmin paljastuneet tiedot keskitysleirien tuhon laajuudesta saivat Arendtin tekemään vuosien tutkimus- ja kirjoitustyön, joka johti *OT:n* julkaisuun vuonna 1951. Tästä alkoi Arendtin ura julkisesti tunnettuna ajattelijana.

1950-luvun mittaan hän syventyi tekemään poliittista teoriaa hyvin omintakeisella esseistisellä tyyllillään, joka ei ole tehnyt helpoksi yksiselitteisten tulkintojen tekemistä. Tämä näkyy yhä nykyisessäkin hyvin laajassa Arendtin ajattelua käsittelevässä tutkimuskirjallisuuden perinteessä. 1950-luvun lopulla valmistui Arendtin yksi merkittävimmistä teoksista *Vita Activa*, jossa hän muotoilee ajattelunsa ehkä tunnetuimman piirteen, politiikan käsitteellisen erottamisen julkisena vapauden alueena sen tilan länsimaisessa poliittisen ajattelun perinteessä vallanneesta yksityisestä työn ja valmistamisen alueesta. 1960-luvun alussa Arendt tuli yleisesti tunnetuksi New Yorker -lehdelle natsioikeudenkäynnistä kirjoittamansa reportaasin *Eichmann in Jerusalem* myötä, jossa hän kuvaili natsijohtajan edustavan byrokraattista ”banaalia pahuutta”.

Taloustieteen nobelisti Friedrich von Hayek on maineeltaan klassisen liberalismiin puolustaja sekä sosialismin vastustaja. Hänet tunnetaan myös yhtenä uusliberalismin suurimmista taustavaikuttajista sekä taloustieteen itävaltalaisen koulukunnan edustajana.¹ Hän syntyi Wienissä 1899 akateemiseen ja vakavaraiseen perheeseen. Nuorena aikuisena yliopistossa ja jo ennen sitä Hayek oli kiinnostunut monista eri tieteenaloista, erityisesti biologiasta, laista, psykologiasta ja evoluutioteoriasta (Caldwell 2004, 134). Taloustieteistä hän kiinnostui vasta myöhemmässä vaiheessa opintojaan, ja päätti opiskella sitä toisen

¹ Itävaltalaisen koulukunnan ympärille 1900-luvun jälkipuoliskolla Yhdysvalloissa kehittynyt libertarismi on uusliberalismia selkeämmin itsensä ja poliittisen sisältönsä määritellyt, merkittävä, poliittinen liike. Sitä määrittää voimakas vastustaisuus tai pisimmälle vietyä anarkokapitalismi, joka ajaa minimaalista valtiota ja markkinoiden kilpailumekanismiin nojaamista asiassa kuin asiassa.

suurimman kiinnostuksensa psykologian sijaan pääasiassa ura- ja työmarkkinasyistä (2004, 139). Hayekin uran kannalta merkittävää oli hänen alle 30-vuotiaana muodostama yhteys oppi-isäänsä Ludwig von Misesiin (1881-1973), jonka tutkimuksellisissa jalanjäljissä hän ennen pitkää kulki ensin rahateorian parissa, ja sitten sosialismin kriitikkona sekä liberalistisen talousajattelun puolustajana ja muotoilijana (2004, 143-145).

Totalitarismin sosialistiseen valtiojohtoiseen suunnitteluun yhdistävä *Tie orjuuteen* oli suuri menestys Yhdysvalloissa ja kirjan julkaisun jälkeen Hayek siirtyikin lopullisesti yhteiskuntafilosofisen ajattelun pariin taloustieteellisestä tutkimuksesta. Erityisesti 1920- ja 30-luvuilla käydyt keskustelut sosialismin ja taloudellisen suunnittelun mahdollisuuksista vaikuttivat ratkaisevasti hänen myöhemmän elämänsä suuntaan, vaikka hänen edustamansa liberalistinen taloustieteellinen kanta oli jäänyt keynesiläisen ajattelun valtavirtaistumisen jalkoihin 1940-luvulle tultaessa. Hän keskittyi kehittämään yhteiskuntateoriaansa spontaaneista järjestyksistä ja vapaista markkinoista yhteiskunnallisen elämän ohjaajana erityisesti 1970-luvun laajassa kolmiosaisessa *Law, Legislation and Liberty* -teoksessaan. Vuonna 1974 hänelle myönnettiin talouden Nobelin tunnettu Ruotsin keskuspankin taloustieteen palkinto.

Hayek ja Arendt ovat toistensa aikalaisia. He tekivät merkittävimmän yhteiskunnallisen tuotantonsa toisen maailmansodan jälkeen 1970-luvulle ulottuen. Kylmä sota historiallisena kontekstina näkyy heidän teksteissään selvästi. Hayek käy Yhdysvalloista käsin ideologista valtakamppailua sosialismia vastaan ja Arendt kiinnittää huomiota aikalaisanalyysissään uuteen ydinpelon aikakauteen. Keynesiläisyyden vastustaminen määritteli Hayekin uraa paitsi taloustieteilijänä, myös toisen maailmansodan jälkeen yhteiskunnallisena kirjoittajana. Teollistuneet valtiot tekivät aktiivista talouspolitiikkaa ja hyödynsivät mittavasti julkista sektoria erilaisia hyvinvointivaltio-malleja luodessaan. Hayek vastusti näitä sosialistisiksi tulkitsemiaan kehityskulkuja ja oli mukana ideoimassa myöhemmin uusliberaalina tunnettua yksityisen sektorin roolia korostavaa talousajattelua.

1.2 Tutkimusasetelma ja tutkimuskysymykset

Tutkimukseni lähtökohtana on totalitarismi siten kuin Arendt ja Hayek sitä tulkitsevat. Totalitarismi on kummallekin kirjoittajalle heidän aikansa suurin kriisi, johon he vastaavat. Historiallisesti poikkeuksellisten hirmuhallintojen uhka ja suoranainen käsittämättömyys asettivat kyseenalaiseksi vakiintuneet käsitykset länsimaisten poliittisten rakenteiden ja yhteiskuntien toiminnasta. Totalitarismin ilmiö on kummallekin kirjoittajalle lähtökohta poliittiseen puheenvuoroon. Totalitarismianalyysit ovat varoituksia siitä mikä meitä uhkaa tulevaisuudessa, ellemmme muuta jotenkin toimintaamme ja ajatteluamme. Arendtia ja Hayekia pidetään yleensä normatiivisina kirjoittajina, vaikka heidän tekstinsä lähinnä keskittyvät ilmiön kuvaamiseen ja kritiikkiin. Tämä normatiivisuus on kuitenkin luettava esiin. Kysyn, millaisena poliittisena ongelmana totalitarismi näyttäytyy Arendtille ja Hayekille? Miten he määrittelevät sen erityisesti suhteessa kollektivismiin ja marxismiin? Ja lopulta, millaisia yhteiskunnallisen elämän järjestämisen periaatteita Arendt ja Hayek tarjoavat vastauksena totalitarismin uhkaan ja mikä niistä tekee antitotalitaristisia?

On todettava, että tämä ei ole ollut helppo tehtävä, sillä kummatkin tutkimuksen kohteet ovat varsin kompleksisia kirjoittajia. Arendt ja Hayek ovat pinnalta katsottuna hyvin erilaisia näkemyksiltään. Nykyään Hayek nähdään usein lähinnä oikeistolaisen uusliberalismin kantaisänä, kun taas Arendt on viime vuosikymmeninä kiinnostanut enemmänkin vasemmistolaisia ajattelijoina. Hayekin analyysi korostaa sosialistisen aatteen, suunnitelmatalouden ja kollektivismiin tuhoisuutta vapaudelle. Arendt päätyy tutkimaan ideologioiden ja ideologisen ajattelun väkivaltaisuutta. Totalitarismin käsite on läsnä kummankin kirjoittajan myöhemmässä tuotannossa taustalla häilyvänä pelkona ja varoituksena siitä, mikä länsimaista poliittista kulttuuria uhkaa, mikäli emme pidä huolta niistä ehdoista, jotka vaaditaan, jotta elämänmuodossamme säilyy potentiaali toteuttaa vapautta. Hayekille vapaus sijaitsee talouden alueella, kun taas Arendtille vapaus on luonteeltaan poliittista.

Arendtin ja Hayekin vertailun politiikan tutkimukseen liittyvää kontekstia voidaan havainnollistaa käyttämällä apuna Quentin Skinnerin *Kolmas vapauden käsite* -luennossaan tekemää huomiota. Isaiah Berlinin (1909-1997) muistoksi pitämässään luennossa hän

puolustaa Berlinin näkemystä, jonka mukaan tavanomaisen negatiivisen vapauskäsitteen, jossa vapaus tulkitaan aina pelkästään vapaudeksi jostakin, lisäksi on olemassa toinen koherentti positiivisen vapauden käsite, joka on sen kanssa ristiriidassa. Isaiah Berlinille nämä kaksi käsitettä eivät ole vain kaksi tulkintaa yhdestä käsitteestä, vaan ”kaksi syvästi toisistaan eroavaa ja yhteensovittamatonta suhtautumistapaa elämän tarkoitukseen”. (Skinner 2003, 15.) Skinnerille toinen vapauden käsite, positiivinen vapaus, edustaa tietynlaista toimintamallia, eikä toimintaa estävän rajoitteen poissaoloa. Ihmisellä on siis positiivisen vapauskäsitteen mukaan olemassa tietynlainen olemus, jonka toteutuminen elämässä on myös vapauden toteutumisen ehto. Skinner nostaa esimerkkinä esille Arendtin pitkälle viedyn muotoilun, jossa vapaus koetaan poliittisessa toiminnassa (2003, 16). Kun esimerkiksi vastakohtana, jota Skinner ei mainitse (sen sijaan maininnan saa Karl Popper), Hayekin retoriikka vetoaa nimenomaan liberalistiseen negatiivisen vapauden puolustamiseen.

Berlinin ja Skinnerin tekemä jaottelu, jossa kahden vapauskäsitteen myötä voidaan erottaa myös kaksi erilaista maailmankatsomusta, antaa yhden lähtökohdan ja syyn tutkia nimenomaan Arendtia ja Hayekia. Haluan tutkia Arendtin ja Hayekin totalitarismitulkintoja ja heidän normatiivisia, poliittisiä näkemyksiään jos ei aivan kahtena ”suhtautumistapana elämän tarkoitukseen”, niin kahtena vaikutusvaltaisena tapana nähdä niin 1900- kuin myös 2000-luvun länsimainen poliittinen kulttuuri sen historian suurimman tragedian valossa. Samalla haluan kiinnittää huomiota erojen lisäksi myös Arendtin ja Hayekin jakamaan toivoon suuremmasta vapaudesta, sekä ihmiselämän yllätyksellisestä ja spontaanista kukoistuksesta. Lisäksi haluan arvioida kriittisesti Arendtin ja Hayekin näkemyksiä. Totalitarismi syntyi jostain, ja Arendtin sekä Hayekin kirjoittamisessa se on jossain määrin keskuudessamme läsnäoleva uhka, joka ei ole ohi. Siksi kirjoittajat paneutuvat ilmiöön, jotta siirtyisimme eteenpäin opittuamme jotain uutta siitä mikä oli orjuuttaa meidät, mutta myös siitä mikä tekee meidät vapaiksi.

1.3 Tutkielman rakenne

Aloitan tutkielmani lyhyellä totalitarismin käsitettä selventävällä historiallisella

katsauksella, joka selventää mitä totalitarismilla oikeastaan tarkoitetaan ja mihin sillä on päädytty viittaamaan. Käsittelen myös Arendtin ja Hayekin asemaa osana toisen maailmansodan jälkeistä totalitarismia koskevaa kirjallisuutta. Tämän jälkeen aloitan varsinaisen tutkimuksen esittelemällä Hayekin ja Arendtin totalitarismianalyysyjä ja niiden suhdetta kummankin myöhempään tuotantoon tutkimuskirjallisuutta apuna käyttäen luvuissa kolme (3) ja neljä (4).

Luvussa viisi (5) tuon yhteen vertailtavaksi Arendtin ja Hayekin ajattelua modernin kansalaisyhteiskunnan kontekstissa. Hayekin totalitarismianalyysi on suurelta osin kollektivististen, sosialististen yhteiskunnallisten liikkeiden arvostelua. Vertailen tätä Hayekin sosialismikritiikkiä Arendtin Marx -kritiikkiin, jolloin voidaan paremmin nähdä miten heidän tapansa ymmärtää ihmisten yhteiskunnallista olemista eroavat toisistaan. Käytän vertailun kontekstin määrittelemisessä apuna Tuija Pulkkisen luonnehdintaa liberaalista ja hegeliläis-marxilaisesta perinteestä keskeisinä länsimaisina poliittisina ontologioina. Suhde Marxiin ja kapitalistisen yhteiskunnan perimmäisiin ristiriitoihin on keskeinen ero Arendtin ja Hayekin välillä. Ilman tämän ajallisesti 1800-luvulle palaavan eron käsittelyä Arendtin ja Hayekin 1900-luvun ilmiöiden tulkintojen vertailu jää vaille pohjaa. Lopuksi käsittelen sitä, miten he rakentavat erilaisten ihmiskuviansa ja kansalaisyhteiskuntensa pohjalta malleja toimivammille poliittisille instituutioille. Kummankin ajattelussa on federalistisia piirteitä, mutta he päätyvät hyvin vastakkaisille poluille suhteissaan demokratiaan. Hayekin ajattelu on rakennelähtöistä ja demokratialla on siinä tarkoin määritelty, rajattu rooli. Arendtille demokratia ja poliittinen toiminta on alati liikkeessä, ja sen problematiikka koskee enemmänkin passivoitumista ja liikkeen jäähähtämistä.

Luku kuusi (6) vetää yhteen mitä olemme voineet havaita Arendtin ja Hayekin yhteiskunnallisen olemisen tavoista ja keskittyy heidän normatiivisiin näkemyksiinsä siitä, mitä on yhteiskunnallinen vapaus. Kummatkin esittävät näkemyksiään toisen maailmansodan jälkeisessä kylmän sodan ilmapiirissä ja kummallekin yhteiskunnallinen vapaus on totalitarismin kokemusten valossa jotain, mitä täytyy aktiivisesti vaalia. Kumpikin lähestyy tätä vapautta pluralismin, ihmisten moninaisuuden, kautta. Arendtin vapauden sfääri on politiikka, Hayekilla vapaus toteutuu talouden alueella. Tuon tätä vapauteen

liittyvää politiikan ja talouden kysymystä lähemmäs nykypäivää uusliberalismin kautta. Hayekia voidaan pitää yhtenä keskeisistä uusliberaalin ajattelun teoreetikoista ja toisaalta uusliberalismin aikaa voidaan tulkita myös Arendtin modernin maailman analyysin kautta.

2 AIEMPI TUTKIMUS AIHEESTA

Teoksia ja tutkimusta, jossa Arendtia ja Hayekia suoranaisesti vertailtaisiin, on varsin vähän. Heitä käsitellään totalitarismia käsittelevissä yleisteoksissa, kuten Abbot Gleasonin kirjassa *Totalitarianism: The Inner History of The Cold War*, sekä Simon Tormeyn teoksessa *Making Sense of Tyranny*, jossa on enemmän vertailevaa otetta Arendtin ja Hayekin välillä. Nämä ovat yleisesityksiä, joissa Hayek ja Arendt luetaan merkittäviksi vaikuttajiksi 1900-luvun jälkipuoliskon totalitarismikeskustelussa ja joissa käydään läpi heidän perusargumentaatiotaan *The Road to Serfdom* - ja *The Origins of Totalitarianism* -teoksissa. Oma lähtökohtani ei ole samalla tavalla vertailla analyysien suoranaista paikkansapitävyyttä eikä se ole pääasiallisen mielenkiintoni kohteena, vaan keskittyä kirjoittajien myöhempään yhteiskuntafilosofiseen tematiikkaan heidän totalitarismikäsitystensä valossa. Teen tässä luvussa aluksi yleiskatsauksen 1930- ja 40 -lukujen totalitarismia koskevaan tutkimukseen ja Arendtin ja Hayekin asemaan siinä.

2.1 Totalitarismin käsitteen historiaa

Totalitarismilla viitataan yleensä Natsi-Saksan ja Neuvostoliiton historiaan. Näiden valtiojärjestelmien hirmutekojen puiminen jatkuu yhä. Sekä Arendtin että Hayekin kirjoituksissa korostuvat kuitenkin nimenomaan Saksan tapahtumat, ja vähemmässä määrin Neuvostoliiton. Tälle seikalle on toki monia syitä, kuten yksinkertaisesti aineiston ja informaation saatavuus aikanaan, mutta ehdottomasti myös Saksan läheisyys koko sille länsimaiselle poliittiselle kulttuurille, jolle totalitarismi oli järkytys, ja jonka osaksi Arendt ja Hayek itsensä kokivat. Siksi totalitarismi johtaa kummatkin arvioimaan uudelleen läntistä poliittista ajattelua tavoilla, jotka yhä ovat vaikutusvaltaisia.

Yritän selventää totalitarismin käsitteen merkitystä yleisesti poliittisessa ajattelussa, jotta voidaan hahmottaa käsitteen ympärille muodostunutta ilmapiiiriä. Tämä on haastavaa, sillä totalitarismi on epäilemättä yksi 1900-luvun keskeisiä iskusanoja. Sitä on toistettu ja käsitelty länsimaisessa keskustelussa niin paljon, että sen yhteiskuntatieteellisen relevanssin

ja oikeellisuuden, esimerkiksi natsismin ja neuvostovallan kuvaajana, lisäksi pitää muistaa sen merkitys aktiivisena poliittisena käsitteenä ja leimakirveenä. Arendtin ja Hayekin kannalta totalitarismin ilmiön keskeinen ongelmanasettelu on se tapa, jolla se saa heidät reflektoimaan poliittisen toiminnan laatua janalla, jonka toisessa päässä on totalitarismi ja toisessa jokin avoimempi ja moniäänisempi, pluralistisempi, poliittinen kulttuuri.

Abbott Gleasonin totalitarismihistoriikki *Totalitarianism: The Inner History of The Cold War* tarjoaa runsaita esimerkkejä keskusteluista totalitarismin käsitteen ympärillä aina 1920-luvun Italiasta lähtien. Termin synty liittyy Italian fasistien 1920-luvulla alkaneeseen valtaan. Benito Mussolini (1883-1945) sai 1923 läpi aloitteen, joka muokkasi Italian vaalilakeja ja perustuslakia merkittävästi siten, että valta keskittyi voimakkaasti voittajapuolelle ja parlamentaarisen opposition toiminta tuli mahdottomaksi. Mussolinin äänekäs vastustaja Giovanni Amendola (1882-1926) kutsui vaalireformin jälkeistä järjestelmää totalitaariseksi, vastakohtana majoritaariselle tai minoritaariselle parlamentaariselle järjestelmälle. Hyvin nopeasti termi sai myös uuden laajemman sisällön ja Amendola kuvasi sillä myös sitä uskontoon verrattavaa ”totalitaristista henkeä”, joka hänen mukaansa vei kansalaisilta omantunnonvapauden ja mahdollisuuden tavoitella muunlaista tulevaisuutta, kuin minkä fasistit hyväksyivät. Fasisteja vastustavat toimittajat asettivat vastakkain fasistisen pyrkimyksen vallan monopoliin ja liberalismille ominaisen, pluralistisen suuntautumisen. (Gleason 1995, 13-14.)

Fasistit itse ottivat termin totalitarismi omaan käyttöönsä positiivisessa merkityksessä. Mussolinin puheessa totalitarismi ja sen ”henki” viittasivat erityisesti siihen muutoshenkeen ja vimmaan, jolla fasistinen liike voimiensa tunnossa toimi. Fasistien keskeisimmän teoreetikon Giovanni Gentilen (1875-1944) myötä vakiintui nykykäsitystä muistuttava ajatus totalitarismista tietynlaisen valtiojärjestelmän kuvauksena 1920-luvun puolesta välistä alkaen. Intellektuaaliselta taustaltaan hegeliläinen Gentile piti turhana ajatusta individualistisesta yksilöstä ilman yhteyttä laajemman totaliteetin viitekehykseen. Hänen ajattelussaan totalitaristinen valtio oli kaikenkattava ja immanentti niin suuressa määrin, ettei hänen mukaansa ollut mielekäästä ajatella yksilön ja valtion pyrkimyksiä toisilleen vastakkaisina tai ristiriitaisina. Yksilö ja valtio olivat Gentilelle tahdoltaan yhtä jopa siinä määrin, ettei niiden välissä ollut mitään merkittävää roolia kansalaisyhteiskunnalle tai edes

perheelle, jotka Hegelille olivat merkittäviä valtion ulkopuolisia sfäärejä. Gleason luonnehtii Gentilen teorian totalitaristisen valtion muistuttavan hyvin paljon George Orwellin romaanissa *Vuonna 1984* käsittelevää ”Isoveljeä”, sillä Gentile piti luonnollisena ajatusta valtiollisesta väkivallasta, joka viime kädessä opettaa yksilöä sisäistämään valtion tahdon. (Gleason 1995, 16-17.)

Niin Italiassa kuin Saksassakin 1920- ja 30-luvuilla termit totalitarismi ja ylipäätään ”totaalisuus” olivat retorinen vastareaktio aiemmalle dekadentille liberalismille. Saksassa Carl Schmitt (1888-1985) otti ”totaalisuuden” termistön käyttöön 1920-luvulla, mutta eri tavalla kuin Gentile. Hänen tulkintansa korosti enemmän valtion ensisijaisuutta yhteiskuntaan nähden ja hän toivoi tämän hierarkian paluuta valtiollisen autoritaarisuuden muodossa. Hänen kaipuunsa kumpusi 1920-luvun Saksan poliittisesta toimimattomuudesta. Schmittin kuvaus totaalisesta valtiosta ei oikeastaan ollut kuvaus yhdestä toivotunlaisesta järjestelmästä, vaan ”totaaliuden” kautta hän kuvasi kahden eri poliittisen tendenssin eroa. Toinen valtiollinen totaalius oli luonteeltaan ”kvantitatiivisesti totaalinen”, jolla Schmitt lähinnä tarkoitti Gleasonin mukaan tuolloin Saksassa orastanutta modernia hyvinvointivaltiota, jossa valtion toiminta luisui taloudelliseksi hallinnoksi ideologisen nationalismin kustannuksella, joka johtaisi lopulta valtion rappeutumiseen. Ratkaisuna hän näki ”kvalitatiivisesti totaalisen” valtion, jossa autoritaarinen valtio loisi vakaat puitteet vahvalle järjestelmälle, joka ei olisi koko ajan luhistumassa sisäänpäin kansalaisten materiaalisista tarpeista huolehtiessaan. (Gleason 1995, 20-23.)

1930-luvun loppuun mennessä englanninkielisessä maailmassa totalitarismilla kuvattiin jo natsi-Saksan ja Neuvostoliiton välistä yhteyttä ja samankaltaisuutta. Tämä asetelma vakiinnutti asemansa toisen maailmansodan jälkeen kylmän sodan länsimaisessa katsannossa, jossa vastakkain olivat avoin, liberaali demokratia ja Neuvostoliiton kaltainen totalitaristinen kommunismi. Hayekin ja Arendtin teoksilla oli oma osansa kylmän sodan aikaisten totalitaristitulkintojen joukossa. Kumpikin viittasi natsi-Saksan ja Neuvostoliiton järjestelmien yhteyteen, siihen että totalitarismi oli itsenäinen käsite, joka parhaiten kuvasi kahta poliittisilta ideologioiltaan erilaista järjestelmää. Valtiojärjestelmän muoto oli kuitenkin jossain määrin kummankin mielestä yhteinen.

Michael Halberstamin (1998, 459) mukaan tämä asemansa vakiinnuttanut käsitys totalitarismista ilmiönä, joka kuvaa natsi-Saksan ja Stalinin Neuvostoliiton hallintoja (*“the totalitarianism thesis”*), ja jonka mukaan niissä oli keskeisiä samankaltaisuuksia, pitää sisällään myös suuremman teologis-poliittisen ulottuvuuden. Totalitarismi edustaa jyrkkää antiteesiä poliittiselle liberalismille, ja siten koko valistuksen ja emansipaation projektille. Kuitenkin käsityksemme totalitarismista sisältää tämän modernin projektin kritiikin, jossa totalitarismi on laajasti ymmärrettyä valistusajan poliittisesta liberalismista kumpuava idea (1998, 462). Siksi pohtiessamme totalitarismia, tuota poliittisen liberalismien antiteesiä, kritisoimme samalla myös liberalismia itseään. Halberstamin mukaan, mikäli haluamme ylipäänsä hyväksyä yhteiskunnallisen emansipaation osaksi omia poliittisia tavoitteitamme osana liberaalia demokratiaa, tulisi meidän kohdata tämä jännitteinen suhteemme totalitarismiin, sillä pyrkimyksiämme tuntuu alati varjostavan vaara vajota totalitarismiin. Tätä merkittävää osaa nykyisestä poliittisesta mielikuvituksestamme ja eräänlaisesta mahdollisuuksien horisontistamme voidaan kuvata esimerkiksi ajattelemalla George Orwellin *Vuonna 1984* -romaanin asemaa pahimpien pelkojemme ja painajaistemme kuvana. Tämä on Halberstamin mukaan politiikan nykyinen ongelma sen pyrkimyksissä merkitykselliseen yhteiskunnalliseen muutokseen. Hän korostaa erityisesti Yhdysvaltojen nykykontekstia, jossa epäluuloisuus nimenomaan valtiota kohtaan on peittelemätöntä. (Halberstam 1998, 479.)

Totalitarismin kokemuksen mukanaan tuomat mielikuvat karistavat nopeasti viattomuuden kaikenlaisesta toiveikkaasta poliittisesta utopismista, vaikka utopistinen ajattelu ja mielikuviutus ovat jossain määrin aina mukana poliittisessa vapauden ja edistyksen tavoittelussa. Varsinkin Neuvostoliitto toimii varoittavana esimerkkinä utopististen ihanteiden kääntymisestä irvikuvakseen. Halberstamin mukaan suurin riippakivi poliittisessa ajattelussa on taipumus samaistaa poliittinen toiminta valmistamisen toimintaan (1998, 463). Tässä yhteydessä hän mainitsee Arendtin esimerkillisenä tämän ongelman teoreetikkona. Pyrkimys parantaa maailmaa on liberaalissa viitekehyksessä siis toimintaa, jossa valmistamisen ja työstämisen kohteena oleva artefakti on yhteiskunta. Mutta yhteiskunnasta puhuttaessa on mahdotonta erottaa selkeästi toisistaan tekijä ja tekemisen kohde, sillä olemmehan itse osa valmistamisemme kohdetta. Poliittista muutosta ajava taho kohdistaa siis muutosvaatimuksen myös yhteiskunnassa toimivien yksilöiden itseymmärrykselle. Hayekin hyvinkin äärimmäinen kritiikki sosialistisia liikkeitä ja

hallituksia kohtaan voidaan siis Halberstamia mukaillen hahmottaa yleisemmäksikin liberaalin demokratian piirissä toistuvaksi ajatusmalliksi, jossa poliittisen vallan toimillaan ajamat emansipaatiopyrkimykset voivat päätyä rajoittamaan yleistä yhteiskunnallista vapautta suosiessaan vain tiettyjä eturyhmiä. Halberstam kuitenkin haluaisi päästä pois näin yksioikoisen ajattelun piiristä ja kyseenalaistaa sen ongelmanasettelun, jolla ei tunnu olevan juuri tekemistä nykytodellisuuden kanssa, jossa huomiota pitäisi keskittää itse poliittiseen prosessiin ja sen kykyyn kanavoida kansalaisten tyytymättömyyttä todellisten ongelmien ratkaisemiseksi. (Halberstam 1998, 479.)

2.2 Arendt ja Hayek osana totalitarismikirjallisuutta

Gleasonin mukaan Hayek toi totalitarismikeskusteluun uuden piirteen korostamalla sitä, että totalitarismi ei tapahdu vallankumouksellisella rysäyksellä, vaan sitä kohden pikemminkin luisutaan taloudellisen suunnittelun vallankäytön kautta. Hayekin näkemys onkin läpeensä taloudellinen ja siten myös hyvin poikkeuksellinen. Yhdysvalloissa Hayekin näkemyksillä oli poliittista merkitystä, sillä konservatiivipiirit pystyivät Hayekin argumentaation kautta vastustamaan New Dealin jälkeistä talouspolitiikkaa, jossa valtio oli hyvin aktiivinen toimija. Gleason tiivistää *Road to Serfdomin* kahdeksi tärkeimmäksi piirteeksi ensinnäkin sen tekemän voimakkaan kahtiajaon markkinoiden ja suunnittelun välille ja toiseksi sen tekemän radikaalin tulkinnan, joka samaistaa kollektivismiin totalitarismiksi ja jonka mukaan taloudellinen suunnittelu ei ollut yhteensopivaa vapaan yhteiskunnan laillisen perustan kanssa (laillisuusperiaate). (Gleason 1995, 64-65.)

Arendtin *OT:n* vaikutus kylmän sodan ilmapiirissä oli Gleasonin mukaan ennen kaikkea siinä, miten kirja vahvisti totalitarismin käsitteen ympärille eräänlaista uskonnollis-henkistä auraa ja korosti totalitarismin poikkeavuutta menneeseen nähden ja sen ”radikaalia pahuutta”. Gleason luonnehtii kirjan vastaanottoa 1950-luvulla samaan aikaan hyvin innostuneeksi, kriittiseksi ja hämmentyneeksi. Se sai arvioijat usein kirjoittamaan pitkiä ja hyvin subjektiivisia omia esityksiään nykyisen aikakauden hengestä ja vähemmän arvioimaan analyyttisesti kirjan tekemiä tulkintoja. (Gleason 1995, 111-112.)

Samana todistaa myös Steven E. Aschheim, jonka mukaan *OT:n* julkaisu oli merkittävä tapaus, sillä se oli poikkeuksellisen laaja, omaleimainen ja tunteisiin vetoava esitys hyvin tuoreista historian tapahtumista. Aikalaisille kirjan lukeminen oli usein voimallinen kokemus eikä seuraavina useina vuosikymmeninä julkaisu vastaavanlaista aiheen laajuuden edellyttämällä kunnianhimolla varustettua selontekoa totalitarismista. Arendtin kirja sekä hänen vuosikymmentä myöhemmin julkaisema *Eichmann in Jerusalem* (1961) saivat aikaan vilkkaan ja tunteikkaan keskustelun erityisesti juutalaisyhteisöjen keskuudessa. Aschheim nostaa esiin kommentoijien hyvin vaihtelevia, mutta voimakkaita kantoja. Esimerkiksi Isaiah Berlinin mielestä Arendtin pohdinnat olivat vain metafysisistä vapaata assosiaatiota vailla todisteita ja argumentaatiota. Kuitenkin kirjan yleisesti herättämät tuntemukset olivat samankaltaisia kuin Philip Rieffillä, joka totesi Arendtin mahdollisesti oleellisten virheidenkin olevan kirjan laajuuden ja intohimon valossa luovia virheitä. (Aschheim 1997, 117-118.)

Simon Tormey käsittelee Hayekin ja Arendtin totalitarismianalyysyjä kirjassaan *Making Sense of Tyranny: Interpretations of Totalitarianism. The Road to Serfdom* ja *OT* ovat kaksi viidestä merkittävästä totalitarismiteoksesta, joita hän esittelee ja arvioi. Hän osoittaa Arendtin ja Hayekin analyysien eri lähtökohdat ja keskittyy arvioimaan niiden uskottavuutta ja paikkansapitävyyttä natsi-Saksan ja Neuvostoliiton historiallisen kehityksen valossa.

Tormeyn analyysissä Hayek syyttää totalitarismista tiettyä ideologiaa ja sen mukaisia tavoitteita eli sosialismia ja sille ominaista valtiollista talouden suunnittelua (Tormey 1995, 9). Analyysi kaatuu hänen mukaansa kuitenkin siihen, että selviä syy-seuraus -suhteita suunnittelun ja diktatuurin välillä on vaikea osoittaa, mikäli suunnitteluargumentin valossa tarkastellaan Saksan ja Neuvostoliiton hallintojen muodostumista ja kehitystä. Hitlerin Saksa erityisesti on argumentin riippakivi, sillä se pelkistää rajusti natsien poliittisia pyrkimyksiä ja ideologian sisältöä, jotka eivät olleet yksiselitteisen sosialistisia. Natsien antikapitalismi vetosi kyllä ihmisiin, mutta sen taustalla ei ollut niinkään ideologinen vastustus palkkatyötä tai kapitalistista tuotantomuotoa vastaan, vaan pyrkimys siihen, että valtion vallan potentiaalisen kontrollin ulkopuolelle ei jäisi mitään autonomisia elämänoaloja. He myös vastustivat ammattiyhdistysliikettä ja olivat liittoutuneet teollisuuseliitin kanssa. Loppujen lopuksi talouden suunnittelulla oli Saksassa samankaltainen rooli kuin esimerkiksi

Yhdysvalloissa, eikä mitään pyrkimyksiä luopua kapitalistisesta tuotantopohjasta ollut. Samalla voidaan todeta koko Hayekin suunnitteluargumentin epäilyttävyys Saksan kohdalla, kun tarkastellaan mitä tahansa läntistä demokratiaa, joka ei ajautunut totalitaristiseksi, vaikka harrastikin voimakasta taloudellista suunnittelua toisen maailmansodan jälkeen. (Tormey 1995, 18-23.)

Tormey tarkastelee myös, voidaanko taloudellisen suunnittelun sanoa sinänsä johtaneen Neuvostoliiton diktatuurihallinnon muodostumiseen. Hayek on hänen mukaansa sinänsä oikeassa siinä, että lisääntynyt suunnitelmallisuus lisäsi tietyissä asioissa valtion päätäntävaltaa yksilöiden, erityisesti maan- ja tehtaanomistajien, kustannuksella. On kuitenkin liioiteltua sanoa, että pelkkä suunnittelun elementti taloudessa itsessään johti Stalinin tyrannimaiseen asemaan tai että suunnittelu vaatisi sellaista vallan keskittämistä tuekseen. Suunnittelu mahdollisti resurssien keräämisen mittavaa tuotantojärjestelmän uudistusta varten, joka edesauttoi Neuvostoliiton kykyä voittaa Hitlerin Saksa 40-luvulla ja loi uuden suunnittelu- ja byrokraattiluokan ihmisiä, jotka pyörittivät Neuvostoliiton järjestelmää aina sen sortumiseen asti. Stalinin tyrannian erityispiirteiden, kuten massakarkoitusten, talonpoikaisvainojen ja henkilökultin selittämisessä Hayekin teoria suunnittelusta ontuu. (Tormey 1995, 31.)

Tormey arvioi samalla tavalla Arendtin analyysiä. Hän nostaa sen Hayekin yläpuolelle, sillä Arendt ei edes yritä todistaa natsismin ja kommunismin olevan pohjimmiltaan samoja. Natsien ideologia ei sinänsä ollut sosialistinen, vaan perustui ajatteluun, jossa luokan sijaan veri ja rotu yhdistävät ihanteellista yhteisöä (Tormey 1995, 40). Arendtin tulkinnassa ideologisen sisällön sijaan kahta totalitaristista valtaa yhdistää itse ideologian muoto. Historiaa tulkitaan prosessina, jota tarkastellaan ideologian pohjimmaisen idean, oli se rodun tai luokan selitysvoima, kautta. Tormeyn mukaan Arendtin ideologiakäsitys eroaa Karl Popperista (1902-1994) siinä, miten Arendtille jokainen ideologia sisältää edellisen kaltaisen essentialistisen pohjan, kun Popper erottelee tällaiset vaaralliseen historisismiin sortuvat ideologiat liberalismista, joka ajaa yhteiskunnallista avoimuutta. (Tormey 1995, 40.) Arendtille ideologiat ovat suljettuja systeemejä, loogisia päättelyketjuja, jotka sulkeutuvat järjen reflektiolta ja ajautuvat herkästi deterministiseen hybrikseen, jossa yksi totuus selittää maailman. Todellisuus on kuitenkin kompleksisempää ja ennalta-arvaamattomampaa.

Systeeminsä sisäisen koherenssin pitämiseksi kasassa ideologiat ovat teleologisesti suuntautuneita dominoimaan muita selitysmalleja ja ihmisiä, pitämään kaikkea hallinnassaan.

Hayekin ja Arendtin suuri ero Tormeyn analyysissä on heidän suhteessaan ideologiseen ajatteluun. Hayek kritisoi totalitarismia liberalistisen ideologian edustajana, kun taas Arendt tekee hyvin pitkälle meneviä tulkintoja ideologisen ajattelun luonteesta. Tormeyn mielestä Arendtin analyysin vahvuus on sen pyrkimyksessä kuvata voimallisesti historiallista kokemusta siitä, miltä tuntuu olla totalitaristisen järjestelmän alaisuudessa ja tuoda näin näkyviin järjestelmän ydin. Toisekseen verrattuna Hayekiin, Arendtin vahvuus on, ettei hän jää spekuloiimaan ovatko eri päämäärät totalitaristisempia kuin toiset, jolloin ajaudutaan Hayekin tapaan ongelmiin yritettäessä osoittaa natsismin ja bolsevismin tavoittelemien päämäärien yhtäläisyyksiä. Tormeyn mielestä Arendtin analyysin käyttökelpoisuus nojaa kysymykseen siitä, kuuluuko ideologian luonteeseen todellakin pyrkimys totaaliseen hallintaan ja ihmissubjektin poistamiseen. Tämän teesin kanssa Arendtin ideologiakäsitys on ongelmallinen, sillä Arendt ottaa ideologian sisällön näennäisen tieteellisyyden liian vakavasti, vaikka ideologioita pitäisi tulkita totalitarismin yhteydessä enemmän myyttisinä rakenteina. Arendtille ideologian muoto itsessään sisältää idun tyrannialle ja Arendt esittää totalitaristisen johdon olevan itsekin ideologian alaisena. Tormeyn mukaan Arendt ei ota tarpeeksi huomioon ideologiaa tyrannisen vallan tietoisesti käyttämänä työkaluna. (Tormey 1995, 54-63.)

3 HAYEK JA TOTALITARISMI

Tässä luvussa aluksi esittelen Hayekin *Tie orjuuteen* -teosta, joka on hänen pääasiallinen ja kuuluisin teos, joka nimellisesti käsittelee totalitarismin ilmiötä. Sen jälkeen tuon esiin niitä normatiivisia näkemyksiä ja käsitteellistyksiä, joita Hayek esittää totalitarististen kehityskulkujen torjumiseksi osana yhteiskuntateoriaansa, sekä esittelen jonkin verran Hayekista käytyä kriittistä keskustelua.

3.1 *Tie orjuuteen* ja Hayekin totalitarismikritiikki

Hayekin *Tie orjuuteen* on omistettu ”kaikkien puolueiden sosialisteille”. Alun perin vuonna 1944 julkaistun kirjan uusintapainoksen esipuheessa vuodelta 1956 Hayek korostaa, että syynä kirjan kirjoittamiselle olivat yleiset aikalaisreaktiot Hitlerin valtaannousuun ja muihin fasistisiin ja totalitaristisiin liikkeisiin. Hänen mukaansa suurin väärinymmärrys ihmisten, ja nimenomaan vasemmistosympatioita omaavan älymystön, tulkinnoissa oli se, etteivät he nähneet yhteisenä tekijänä kaikille vapautta riistäville liikkeille sosialistisen suunnitelmatalouden omaksumista. Luvun *Suunnittelu ja demokratia* alussa Hayek liittää yhteen kollektivismiin eri muodot (”kommunismi, fasismi, jne.”), jotka poikkeavat liberalismista ja individualismista ”siinä, että ne haluavat organisoida koko yhteiskunnan ja sen kaikki voimavarat tämän yhden ainoan päämäärän saavuttamiseksi ja kieltäytyvät tunnustamasta niitä autonomisia alueita, joilla yksilöiden päämäärät ovat ylimmät” (Hayek 1995, 77). Nämä ”yhteiskunnalliset päämäärät” tai ”yhteiset tarkoitukset” kuvataan Hayekin mukaan epämääräisesti yleiseksi eduksi ja yhteiseksi hyväksi, eikä niistä sen takia voida hänen mukaansa päätellä mitään johdonmukaista toimintalinjaa. Sen sijaan kollektivismiin muodot ovat johtaneet ”tämän uuden sanan”, totalitarismin, odottamattomiin ilmenemismuotoihin. Kollektivististen pyrkimysten totaalinen elementti ilmenee Hayekin mukaan siinä, että kaikki toimintomme ohjataan yhden ainoan suunnitelman mukaisesti, jolloin jokaiselle tarpeellemme on paikkansa hierarkiassa, ja jokaiselle arvollemme paikka täydellisessä eettisessä koodistossa. (Hayek 1995, 78.)

Hayek pelkäsi, että mitä todennäköisemmin Englanti tulisi harjoittamaan sodan jälkeen

samanlaista sosialistista ja kollektivistista politiikkaa, joka oli niin suuresti edesauttanut vapauden katoamista (Hayek 1995, 12). Kuten Hayek itse myöhemmin kirjoittikin vuoden 1956 esipuheessaan, sodan jälkeen Britanniassa vallan kahvaan astui kuin astuikin kuudeksi vuodeksi sosialistihallitus, minkä ei tietenkään voida sanoa johtaneen mihinkään totalitaristista valtiota muistuttavaan poliittiseen tilanteeseen. Tästä ei Hayekin mukaan seuraa, että hänen argumenttinsa olisi ollut pielessä tai varoituksensa olisivat olleet turhia. Sen sijaan Hayekin väittämä onkin, että ”kaikkein olennaisin muutos, jonka laaja valtiollinen valvonta tuottaa, on luonteeltaan psykologinen eli muutos kansanluonteessa”. Hänelle totalitarismi edustaa katkosta liberaalissa vapauden traditiossa. Taistelu totalitarismia vastaan on juuri tuon vapauden ”hengen” puolustamista, joka ihmisissä on kuin luonnollisesti olemassa ennen kuin poliittiset instituutiot, joiden vaikutusvallassa he ovat, mahdollisesti rappeuttavat sen. (Hayek 1995, 20.) Propaganda ja mielten muokkaus ovat kollektivistisessa suunnitelmassa tärkeämpiä kuin pakottaminen työskentelemään valitun päämäärän puolesta; ihmiset on saatava mieltämään tavoitteet omikseen (Hayek 1995, 163).

Hayek yhdistää natsi-Saksan ja Neuvostoliiton valtiojohtoisen sorron ja vapauden riiston valtion rooliin talouden sääntelyssä, ja varoittaa tästä kehityksestä myös erityisesti Iso-Britanniaa. Hayek tarkastelee totalitarismia talouden näkökulmasta siinä mielessä, että totalitarismikehityksen ratkaisevat askeleet ovat talouspoliittisia, mutta samalla hän kirjoittaa myös kulttuurisista kehityskuluista ja poliittisten aatteiden merkityksestä. Totalitarismin historiallinen taustakonteksti on Hayekin mukaan liberalismien aikakauden taittuminen erityisesti ensimmäisen maailmansodan jälkeisen sukupolven aikana. Tällä Hayek viittaa 1920- ja 30-lukujen taloustieteelliseen kamppailuun taloudellisen suunnittelun mahdollisuudesta ja mahdollisuuksista, sekä yleiseen ilmapiiriin, jossa sosialistiset ajatukset alkoivat saavuttaa yleisempää hyväksyntää. Hayekin sanoin länsimaisen sivistyksen perusajatuksista luovuttiin, kun taloudellisissa kysymyksissä luovuttiin siitä vapaudesta, jota ilman menneisyydessä ei koskaan olisi ollutkaan henkilökohtaista ja poliittista vapautta. Natsismi oli Hayekille ratkaiseva askel tuhottaessa sitä individualismille pohjautuvaa sivistystä, jota renessanssista lähtien oli rakennettu kristinuskon ja antiikin klassisen filosofian elementtien varaan. (Hayek 1995, 39-40.)

Talouden ja kaupan kasvu oli Hayekin mukaan avannut kehityksen hierarkkisista

järjestelmistä siihen, että ihmiset ovat vapaammin voineet päättää omasta elämästään ja saaneet mahdollisuuden hankkia tietoja erilaisista elämäntavoista ja tehdä valintoja näiden välillä. Hieman yllättäen Hayek toteaa, että taloudellisen toiminnan vapaa kasvu oli poliittisen vapauden suunnittelematon ja ennakoimaton sivutuote, eikä toisin päin, että taloudellinen vapaus olisi yksiselitteisesti luonut poliittista vapautta, kuten olisi ehkä voinut olettaa hänen kirjoittavan. (Hayek 1995, 41.) *Tie orjuuteen* jättää epäselväksi sen, miten Hayek määrittelee poliittisen vapauden tässä yhteydessä muuten kuin edellä kuvattuna individualistisena asenteena. Joka tapauksessa, poliittinen ja taloudellinen vapaus kuitenkin kävelevät Hayekin katsannossa käsi kädessä niin, että ne mahdollistavat toisensa, ja puuttuminen taloudelliseen vapauteen johtaa myös muunlaiseen vapauden menetykseen, joka äärimmillään kohdataan totalitarismissa. Taloudellisten vapauksien karsiminen ja liberalismiin tappio johtuivat Hayekin mukaan siitä, että kapitalismin tuomaa yleistä edistystä ei enää nähty liberalismiin aatteen ja periaatteiden positiiviseksi aikaansaannokseksi, vaan edistys otettiin itsestänselvyytenä, ja liberalistinen politiikka koettiin liian hitaaksi edistämään yhä paremman kehityksen aikaansaamista. (Hayek 1995, 45.) Kun politiikan avulla halutaan saavuttaa enemmän, ei paitsi puuttumalla vapaan markkinatalouden kulkuun, vaan myös tietoisesti suuntaamalla yhteiskunnan kehitystä jonkinlaiseksi, oli kyseessä sitten Stalinin viisivuotissuunnitelmat tai ammattiyhdistysliikkeen haluttomuus tinkiä saavutetuista eduista, tullaan samalla rajoittaneeksi sitä vapautta, joka on taannut liberalismiin ajan todellisemman ja aidomman, spontaanin kehityksen.

Hayekin vetoamus individualismin puolesta nojaa paitsi käsitykseen sen voimasta tuottaa yhteiskunnallista kehitystä, mutta myös sen välttämättömyyteen ihmisen moraalin ja vastuuntunnon kannalta. Mikäli talouden alueella, eli alueella jossa aineelliset olot ohjaavat ratkaisuja ja kullakin on vastuu oman elämänsä järjestämisestä omantuntonsa mukaisesti, vallitsee vapaus, syntyy ilmapiiri, jossa moraalintaju kasvaa ja jossa moraaliarvot luodaan päivittäin uudelleen yksilön vapaassa päätöksenteossa (Hayek 1995, 212). Sosialistinen puuttuminen talouden toimintaan vapauttaa yksilöitä tästä vastuusta, mutta hämärtää moraalintajua, mikä johtaa alttiuteen hyväksyä hirmutekoja, jotka on tehty hyväksytyjen yhteiskunnallisten tavoitteiden nimissä (1995, 215).

Hayekin poliittisessa ajattelussa, ja erityisesti hänen argumentaatioissaan läpi kirjan, toistuu yhä uudestaan ja uudestaan edellä esitetyn uhkakuvan kaltainen *slippery slope* -skenaario. Ei ole vaikea nimetä ja tunnistaa ajatusmalleja, joita Hayek vastustaa tai ylipäänsä voisi herkästi vastustaa taloudellisen valvonnan muotona ja eräänlaisen totalitaristisen impulssin heijastumana. Merkillepantavaa on myös Hayekin huomio, etteivät fasismi ja natsismi olleet reaktioita edeltäneen aikakauden yhteiskunnallista kehitystä vastaan, vaan tuon kehityksen väistämätön tulos (Hayek 1995, 31). Mikäli Hayekin tulkintoja peilataan ideologian käsitteeseen, on päivänselvää, että ideologian sisällöllä on väliä. Luvussa *Natsismin sosialistinen alkuperä* Hayek korostaa, ettei natsismi ollut irrationaalinen liike vailla älyllistä taustaa, vaan kausaalista seurausta kollektivistisistä ja sosialistisista ajatuksista, joiden aatteellisena kulminaatiopisteenä oli kansallissosialismi (1995, 175). Erityisesti Saksassa oli jo aiempina vuosikymmeninä sosialismi yhdistynyt nationalismiin ja Hayek mainitsee esimerkkeinä tästä useita ajattelijoita, kuten Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Johann Karl Rodbertus (1805-1875), Ferdinand Lassalle (1825-1864) ja erityisesti Werner Sombart (1863-1941). Aatteellisten vaikuttajien lisäksi Saksa oli edelläkävijä myös talouden organisoinnissa ja Hayek siteeraa professori Johann Plengeä (1874-1963), ”arvostettua Marxin tuntijaa”, joka ylpeänä kirjoittaa, että Saksan vuonna 1914 luotu sotatalous ”on ensimmäinen sosialistisen yhteiskunnan toteutus”. (Hayek 1995, 180.)²

Hayekin talousajattelu, joka kritisoi valtiojohtoista taloudellista suunnittelua yksilönvapauksien riistämisenä on hänelle vain erikoistapaus yleisemmistä eroista laillisuusperiaatteen (*Rule of Law*) ja mielivaltaisen hallinnon välillä (Hayek 1995, 92). Hayekin mukaan olisi olennaista rajoittaa sitä rajatonta valtaa turvautua pakkokeinoihin, joka on annettu toimeenpaneville elimille. Koska jokainen laki rajoittaa yksilönvapautta ja niitä keinoja, joita yksilöllä on käytettävissään hänen pyrkiessään tavoitteisiinsa, laillisuusperiaate mahdollistaa varmuuden siitä, mitä nämä rajoitukset ovat, eivätkä viranomaiset tule pyrkimysten tielle yllättäen. Hayekin ajattelussa nämä rajoitukset ja lait

² Plengen ajattelun muutos ensimmäisen maailmansodan aikana kuvaa Hayekin mielestä sosialistisen mielenlaadun vapaudenvastaisuutta. Hayekin mukaan Plenge toivoi sodan alkupuolella voitavansa yhdistää vapauden ja organisaation ihanteet, mutta nämä liberalistiset ajatukset kaikkosivat nopeasti ja vuonna 1918 Plenge jo tunnustaa, että sosialismin on oltava voimapolitiikkaa, jossa kyky organisoida talous parhaiten on kansainvälisestäikin tärkeämpää kuin kansojen saati yksilöiden taloudellinen itsemääräämisoikeus (1995, 180).

koskevat nimenomaan taloudellista, tuotannollista toimintaa.

Myöhemmässä teoksessaan *Constitution of Liberty* vuodelta 1962 Hayek käsittelee laillisuusperiaatetta ja pitää yhä kiinni ajatuksestaan, jonka mukaan liika valtion valta ja lain rappio johtavat totalitarismiin. Hayek on tyytyväinen siihen, että toisen maailmansodan jälkeen maissa, jotka elivät läpi totalitaristisen hallinnon aikakauden, ollaan opittu virheistä eikä enää samalla tavalla suhtauduta pilkallisesti liberaalin yksilönvapauden puolustajia kohtaan. Hayekin malliesimerkki on Gustav Radbruch (1878-1949), joka julistaa demokratian olevan ylevä ja kannatettava arvo, mutta *Rechstaatin* kuin päivittäinen leipä, vesi jota juomme ja ilma jota hengitämme. Radbruchin mukaan demokratian tärkein meriitti onkin se, että se on ainoa tapa ylläpitää laillisuusperiaatetta. Hayekin mukaan Saksan tapahtumat osoittivat, ettei demokratia aina tähän kykene, ja mikäli näin käy, ei koko demokratiaakaan enää jää jäljelle. (Hayek 2011, 363.)

3.2 Kosmos ja taxis

Teoksessaan *Law, Legislation and Liberty* vuodelta 1973 Hayek perustaa yhteiskunnallisen ajattelunsa sille huomiolle, että havaitsemme järjestyksiä, jotka ovat ihmisten toiminnan tulosta, mutta eivät ihmisten suunnittelema (Hayek 1998, 1:37). Järjestyksellä on sanana autoritaarinen konnotaatio, joka olettaa sen tietoisesti muokatuksi ja tehdyksi, eksogeenisesti ulkoapäin asetetuksi, mutta Hayek korostaa toisenlaisten, sisäsyntyisten, järjestysten merkitystä. Sisäsyntyistä eli endogeenistä ja luonteeltaan evolutiivista järjestystä, kuten yhteiskunta, Hayek kutsuu kreikankielisellä nimellä *kosmos*. Järjestyksiä, jotka ovat ihmisen tietoisesti alusta loppuun suunnittelema, kuten esimerkiksi armeija tai koulu, Hayek kutsuu nimellä *taxis*. Sosiaalisen *kosmoksen* kieli ja moraalit eivät ole suunniteltuja, vaan evolutiivisen prosessin tulosta, spontaania järjestystä, jota voidaan tutkia markkinoiden toiminnan tarkastelun ja taloustieteen kautta. (Hayek 1998, 1:36.)

Norman P. Barry korostaa, että Hayekin vaikutteet evolutiivisen ajattelun saralla ovat peräisin valistusajattelusta erillään olevasta 1700-luvun brittiläisestä sosiaalitieteestä, jonka merkittäviä nimiä olivat Bernard Mandeville (1670-1733), David Hume (1711-1776), Adam

Smith (1723-1790) ja Adam Ferguson (1723-1816). Hayekin teoriassa toistuu näiden ajattelijoiden valistuksellisen rationalismin vastainen näkemys yhteiskunnan ja sosiaalisen maailman rakentumisesta. Barry tyypistää kahden perinteen erot Hayekin kannalta instituutioiden, kuten valtion, yhteiskunnan ja lain alkuperätarinoihin. Rationalistinen ajattelu korostaa ihmisen tietoisia päätöksiä ja toimintoja, sitä miten instituutiot ovat enemmän tai vähemmän ihmismielen tuotoksia, tarkoituksella rakennettuja tiettyjen järjestellisten alkuperiaatteiden mukaisesti. Hayek sen sijaan ajattelee sosiaalisten sääntöjärjestelmien rakentuneen evolutiivisesti hyvien käytäntöjen selviytymisprosessin myötä. Jo Darwinia edeltäneet ajatukset sosiaalisesta evoluutiosta saavat siis jatkoa Hayekin tuotannossa ja hän tavallaan jatkaa 1900-luvulla vanhoja valistusajan kiistoja.³ (Barry 1979, 7-8.)

Hayek puolustaa Adam Smithin ajatusta ”näkyvästä kädestä”, sillä se havainnollistaa ihmisen toimintaa *kosmoksessa* sen lakien mukaisesti, mutta kohti päämäärää, jota hän itse ei voi määrittellä (Hayek 1998, 1:37). Yhteiskunta on Hayekille *kosmos*, spontaani järjestys, eikä siihen tulisi sekoittaa *taxiksen* piirteitä kattavien yhteiskunnallisten tavoitteiden aikaansaamiseksi. Kuten Eerik Lagerspetz asian ilmaisee, tällaiset tavoitteet ovat Hayekille ensinnäkin moraalittomia ja toisekseen mahdottomia ja juuri siitä syystä moraalittomia. Tämä johtuu tiedon rajallisuudesta ja epävarmuudesta (Lagerspetz 2009, 72). Hayek siis näkee, että *kosmosta* kuten yhteiskunta ei voida muokata lopputilapäämäärien suuntaan, sillä se vaatisi asettautumista muokattavan kohteen ulkopuolelle ja täydellisen informaation olemassaoloa.

3.3 Markkinat: erityinen spontaani järjestys

Markkinoiden kilpailumekanismin mukaiset ratkaisut ja lopputulemat tuottavat Hayekin

³ Hayekin vastustajia menneisyydestä ovat erityisesti rationalistiset luonnonlakiteoreetikot, joiden mukaan moraaliset normit voitaisiin johtaa alkuperiaatteista, Jeremy Benthamin laillinen positivismi sekä kartesiolainen rationalismi, joka on johtanut sosiaalitieteiden skientismiin eli vaatimukseen siitä, että niiden ja luonnontieteiden metodologiat olisivat yhtenäiset (Barry 1979, 8).

mukaan informaatiota maailmasta ainutlaatuisella tavalla. Markkinajärjestys on hänelle paras tapa järjestää moninaisista ihmisten yhteenliittymistä koostuvan yhteiskunnan asioita, sillä se toimii ilman lopputilaperiaatteita, eikä siten aseta hierarkkiseen järjestykseen erilaisia lopputulemia (Hayek 1998, 2:108). Markkinoiden ehdoilla tapahtuvat toiminnot ovat siis yhteensopivia yhteiskunnan *kosmos*-luonteen kanssa. Hayek luonnehtii markkinajärjestystä erityisenä spontaanina järjestyksenä seuraavasti:

This order serves our ends not merely, as all order does, by guiding us in our actions and by bringing about a certain correspondence between the expectations of the different persons, but also, in a sense which we must now make more precise, by increasing the prospects or chances of everyone of a greater command over the various goods (i.e. commodities and services) than we are able to secure in any other way. We shall see, however, that this manner of co-ordinating individual actions will secure a high degree of coincidence of expectations and an effective utilization of the knowledge and skills of the several members only at the price of a constant disappointment of some expectations. (Hayek 1998, 2:107.)

Markkinajärjestys siis turvaa Hayekin mukaan paitsi parhaat mahdollisuudet vaikuttaa palveluihin ja hyödykkeisiin, mutta se myös luo sattumanvaraisia yhteyksiä ihmisten odotusten välille ja tuo hyötykäyttöön heidän tietonsa ja taitonsa. Ennalta-arvaamattomien positiivisten vaikutusten rinnalla kulkee vakiona se tosiseikka, että jotkut odotukset aina jäävät täyttymättä.

On merkillepantavaa, että Hayek erottaa käsitteellisesti markkinajärjestyksen *oikoksesta* tai mistä tahansa muusta yksittäisestä taloudesta (*economy*) laajempaa *kosmoksena*. Hayekin mielestä talous -sanon käyttöön liittyykin suurta ongelmallisuutta, kun puhutaan esimerkiksi kansallisesta taloudesta, sillä tällöin hämärtyy tuon järjestelmän luonne monen yksittäisen talouden toisiinsa kietoutuneena verkostona (Hayek 1998, 2:107). Yksittäistä taloutta voidaan tarkastella tietyn päämääräskaalan avulla, mutta markkinajärjestyksen kokonaisuuden kannalta Hayek kokee paremmaksi käyttää kreikasta ammennettua englanninkielistä termiä *catallaxy*⁴: ”A catallaxy is thus the special kind of spontaneous

⁴ Hayekin oppi-isä Ludwig von Mises käyttää termiä katallaktiikka kuvaamaan markkinajärjestyksen tutkimista pääteoksessaan *Human Action* vuodelta 1949 (Hayek 1998, 2:108).

order produced by the market through people acting within the rules of the law of property, tort and contract.” (1998, 2:108) Hayek johtaa termin kreikan verbistä *katallattein*, joka kääntyy hänen mukaansa muotoihin ”käydä vaihtokauppaa”, mutta myös ”myöntää osaksi yhteisöä” ja ”muuttaa vihollisesta ystäväksi”. Jan Rehmann tekee kriittisen huomion, että Hayek toistaa tällä määrittelyllä yleisen porvarillisten ideologiiden taikatempun, jossa markkinoilla tapahtuva kaupankäynti samaistetaan yleisesti yhteisöjen perustamiseen. Hayekin markkinajärjestys *catallaxy* edustaa yksittäisten talouksien kuten *oikoksien* laajamittaista verkostoa, jossa muodostuu hänen mukaansa eräänlainen luotettavin totuus maailmasta, kattavin informaatio. (Rehmann 2013, 277.)

3.4 Hayekin yhteiskuntafilosofia arvioitavana

Hayekin yhteiskunnallista tuotantoa koskevaa tutkimusta on varsin laajasti. Ohitan tässä lyhyessä katsauksessa tutkimuksen, joka koskee Hayekin taloustieteellistä työtä erityisesti ennen toista maailmansotaa ja keskityn teksteihin, jotka käsittelevät hänen yhteiskuntatieteellistä tuotantoaan. Hayekin näkemykset ovat poliittisesti hyvin kärkkäitä ja poleemisia, mikä käy ilmi hänen kohtaamastaan rajustakin kritiikistä.

Anna Elisabetta Galeotti pohtii (1987) Hayekin kautta sitä, voiko poliittinen teoria olla niin individualistinen, että se jättää huomiotta kysymykset, jotka koskevat ihmisyyttä ja jäsenyyttä siinä. Hänen mukaansa Hayek tuntuu uskovan rationaaliseen kykyyn luoda kestäviä perustuksia yhteiskunnalle. Silti hänen koko kritiikkinsä ja totalitarisminanalyysinsä kärkenä on näkemys siitä, ettei yhteiskuntaa ja sen instituutioita luoda tietoisesti suunnitteleamalla, vaan kaikki instituutiot, jotka toimivat yhteiskunnallisen hyvän puolesta, ovat muodostuneet evolutiivisen prosessin kautta. Galeottin mukaan Hayekin politiikkakäsitys edustaa liberalismiin yksityistä aluetta korostavaa lockelaista traditiota, siinä missä liberalismiin toisessa, Rousseun edustamassa traditiossa julkinen alue on tärkeämpi. Jälkimmäinen ajattelutapa korostaa poliittista kansalaisuutta, mutta Hayekin edustama ensimmäinen jättää politiikalle instrumentaalisen roolin, jossa sen tarkoitus on pysyä pois yksilöiden yksityisten päämäärien ja pyrkimysten tieltä. (Galeotti 1987, 164.)

Galeotti nostaa esiin laillisuusperiaatteen (*Rule of Law*) Hayekin poliittisena ideaalina. Hänen mukaansa se edustaa synteesiä mannermaisen *Rechtstaat*-käsityksen ja englantilaisen laillisuusperiaatteen välillä. Mannermaisuuutta edustaa pyrkimys ennakoitavuuteen valtion toiminnassa, anglosaksisesta perinteestä juontuu valtiovastaisuus ja traditionaalisten normien tärkeys. (Galeotti 1987, 165.) Laillisuusperiaatteen tehtävä on Galeottin muotoilemana määritellä raja legitiimille poliittiselle toiminnalle. Rajan väärällä puolella ovat koko poliittista järjestelmää koskevien päämäärien (*goals*) tavoittelu, sillä tarkoitus on jättää tilaa yksityisen sfäärin moninaisille päämäärille. Poliitiikka redusoituu Hayekillä näin yhden ainoan normin, negatiivisen vapauden, muotoon. Hänen suhtautumisensa positiivisen vapauden ilmentymiin, kuten poliittiseen osallistumiseen, on hyvin torjuva. Galeottin mukaan tähän on syynä Hayekin mieltymys ajatukseen ihmisen kognitiivisista rajoista ja tietämättömyydestä. Tästä ilmeisestä faktasta johtuen Hayek pitää ihmisten muodostamia yksilötasoa suurempia rationaliteetteja kyseenalaisina. Negatiivinen vapauskäsitys antaa siten Hayekille vapauden jättää tuollaiset epävarmuustekijät pois omasta yhteiskuntateoriastaan, tai kuten Galeotti asian ilmaisee, negatiivisen vapauskäsityksen ontologinen premissi on minimaalinen. (Galeotti 1987, 166.) Hayek siis tyytyy hyvin yksinkertaiseen ihmiskuvaan. Galeottin mukaan Hayek toistaa tässä uuden ajan ajattelulle tyypillistä, mutta ongelmallista tapaa minimoida ennakko-oletuksia ja premissejä yksinkertaisuuden sekä helposti saavutettavan, laajan yhteisymmärryksen nimissä. Tästä seuraa kaksi mahdollista ongelmaa. Ensinnäkin, voidaan päätyä teoriaan, joka on irrelevantti todellisuuden kannalta tai vain tyhjä malli. Toisaalta, voi olla, että valittu itsestäänselvä premissi ei olekaan niin itsestäänselvä. Tämä pätee Galeottin mukaan Hayekin ajatteluun. (Galeotti 1987, 167.)

Hayek arvostaa Galeottin mukaan vapautta (*liberty*) pakkokeinojen (*coercion*) poissaolona. Pakko tässä tapauksessa on tarkoituksenmukaista inhimillistä toimintaa. Sen sijaan rajoitteet, jotka johtuvat luonnosta tai sosiaalisista instituutioista, eivät edusta vapautta rajoittavaa pakkoa tämän määritelmän mukaan. Hayek siis kääntää pääläelleen Rawlsin argumentin, joka kiinnittää huomiota luonnollisen ja sosiaalisen loton epäoikeudenmukaisuuteen. (Galeotti 1987, 167.) Tämä epäoikeudenmukaisuus ei Hayekille edusta pakkovaltaa ja siihen puuttuminen olisi väärin. Negatiivinen vapaus on ainoa arvo, jota liberaalissa järjestyksessä tavoitellaan. Galeotti haluaa tarkastella sitä, pitäytyykö Hayek todella näin tinkimättömän individualistisena ja minimalistisena, vai riippuuko hänen

teoriansa sittenkin jonkinlaisesta tietystä sosiaalisesta järjestyksestä, jolloin tulisi uudelleen arvioida pidättäytymistä sosiaalisen järjestyksen muokkaamisesta. Galeottin mukaan näin onkin, sillä Hayekin yhteiskuntanäkemyks ei ole niin tiukan atomistinen ja individualistinen, kuin hänen käsityksensä valtiosta antaisi olettaa. Hayekin ihmisyhteisössä yksilöiden yhteisen elämän konteksti on traditio, joka luo perustan identiteetille, yhteisymmärrykselle ja merkitysten jakamiselle. Hayekin liberaali järjestys siis on riippuvainen voimakkaasta sosiaalisesta koheesiosta, joka on muodostunut evolutiivisesti ja spontaanisti, muodostuen traditioksi. Tämän sosiaalisen järjestyksen rinnalla poliittisella järjestelmällä on vain parasitiin rooli, ja kaikkien yhteiselon ongelmien ratkaisu löytyy sosiaalisen sfäärin puolelta, joka on kompleksinen, mutta itsesäätelvä mekanismi, jonka säännöt ovat ”luomattomia”, spontaanin kehityksen ilmentymiä (Galeotti 1987, 173).

Hayek siirtää Adam Smithin ”näkyttömän käden” vapaiden markkinoiden kuvaajasta sosiaalisen järjestyksen ja tradition kuvaajaksi. Galeotti ehdottaa kuitenkin, että Hayekin spontaani järjestys ei kuvaa realistisesti välttämättä mitään traditiota, mutta on pikemminkin ideaalityyppi sosiaalisesta organisaatiosta, joka on rakentunut vapaiden markkinoiden kilpailun ympärille. (Galeotti 1987, 177.) Eihän ole mitään taetta siitä, että traditionaalisista instituutioista kehittyvä vääjäämättä markkinajärjestelmä (1987, 178). Yhteenvetona voidaan sanoa, että Hayekin yhteiskuntateoriassa on kaksi erilaista maailmaa, joista hän puhuu. Toinen on negatiivisen vapauden, laillisuusperiaatteen ja yksityisten oman edun tavoittelijoiden maailma, toinen taas sosiaalinen verkosto, jossa tuon samaisen yksilön menestys olisi merkityksetöntä vailla siteitä muiden ihmisten kanssa jaettuun yhteisöön. Galeottin mielestä ei ole alkuunkaan selkeää, että näiden maailmojen välillä ei olisi jonkinlaista ristivetoa. Erityisesti Galeotti ajattelee liberaaliin markkinajärjestelmään sisältyvää taloudellista epätasa-arvoa ja kyseenalaistaa sen, voiko liberaali poliittinen maailma pysyä täysin liberaalina, mikäli vankkumattoman liberaalin valtion kansalaisten koheesio rakoilee epätasa-arvon kourissa. Hayekin sosio-poliittinen spontaanin järjestyksen malli yksinkertaisesti jättää huomiotta tällaisen kompleksisuuden, eikä voi olla mitenkään riittävä kuvaus maailmasta. (Galeotti 1987, 179.)

Eugene Heath kyseenalaistaa Galeottin analyysin vastauksessaan "How to Understand Liberalism as Gardening: Galeotti on Hayek". Hän kritisoi sitä, että Galeotti olettaa minkä

tahansa poliittisen teorian olevan joko individualistinen tai kommunitaristinen. Tällöin Hayekin individualistinen poliittinen teoria olisi vaikeuksissa ihmisyhteisöstä tulevien tulonjakopaineiden kanssa. Galeotti ajattelee, että taloudellinen epätasa-arvo vääjämättä johtaa valtion epäliberaaliin toimintaan tulojen jakamiseksi, jotta se säilyttäisi itsensä ja ihmisyhteisön spontaanin järjestyksen sisäisen koheesion ja rauhan. Heathin mukaan ei kuitenkaan ole mitään syytä olettaa näin. Hän kyseenalaistaa Galeottin uskomuksen siitä, että epätasa-arvo synnyttäisi konfliktia ja mikäli tällaista konfliktia ilmenisikin, se vaatisi liberaalin valtion epäliberaalia toimintaa. (Heath 1989, 108.)

Heath tarjoaa erinomaisen kuvauksen Hayekin liberalismiin perusajatuksista. Hänen mukaansa Hayekin poliittinen teoria on totta kai riippuvainen hänen sosiaalisesta teoriastaan, mutta tämä riippuvuus ei ole pragmaattista, toisin kuin Galeottin konfliktiskenaarioissa, vaan teoreettista. Hayekin mielestä politiikan tarkoituksena on luoda parhaat mahdolliset edellytykset spontaanille evoluutiolle ja spontaanille järjestykselle. Heath pyrkii oikomaan Galeottin käsitystä Hayekin spontaanin järjestyksen käsitteestä puutarhametaforan avulla. Spontaani järjestys ei ole kuvaus mistään näkymättömän käden ohjaamasta historiallisesta kehityksestä, vaan sen aikaansaamiseksi tulee tietoisesti pyrkiä ylläpitämällä sisäisesti konsistenttia spontaanin järjestyksen mallia ja toistamalla uudestaan ja uudestaan sen periaatteita, kuten puutarhuri joka valmistautuu istuttamistyöhön. (Heath 1989, 109.)

Hayekin poliittisen ajattelun ymmärtämisessä on siis parasta lähteä liikkeelle ajatuksesta, jossa yhteiskunta on kuin puutarha. Poliitiikan tehtävä on luoda parhaat mahdolliset edellytykset spontaanin kasvun ja järjestyksen syntymiselle. Totalitarismi on Hayekille äärimmäisin muoto yhteiskunnallisen ajattelun rappiosta, joka ei kuvainnollisesti tyydy vapaasti kasvavan puutarhan perustusten ja multien kunnossapitoon. Tätä voidaan havainnollistaa toteamalla, että Hayekille on olemassa, kuten Richard Bellamy (1994) on todennut, kaksi tapaa ajatella demokratiaa. Nämä tavat juontuvat Hayekin käyttämästä käsitteellisestä kahtiajaosta, jossa laki (*law*) ja lainsäädäntö (*legislation*) tulee nähdä kahtena eri asiana (Bellamy 1994, 421). Hayekin ymmärtämänä laki viittaa laillisuusperiaatteen käsitteeseen. Bellamy kritisoi Hayekin laillisuusperiaateeseen nojaavaa ajattelua epäkoherentiksi ja epäkäytännölliseksi varsinkin nykyaikaisten moniäänisten ja

monimuotoisten, pluralististen, yhteiskuntien kontekstissa (1994, 420).

4 ARENDT JA TOTALITARISMI

Tässä luvussa käyn läpi Arendtin keskeisiä totalitarismia koskevia näkemyksiä ja argumentteja *OT*:ssa. Käytän apunani Margaret Canovanin kommentaaria *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought* (1992). Mukana on myös tutkimuksellista keskustelua Arendtin keskeisten teemojen osalta. Pyrin luomaan myös yleiskuvaa siitä, miten tämän Arendtin läpimurtotoeoksen käsittelemät teemat saavat jatkumoa Arendtin myöhäisemmässä tuotannossa.

Totalitarismi oli Arendtin mukaan ennen kokematon ilmiö, joka oli käsittämätön, suorastaan mahdoton vanhoille poliittisen ajattelun tavoille. Havainnollistaakseen tätä argumenttiaan, Arendt otti lähtökohdakseen Montesquieu'n vallan kolminaisuusopin. Eri hallintomuodoilla on Montesquieu'n mukaan sisäinen ohjaava periaate, joka ohjaa kansalaisten ja hallituksen toimintaa. Monarkiassa se on kunnia, tasavallassa hyve ja tyranniassa pelko. Totalitarismi ei kuitenkaan ole Arendtin mukaan vanhakantaisesti ymmärrettyä tyranniaa. Arendtin määritelmän mukaisia totalitaristisia järjestelmiä olivat vain Saksa vuodesta 1938 ja Neuvostoliitto vuoden 1930 jälkeen (Arendt 1968, 419). Erotuksena yhden puolueen diktatuurijärjestelmästä, totalitaristinen hallinto ei anna puolueen sulautua yhteen valtion instituutioiden kanssa, vaan nämä virat täytetään toisarvoisilla henkilöillä todellisen vallan ollessa totalitaristisen liikkeen johdolla valtiokoneiston ja armeijan ulkopuolella (1968, 419).

OT ei kuitenkaan kokonaisuudessaan ole alkuunkaan ylläolevan kaltaista totalitarismin käsitteen analyttistä purkamista, sillä kirja jakautuu kolmeen osaan, joista ensimmäinen käsittelee antisemitismia, toinen imperialismia ja vasta kolmas totalitarismia sinänsä. Jokainen osa käsittelee omaa aihettaan runsain historiallisin esimerkein tai pikemminkin anekdootein. Arendt jakaa Euroopan lähihistoriaa 1800-luvulta lähtien erilaisiin merkityksellisiin ajanjaksoihin, jotka kuvaavat aikansa yhteiskunnallisen ilmapiirin suuria pinnanalaisia kehityslinjoja. Näiden kehityslinjojen tunnistamisesta huolimatta Arendt ei esitä selkeitä kausaalisia väitteitä totalitarismin ratkaisevista syistä. Pikemmin hän nostaa esiin elementtejä, jotka kristallisoituivat totalitarismissa. Canovan huomauttaa, että Arendt itsekin hyväksyi teostaan kohtaan esitetyn kritiikin, jonka mukaan se ei ollut kovinkaan

yhtenäinen (Canovan 1992, 18). Kirjan rakenne on ongelmallinen siinä mielessä, että kirjan kolmas osa tuo yhteen natsismin ja stalinismin analyysin yleisen totalitarismiteesin mukaisesti, mutta kirjan aiemman kahden osan näkökulma on voimakkaasti Saksa-keskeinen.

Esipuheessaan vuodelta 1950 Arendt esittää kysymyksiä, jotka edustavat hänelle avainta 1900-luvun alkupuolen ilmiöiden suoranaisen käsittämättömyyden ymmärtämiseen. Kirjan kolmen osan merkitys voidaan ilmaista näiden kysymysten avulla. Ensinnäkin, Arendt ihmettelee, miten niinkin maailmanpoliittisesti merkityksettömistä ilmiöistä kuten niin sanotusta juutalaiskysymyksestä ja antisemitismistä saattoi tulla katalyytti natsiliikkeelle, maailmansodalle ja lopulta tehdasmaiselle tappamiselle. Toinen kysymys koskee maailmanlaajuista poliittisen järjestelmän muodonmuutosta, joka tapahtui lyhyen imperialistisen aikakauden aikana reaktionaalisiin vaikeuksiin. Kolmanneksi, Arendt ihmettelee ristiriitaa totalitaristisen liikkeen kyynisen ”realismin” ja sen täyden välinpitämättömyyden, jolla se todellisuuteen suhtautuu, välillä. Lopulta Arendt toteaa, että modernin ihmisen ja hänen luomansa maailman välillä on ärsyttävä yhteensopimattomuus. Samalla kun ihmisen voima oman maailmansa muokkaamiseen on kasvanut niin suureksi, että hän voisi jopa hävittää sen, ovat ihmiset sitä kykenemättömämpiä elämään tuossa maailmassa ymmärtäen sen merkityksen. (Arendt 1968, viii.) Myöhemmässä tuotannossaan ja etenkin *Vita Activassa* Arendt jatkaa tätä moderniuden kriisin pohtimista etenkin poliittisen toiminnan näkökulmasta.

Arendtin totalitarismianalyysissä taloudelliset teemat näyttelevät isoa roolia, mutta esimerkiksi sosialismin talousteoreettisen sisällön sijaan Arendt käsittelee enemmänkin imperialismin ajan yhteiskunnallisia muutoksia ja niiden vaikutuksia eurooppalaiseen poliittiseen ajatteluun. Imperialismi pohjautui kapitalismin ja pääoman tarpeeseen laajentua Euroopan ulkopuolelle, sillä mantereen markkinat olivat saavuttaneet saturaatiopisteensä. 1800-luku oli Arendtille porvariston poliittisen emansipaation aikaa, jolloin kehittyivät nykyaikainen yhteiskunta ja sille ominaiset tavat puhua taloudesta.

4.1 Antisemitismi ja imperialismi

OT:n ensimmäiset kaksi osaa, *Antisemitism* ja *Imperialism*, eivät suoraan käsittele totalitarismia, vaan pyrkivät luomaan kuvaa eurooppalaisen poliittisen kulttuurin muodonmuutoksesta totalitarismia edeltäneenä aikana. Arendt käsittelee kirjan ensimmäisessä osassa laaja-alaisesti antisemitismin historiaa pyrkien selittämään, miten terrorin eli juutalaisten tuhoamisen ympärille pystyi rakentumaan niinkin laajamittainen kansanliike kuin mitä natsi-Saksassa tapahtui. Totalitaristinen hallinto ja sille ominainen terrori ei Arendtin mukaan ole mikään tavanomaisen hallinnan muoto, vaan terrorin on näyttäytyttävä spesifiä ideologista tavoitetta toteuttavana ja tällä tavoitteella on oltava laaja yhteiskunnallinen hyväksyntä, jotta terrorijärjestelmä voi toimia (Arendt 1968, 6). Arendtin analyysi eurooppalaisen antisemitismin historiasta toteaa, että juutalaisvastainen diskurssi oli osoitettavissa laaja-alaiseksi ilmiöksi ja siten poliittiseksi eronteon välineeksi, joka sai 1920- ja 30-lukujen Saksassa ratkaisevan roolin natsiliikkeen ideologisessa sisällössä. Arendt argumentoi kahta yleiseksi tunnistamaansa juutalaisten joukkotuhoa ja antisemitismia selittävää selitysmallia vastaan. Ensimmäistä hän kutsuu syntipukkiselitykseksi, ajatusmalliksi, jossa tuhottujen juutalaisten ilmiselvä syyttömyys ja viattomuus osoittavat juutalaisten vainoamisen täyden sattumanvaraisuuden. Arendt kuitenkin vetoaa monin historiallisiin esimerkeihin, että juuri juutalaiset olivat potentiaalinen ryhmä vainolle johtuen heidän poikkeuksellisesta yhteiskunnallisesta asemastaan. Samoin Arendt kritisoi voimakkaasti ajatusta antisemitismin ”ikuisuudesta”, jossa jopa juutalaisten itsensä toimesta antisemitismi koettiin itsestään selvänä ja enemmän tai vähemmän pysyvänä osana juutalaisen ja ei-juutalaisen maailman suhdetta. (1968, 6-7.) Antisemitismi kuitenkin Arendtin mukaan eli mukana eri tavoin 1800-luvulta alkavissa yhteiskunnallisissa muutoksissa, jotka ylipäätään johtivat ensimmäisen maailmansodan jälkeiseen tilanteeseen, jossa laajamittainen terrori oli mahdollista. Moderni antisemitismi tulisi Arendtin mukaan nähdä osana kansallisvaltiollisen poliittisen kulttuurin muutosta. (1968, 9.)

OT:n imperialismia käsittelevä toinen osa pyrkii määrittelemään selkeästi imperialismiin aikakauden erotuksena edeltäneestä pitkästä kolonialismin ajasta. Arendtin määritelmän mukaan imperialismi oli ajanjakso vuodesta 1884 vuoteen 1914 eli ensimmäiseen maailmansotaan. Imperialismi edustaa Arendtille eräänlaista valmisteluvaihetta

myöhemmille katastrofeille, sillä monet sen keskeisistä piirteistä muistuttavat niin paljon totalitarismin ilmiöitä. (1968, 123.) Imperialismi sai Arendtin mukaan alkunsa pääoman tarpeesta laajentua muualle maailmaan Euroopasta kapitalistisen talousjärjestelmän kasvaessa. Tärkein seuraus tästä Arendtille on porvariston poliittisen toiminnan aktivoituminen ja taloudellisen laajentumisen logiikan mukaantulo politiikkaan ja poliittiseen päätöksentekoon osana imperialistista talousjärjestelmää. Julkinen politiikka oli ollut pitkään aristokratian hallitsemaa, vaikka porvaristolla olikin dominoiva rooli yhteiskunnassa muuten.

Imperialismin aika, erityisesti taistelu Afrikan luonnonvaroista 1880-luvulla, oli Margaret Canovanin näkemyksessä Arendtille murroskohta, jossa porvaristolle aina ominaista ollut halu laajentaa yksityistä valtaansa kohtasi julkisen politiikan instituutiot, joista porvaristo oli ennen pysynyt erillään. Tästä syntyi uudenlaista kansainvälistä voimapolitiikkaa, jossa valtiot alkoivat kisata ei vähemmästä kuin koko maailman herruudesta pyrkiessään turvaamaan porvariluokan investoinnit ulkomailla. (Canovan 1992, 29-30.) Imperialismin ajan valtakamppailu oli myös kansallisvaltioiden sisäistä, sillä porvaristo ja valtiovalta olivat aina olleet latentissa kamppailun tilassa, mutta nyt tämä kamppailu toden teolla aktivoitui siten, että porvaristo pyrki käyttämään valtiota välineenä omien taloudellisten tavoitteidensa aikaansaamiseksi ja toisaalta valtiovallan instituutiot rajoittivat imperialistisia pyrkimyksiä (Arendt 1968, 124).

Imperialismin aikana politiikka sai uuden tarkoituksen ja tärkeimmän tavoitteen, pysyvän laajenemisen. Tämän ajatuksen alkuperät olivat 1800-luvun liike-elämässä ja teollisen tuotannon laajenemisessa. Laajeneminen tapahtui uuden ihmisryhmän, *mobin*, ja porvariston yhteenliittymisen avulla. *Mobilla* Arendt viittaa kapitalistisen tuotantojärjestelmän ulkopuolelle jääneeseen eräänlaiseen ylijäämäväkeeseen, joka paremman puutteessa lähti merten taakse tavoittelemaan parempaa onnea. Annel Herzog käsittelee Arendtin tulkintaa imperialismin laajenemisen logiikasta kokonaan uudenlaisten poliittisten suuntaviivojen kartoittamisena, poliittisen ruumiin (*body politic*) ominaisuuksien muuttumisena. Imperialismi luo pohjan totalitarismin ilmiöille, sillä siinä laajeneminen korvaa toiminnan ja ideologia korvaa poliittisen yhteisön perustan (*foundation*). Valloitetuilla alueilla ei ollut omaa poliittista identiteettiä ja ajan myötä ne myös vieraantuivat imperialistisesta

emovaltiosta. Valloitetujen alueiden siirtomaahallinto oli valtaa vailla poliittista perustaa, pelkkää liikevoittojen laajenemista, jonka tueksi kehittyi rasistinen ideologia. Rasismin idea ikään kuin kelluu vailla kosketuspintaa todelliseen poliittiseen yhteisöön, jolla olisi alueellinen perusta kansallisvaltiossa. Samalla sen tyrannia on jotain uutta verrattuna aikaisempiin kansallisvaltioiden poliittisen ruumiin vallanneisiin auktoriteetteihin. Imperialistinen hallinto erottaa poliittisen auktoriteetin paitsi paikallisuudesta, joka olisi perusta yhteisölle, mutta myös ajasta. Yksityiset intressit korvaavat julkisen alueen toiminnan, mutta samalla katoaa myös yhteys jaettuun menneisyyteen ja tulevaisuuteen. (Herzog 2004, 26-27.)

Canovan kiinnittää huomiota Arendtin analyysiin lordi Cromerin (Everlyn Baring, 1841-1917) valtakaudesta Egyptin konsulikenraalina (1877-1907) esimerkuna totalitaristisesta vallankäytöstä. Cromerissa oli nähtävissä kolme totalitaristiselle vallankäytölle ominaista piirrettä. Ensinnäkin, Egypti ja sen ihmiset omasivat Cromerille vain välineellistä merkitystä, ollen vain askel kohti Intiaa. Arendt luo tästä analogian Hitlerin ja Saksan kansan väliseen suhteeseen, jossa kansa on lopulta vain pelinappula maailmanvalloituksen pelissä. Toinen Cromerin totalitaristinen piirre on hänen toimimisensa salassa ilman virallista auktoriteettiä tai julkista vastuuasemaa, kulissien takana. Kolmas totalitaristinen piirre on hänen byrokraattisuutensa. Byrokraattisuudella Arendt tarkoittaa toiminnan asiainhoitoluonnetta, sitä miten toimija eli Cromer samaistaa itsensä osaksi imperialistisen laajenemisprosessin kulkua häivyttämällä oman poliittisen toimijuutensa, joka näyttäytykin vain historiallisen prosessin toteutumisen välineenä. (Canovan 1992, 31.)

4.2 Totalitaristinen liike ja ideologia

Arendtin totalitarismianalyysin lähimmät siteet hänen myöhempään tuotantoonsa sisältyvät kirjan kolmanteen osaan *Totalitarianism* ja vuonna 1958 siihen liitettyyn uuteen päätöslukuun *Ideology and Terror*. Näissä osioissa Arendt käsittelee erityisesti 1920- ja 30-lukujen Saksan poliittista ilmapiiriä ja sen aiheuttamaa merkityksettömyyden ja tyhjyyden tuntua ihmisten kokemuksessa. Totalitaristinen propaganda sai Arendtin mukaan voimansa ihmisten individualistisesta eristäytyneisyydestä ja yksinäisyydestä. Vanhat poliittiset

jakolinjat ja yhteiskuntaluokat olivat menettäneet merkityksensä, eivätkä ihmiset kiinnittyneet enää tiiviisti niihin erityisiä luokkaintressejä ajaviin ryhmittymiin, joita perinteinen puoluejärjestelmä tarjosi (Arendt 1968, 308). Arendtin analyysissä totalitarismi oli erityisesti Saksan yhteydessä yhteiskunnallista liikettä, joka syntyi lukumäärältään suurten massojen tarpeesta organisoitua ja kuulua johonkin. He olivat kuitenkin Arendtin mukaan ikään kuin vailla kosketuspintaa todellisuuteen, jossa elivät yhdessä muiden kanssa. Totalitaristinen ideologia tarjosi kaiken kattavan selityksen ja vastauksen tyhjyyden tilalle juutalaisten salaliiton ympärille rakentuneen propagandan avulla. (Arendt 1968, 352.)

Arendt puhuu luokattomasta yhteiskunnasta kuvatessaan Saksan poliittista tilannetta ensimmäisen maailmansodan jälkeen. Totalitaristinen liike vetosi ihmisiin, jotka eivät olleet kiinnittyneet mihinkään yhteisten intressien muotoilemaan eturyhmään, poliittisiin puolueisiin tai esimerkiksi ammattiliittoihin (Arendt 1968, 311). Nämä massaihmiset (*masses*), kuten Arendt heitä kutsuu, nostivat lopulta natsit valtaan. Poliittinen kiinnittymättömyys tai välinpitämättömyys ei ollut Arendtin mukaan mitenkään poikkeuksellinen ilmiö missään maassa, vaan poliittinen apatia oli hyvinkin laaja poliittinen uhka eikä välinpitämättömyys ollut Arendtille mikään riittävä syy totalitaristisen liikkeen synnylle. Samalla Arendt sanoutuu irti tulkinnoista, joissa natsismin syytä etsitään saksalaisesta kulttuurista. Massat ovat Arendtin yritys luoda kuva ihmisistä, jotka ovat valmiita mihin vain. Nämä totalitaristiset tavoitteet saattoivat olla täysin antiutilitaristisia.

Arendtin analyysissä totalitaristisesta liikkeestä olennaisinta ei ole poliittinen sisältö. Hänen mukaansa rasismi ja kommunismi sinänsä ajatussuuntauksina eivät itsessään ole sen ”totalitaristisempia” kuin muutkaan ajatussuuntauksset. Ne olivat kuitenkin keskeinen diskursiivinen osa sitä kokemusmaailmaa, josta totalitaristiset liikkeet ponnistivat. (Arendt 1968, 470.) Rasismia ja kommunismia olennaisempaa totalitarismille on se totaalisuus, jolla ideologia, idean logiikka, kuten Arendt käsitteen purkaa, viedään äärimmilleen. Ideologia saa totalisoivan, maailmanhistoriaa selittävän luonteen, jolloin totalitaristinen poliittinen toiminta redusoituu ennalta määrätyn kohtalon toteuttamiseksi ja jopa nopeuttamiseksi ja näin johtava ajatus, idea, viedään loogiseen päätökseensä. Ideologiasta tulee uusi toimintaa ohjaava periaate, kuten Montesquieu'n mukaisesti esimerkiksi pelko tyranniassa.

Ideologiassa jokin tietty idea ei jää vain näkökulmaksi muiden joukkoon, vaan muuntuu premissiksi ja ajattelun lähtökohdaksi, joka sysää liikkeelle loogisen jatkumon, joka on täysin murtumaton ja taipumaton sen kanssa ristiriitaisen uuden informaation ilmaantuessakin. Ideasta voidaan johtaa kuva historian lopusta, lopputilasta, jossa epäkelpoutta ja ristiriitaisuutta ei enää ole. Mikäli johtava ajatus on rasistinen käsitys jaloimmasta rodusta, näyttäytyy alempien rotujen murhaaminen vain vääjäämättömän totuuden toteuttamiselta. (Arendt 1968, 471.)

4.3 Huomioita Arendtin totalitarismitulkinnosta

Arendt esittää voimakasta kritiikkiä totalitarisminanalyysissään ideologioita ja ideologista ajattelua kohtaan. Tästä voidaan helposti johtaa kysymyksiä siitä, mitä ideologisuus on tai onko kaikki ideologisuus pahasta vai enemmän tai vähemmän välttämätöntä poliittisen muutoksen aikaansaamiseksi. Esimerkkinä tästä problematiikasta Jussi Backman on kiinnittänyt huomiota Alain Badioun Arendt-kritiikkiin päätyen puolustamaan Arendtin näkemystä (Backman 2013). Backmanin mukaan 2000-luvulla on muotoutunut vasemmistolaisen teorian piirissä Badioun pisimmälle viemä anti-arendtilainen kanta, joka linkittää Arendtin totalitarismitulkinnan osaksi 1900-lukulaista liberaalia konsensusta, jonka mukaan kansallissocialismin ja stalinismin kaatuminen merkitsivät paitsi totalitarismin, myös muun poliittisen radikalismien loppua Francis Fukuyaman historian loppu -argumentin mukaisesti. Badiou haluaa Backmanin mukaan pelastaa poliittisen idealismin ja radikaalin emansipaation perinteen umpikujasta, johon se päättyi 1900-luvun katastrofien myötä, ja puolustaa ”ideologista” politiikkaa arendtilaista ideologikritiikkiä vastaan. (Backman 2013, 272.)

Backman vertailee Arendtin ja Badioun ideologiatulkintoja ja toteaa, etteivät heidän näkemyksensä ole yksiselitteisesti vastakkaisia, eikä Arendt edusta sellaista poliittista hedelmättömyyttä, mitä Badioun näkemys antaisi olettaa. Molemmat ajattelijat pyrkivät hahmottelemaan politiikkaa ”alueena, jolla ihmisen perustava kyky *uutuuteen* ja 'maailman muuttamiseen' voi toteutua, ja molemmat pyrkivät omalla tavallaan välttämään totalitaristisen historian logiikan sudenkuopan”. (Backman 2013, 272.) Kirjoittajien

perustava eroavuus on siinä, missä muodossa he näkevät tämän uutuuden toteutuvan. Myöskin heidän näkemyksensä 1900-luvun totalitarismista ovat hyvin erilaiset. Arendt kritisoi totalitarismin ideologisuutta, jossa ideologinen idea edustaa totaalista selittävää periaatetta, ja joka samalla merkitsi 1700-luvun vallankumouksellisen vapauden tavoittelun kuihtumista. Badioulle 1900-luvun ”ideologisuus” taas nimenomaan merkitsi vallankumousta ja uutuuden tavoittelua taiteellisten, tieteellisten ja poliittisten kokeilujen kautta. (2013, 278.) Badioulle totalitarismi oli tämän avantgardismin rappeutumista ja hämärtymistä irvikuvakseen. Ideologian tulo politiikkaan merkitsee Arendtille antipoliittista ohjailua, mutta Badioulle se on aidon politiikan ennakkoehto (2013, 283). Arendtin analyysissä totalitarismin ideologiasta tarkoitus lopulta pyhittää keinot, eikä ideologiseen päämäärään päästä vauhdikkaasti turvautumatta terroriin. Tässä Arendtin teoria tuo Backmanin mukaan esiin Badioun ajattelun heikon kohdan, sillä Badiou joutuu vastahakoisesti myöntämään, että hänen ymmärryksensä politiikasta ideologisen idean avulla tapahtuvana totuuden tuottamisena sisältää väkivallan ja vallankumouksellisen terrorin mahdollisuuden. (2013, 284.) Arendtin kriittisestä näkökulmasta tarkasteltuna Badiou ajattelee politiikkaa välineellisesti jonkin päämäärän ja ideologisen lopputuloksen tuottamisena.

Ylläolevaan Alain Badioun kantaan verrattuna Arendt päätyi totalitarismin kokemusten pakottamana teoretisoimaan politiikkaa ennemminkin itseisarvoisena päämääränä. Markku Koivusalo pitääkin Arendtin myöhempää tuotantoa tietyllä tavalla vastauksena totalitarismille (Koivusalo 2013, 313). Arendtin normatiivisen politiikan teorian ”projekti” näyttää olevan yhteisen poliittisen maailman luominen massayhteiskunnan aikakaudella. Vaikka voidaan todeta, että Arendtin käsitteellistämisen poliittisen elämän puutos on maailmanhistoriallisesti äärimmäisen yleinen asiantila, eikä tämä puutos ole mikään totalitarismin syy, on Arendtin poliittinen ajattelu kuitenkin nimenomaan anti-totalitaristista. Arendtin kirjan englanninkielisen painoksen nimen sana *origins* (=alkuperä) on harhaanjohtava, sillä se viittaa niin suorasti kausaaliseen suhteeseen totalitarismin ilmiön ja kirjassa esille tuotujen historiallisten seikkojen välillä. Tämä ei kuitenkaan ollut Arendtin tarkoitus, vaan kuten Koivusalo asian ilmaisee, teoksen merkittävä filosofinen panos ja ulottuvuus kiinnittyvät ”sen metodiin eli tapaan harjoittaa politiikan ajattelua poliittisten tapahtumien sisältämän historiallisen kokemuksen käsitteellisen pohdinnan kautta, niin ettei tuloksena ole tyhjentävä selitys vaan ongelman jäsentäminen”. (Koivusalo 2013, 314.)

Tämän antitotalitaristisen politiikan määrittämisessä Arendt on kuitenkin äärimmäisen varovainen, johtuen juurikin hänen hyvin ehdottomasta ideologiakäsityksestään, jonka hän jo *OT*:ssa esittelee. Simon Tormeyn esittämä kritiikki (katso luku 2.2.) on paikallaan. Tormeylle näyttää siltä, että Arendtille mikä tahansa ideologia sisältää totalitaarisen dominanssin idun. Arendt selvästi *OT*:ssa tekee tällaisen yleistyksen, mutta samalla olisi mielestäni hyvä pohtia sitä, miksi puhuttaessa ideologioista keskustelu tiivistyy juuri kolmeen esimerkkiin, liberalismiin, sosialismiin ja natsismiin. Ideologiat helposti näyttäytyvät eräänlaisina avauksina avoimessa puhetilassa, jonka ne luonteensa mukaisesti haluavat sulkea. Kuitenkin kuten Arendt juurta jaksaen selvittää, näihin ajattelusuuntiin kiteytyy koko joukko modernin ajan keskeisiä yhteiskunnallisia ongelmia.

Arendtin *OT*:ssa maalaama kuva ideologioista on sidoksissa totalitarismin äärimmäiseen kontekstiin ja siten niistä välittyvä kuva on hyvin ehdoton, mutta kapea. Marilyn R. LaFay toteaa, että Arendt heittää kaikki ideologiat samaan yleiseen kategoriaan erottelematta mikä ideologia olisi mahdollisesti progressiivinen, mikä taantumuksellinen (LaFay 2013, 108). Tämä ideologioiden samaistaminen osaksi vain yhtä suurta perinnettä vie Arendtin poliittisen toiminnan teorialta lopulta pois mahdollisuuksia määritellä poliittisia tavoitteita (*goals*). Arendtin kapean ideologiakäsityksen seurauksena hän LaFayn mukaan samaistaa poliittisen minän liiaksi hänen eksistentiaaliseen minäänsä. Tästä johtuu Arendtin käsitteellistämän itseisarvoisen poliittisen sfäärin vaikeaselkoisuus ja hahmottomuus. (LaFay 2013, iii.)

Peter Baehr korostaa Arendtin analyysin tärkeimmäksi piirteeksi sitä, että hän tunnistaa totalitarismin ilmiön murrokseksi kahden ajan välillä eikä osaksi historiallista jatkumoa (2002). Baehr kuvaa Arendtia ajattelijaksi, joka totalitarismin ilmiön kohdatessaan halusi erottautua aiemmasta tieteen tekemisen tavasta, oli kyseessä sitten poliittisuutta ymmärtämätön filosofinen perinne, rakenteellisiin kausatioketjuihin kompasteleva historiatiede tai erityisesti sosiologia, jota Arendt kritisoi kykenemättömäksi tunnistamaan uusia ilmiöitä ja murroksia. Baehrin mukaan Arendtin käsitys aikansa sosiologiasta oli vähäinen ja altis karikatyrisoimaan laajaa tieteellistä kenttää ennakkoluuloisesti. (Baehr 2002, 820.) Kuitenkin tämän kritiikin keskeisin sanoma eli pyrkimys vastustaa ilmiöiden normalisointia osaksi laajempia historiallisia kehityskulkuja, on hänen mukaansa hyvä pitää

mielessä nykyäänkin, esimerkiksi kohdatessamme Kosovon sodan kaltaisia tilanteita, jotka hämmentävät ja rikkovat totuttuja ajattelumalleja, tässä tapauksessa ”sisäisten” ja ”ulkoisten” konfliktien kategorioiden selkeyttä (Baehr 2002, 824).

Steven E. Aschheim huomioi olennaisen ongelman yleisessä totalitarismi-diskurssissa ja Arendtin tulkinnoissa. Toisen maailmansodan jälkeiset tulkinnat Natsi-Saksasta jakoivat saman pöyristyneisyyden ja shokin ilmeisen järkyttyneinä siitä, että kauhistuttavat tapahtumat tulivat mahdollisiksi juuri Saksassa, modernissa yhteiskunnassa ja valistuksellisen sivistyksen kehdoissa. Saksan tapahtumien tulkintaa tehdäänkin usein etno- ja eurosentrisyyteen viittaavasta positiosta. (Aschheim1997, 134.) Esimerkiksi Ruandan tai Jugoslavian 1990-luvun tapahtumat eivät herätä samanlaista järkytystä tai empatiaa. Eurosentrisyyden tunnistaminen on Aschheimin mukaan pidettävä mielessä Arendtin totalitarismianalyysin yhteydessä (1997, 139).

4.4 Poliitiikan teoretisointi totalitarismin jälkeisessä maailmassa

OT:n jälkeen Arendtin tuotannossa on vahva politiikan ja poliittisuuden puolustamisen pohjavire. Totalitarismi oli hänelle eräänlainen tiivistymä erilaisista länsimaisen poliittisen ajattelun taipumuksista kadottaa poliittisen toiminnan merkityksiä. Arendtin pääteoksiin luettava *Vita Activa (The Human Condition 1958)* on kenties sisällöltään tunnetuin esimerkki hänen poliittisen teorian ajattelustaan. Paljolti sen pohjalta on muodostunut tietynlainen yleiskäsitys Arendtin teoriasta. Tärkein käsite, joka kirjasta nousee, on hyvin vaikeasti rajattava ja määriteltävä toiminta (*action*), jolla tarkoitetaan poliittisia puheita ja tekoja. Toiminta sijoittuu tietynlaiseen ympäristöön, julkisen alueeseen tai tilaan, joka on näyttäytymisen paikka (*space of appearance*) ihmisten välillä. Julkisen alueen toiminnalle ja näyttäytymiselle ikään kuin vastakohtainen kokemus on Arendtin *OT:ssa* esiintuoma yksinäisyys, yhteiskunnallinen eristys muista ihmisistä, joka vieraannuttaa todellisuudesta eikä tarjoa merkitystä yhdessäolemiselle muiden ihmisten kanssa ja mahdollistaa hätkähdyttävän moraalisen tyhjyyden sekä toisten ihmisten massatuhon.

Arendt käsittelee *Vita Activassa* käsitteellistä jakoa yksityisen ja julkisen tilan välillä. Hänen

argumenttinsa mukaan yksi suurimmista kehityslinjoista länsimaisen poliittisen ajattelun historiassa on ollut julkisen tilan kapeneminen yksityisen kustannuksella. Julkisessa tilassa, ymmärrettynä näyttäytymisen paikkana, kohdataan tasavertaisina yksilöinä. Tämä tila on luonteeltaan keinotekoinen, ja se nostetaan yksityisen elämän välttämättömyyksiensä yläpuolelle. Arendt käsittelee julkista tilaa antiikin Ateenan demokratian historiallisessa kontekstissa, jossa julkisen ja yksityisen välinen erottelu oli hänen mukaansa selkeää. Julkinen elämä edustaa poliittista järjestäytymistä, joka on täysin vastakkaista luonnolliselle ihmisten yhteenliittymiselle, jota edustaa koti (*oikia*) ja perhe. (Arendt 2002a, 32.) Arendt pitää kiinni tämän erottelun merkityksestä, sillä se suo politiikalle ja poliittiselle toiminnalle aseman, joka on ihmiselämälle samaan aikaan sekä luonnottomin että humaanein ihmisenä olemisen muoto, Aristoteleen *bios politikos*. Se sulkee ulkopuolelleen kaiken pelkästään tarpeellisen tai hyödyllisen ja tämä tarkoittaa myös kotitalouden eli *oikoksen* asioita. (2002a, 32.) Kaupunkivaltio antoi ihmisille mahdollisuuden viettää koko elämänsä poliittisen alueella eli toiminnan ja puheen piirissä. Tämä koski tunnetusti antiikissa vain vapaita miehiä, sillä välttämättömyys oli ensisijaisesti esipoliittinen ilmiö, jolloin pakko ja väkivalta esimerkiksi orjien muodossa oli oikeutettua yksityisen piirissä, koska ne olivat ainoa keino hallita välttämättömyyttä ja saavuttaa vapaus (2002a, 38). Talous jäi tässä katsannossa siis edustamaan välttämättömyyttä ja jako yksityisen ja julkisen välillä vastasi jakoa kotitalouden ja poliittisen alueen välillä (2002a, 36).

Näiden kahden alueen lisäksi syntyi Arendtin mukaan erityinen sosiaalisen alue osana uuden ajan kansallisvaltiokehitystä. Tämä on hänen mielestään syynä nykyaikaiseen sekaannukseen julkisen ja yksityisen rajojen välillä, sillä jokainen kansakunta ja poliittinen yhteisö näyttävät meille yhtenä suurena perheenä, jota sitoo yhteen lähinnä kansakunnan kattava taloushallinto. Tätä uuden ajan ilmiötä Arendt kutsuu yhteiskunnan synnyksi. (2002a, 36.) Hän tulkitsee ja kritisoi uuden ajan yhteiskuntatieteitä, erityisesti taloustiedettä, siitä, että ne kadottavat poliittisen sosiaaliseen. Marxin huomio siitä, että politiikka on vain yhteiskunnan funktio ja että toiminta, puhe ja ajattelu ovat ensisijaisesti yhteiskunnallisten intressien ohjailemia päällysrakenteita, pohjaa Arendtin mukaan poliittisen taloustieteen yleisiin aksioomiin (2002a, 40). Tällä Arendt kuvaa sitä, että yhteiskunnallinen, ”poliittinen”, elämä saa uudella ajalla sisältönsä taloushoidosta, joka Arendtille näyttää julkisen ja yksityisen rajojen ylilyöntinä ja julkisen kuihtumisena alkuperäisessä, spesifimmässä merkityksessään. ”Yhteiskunnan synty on muuttanut käsityksen yksityisen

piiristä, mutta on tuskin muuttanut sen luonnetta” (2002a, 52). Arendt viittaa siihen, että julkisen sfäärin kaventumisen tilalle syntyy yhteiskunnan myötä konformistinen massayhteiskunta, jossa talouden välttämättömyys sitoo ihmiset yhteen lajina, jonka yhteinen, julkinen elämä koostuu lähinnä työnteon organisoinnista ja voidaan puhua massiivisesta *oikoksen* laajenemisesta poliittisen alueen kustannuksella.

Julkisen alueen kaveneminen merkitsee siis poliittisen toiminnan kapenemista tai muuttumista. Tämä väite tulee ymmärrettävämmäksi, kun tarkastellaan, miten Arendt määrittelee poliittisen toiminnan. Arendt jakaa ihmilliset aktiviteetit kolmeen kategoriaan: työhön, valmistamiseen ja toimintaan. Nämä aktiviteetit vastaavat ihmisen elämän kolmea ehtoa, jotka ovat (1) elämä itsessään biologisena ilmiönä (työ), (2) maailmallisuus eli se, miten ihmiset asuttavat ylisukupolvista, jaettua, ihmisen muokkaamaa ympäristöä (valmistaminen) ja (3) ihmisten moninaisuus, pluraalius, eli se miten maailmaa asuttavat juuri ihmiset eikä vain Ihminen (toiminta). Työ vastaa ihmisruumiin biologista prosessia, elämänprosessin fyysisen olemassaolon jatkumisen välttämättömyyttä. Valmistaminen on ihmisen luonnon kierrosta irtautuvaa toimintaa, jonka seurauksena syntyy ihmisten välinen luontoon nähden ”keinotekoinen” maailma rakennuksineen ja esineineen. Toiminta irtautuu aineen ja esineiden maailmasta ihmisten väliseen puheeseen ja tekoihin. (Arendt 2002a, 15.)

Sosiaalisen nousu *Vita Activassa* kulkee yhdessä talouden monimutkaistumisen ja markkinatalouden kehityksen kanssa. Margaret Canovan toteaa Arendtin epäselvän sosiaalisen alueen käsitteen saavan selkeyttä, kun sitä ajatellaan totalitarismin kokemusten valossa. Moderni sosiaalinen on historiallisesti ilmaantunut ja laajentunut samaan aikaan kuin moderni valtio, se ei siis ole jotain joka aina olisi ollut tai tarkoittaisi mitään kokonaissummaa inhimillisistä suhteista. Arendt viittaa modernilla sosiaalisella massayhteiskunnan aikaan, jossa sosiaalinen on kaiken kattavaa ja saa valtaisia kollektiivisia ilmenemismuotoja. Tässä kaikuu Canovanin tulkinnan mukaan Arendtin *OT*:ssa esittämä huoli ihmisten tasapäistymisestä yhdeksi tuhottavaksi lajiksi. Antiikin julkinen/yksityinen -kategorioihin nähden sosiaalinen on Arendtille konformismia, eräänlainen pseudo-julkinen alue, joka sitoo kyllä ihmisiä yhteen, mutta yhteisen talouden ja massakulttuurin pohjimmiltaan yksityisten huolten nimissä, ei siis ”aidon” julkisen tilan edellyttämällä tavalla, joka irtaantuu näistä kollektiivisista välttämättömyyksistä ja jättäisi jäljelle vain

kohtaamisen pluralistisina yksilöinä. (Canovan 1992, 117.)

Patricia Owens puolustaa Arendtin sosiaalisen käsitettä erinomaisena analyysinä teollisen kapitalismin noususta ja sitä tukevista ideologioista. Arendt kuvaa *OT*:ssa porvariston ja porvarillisten ajattelun kategorioiden valtaannousua talouteen ja politiikkaan liittyen, sitä miten yksityiset intressit täyttävät julkisen poliittisen elämän sisällön. Imperialismin aikana talouden ja pääoman laajeneminen nostettiin jalustalle kansakunnan yhteisenä tavoitteena. *Vita Activassa* kapitalismi ja uusi byrokraattinen kansallisvaltio ovat yhä selittävä tekijä yhteiskunnan (*society*) muodostumisessa. Käsitys yhteiskunnasta ilmestyy yhtä aikaa kapitalismin kanssa, kun yksityiset taloudelliset toimet erotellaan valtion toimista. Kansalaisyhteiskunta (*civil society*) on kapitalistista taloutta erotettuna valtion politiikasta, joka nähdään hallinnointina (*government*). Näin syntyy myös erilaisten yhteiskuntasopimusteorioiden liberaalia *common sensea* edustava asetelma, jossa porvarillinen yhteiskunta edustaa luonnontilaa, jonka olemassaolo edeltää poliittista järjestystä. Näin on myös oikeutettua rajoittaa valtion valtaa kontrolloida yksityistä omaisuutta ja vaurautta. (Owens 2011, 558-559.)

Sosiaalisesta tai yksityisestä erotellun julkisen alueen toiminta ilmentää kaikkea sitä, minkä puutetta Arendt näki totalitarismissa. Totalitarismi edusti äärimmäistä vajoamista yksityisen yksinäisyyteen, jossa ihmisten välinen yhteinen maailma katoaa. Tilalle totalitarismi tarjosi eräänlaisen valmistamisen prosessin perversion, jossa valmistamisen kohteeksi nousi ideologinen käsitys yhdestä oikeasta Ihmisestä natsismin arjalaisuudessa ja yhdestä ainoasta yhteiskuntaluokasta ja työläissubjektista stalinismissa. Arendtille politiikan toiminta vahvistaa kykyä hahmottaa kanssaihminen hyvinkin toisenlaiset positiot ja nähdä asiat heidän kannaltaan. *Vita Activassa* Arendt antaa toiminnalle suuren roolin juuri tällaisen yhteisen maailman havaitsemisen, *sensus communiksen*, vaalijana.

Vita Activan tematiikalla on selvät yhteydet Arendtin aiempaan totalitarismianalyysiin. Jacques Taminiaux tekee hyvin selkeän esityksen *OT*:n filosofisista taustaoletuksista, jotka *Vita Activassa* saavat selkeämmän ja pidemmälle viedyn muodon. Ensimmäisessä antisemitismia käsittelevässä osassa taustalla on Arendtin käsitys yhteiskunnan yksityisestä ja politiikan julkisesta erillisinä sfääreinä. Tätä kautta tulee ymmärrettävämmäksi Arendtin

kritiikki, jonka mukaan juutalaiset ovat eläneet politiikan ulkopuolella, ikään kuin vailla omaa julkista ääntä, mikä on edesauttanut antisemitismin kehittymistä. (Taminiaux 2002, 431.) Arendtin näkemykset imperialismista viittaavat epäsuorasti teemoihin siitä, mikä kuuluu poliittiseen ja mikä ei. Imperialismille ominainen laajentuminen on Arendtille talouden kieltä, ei politiikkaa. Laajentuminen on ominaista kapitalismin taloudelliselle rakenteelle, sillä se perustuu ihmisen tuotteliaisuudelle, mutta poliittinen rakenne kuten kansallisvaltio ei määräänsä enempää voi laajeta. (Taminiaux 2002, 434.)

Arendtin teoria toiminnasta on monisyinen ja -tulkintainen ja erityisesti hänen tapansa puhua antiikin *politiksesta* on herättänyt runsaasti kritiikkiä ja keskustelua. *Vita Activassa* Arendt viittaa vahvasti Antiikin *politikseen* eräänlaisena toiminnan perusmallina, mikä helposti tulee tulkituksi *poliksen* elitistisen harvaimdemokratian ylettömänä ihannointina. Canovanin mukaan olisi vältettävä yksinkertaista tulkintaa, jossa Arendt glorifioi yksiselitteisesti Ateenan demokratiamallia puhtaimpana historiallisena mallina ja esimerkkinä toiminnasta (Canovan 1992, 136-138). Canovan korostaa Arendtin motiiveja, jotka ohjasivat hänen pyrkimystään tarkastella toimintaa ja ihmisten kykyä yhdessä aloittaa uutta, luoda uusia alkuja. Arendt pyrki reagoimaan aikansa tapahtumiin ja uhkiin, totalitarismiin ja ydinaseiden asettamaan pelkoon. Pääseminen pois tuhoisista ajatus- ja toimintatavoista oli siis oleellisempaa, kuin yhden tietyn poliittisen osallistumista ja osallisuutta, yhdessä toimimista, korostavan mallin luominen. Canovanille Arendtin ajattelun normatiivisuus ilmenee enemmänkin varoituksina ja ehdotuksina. (1992, 199.) Dana Villa kuvailee Arendtia samalla tavalla. Vaikka massademokratian ongelmat ja politiikan rajoittuneisuus sosiaalisen alueen talouspuheeseen ovat osa Arendtin ajattelua, ei hän pelkästään reagoi näihin myöhäisen modernin ajan ilmiöihin. Arendt ikään kuin noutaa antiikista ajatuksen poliittisen toiminnan puhtaimmasta *praxiksesta*, pluralistisen tasa-arvon ilmentämisestä, ja tätä kautta kritisoi länsimaisen ajattelun pitkää antipluralistista kaarta antiikista Marxiin. (Villa 2007, 983.)

5 KOLLEKTIVISMI JA MARXISMI

Vertailen tässä luvussa Hayekin kollektivismiin kohdistamaa kritiikkiä Arendtin marxismi-kritiikkiin. Näissä kritiikeissä on nähtävissä kirjoittajille yhteinen tapa käsitellä totalitarismia massailmiönä ja demokratian sisäisenä prosessina, joka kääntää demokratian suoman poliittisen vapauden irvikuvakseen. Kritiikit ovat Hayekin ja Arendtin pyrkimyksiä määrittellä 1800-luvulla ja 1900-luvun alussa pintautuvia yhteiskunnallisen ajattelun ja toimimisen tapoja, jotka avaavat mahdollisuuden totalitaristiselle politiikalle. Hayekille kollektivistinen ajattelu on pohjalla kahdessa keskeisimmässä ilmiössä, joita hän totalitaristisissa järjestelmissä kritisoi, demokratian vääristymisessä ja suunnittelutalouden uhkaavassa mielivaltaisuudessa. Arendt puolestaan kääntyi *OT:n* julkaisun jälkeen tutkimaan nimenomaan Marxia ja marxismia, jotka hän koki kiteytymiksi niistä länsimaisen politiikan ajattelun piirteistä ja tekemisen tavoista, jotka kääntyivät 1900-luvulla totalitaristiseksi politiikaksi, joka pakottaa väkivalloin todellisuuden mukautumaan yhden yhteneväisen ideologian mukaiseksi. Toisin kuin Hayek ajattelee kollektivismista, Arendt ehdottomasti kieltää väittävänsä marxismin ja totalitarismin välillä olevan suora syy-seuraus-suhde. Tarkastelen ensin lyhyesti Hayekin *Tie orjuuteen* -kirjassa esittämiä näkemyksiä kollektivismista. Sen jälkeen käsitelen Arendtin marxismi-kritiikkiä, jonka jälkeen vertailen heidän näkemyksiään.

5.1 Kollektivismi Hayekilla

Kollektivismi on Hayekin mukaan ajattelua ja toimintaa, jossa yhteiskunnan kokonaisuudelle asetetaan ylhäältä määrätty tavoite ja päämäärä, joka johtaa poliittisten elimien eli valtion instituutioiden koko yhteiskuntaa koskeviin organisointitoimenpiteisiin. Kollektivismissa yhteiskunta nähdään *taxiksena* eikä *kosmoksena*. Kollektivismin käsite pitää sisällään kaikki sellaiset suunnitelmatalouden lajit, joissa suunnittelun päämääränä on distributiivisten, jakamiseen perustuvien ihanteiden toteuttaminen (Hayek 1995, 57). Tällainen politiikka *policy*-mielessä epäonnistuu Hayekin mielestä kunnioittamaan niitä elämän alueita, joissa yksilön omat päämäärät ovat ylimmät (1995, 77-78). Kollektivistinen poliittinen toiminta demokratian puitteissa johtaa eturyhmä-ajatteluun, jossa julkiselle

vallalle asetetaan vaateita parantaa milloin minkäkin ihmisryhmän asemaa. Julkisen vallan toimintaan sisältyy mielivaltaisuuden uhka, sillä taloudellisten toimien ohjaaminen edellyttää Hayekin mukaan vapauden tukahduttamista, ja demokratian tehtävänä on vastustaa tätä kehitystä. (1995, 89.) Demokratia on Hayekille vallan rajoittamisen väline, ei väline, joka luo uutta tai suuntaa yhteiskunnallista kehitystä. Hayek kirjoittaa myös, että enemmistön tahto ei oikeuta vallankäyttöä. Vaikka vallan lähteenä olisi siis niin sanotusti kansan tahto, ei tämä estä sitä, etteikö vallankäyttö voisi olla mielivaltaista (1995, 90). Totalitarismin torjumiseksi demokratia ei siis Hayekin mukaan riitä, vaan jopa totalitaristinen järjestelmä voi olla demokraattinen (1995, 89). Demokratiaakin tärkeämpää on individualismi ja yksilönvapaudet, ja mikäli demokraattinen järjestelmä ei ota ensisijaiseksi tehtäväkseen näiden turvaamista, vaan päättää tehtävistä joihin sisältyy vallankäyttöä, jota ei voida ohjata sovituille säännöillä, ei siitä ole estämään totalitaristista mielivaltaisuutta (1995, 90). Hayekin puhe sovituisista säännöistä ja niistä poikkeamisesta viittaa hänen käsitykseensä kahdesta erilaisesta vallitsevasta demokratia-näkemyksestä, joista toinen perustuu laillisuusperiaatteen sovituille säännöille ja niiden koherenssin säilyttämiselle ja toinen perustuu ajatukselle siitä, että demokratian kautta voidaan asettaa yhteiskunnalle kokonaisuutena tavoitteita, joiden aikaansaamiseksi valtiolta ottaa aktiivisemmän roolin ihmisten elämässä.

Hayekin kollektivismikritiikin yhteydessä on hyvä yrittää selventää eroja kolmen samassa yhteydessä toistuvan käsitteen, kollektivismin, sosialismin ja taloudellisen suunnittelun, välillä. Kuten yllä jo todettiin, kollektivismi pitää sisällään suunnitelmatalouden käsitteen, mutta tämän lisäksi myös sosialismin käsitteen. Vaikka sosialismi ja taloudellinen suunnittelu ovat lähes synonyymejä Hayekille, hän kuitenkin huomauttaa, että suunnittelu on itsestään selvä ja välttämätön osa ihmiselämää. Hayek kritisoi ainoastaan sellaista suunnittelua, jonka on tarkoitus korvata kilpailu. Itse asiassa, tehokas ja hyvä kilpailu vaatii suunnittelua tuekseen. (Hayek 1995, 64.) Sosialismi on Hayekin mielestä käsite, joka kuvaa ensisijaisesti menetelmiä eikä päämääriä, vaikka ihmiset puhuvat siitä usein perimmäisenä ihanteena (1995, 56). Sosialismi siis käyttää taloudellista suunnittelua toteuttaakseen tavoitteensa, joita ovat oikeudenmukainen tulonjako sekä taloudellisen toiminnan rationalisointi ja ohjaaminen. Kollektivismi on Hayekin mukaan menetelmä, jota voidaan käyttää useisiin eri tarkoituksiin, ja sosialismi on yksi sen alalaji (1995, 56).

Hayek kirjoittaa, että ihmisten erilaiset arvot on laitettava hierarkkiseen järjestykseen, jotta voidaan päättää vaihtoehdoista, kun tehdään päätöksiä yhteiskunnallisen, etupäässä taloudellisen, suunnittelun nimissä (Hayek 1995, 78). Luvussa *Suunnittelu ja demokratia* Hayek käy läpi kansalaisyhteiskunnan yhteenliittymien toimintaa siten kuin sen tulisi toimia. Eri yksilöiden tavoitteet voivat olla yhteensopivia, jolloin onkin suositeltavaa, että ihmiset yhdistävät voimansa niiden saavuttamiseksi (1995, 80). Individualistinen ajattelu kuitenkin asettaa yhteiselle toiminnalle rajoitteita siten, että yksilöiden näkemysten tulisi olla yhteneviä. Vapaaehtoinen sopimus valtion toiminnan ohjaamisesta on luotettava vain, kun se rajoittuu aloille, joilla vallitsee yksimielisyys (1995, 81). Yhteisten toimintojen piiriä ei voida laajentaa loputtomasti niin, että samalla yksilö jäisi vapaaksi omalle alueelleen, vaan kun julkisen talouden taloudellinen rooli on tarpeeksi suuri, ei ole enää mitään yksilöllistä tavoitetta, jonka toteutuminen ei riippuisi valtion toiminnasta (1995, 81-82). Hayekin kollektivismiin vastustus ei ole kuitenkaan pelkästään taloudellisesti argumentoitua, vaan siihen liittyy myös vahva moraalinen elementti. Kollektivismin on Hayekin mukaan ominaista kaikkien eri väestöryhmien pakottaminen valtion toimien alaisiksi, niin ettei ihmisille jää valinnanvaraa. Valtio ei voi jäädä puolueettomaksi, vaan pakottaa samalla ihmiset mukautumaan juuri valtion moraaliseen näkemykseen. Valtio ei siis enää auta yksilöitä utilitaristisesti kehittämään omia persoonallisuuksiaan täydellisiksi ja saavuttamaan omia päämääriään, vaan valitsee nämä päämäärät heidän puolestaan. Liberalistinen valtio ei tässä mielessä ole ”moraalinen”, kuten natsivaltio tai mikä tahansa kollektivistinen valtio (1995, 95). Hayekin mukaan natsi-Saksan kehitys on esimerkki kollektivismiin ja suunnittelun vaikutuksesta, joka rappeutti laillisuusperiaatteelle nojaavan *Rechtsstaatin* sekoittamalla yhteiskunnallisen suunnittelun laajetessa ”oikeudenmukaisuuden” ja ”järkevyyden” epäselvät ja tulkinnanvaraiset käsitteet osaksi lainsäädäntöä ja lainkäyttöä (1995, 96-97).

Myöhemmässä tuotannossaan Hayek käsittelee Marxin teoriaa *Law, Legislation and Liberty* -teoksessa oman ideaalityyppisen suuren yhteiskuntansa (*The Great Society*) näkökulmasta. Hayekin mukaan Marx pitää kapitalismia kaoottisena, sillä hänen työnarvoteoriaansa estää häntä ymmärtämästä sitä järjestystä, jonka markkinoiden hintamekanismi luo. Marx näkee hinnat todistuksena menneen työn arvosta, mutta Hayekille ne ovat järjestystä luovia signaaleja, jotka ohjaavat tulevaisuuden toimintaa, jotta tuotteet saadaan myydyksi:

His (Marx) vain search for a physical cause of value made him regard prices as determined by labour costs, that is, by what people had done in the past rather than as the signal telling them what they must do in order to be able to sell their products. In consequence, any Marxist is to the present day wholly incapable of understanding that self-generating order, or to see how a selective evolution that knows no laws that determine its direction can produce a self-directing order. (Hayek 1973, 3:169.)

Eerik Lagerspetz tekee oivaltavan havainnon Hayekin ja Marxin suhteesta. Suoraan sanoen, se minkä Marx käsittää vieraantumisenä, on Hayekille vapauden ehto. Marxille vieraantuminen liittyy kapitalistiseen yhteiskuntamuodostumaan, jossa ihmisistä tulee toisistaan erillisiä päätöksiä tekeviä yksilöitä. Tästä syystä ihmisten yhdessä muodostama yhteiskunnan toiminta näyttäytyy yksilölle ulkopuolisena ja luonnonvoimaisena. Marxille tämä on vapauden rajoite, mutta Hayekin mielestä kapitalismi on vapauden ehto, koska sitä ei kukaan hallitse. (Lagerspetz 2004, 111-112.)

5.2 Arendtin Marx -tulkinta

Vuonna 2002 julkaistussa Arendtin 1950-luvun muistiinpanoista koostetussa tekstissä *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought* Arendt argumentoi, että 1950-luvulla yleinen syytös, jonka mukaan Marx oli totalitarismin kantaisä, tarkoittaa samalla, että tämä syytös tulee kattamaan koko länsimaisen poliittisen ajattelun perinteen. Arendt jopa väittää, että Marxin ajattelulla on suurempi ja katkottomampi yhteys Aristoteleen kanssa, kuin mitä Stalinin ajattelulla Marxin kanssa. Marxilainen ideologia on Arendtin mukaan totalitaristisen hallitusmuodon ainoa yhteys länsimaiseen perinteeseen. (Arendt 2002b, 277.) Hänen tulkinnassaan Marx edusti myös murrosta perinteeseen 1800-luvulla avautuneessa uudessa teollistumisen ajan kontekstissa, jossa poliittinen tasa-arvo ensimmäistä kertaa koskaan ulotettiin koskemaan myös työntekijäluokkaa.

Marxin ajattelun keskeiset teemat ovat Arendtin mukaan ihmisyyden määrittäminen työn kautta ja se, miten ihmisen työ (merkityksessä *labor*) ja alati laajeneva työntekijöiden luokka

toimii moottorina, joka ajaa eteenpäin historiallista liikettä kohti vallankumousta. Historia on Marxille Arendtin mukaan menneisyyden poliittisen toiminnan mittari, joka näyttää todelliset kasvonsa vain sotien ja vallankumousten kautta. Mikäli poliittinen toiminta itsessään ei olisikaan väkivaltaista, pitää se kuitenkin ymmärtää joko seurauksena aiemmasta väkivallasta tai valmistautumisena tulevaan väkivaltaan. (Arendt 2002b, 290.) Tästä Arendt johtaa kritiikkiä Marxin politiikkakäsitystä kohtaan väittäen, ettei Marx tunnista vapautta, joka sijaitsee poliittisessa puheessa. Arendtin mukaan Marx oli tietoinen siitä, että vapaus ei ole yhteensopiva työn välttämättömyyden kanssa, mutta ei myöskään väkivallan ilmaiseman pakon kanssa. Marxin ajattelun ristiriita on Arendtin mielestä siinä, että tämä uskoo vapauden alkavan vasta siitä, missä ihmistä koskevat ulkoiset pakot ja välttämättömyydet päättyvät, mutta Marx määrittelee ihmisluonnon näiden pakkojen ja välttämättömyyksien kautta niin, että jää hyvin kyseenalaiseksi se, mitä vapaus sitten olisi työn ikeestä vapautuneessa yhteiskunnassa. (Arendt 2002b, 295.)

Arendt yhdistää nämä käsitteelliset epäselvyydet koko Marxia edeltäneeseen poliittisen ajattelun perinteeseen, siihen miten Aristoteleen määritelmä vapaudesta *politiksen* tasa-arvoisten jäsenten välisenä toimintana, jonka Arendt ymmärsi eritoten puheena, kadotti ajan saatossa merkityksensä. Arendtille työ, valmistaminen ja toiminta ovat erillisiä kategorioita, luonnollisimmasta ja siten epähumaaneimmasta luonnottomimpaan ja humaaneimpaan. Margaret Canovanin mukaan Arendt syyttää Marxia siitä, ettei tämä tee eroa työn epähumaanin, puhtaan välttämättömyyden ja valmistamisen humanin luovuuden välille (1992, 74). Valmistamisesta tulee kuitenkin Marxille politiikan toiminnan malli, jonka ytimessä on väkivalta, joka valmistettavaa materiaalia muokkaa. Arendtilla valmistamisen kategoria koskee poliittisesti niitä luonteeltaan pysyviä rakenteita, lakeja ja poliittisia instituutioita, jotka vertautuvat artefakteihin, esineisiin ja asioihin. Valmistamisen seurauksena syntyneet rakenteet ovat vain pohja varsinaiselle politiikan toiminnalle. Tämän politiikan *praxis*-merkityksen puuttuminen on Arendtin mielestä Marxin suurin puute. Ajatus ihmisten välisestä poliittisesta tasa-arvosta ei voi Arendtin mukaan toteutua muualla kuin välttämättömyydestä vapaan, julkisen, poliittisen toiminnan alueella, eikä se varsinkaan voi toteutua, mikäli ihmisten tasa-arvon perustana on heidän kaikkien alistaisuus luonnon välttämättömyydelle.

Onur Ulas Incen mukaan Arendtin tuotannossa ovat Marx-kriittisyydestä huolimatta jatkuvasti läsnä, vaikkakaan eivät aina pintatasolle erottuen, Marxin ajatukset pääoman alkuperäisestä kasautumisesta ja pääomasuhteen muodostumisesta tuotantovälineiden pakkoluovutuksen kautta. Alkuperäinen kasautuma on Arendtille prosessi, joka synnyttää porvariston sekä muuttaa käsitystä omaisuudesta ja vauraudesta. Arendtin analyysin ytimessä on kuitenkin Rosa Luxemburgin (1871-1919) esittämä laajennettu käsitys, jonka mukaan alkuperäinen kasautuma on toistuva prosessi, jossa kapitalistinen tuotantomuoto uusintaa itseään liittämällä ei-kapitalistiset väestönosat ja maailmanosat osaksi itseään, jotta pääomien kasvun polttoaine ei loppuisi. Kolonialismi ja imperialismi ovat Arendtille Luxemburgin tapaan alkuperäisen kasautumisen toistoa. Arendt rakentaa tälle pohjalle omaa analyysia kolonialistisen politiikan laajemmista poliittisista vaikutuksista. Pääoman kasautumisen rajoitteiden katoaminen 1800-luvulla imperialismiin myötä yhdistyy poliittisen vallan rajattomaan kasautumiseen. Ince muistuttaa Canovanin huomiosta, että Arendtin totalitarismin tulkinta *OT*:ssa on ennemminkin analyysiä imperialismista, kuin natsismista sinänsä. Myöhemmin *Vita Activassa* Arendt kuvaa nykyajan muodostumista siirtymänä työläisten yhteiskuntaan (*society of laborers*) ja sosiaalisen alueen laajenemisena, mitkä Incen tulkinnassa ovat selvästi jatkumoa aiemmalle kapitalismin toistuvan kasautumisen syklin tulkinnalle termistön muutoksista huolimatta. (Ince 2016, 413-414.)

Tama Weisman tuo myös esiin Arendtin ja Marxin ajattelun yhtymäkohtia. Ensinnäkin, ajatus arvottomasta niin sanotusta ylijäämäväestöstä, jonka pääoma syrjäyttää Marxilla ja totalitarismi syrjäyttää Arendtilla, on hyvin samantapainen. Samoin Marxin ajatus ideologisista ylärakenteista toistuu Arendtilla, kun tämä kritisoi edustuksellista demokraattista järjestelmää ja miten yksityiset intressit syrjäyttävät julkiset tarpeet, jotka säilytetään pintapuolisesti mukana poliittisessa retoriikassa. Mielenkiintoisin Weismanin korostama yhtäläisyys koskee maailmallisuutta ja vieraantumista, jotka ovat yhdistäviä teemoja Arendtin sosiaalisen alueen ja Marxin pääoman analyysissä. Arendtin maailmallisuuden katoaminen sosiaaliseen linkittyi Marxin tuotantosuhteista johtuvaan vieraantumiseen. Ylipäätään tunnustus jonkinlaisesta tarpeesta olla osa merkityksellistä maailmaa on yhteinen lähtökohta. (Weisman 2011, 143-145.)

5.3 Poliittiset ontologiat: liberaali ja hegeliläis-marxilainen perinne

Käytän Hayekin ja Arendtin vertailussa hyväkseni Tuija Pulkkisen esittämää ajatusta liberaalista perinteestä ja hegeliläis-marxilaisesta perinteestä länsimaisen poliittisen ajattelun kahtena ontologiana. Pulkkisen mukaan näiden kahden ajatteluperinteen välillä vallitsee yhteismitattomuutta johtuen niiden hyvin erilaisesta tavasta määritellä tiettyjä keskeisiä käsitteitä, joka erityisesti johtaa niiden hyvin erilaiseen määritelmään kansalaisyhteiskunnasta. Käytän analyysissäni apuna Pulkkisen erittelyä kansalaisyhteiskunnan ja valtion suhteesta liberaalissa ja hegeliläis-marxilaisessa perinteessä, ja vertaan sitä kautta niitä rooleja, joita Hayek ja Arendt kansalaisyhteiskunnalle ja valtiolle asettavat totalitarisminanalyysissään. Hayek jakaa paljon yhteisiä piirteitä Pulkkisen määrittelemän liberaalin perinteen kanssa. Arendt edustaa Pulkkisen mielestä sekä modernia hegeliläis-marxilaista perinnettä, että on myös silta sitä kritisoivaan postmoderniin ajatteluun. Liberaalille perinteelle on Pulkkisen mukaan ominaista poliittisen vapauden, vapaan yhdistystoiminnan ja kansalaisaloitteellisuuden arvostaminen vastapainona valtiolliselle vallalle. Hegeliläis-marxilainen perinne korostaa voimakkaammin poliittisen osallistumisen ihannetta ja osallistuvaa demokratiaa. Pulkkinen haluaa tuoda esiin kummankin teorian rakennetta ja sitä kuinka eri tavoin ne lähestyvät oikeastaan samaa ideaalia, poliittisesti demokraattista yhteisöä ja laajaa julkista osallistumista. Hänen mukaansa tämä ero syntyy erilaisista tavoista rakentaa käsitteet ”kansalaisyhteiskunta”, ”valtio” ja ”vapaus”. (Pulkkinen 1998, 18.) Käyn seuraavaksi läpi sitä, miten Pulkkinen näkee näiden kahden teoriaperinteen käsitteellisen rakenteen, ja tutkin miten Hayekin ja Arendtin näkemykset tässä valossa näyttäytyvät.

Pulkkisen mukaan 1800-luvulla muotoutuneissa liberaalissa ja hegeliläis-marxilaisessa perinteissä painotettiin voimakkaasti julkisen poliittisen tilan merkitystä. Perinteet ovat kuitenkin myös vastakkaisia toisilleen, mutta tämä ei johdu julkista tilaa ja osallistumista koskevista mielipide-eroista vaan eroavista tavoista käsitteellistää näitä asioita. Yhtenä syynä ovat kielelliset erot ja sekavuudet käännettäessä käsitteitä saksasta ja englannista kolmannelle kielelle, jonka kaltainen tilanne on havaittavissa Suomen 1800-luvun poliittisessa keskustelussa (Pulkkinen 1998, 20). Pohjalla ovat kuitenkin myös syvemmät käsitteelliset erot, joista Pulkkinen käyttää esimerkkinä sitä miten saksankielisen Hegelin

käyttämänä sanat ”valtio”, ”kansalaisyhteiskunta” ja ”vapaus” eivät vastaa sitä, miten esimerkiksi Locke käyttää näiden käsitteiden englanninkielisiä ”vastineita”, vaan käsitteellinen sisältö on merkittävästi erilainen (Pulkkinen 1998, 21).

Klassinen liberaali käsitys kansalaisyhteiskunnasta viittaa vapaiden yksilöiden toimintaan erillisinä ja vastakkaissuhteessa valtiolliseen valtaan. Hegeliläisessä merkityksessään kansalaisyhteiskunta viittaa myös yksityisiin intresseihin, mutta tällä ei ole mitään tekemistä vapauden kanssa, vaan kansalaisyhteiskunta edustaa välttämättömyyden aluetta (Pulkkinen 1998, 33). Hegelille valtio edusti vapautta, sillä hänelle vapaus oli moraalista toimintaa saksalaisen idealismin hengessä, toisin sanoen ei siis pelkkää negatiivista vapautta luonnosta, vaan autonomista vapautta määrätä oman toimintansa lait. Valtiosta tulee tässä mielessä Hegelille subjekti, normiyhteisö, joka määrää itselleen lain (Pulkkinen 1998, 25). Kansalaisyhteiskunta ei siten ole käsite, joka liittyy poliittiseen aktivismiin, vaan Hegelille poliittiseen muutokseen tähtäävä toiminta kuuluu valtion käsitteen piiriin (Pulkkinen 1998, 35). Pulkkisen mukaan Marx säilytti hegeliläisen ajatuksen valtiosta yhteisöllisenä subjektina, mutta siirsi sen piirteet ”yhteiskuntaan”, jolloin porvarillinen valtio näyttäytyi yhteiskunnan itsesääntelevään liikkeeseen nähden sortajana. Tämä heijastuu Pulkkisen mielestä myös myöhempään marxilaisuuteen siinä, miten politiikka käsitetään prosessiksi, jossa yhteisöllinen subjekti saavuttaa määräysvaltaa itsensä suhteen. (Pulkkinen 1998, 36.)

Poliittiset ontologiat eroavat toisistaan suuresti siinä, miten ne näkevät demokratian. Liberaalin perinteen asetelmassa yksilöt ovat alun perin vapaita liikkeessään, mutta joiden vapautta vallan instituutiot loukkaavat. Demokratiaa pidetään parhaana mahdollisena välineenä valtion välttämättömän pahan hillitsemiseksi. Olennaista on se, että perustuslaki takaa mahdollisuudet intressien väliseen kanssakäymiseen ja neuvotteluun sekä tarvittaessa puuttumisen poliittiseen prosessiin. (Pulkkinen 1998, 42.) Osallistuminen ei ole arvo sinänsä, vaan olennaisempaa on tarkkaileva ja epäileväinen asenne valtaapitäviä kohtaan. Hegeliläis-marxilaisen perinteen demokratiakäsitys olettaa käsityksen ”kansasta”, joka edustaa yhteisön yleistähtoa. Kansan hallitsijat eivät siten sijaitse kansan ulkopuolella, vaan valtio ja yksittäiset henkilöt muodostavat yhden kokonaisuuden. Yleistahdon ajatus olettaa uskon siihen, että kansakunnalla on tunnistettava, todellinen mieli. Tällöin demokratian olennaisin kriteeri on sekä valtion että yhteiskunnan jäsenten tietoisuus kansakunnan

yleistahdosta, joka johtaa ajatukseen yksilöiden osallistumisen ja poliittisen toiminnan tärkeydestä. (Pulkkinen 1998, 41.) Kuten hegeliläis-marxilaisen perinteen postmodernissa kritiikissäkin esitetään, myös Pulkkisen mielestä tämä ajatus kansakunnasta yhteisöllisenä subjektina on ongelmallinen ja oikeuttaa käsityksen kansakunnan ”oikeasta tahdosta”, jonka löydyttyä on muut käsitykset loogista tuomita vainottavaksi toisinajatteluksi (Pulkkinen 1998, 43).

5.4 Arendt ja Hayek poliittisten ontologioiden kehikossa

Vertailen Arendtia ja Hayekia Pulkkisen esittämän kahden poliittisen ontologian valossa. Pulkkinen pitää Arendtia mielenkiintoisena, sillä Arendtille politiikka ei ole hegeliläis-marxilaiselle perinteelle ominaista yleistahdon lähestymistä tai edes yhteisymmärryksen pyrkimistä, vaan konfliktuaalista toimintaa, jossa poliittiset teot ovat päämäärä sinänsä. Arendt tavoittelee Pulkkisen mukaan politiikan ydintä eli pyrkii riisumaan politiikan ajatuksen kaikesta, mikä ei ole sille välttämätöntä. (Pulkkinen 1998, 221.) Arendtilainen poliittinen, julkinen tila määrittyy siis hyvin kapeasti, mutta juuri tämä ehdoton poliittisen toiminnan uudelleenkäsitteellistäminen on hänen reaktionsa totalitarismiin ja marxilaisuuden ristiriitoihin, jotka avaavat totalitaristiselle ajattelulle mahdollisuuden.

Pulkkinen ei kirjoita Hayekista, mutta mielestäni tässä yhteydessä Hayekin valtiota koskevat näkemykset vastaavat varsin selväpiirteisesti Pulkkisen muotoileman liberaalin perinteen linjoja. Epäileväinen asenne valtiota kohtaan on Hayekilta erityisesti taloudellisen suunnittelun ja sosialististen valtiojohtoisten tavoitteiden yhteydessä selvää. Hayek ei juurikaan puhu juuri kansalaisyhteiskunnan käsitteen kautta (*civil society*), mutta on selvää, että kun hänen kirjoittamisestaan välittyvästä ihmiselon yhtälöstä poistetaan valtion edustama hyvin rajallinen segmentti, täytyy jäädä jäljelle muutakin kuin taloudellisen toimeliaisuuden ja valtion vaikutusvallasta puhtaan kilpailun alue. Mutta mikäli tarkastelemme valtion ja kansalaisyhteiskunnan teemaa kollektivismiin näkökulmasta varsinkin *Tie orjuuteen* -teoksessa, talouden rooli on selkeästi ratkaiseva niin totalitarismin kuin vapaudenkin kannalta. Kun Hayek puhuu kollektivistisesta valtiosta kielteisessä mielessä ”moraalisena” valtiona, joka pakottaa ihmiset omaksumaan päätöksensä siitä, mikä

on kulloinkin yhteiskunnallisesti järkevää toimintaa ja tätä kautta diskriminoi osaa ihmisistä ja ihmisryhmistä, näen hänen kritiikkinsä kohdistuvan myös hegeliläiseen normiyhteisön käsitteeseen ja viittaavan minkäänlaisen yleistahdon mahdottomuuteen. Normiyhteisön ajatus on samalla tavoin väkivaltainen pakottaessaan ihmiset yhtenäisen ”kansan” muottiin. Hänen näkemyksensä valtiosta ja kansalaisyhteiskunnasta on kuitenkin päinvastainen verrattuna Hegeliin, jolle valtio edusti vapautta ja kansalaisyhteiskunta välttämättömyyttä ja pakkoa. Valtio on Hayekille selvästi määritelty välttämätön paha, ja vapauden olemassaolo on itsestään selvä, vallitseva asiointila kansalaisyhteiskunnassa niin kauan kuin tätä, Pulkista mukaillen, vapaata liikettä ei erikseen rajoiteta valtion toimesta. Vaikka Hayek viittaa yhteiskunnallisten väestöryhmien erilaisuuteen, jää epäselväksi mitä nämä eri ryhmät ovat ja millaiset yhteiskunnalliset hierarkiat niiden välillä vallitsevat. Kansalaisyhteiskuntaa määrittää lähinnä puhe taloudesta, tarve individualismille ja yksilöiden intressien kunnioittamiselle, negatiiviselle vapaudelle.

Mitä kansalaisyhteiskunnan toimintaan tulee, Hayek kuitenkin toivoo ihmisiltä poliittista aktiivisuutta liberalistisen perinteen hengessä. Vaikka hän vastustaa ajatusta yhtenäisestä kansasta moraalisen normiyhteisön mielessä, hän samalla argumentoi sen puolesta, että ihmiset valveutuisivat ajattelemaan yhteiskunnan utilitaristista parasta ja vaalimaan liberalismiin hyveitä, eritoten ajattelemaan demokratiaa laillisuusperiaatteen kautta mielivallan vahtikoirana. Hayek karttaa konflikteja ja ristiriitoja. Kun hän kirjoittaa niistä rajoista joita individualismi asettaa ihmisten yhteisten tavoitteiden mukaisille yhteenliittymille, jotka saattavat muodostua jopa yhteiskunnallisten tavoitteiden ympärille, ehtona tällaiselle toiminnalle on yksilöiden toimintaa koskevien näkemysten yhteneväisyys eli konfliktien poissaolo (Hayek 1995, 80). Mikäli ristiriitoja ilmenee, ei toiminta ole kenties järkevää tai se voi olla jopa vaarallista, jos valtio ohjaa tällaista toimintaa. Hayekin vaatimus valtion ja kansalaisyhteiskunnan kokonaisuudelle onkin alistuminen markkinoiden kilpailumekanismille, sillä tämä on ainoa tapa, jolla erilaisia yhteiskunnallisiakin intressejä on mahdollista käsitellä ilman, että valtio ottaa puolueellisen position toisten intressien puolesta ja toisia vastaan. Arendtille politiikka on luonteeltaan selvästi agonistisempaa, ja yhteiskunnallisen elämän perustoja voidaan huomattavasti vapaammin kyseenalaistaa. Hänelle kansalaisyhteiskunnan poliittisen toiminnan muoto, joka pitää viime kädessä valtakoneistoa ja sen lainsäädäntöä kurissa, on kansalaistottelemattomuus. Etienne Balibar luonnehtii Arendtin kansalaistottelemattomuuden käsitettä kollektiiviseksi toiminnaksi, joka

tietyissä rajatussa kontekstissa muuttaa lain muodon hetkellisesti vertikaalisesta horisontaaliseksi ja pyrkii luomaan olosuhteet kansalaisten vapaalle suostumukselle. Näin lain voimaa haastetaan, arvioidaan uudelleen ja lopulta myös vahvistetaan (Balibar 2007, 736).

Kun ajatellaan Arendtin ja Hayekin hyvin erilaisten ajattelutapojen juuria, suhde kapitalistisen yhteiskunnan historiaan on selkeä vedenjakaja. Vaikka Arendt on erittäin kriittinen Marxin ajattelua kohtaan, hän pohjimmiltaan hyväksyy Marxin analyysin kapitalistisen tuotantorakenteen perimmäisestä epätasa-arvosta, josta aiheutuu oikeutettua vallankumouksellista potentiaalia. Hayekin yhteiskunnallisia konflikteja välttelevä ajattelu mitätöi työväen kamppailun merkityksen, sillä Hayekille sen luonne on kollektivistinen. Tämä on myös siinä määrin vastakkainen kanta kuin Arendtilla, että natsi-Saksan syntyä analysoidessaan Arendt korostaa päinvastoin, että juuri kadonneet luokkaelementit olivat luomassa pohjaa sellaisen ihmismassan synnylle, joka ei kiinnittynyt vanhoihin antagonistisiin yhteiskunnallisiin positioihin ja seurauksena omaksui natsien ideologian eli rotuopin tarjoaman uuden yhteisen vihollisen juutalaisten muodossa.

Arendtin käsitys natsistisen tai marxistisen ideologian väkivaltaisuudesta eroaa Hayekin käsityksestä siitä, mikä kollektivismissa on väkivaltaista ja uhkaavaa. Arendtille marxismin sosialistinen elementti sinänsä on sivuseikka ja olennaisempaa on ideologisen ajattelun pyrkimys muokata itse valmistamiseen verrattavalla tavalla yhteiskuntaa ja historian kulkua sellaisiksi, kuin niiden tulisi ideologisen selitysmallin mukaan vääjäämättä ollakin. Valmistamisen välineellisen logiikan ongelmat koskevat Arendtille sekä kapitalismia että sosialismia. Ne ovat kumpikin osa Arendtin *Vita Activassa* käsittelemää *homo faberin* nousua. Arendtin ajattelu pyrkii eteenpäin Pulkkisen määrittelemien ontologioiden kehikosta. Hayek kritisoi sosialismia sen ilmeisistä ideologisista piirteistä, mutta hänelle kapitalismi edustaa ei-ideologista luonnollista järjestystä. Valmistamisen tematiikka nousee esiin Hayekilla ainoastaan kollektivismiin ja sosialismin yhteydessä, mutta globaalin kolonialistisen markkinajärjestelmän synnyn historiaa valmistamisen metaforat eivät hänellä koske. Hayekin ymmärrys liberaalista valtiosta on täysin vastakkainen minkäänlaiselle vallankumouksellisuudelle, sillä hänelle kapitalistisen markkinatalouden historiallisessa muodostumisessa on kyse spontaanista evoluutiosta, ei poliittisesta kamppailusta, jossa on

sortajia ja sorrettuja. Vallankumouksellinen potentiaali ei taas Arendtille itsessään ole uhkaavaa, vaan poliittisen kansalaisyhteiskunnan perusta.

5.5 Suvereniteetin kritiikistä kestäviin poliittisiin instituutioihin

Kun Arendt ja Hayek käsittelevät yhteiskuntien instituutioiden rakentumista, nousee esiin eräänlaista luonnollisuuden ja keinotekoisuuden tematiikkaa. Arendtin pluralistinen tila, julkinen alue, on korostetun keinotekoinen, sopimuksen varaisesti vapaa aineellisen maailman kahleista ja alistaisuudesta luonnolle ja sen kiertokululle. Hayek taas käsittelee luonnollisuuden ja keinotekoisuuden teemaa hieman toisella tavalla. Hänen teoreettisessa mallissaan (*The Great Society*) yhteiskunta rakentuu spontaanisti ja evolutiivisesti erillään yksiselitteisestä keinotekoisuudesta tai luonnollisuudesta, ihmisen toimien seurauksena, mutta ilman ihmisen kaiken toiminnan läpäisevää tietoista suunnittelua.

Kysymykset luonnollisuudesta ja keinotekoisuudesta johdattavat sekä Arendtin että Hayekin ihmisen toiminnan päämäärien ja toimintaa ohjaavien tahtojen luonteen pohdintaan. Se mikä on keinotekoisista, on ihmisen toiminnan tulosta ja siten myös ihmisen tahdon tulosta. Kuitenkin suvereeni, jakamaton tahto on Arendtille ja Hayekille kielteinen, vapauden kanssa ristiriitainen käsite ja yhteinen vihollinen. Arendtin käsitteellistämä julkinen, poliittinen toiminta tapahtuu tietynlaisissa institutionaalisissa puitteissa, joiden hän korostaa olevan pikemminkin humanistisia ja jopa keinotekoisia kuin mitenkään luonnollisia. Keskiössä on ajatus politiikasta epäluonnollisena, hierarkkisesti luonnon kiertokulkua ylempänä, julkisena instituutiona, joka pohjautuu lakiin ja uusintaa sitä. Hayek kritisoi antiikin kreikkalaista kahtiajakoa luonnollisiin ja keinotekoisiiin ilmiöihin. Jako ei ole riittävä kuvaamaan todellisuutta, sillä ymmärrys ihmisen toiminnan suunnittelemattomuudesta ja evolutiivisuudesta jää uupumaan. Hayekin mukaan vasta 1700-luvulla Bernard Mandeville ja David Hume nostivat esiin tämän kolmannen ilmiökategorian (Hayek 1973:1, 20). Hayekin evolutiivinen yhteiskuntateoria luo samalla tavoin spontaanin toiminnan muodossa eräänlaisen kolmannen kategorian luonnollisuus/keinotekoisuus -kahtiajaon lisäksi. Spontaani ja suunnittelematon yhteiskunnallinen ilmiömaailma irtautuu tästä kahtiajaosta, johon sisältyy totalitarismin uhka.

Arendtin ja Hayekin totalitarismianalyysijä ja yhteiskuntafilosofiaa yhdistää kriittisyys suvereeniteettia kohtaan. Arendtille vapaus syntyy toiminnan vuorovaikutuksessa. Suvereenit poliittiset ruumiit ovat illuusio ja tulisi pyrkiä eroon ajatuksesta, jonka mukaan vapaus olisi suvereeniutta (Arendt 1993, 163-165). Arendt vastusti suvereeniteettia poliittisen järjestelmän perustana (Arendt 1990, 144). Hän kritisoi erityisesti Hobbesin yhteiskuntasopimusteoriaa. *OT*:ssa Arendt esittää Hobbesin uuden ajan porvarillisen eetoksen tärkeimmäksi muotoilijaksi: "There is hardly a single bourgeois moral standard which has not been anticipated by the unequalled magnificence of Hobbes's logic" (Arendt 1968, 139). Uuden ajan taloudellisen murroksen seurauksena Hobbes rakentaa uudenlaisen kuvan yhteiskunnasta palvellakseen nousevan porvariston tarpeita ja kuvaa Arendtin tulkinnassa ihmisen porvarillisena yksityisten intressien laskelmoijana, joka tavoittelee poliittista valtaa pystyäkseen toteuttamaan halunsa. Tämän seurauksena Hobbesin Leviathan-rakennelmassa yksityiset intressit saavat julkisten intressien roolin. Valtion väkivaltamonopoli turvaa ihmisiä toisten oletetulta väkivallalta yksityisen edun tavoittelussa, mutta vie pois oikeuden ja mahdollisuudet osallistua julkiseen, poliittiseen elämään (Arendt 1968, 141).

Arendt oli kriittinen passivoivaa edustuksellista demokratiaa kohtaan. Hän näkikin mahdollisuuksia federalistisissa neuvostoissa, suuremmissa ja välittömämmissä institutionaalisissa puitteissa vaihtoehtona puoluejärjestelmälle (Canovan 1992, 235). Erilaiset vallankumoukselliset liikehdinnät aina Yhdysvaltain vallankumouksesta lähtien edustivat Arendtille julkisen poliittisen tilan luomistapahtumia. Douglas Klusmeyer toteaa, että Arendtin federalismia koskevien kirjoitusten pohjalla on normatiivinen vaatimus pluralismin tunnustamisesta (Klusmeyer 2010, 52). Arendtin näkemykset esiintyvät kuitenkin hajanaisesti siellä täällä hänen tuotannossaan, eikä hän selvästi kokenut olevansa mikään systemaattisen poliittisen ohjelman laatija. Arendtin teoria korostaa osallistumista ja alhaalta ylöspäin suuntautuvaa hajautettua vallankäyttöä, mutta hän on toisaalta myös hyvin kriittinen massojen kollektiivista liikettä kohtaan. Margaret Canovan huomauttaa, että Arendtin suhde massoihin ja kansaan on tässä mielessä paradoksaalinen. Toisaalta Arendt pitää kiinni republikanistisesta ajatuksesta "kansan" potentiaalista rakentaa kestäviä ja toimivia poliittisia instituutioita ja yhteisöjä, mutta on myös totalitarismianalyysissään lähes poikkeuksetta epäluuloinen kansan muodostamia kollektiiveja kohtaan, olivat kyseessä

sitten massat, *mob* tai muu jollakin tavalla epäautenttinen kansalaisten yhteenliittymä (Canovan 2002, 403).

Arendt kuitenkin itse varoittaa teoksessaan *On Revolution* ”kansan” ja ”massojen” samaistamisesta toisiinsa. Hän kritisoi modernia edustuksellista demokratiaa ja hyvinvointivaltiota siitä, että se oligarkkisesti sulkee valtaosan ihmisistä pois poliittisen ja julkisen toiminnan mahdollisuuksista (Arendt 1990, 270). Arendt on kriittinen edustuksellista parlamentaarista demokratiaa kohtaan ja vaatii parempia mahdollisuuksia kansalaisten osallistumiseen. Hänen teoreettinen lähtökohtansa näiden poliittisen toiminnan ja vapauden ilmentymille on modernin ajan vallankumouksellisten tapahtumien analysointi. Hänen esimerkeissään Pariisin kommuunista 1871, Venäjän neuvostoista 1905 ja 1917 sekä Unkarin vallankumouksesta 1956 ihmiset ovat hyvin nopeassa ajassa muodostaneet toimivia kansalaisneuvostoja valtiovallan jättämään tyhjiöön. Arendt on kiinnostunut pysyvien instituutioiden ja näiden spontaanien julkisten tilojen yhdistämisestä. Arendtin tulkinnassa Ranskan vallankumous 1789 epäonnistui lopulta siitä syystä, että sen tavoitteena ei ollut luoda kestävä poliittista rakennetta, julkista poliittisen toiminnan tilaa, vaan ratkaista sosiaalisen alueen epätasa-arvon ongelmat. Yhdysvaltojen vallankumous sen sijaan pyrki kestävän *body politicin* luomiseen. (Arendt 1990, 56.)

Hayek liittyy suvereniteetin oikeuspositivismiin, jossa lainsäätäjän suvereeni tahto määrittää lain sisällön. On kuitenkin erittäin ongelmallista, että oikeuspositivistisen suvereeniuden käsite samaistetaan valtioon, joka alkaa näyttäytyä kaikkivoipana toimijana (Hayek 1998, 2:61). Lain ja suvereniteetin suhde on siis jälleen yksi esimerkki, jonka kautta Hayek tuo esiin ajatuksiaan evolutiivisesta kolmannesta toiminnan ajattelun kategoriasta. Ajatus suvereenista toimijasta viittaa Hayekille kykyyn suunnitella yhteiskunnan toimintaa ja ajatukseen suvereenista tahtotilasta ja asemasta, joka poliittisesti valloitetaan milloin minkäkin yksittäisen päämäärän nimissä, jolloin yhteiskunnallinen toiminta välineellistyy. Hayek toivoi toisen maailmansodan jälkeen siirryttävän federalistiseen kansainväliseen järjestykseen (Hayek 1995, 232). Ylikansallinen elin olisi valtaoikeuksiltaan hyvin rajattu laillisuusperiaatteen mukaisesti ja se ylläpitäisi rauhaa rajoittamatta liikaa yksittäisten kansakuntien halua olla itsenäisiä.

Arendt ja Hayek näyttäytyvät normatiivisimmillaan pohtiessaan käytännön tason ratkaisuja ja puitteita toimiville poliittisille järjestelmille. Käytännön politiikkaa koskevat näkemykset valottavat myös Arendtin ja Hayekin hyvin erilaista suhdetta demokratiaan. Arendt jättää auki kenelle vain kiinnostuneelle mahdollisuuden osallistua merkittävään poliittiseen toimintaan, mutta Hayekille ennakkoehdoksi muodostuu taloudellinen menestys. Hayekin esittämä perustuslakimalli perustuu valtiollisen hallintojärjestelmän tarkkaan vallanjakoon lainsäädännöllisen (*legislative assembly*) ja hallinnollisen elimen tai kokouksen (*governmental assembly*) välillä (Hayek 1998, 3:111). Jan Rehmann luonnehtii lainsäädännöllistä kokousta eräänlaiseksi ylähuoneeksi ja hallinnollista alahuoneeksi (Rehmann 2013, 290). Tarkka erottelu kahden kokoonpanon välillä pohjautuu Hayekin ajatuksiin laillisuusperiaatteen kunnioittamisesta eli sääntöjen mahdollisimman yleisestä luonteesta, joka ei saisi sekoittua hallinnon partikulaarisiin tavoitteisiin. Hayekin lainsäädännöllinen kokous määrittää yleisiä sääntöjä, joiden tarkoituksena on ylläpitää edellytyksiä kilpailullisten markkinoiden toiminnalle (Hayek 1998, 114). Paitsi että lainsäädännöllinen kokous pitää suurinta valtaa ja määrittää hallinnollisen kokouksen toiminnan ehtoja, se ei Hayekin mukaan kuuluisi edes yleisen äänioikeuden piiriin (Hayek 1998, 113). Kokoonpano koostuisi viidestätoista 45-60 -vuotiaasta ihmisestä, joista joka vuosi vanhin korvautuisi 45-vuotiaiden keskuudestaan äänestämällä vertaisellaan. Jäsenistö koostuisi tällöin elämässään hyvin onnistuneista pätevistä yksilöistä, joiden ei tarvitsisi mukailta säännöllisesti äänestäjäkunnan muuttuvia toiveita vaan kykenisivät olemaan riippumattomia julkisia viranhaltijoita. (Hayek 1998, 3:113-114.)

Hayekin malli epäpolitisoi taloudellisen eliitin aseman. Varsinkin jos otetaan huomioon Hayekin aiemmin esittämät näkemykset, joiden mukaan demokratian ideaalit toteutuisivat paremmin, mikäli julkisen puolen työntekijät ja julkisten avustusten turvin toimeentulevat rajattaisiin äänestäjäkunnasta (Rehmann 2013, 291). Rehmann toteaa Hayekin tarkemman tutkimisen osoittavan, ettei hän ole yksioikoisen valtiovastainen siinä perinteisessä mielessä mitä liberalismiin on liitetty, vaan hän on pikemminkin vahvan valtiollisen kontrollin kannalla. Hayekin mallissa lainsäädännöllisen elimen kontrollointi on demokratian ulottumattomissa ja sen valta lähes rajatonta, joka tekee tyhjäksi periaatteen vallan jakamisesta. Lainsäädännöllinen kokous määrittää Hayekin mallissa yleiset ehdot markkinajärjestyksen toiminnalle ja taloudelliselle yksilönvapaudelle, mutta ei toimi edistääkseen mitään muita yksilönvapaudellisia perinteisiä ihmisoikeuksia, kuten

sananvapautta, yhdistymisvapautta, lehdistönvapautta tai uskonnonvapautta, sillä ne eivät Hayekin mukaan ole absoluuttisia oikeuksia, joita voitaisiin turvata yleisillä säännöillä (Hayek 1998, 3:110). Rehmann syyttää Hayekin mallin edustavan lopulta juuri samanlaista totalitarismia, kuin mitä hän alun perin perustelee vastustavansa (Rehmann 2013, 291).

Hayekin ja Arendtin teksteistä välittyvät kuvat vapaudesta ovat hyvin erilaisia. Hayekin vapaa ihminen on seikkailija ja riskinottaja ja elämä Hayekin markkinajärjestyksessä, *katallaksissa*, on peliä, kuten Jan Rehmann sitä luonnehtii (Rehmann 2013, 277). Markkinoiden lait muodostavat Hayekille ylimmän ei-personoidun tuomarin, jonka virkamiehinä jotkut voivat olla kykeneviä toimimaan. Arendtin tapa rakentaa poliittisten instituutioiden mallia pohjaa ajatukseen ihmisten pluralismista, joka väkisinkin ohjaa toimivien rakenteiden muotoa suuntaan, jossa korostuu uutuuden ilmestyminen ja alituinen valmius kyseenalaistaa ja kehittyä. Poliittinen arvostelukyky ei ole Arendtille yksilöllisten ja partikulaarien tapausten asettamista jonkin yleisen ja universaalin “lain” alaisuuteen, sillä tällaisia ennaltamäärättyjä mittoja ja kategorioita ei ole olemassa (Axtmann 2006, 99). Rehmannin syytöksessä, jonka mukaan Hayek sortuu samankaltaiseen ajatteluun kuin kritisoimansa totalitaristiset hallinnot, on juuri tässä mielessä jossain määrin perää.

Hayek rakentaa yhteiskuntateoriassaan yksioikoista historiallista tarinaa kapitalististen markkinoiden ja yksityisomaisuuden voittokulusta, mikä toki pitää jossain määrin paikkansa. Hänen ennalta määräämänsä taloudellisesti vapaan “hyvän elämän” ehdot kuitenkin rajaavat politiikan suurten ihmismassojen vaikutusmahdollisuuksien ulkopuolelle. Hayek rajaa markkinat teoreettisesti siten, että ne toimivat kuin kohtalo ja markkinoilla pärjäämisellä tai ei-pärjäämisellä ei ole minkäänlaisen oikeudenmukaisuuden kanssa tekemistä, sillä kun järjestys pidetään anonyyminä, ei ole ketään jota syyttää yksityisistä onnettomuuksistaan. Hayekin mukaan markkinoilla me kaikki saamme moraalisesti ansaitsemattomia etuuksia kuin myös kärsimme ansaitsemattomia rahallisia tappioita. Tämä “me kaikki” on Rehmannin sanoin hämäävä kuvitteellinen subjekti, josta on riisuttu kaikki luokan, rodun tai sukupuolen ristiriidat (Rehmann 2013, 278).

Hayekin yhteiskuntamalli asettaa markkinajärjestelmälle roolin ihmiselämän ainoana merkittävänä toiminnan areenana ja selittäjänä, ja hakeutuu lopulta mahdollisimman kauas

politiikasta ja nostaa esiin demokratian ongelmallisena elementtinä, joka hakeutuu talouden kustannuksella valtiollista, sosialistista suvereniteettia kohti. Ihmiset ovat sekä Hayekille että Arendtille potentiaalisesti vallankumouksellinen massa, mutta he suhtautuvat täysin eri tavoilla vallankumouksen tapahtumaan teoreettisena rakennelmana. Hayek tahtoo yhteiskunnan instituutioiden syövän pois kaiken mahdollisuuden kumoukselliselta toiminnalta, joka demokratian turvin ajaa sosiaalista oikeudenmukaisuutta. Arendt puolestaan toivoo ihmisten rakentavan kestäviä vielä entistä demokraattisempia instituutioita, jotka perustuvat juuri tuolle vallankumouksen tapahtumalle, mutta joiden sisältö ei rajaudu sosiaalisen oikeudenmukaisuuden hetkellisten intressien varaan.

6 TALOUS JA POLITIIKKA VAPAUDEN SFÄÄREINÄ

Lähdin tutkimuksessa liikkeelle kummankin kirjoittajan totalitarismia käsittelevien teosten, *The Origins of Totalitarianism* ja *The Road to Serfdom*, argumentaatiosta. Tämän jälkeen pohdin teemoja, joiden kautta saisin tyyliään ja maailmankatsomukseltaan ilmeisen erilaiset tulkinnat vertailtavalle tasolle, jonkinlaisen saman maailman piiriin. Vaikeuksia tuotti erityisesti Arendtin ja Hayekin ajattelun hyvin erilaiset taustat ja vaikutteet. Oleellinen havainto oli tuoda kummankin analyysi kansalaisyhteiskunnan tasolle ja vertailla Arendtia hänen Marx-kritiikkinsä kautta Hayekin kollektivismiin ja sosialismiin keskittyvään totalitarismianalyysiin. Marxin kautta voidaan havainnollistaa sitä, miten sekä Arendtin että Hayekin totalitarismikäsitteiden taustalla ovat paljon 1930- ja 40- lukujen tapahtumien laajempien kehityskulkujen hahmottaminen. Tämä on toki heidän tekstejään lukiessa pintatasolla jo selvää, mutta Marxin ja erityisesti vieraantumisen käsitteen kautta voidaan nähdä kenties perustavin ero Arendtin ja Hayekin välillä. Heidän näkemyksensä totalitarismista edustavat vastakkaisia suhteita kapitalistisen massayhteiskunnan vieraantuneisuuteen. Arendt kritisoi subjektin ja muiden ihmisten pluraalin yhdessä olemisen ja yhteisen maailman katoamista, kun Hayek perustaa koko yhteiskuntateoriansa vieraantuneisuuden hyväksymiselle.

Kumpikin tulkitsee modernin massayhteiskunnan toimintaa tunnistaen siinä ennennäkemätöntä kompleksisuutta ja yliyksilöllisiä mittakaavoja sekä valtaa, joka voi musertaa yksilölliset vapaudet alleen. Arendtille on tärkeää luoda valtaa kansalaisyhteiskunnan tasolta ylöspäin, joka luo kestäviä poliittisia instituutioita ja yhteyksiä ihmisten välille. Tämä voidaan nähdä vieraantuneisuudelle vastakkaisena voimana, merkityksellisen maailmallisuuden kokemuksen tavoittelemisena. Marxin kautta voidaan ajatella kapitalistisessa yhteiskunnassa olevan alituinen vallankumouksellinen potentiaali tuotantosuhteiden epätasa-arvoisuudesta johtuen. Ajatus taloudellisesta tasa-arvosta palautuu jo valistusajalle ja Ranskan vallankumouksen aikoihin. Arendt haluaa kehittää kriittisesti tätä vallankumouksen esiintuomaa ihmiselon poliittisuutta. Hayek on pessimistisempi kansalaisyhteiskuntaa kohtaan ja Lagerspetzin sanoin pikemminkin tarttuu vieraantuneisuuden kokemukseen vapauden edellytyksenä. Näin hän luo liberalistisesta kapitalismikäsitteestä ylläpidettävän rakenteen, jossa kansalaisyhteiskunnalle ja

politiikalle ei juuri jätetä tilaa. Vallankumouksellinen toiminta aineellisten olojen parantamiseksi on kummallekin ongelmallista, mutta Arendt tarjoaa ratkaisuksi pidemmälle vietyä demokratiaa, Hayek lähinnä demokratian rajoittamista taloudellisen rakenteen säilyttämiseksi. Tätä kautta tulee selkeämmäksi vaikeasti hahmotettava ja liikkuva politiikan ja talouden välinen rajanveto. Poliitiikka ja talous erottuvat usein yhteiskunnallisessa keskustelussa erillisinä, joskin usein leikkaavina sfääreinä, niin että jonkinlaisen pisteen jossa toinen loppuu ja toinen alkaa määrittely tuntuu mahdottomalta. Tai pikemminkin näyttää siltä, että kaikki politiikka on jossain määrin talouspolitiikkaa osana aineellista, usein epäoikeudenmukaiselta tuntuvaa todellisuutta. Tämän käsityksen Arendt ja Hayek kumpikin tunnustavat, mutta tekevät hyvin erilaiset johtopäätökset määritellessään vapaan eli tämän tutkimuksen aihepiirin yhteydessä ilmaistuna ei-totalitaristisen, yhteiskunnan ehtoja. Arendtin lähtökohta on politiikan sfääri ja sen teoretisointi, Hayek käsittelee yhteiskuntaa monialaisesti, mutta aina talouden sfäärin kautta.

Arendt asettaa hyvin yksiselitteisesti tuotannossaan politiikan toiminnan ja poliittisen elämän selkeästi erilleen sosiaalisen alueesta ja sen toiminnasta, jonne myös talouden kysymykset jäävät. Hayekin kohdalla talouden ja politiikan hierarkia on epäselvempi kysymys. Hayek ei tee systemaattista selontekoa siitä, mitä politiikka hänelle tarkoittaa. Poliittista toimintaa ja demokratiaa koskevat näkemyksensä Hayek kuitenkin tuo esiin taloudellisen näkökulman kautta niin, että demokratian tarkoitukseksi erottuu valtiollisen vallan vahtiminen ja vapaan yhteiskunnan periaatteiden noudattamisen seuraaminen eli lopulta markkinatalouden kilpailujärjestelmän vaaliminen.

6.1 Pluralismi ja yhteiskunnalliset ihannetilat

Totalitarismi ja sitä edeltäneet yhteiskunnalliset kehityskulut paljastavat Arendtille länsimaisen poliittisen ajattelun puutteet sekä johtavat hänet teoretisoimaan poliittista toimintaa julkisena ihmisen pluraaliuden ilmenemisenä. Totalitarismi on sekä Arendtille että Hayekille väkivaltaista kajoamista tähän pluraaliuteen tai totuuksien moneuteen. Heidän analyyseissään totalitarismin ytimessä on politiikka, joka loukkaa pluralismin perimmäistä totuutta ja ottaa ihanteekseen tasapäistämisen, homogenisoinnin ja universalisoinnin sen

sijaan että pyrkisi tuomaan esiin ne vapaudet ja mahdollisuudet, jotka näyttäytyvät, kun ihmisten moninainen pluraalius saa kukoistaa.

Arendtille totalitarismi haluaa toteuttaa ja varmistaa tietyn ideologisen maailmanselityksen ja historiankulun determinismin terroria ja muita keinoja kaihtamatta. Hayekille totalitarismi on äärimuoto yhteiskunnasta, jossa luovutaan optimaalisista oloista pluralismin ilmentymiselle. Tätä optimaalisuutta Hayekille edustaa markkinatalouden kilpailujärjestelmä, joka on ihmisten hallussa olevasta valtiovallasta poiketen ikään kuin arvoneutraali tuomari, joka lopulta on oikeudenmukaisin mekanismi, jolla allokoita inhimillisiä resursseja. Arendtin pluraali ihminen on poliittinen, Hayekin teoria nojaa ihmisen tietämättömyyteen enemmän kuin mihinkään muuhun ominaisuuteen. Norman P. Barry täsmentää, että Hayekin taloudellinen ihminen ei niinkään ole itsekäs, vaan ennen kaikkea tietämätön ja kykenemätön ymmärtämään faktoja ja kokonaisuuksia muuten kuin hyvin pieneksi rajatulla alueella (Barry 1979, 9). Tästä tietoteoreettisesta käsityksestään Hayek johtaa kritiikkiä poliittista valtaa kohtaan taloustieteellisessä keskustelussa suunnitelmataloudesta, mutta laajentaa keskustelun koskemaan myös moraalialia. Julkisen vallan toimet ovat Hayekin mukaan aina moraalialisia kannanottoja ja valintoja, johon sisältyy suuri riski mielivaltaisuudesta ja koko tämän logiikan leviämisestä määrittämään oikeita tapoja ajatella, kun yhteiskuntaa aletaan rakentaa tietty päämäärä mielessä.

Arendt herjaa liberalistista hypoteesia ”etujen harmoniasta” klassisen taloustieteen pohjalla eräänlaiseksi ”kommunistiseksi fiktioksi”, joka olettaa yhteiskunnalle yhden yhteisen edun, joka siten poistaa heidän välisiä ristiriitojaan ja ohjaa heidän käyttäytymistään eräänlaisen näkymättömän käden tavoin (Arendt 2002a, 50). Yhteiskunnan yhteisön julkista elämää määrittää keskinäinen riippuvuus, joka sallii vain henkiinjäämiseen liittyvien aktiviteettien näkymisen julkisessa elämässä. Näin julkisesta sfääristä rajautuu pois antiikin hyve, Kreikan *arete* tai Rooman *virtus*, jotka perustuivat erottumiselle muista ihmisistä tasavertaisten yksilöiden läsnä ollessa. (Arendt 2002a, 55.) Arendtin argumentti, jonka mukaan yhteiskunnan elämä ei saa perustua yksinomaan taloudellisille riippuvuussuhteille tai ajatukselle keskinäisestä yhteisestä hyvästä, jota mitataan taloudellisen tuottavuuden kasvuna ja joka koetaan henkilökohtaisella yksityisen talouden tasolla, perustuu toisaalta ajatukseen ihmisten pluraaliudesta ja toisaalta talouden sidoksesta biologiseen

välttämättömyyteen, pelkkään puhtaaseen eloonjäämiseen. Nykyaikainen massayhteiskunta on Arendtille byrokraattinen, lattea monoliitti, oli sen muoto sitten nimellisesti liberaali tai sosialistinen. Canovan huomauttaa, että Arendtille markkinatalous ei suo samanlaista henkilökohtaisen vapauden toteutumista, kuin Adam Smith tai Hayek ajattelevat (Canovan 1992, 121). Dana Villa korostaa, että Arendtin ajattelussa kapitalismin nousun suoma tuotannon ja kulutuksen kasvu ovat pluraaliuden, vapauden ja yksilöllisyyden kannalta kielteisiä voimia siinä missä totalitarismikin, sillä niiden nostattamien taloudellisten kysymysten merkitys uhkaa muiden elämän osa-alueiden autonomisuutta (Villa 1999, 187-188).

Arendt johtaa oman pluralisminsa poliittisesta yhteisöllisyydestä ja Hayekilla pluralismi ilmenee osana ”suurta yhteiskuntaa” (*The Great Society*), joka perustuu *kosmos*-periaatteita noudattavalle markkinajärjestykselle. Käsittelen näitä ”ihanneyhteiskuntia” pluralismin näkökulmasta selvittäen ja vertaillen mitä pluralismi kirjoittajille tarkoittaa. Arendt kokee ongelmalliseksi modernin massayhteiskunnan kyvyttömyyden tuottaa kokemusta merkityksellisestä osallistumisesta ja Hayek problematisoi erilaisia massaistuneita ja kollektiivisia sosiaalisen oikeudenmukaisuuden vaatimuksia.

Hayek käyttää ihanneyhteiskunnastaan nimitystä *The Great Society* teoksessa *Law, Legislation and Liberty*. Suuri yhteiskunta on pluralistinen, kuten hän luonnehtii alaluvussa *A free society is a pluralistic society without a common hierarchy of particular ends* (1998, 2:109). Pluralismi siis toteutuu, kun yhteiskunta ei nosta yhtä päämäärää toisen yläpuolelle. Ihmisten välisten suhteiden rauha ja kunnioittavuus perustuvat Hayekin mukaan vaihdantaan ja kaupankäyntiin:

The decisive step which made such peaceful collaboration possible in the absence of concrete common purposes was the adoption of barter or exchange. It was the simple recognition that different persons had different uses for the same things, and that often each of two individuals would benefit if he obtained something the other had, in return for his giving the other what he needed. All that was required to bring this about was that rules be recognized which determined what belonged to each, and how such property

could be transferred by consent. There was no need for the parties to agree on the purposes which this transaction served. (Hayek 1998, 2:109.)

Samaan tapaan kuin vaihdettavien tavaroiden käyttötarkoitusten ei tarvitse olla kaupan osapuolten tiedossa, Hayek laajentaa tämän yksilöiden välisen vaihdantasuhteen hyvin suoraviivaisesti koskemaan koko suurta yhteiskuntaa, jossa ihmiset saavat toisistaan tietämättään aikaan laajamittaisia positiivisia ulkoisvaikutuksia (1998, 2:109). Ihmisiä sitovat toisiinsa keinot eivätkä päämäärät. Yhteiset päämäärät voivat toki yhdistää Hayekin mukaan ihmisiä pienessä mittakaavassa, niin että se on hänen mukaansa hyväksyttävää ja inhimillistä, jäänne ihmiskunnan heimoajoilta. Pienempien kriisien lisäksi myös sota tuo nämä tunnot helposti pintaan. Kuitenkin ne ovat yhteydessä kahteen ihmiskunnan suurimpaan viholliseen, nationalismiin ja sosialismiin. (1998, 2:111.) Hayek haluaa vastustaa nationalismia ja sosialismia (sekä epäilemättä nimenomaan totalitarismia) pluralismia varjelemalla. Hänen pluralisminsa on äärimmäisen epäpoliittista siinä mielessä, että ihmisten pluralismi toteutuu suuressa yhteiskunnassa pelkästään taloudellisten suhteiden välityksellä, vaikka ihmisten päämäärät eivät sinänsä taloudellisia olisikaan. Ihmiskuntaa kuitenkin yhdistää toisiinsa viime kädessä taloudelliset ja materiaaliset pyrkimykset parempaan elämään (Hayek 1998, 2:113).

Arendt ajattelee julkisen alueen toimintaa ei-teleologisena, jolloin toiminnalla ei ole mitään yksittäistä tavoitetta, joka ohjaisi sitä tiettyyn suuntaan, mutta toiminnan olemassaolo sinänsä on itseisarvo. Julkisen alueen toiminnan, politiikan, tarkoitus Arendtille on sanojen ja tekojen jakaminen tasa-arvoisten yksilöiden kesken. Tämä tasa-arvo on Dana Villan mukaan keinotekoinen, sillä luonnostaan ihmiset ovat kyvykkyydeltään erilaisia (Villa 1992, 713). Pluralismi, joka tässä yhteydessä voidaan ymmärtää politiikan moniäänisyytenä, kuitenkin turvataan lainsäädännön keinoin rajatulla julkisen alueella, joka on erotettu elämän muiden alueiden hierarkioista ja epätasa-arvosta. Poliittisen toiminnan pluralismi on Arendtin normatiivinen vaatimus, sillä se takaa toiminnan legitimitetin. Pluralismin kunnioittaminen poliittisessa toiminnassa itsetarkoituksena mahdollistaa legitiimin vallankäytön, jonka luonne ei ole yksiselitteistä ylhäältä alas kohdistuvaa alistamista ja pakottamista. Pikemminkin poliittisessa toiminnassa saavutettava valta (*power*) on toimijoiden yhdessäolollaan esiin tuomaa potentiaalia erotuksena yksilöiden välisiä

hierarkioita luovista ominaisuuksista kuten voima (*force*) tai vahvuus (*strength*) (Arendt 2002a, 203). Tasa-arvo ja toimijoiden vapaus mahdollistavat julkiselle alueelle ja siten politiikan toiminnalle erillisyyden kaikesta muusta inhimillisestä toiminnasta, jossa on aina läsnä voimakkaita hierarkioita ja pakottavampia vallan ja väkivallan muotoja. Arendt korostaa siis politiikkaa mahdollisuuksien areenana, eikä esimerkiksi ihmisten välisten valtasuhteiden ilmentäjänä tai kärjistäjänä.

Julkinen alue tuo esiin ihmisten pluraaliuden ja siihen sisältyy potentiaalia, mahdollisuuksia johonkin, mutta se mahdollistaa Arendtin mukaan myös eräänlaisen maailmassaolemisen tunnon (*sensus communis*). Arendt pyrkii käsitteellistämään julkisen alueen ja politiikan pluralismin mahdollistajana. Hayek vaatii politiikalta vetäytymistä ja ihmiselämän moninaisuuden jättämistä rauhaan, mutta Arendtin näkemyksen mukaan pluralismia ei merkityksellisesti ole olemassa ennen kuin se ikään kuin kaivetaan esiin ja tuodaan näkyville yksityisyyden rauhasta toiminnassa.⁵ Arendtin ”kansalaiset” ovat sekä pluraaleja että kykeneviä toimimaan yhdessä ja yhtenä. Tämä yhtenä toimiminen ei kuitenkaan tarkoita rousseau’laista yleistähtoa ilmentävää ”kansaa”, vaan poliittinen toiminta on erimielistä ja ylipäänsä samanmielisyyden tavoittelu on turhaa ja mahdotonta.

Arendtin ja Hayekin eroja sekä yhteiskunnallisen ajattelun normatiivisuutta voidaan kaivaa esiin vertailemalla heidän suhdettaan prosessiajatteluun. Arendt ja Hayek haluavat kumpikin kiinnittää huomion yhteiskunnalliseen elämään sellaisena prosessina, joka ei ole yksiselitteisen deterministinen, sillä sellaisen ajattelun vapauttamisessa valloilleen piilee totalitarismin uhka. Hayekille moraaliset kysymykset tuntuvat kuuluvan, jos ei yksityisen talouden hoidon piiriin, niin ainakin yksityisen, sosiaalisen maailman alueelle, ja taloudellinen vapaus karaisee tai pitää puhtaana sitä tapaa, jolla yksilö näkee ympäröivän maailman moraalisesti. Toisin sanoen, yksilönvapauden ulkopuolella ei ole moraalialia, sillä mikään taho ei voi pakottaa esimerkiksi epäitsekkyyteen, kuten julkinen valta saattaa tehdä,

⁵ Zerilli toteaa, että pluraalius ei ole Arendtille itsestäänselvyys, vaan pikemminkin sitä tulisi ajatella poliittisena saavutuksena, jonka juuret ehkä ovat ihmisten pluraaliuden ontologisessa ideassa, mutta joka voidaan myös menettää. Yhteisen maailman *common*, ”yhteinen”, ei ole alue, jossa eri näkökulmat löytävät yhteistä konsensuspohjaa minkään yhdessä sisäistetyn kaikenkattavan opinkappaleen nimissä, vaan kuten Zerilli asian muotoilee, pikemminkin tuossa tilassa tuodaan julki kaikenkattavien opinkappaleiden moneus. (Zerilli 2012, 23.)

ja väittää, että kyseessä on epäitsekkään yksilön moraalinen toiminta (Hayek 1995, 212). Talouden ja kilpailujärjestelmän prosessin muokkaama aineellisten olojen maailma on pohjimmiltaan amoraalinen, puhdas alusta, joka paitsi tuottaa vaurautta, toimii myös sinä maailmana, jossa vapaat yksilöt kohtaavat ja näkevät toisensa moraalisina olentoina.

Arendtin ajattelussa tällainen eksistentiaalinen maailmallisuuden pohtiminen on eksplisiittisesti läsnä, mutta julkinen ja poliittinen toiminnan maailma on yksityisyyden sijaan Arendtille se paikka, jossa yksilöt todella näyttäytyvät toisilleen tasaveroisina yksilöinä, ja jonka vaaliminen itsetarkoituksena suojelee modernin maailman determinismiin ja välttämättömyyteen taipuvilta prosesseilta. Ari-Elmeri Hyvösen mukaan Arendtin tavassa käsitellä imperialismia, taloutta ja politiikan biologisaatiota on tunnistettavissa sama prosessikehitys (Hyvönen 2016, 538). Vapaus kumpuaa Arendtin mukaan ihmisen ainutlaatuisesta kyvystä aloittaa uutta. Tämä vapauden lähde on erityisesti poliittisesti vaikeina aikoina piilossa yksityisyydessä, mutta se tarvitsee poliittisen eli julkisen tilan itselleen. Arendtille vapautta tässä mielessä kaventavat automaatioon suuntaavat prosessit. (Arendt 1993, 169.) Arendt hahmottaa talouden kiertokulun, tuottamisen ja kuluttamisen, kiihtyvän syklin modernilla ajalla edustavan ihmisen toimintojen kaventumista yhä lähemmäs pelkkää biologista eloonjäämisprosessia. Talouden laajeneminen teknologisen kapitalismin aikakaudella ja totalitarismin nousu ovat rinnakkaisia historiallisia kehityskulkuja. Keinotekoiset lait ja instituutiot ovat vapauden saarekkeita, joita luonnon automaatioprosessit ympäröivät. (Villa 1999, 188.)

6.2 Uusliberalismi

Kylmän sodan aikana Neuvostoliiton ja sen liittolaisten talousjärjestelmät olivat vastakkain Yhdysvaltojen ja Länsi-Euroopan kapitalismin kanssa ja sosialistinen politiikka oli vahvoilla myös useissa länsimaissa, erityisesti Pohjoismaissa. Toisen maailmansodan jälkeen 1970-luvulle asti vallitsi myös vahva keynesiläinen talouspoliittinen konsensus. Totalitarismi oli kylmän sodan aikakauden paljon puhuttu käsite. Tulkinnat, jotka Arendtin ja Hayekin tapaan rinnastivat Neuvostoliiton ja Natsi-Saksan toisiinsa ja pitivät niitä samankaltaisina hyvin erilaisista ideologioista huolimatta, olivat hyödyllisiä Yhdysvaltain johtaman länsimaisen

liberaalin demokratian puolestapuhujille. 1990-luvulla tapahtui Neuvostoliiton sortuminen ja läntisen uusliberaalin hegemonian vakiintuminen näennäisen vakaassa maailmantaloudessa. 2000-luvulla maailmantalous on kuitenkin voimakkaasti kriisiytynyt, ja uusliberalismi on ollut tapetilla kriitikkojen ja vasemmistopopulististen liikkeiden retoriikassa.

Hayek oli mukana luomassa uutta poliittista ajattelua, jota kutsutaan uusliberalismiksi. Hän oli perustajajäseniä merkittävässä ajatushautomossa Mont Pelerinin yhteisössä yhdessä Milton Friedmanin, Karl Popperin ja Ludwig von Misesin kanssa. Uusliberalismin alkutaipaleen näkyvimmat poliitikot Margaret Thatcher (1925-2013) ja Ronald Reagan (1911-2004) myös suoraan mainitsivat Hayekin yhdeksi esikuvakseen. Aatehistoriallisesti voidaan erotella useita uusliberalistisia suuntauksia ja uusliberaalin ajattelun juuria. Eerik Lagerspetz toteaa uusliberalististen oppien olevan moraalii- ja yhteiskuntafilosofisia, mutta useimmat heidän esityslistallaan olevat asiat liittyvät talouteen ja monesti he myös vetoavat nimenomaan taloustieteeseen (Lagerspetz 2004, 92). Hayekin tausta oli itävaltalaisessa talousteoriassa, joka oli ja on edelleen valtavirtaisen talousteorian ulkopuolella. Hayek oli kuitenkin tunnettu hahmo *Tie orjuuteen* -kirjan suosion myötä ja 1980-luvun uusliberalistisessa aallossa hänen yhteiskuntafilosofinen työnsä johti hänen maineeseensa ideologina (Lagerspetz 2004, 94). Uusliberalismi on kiistanalainen käsite, joka herättää tunteita, sillä sitä on Reaganin-Thatcherin ajoista käytetty lähinnä negatiivisena kuvauksena. Tulkitsen uusliberalismia tässä siitä näkökulmasta, että sen keskeisin ero klassiseen liberalismiin on vapaiden markkinoiden luonnollisuuden kieltäminen. Pikemminkin uusliberalismi tavoittelee vallan kautta markkinaperustaisten toimintatapojen laajentamista eri elämän osa-alueille, selkeimpänä esimerkkinä julkishallinnon *new public management* -ajattelu. Tämä on yleinen ja kenties sopivan suppea oletamus uusliberalismin luonteesta, jotta aiheeseen pääsee käsiksi.

Ihmisyhteisöjen vakiintuneiden käytäntöjen ja traditioiden kautta evolutiivisesti rakentuneet spontaanit järjestykset eli *kosmokset* edustavat Hayekille kolmatta kategoriaa luonnollisten järjestysten, kuten biologian tutkimien organismien ja ihmisen tietoisesti suunnitteleminen (*taxis*) lisäksi (Hayek 1998, 1:36). Markkinat ja moraaliset käytännöt kuuluvat Hayekilla samaan spontaanien järjestysten piiriin ja Hayekin evolutionistinen muotoilu jättää hyvin

vähän pelivaraa minkäänlaiselle poliittiselle toiminnalle tai sosiaalisen oikeudenmukaisuuden tavoittelulle. Lagerspetzin tulkinnassa Hayekin evolutionismi onkin ongelmissa. Markkinoiden kilpailu on prosessi, jonka oletetaan tuottavan vapauden ideaalin kanssa sopusointuisia lopputiloja, eikä tätä prosessia saa häiritä. Historian saatossa spontaanisti muotoutuneisiin käytäntöihin sisältyy jokin moraalinen arvo. Lagerspetz kysyy, eikö Sisilian mafiakin ole kuvauksen mukainen spontaani järjestys? Markkinatalouden tuottamat ongelmat ja kohtalot Hayekilla on tapana painaa villaisella, mutta mafiaan puuttuminen valtion väkivaltakoneiston avulla on epäilemättä oikeutetumpaa. Tämän moraalisen ongelman lisäksi Hayek jättää huomiotta historialliset seikat, kuten pakottamisen ja väkivallan markkinatalouden instituutioiden luomisessa. Ajatus uusliberalistisen vapausideologian mukaisesta spontaanista kehityksestä vapaaehtoisen vaihdon kautta ei ole historiallisesti kovin uskottava ajatus, vaan yksityisomaisuus sekä esimerkiksi rajoittamaton sopimusvapaus on tuotu ulkoapäin pakolla suureen osaan maailmaa keskusvallan syrjäyttäessä paikalliset spontaanisti syntyneet käytännöt. Hayekin evolutionismilla ei Lagerspetzin osoittamana ole mitään itsenäistä normatiivista voimaa. (Lagerspetz 2004, 125-126.)

Hayekille oli päivän selvää, mitä hänen toivomansa markkinayhteiskuntamalli vaatii. Kilpailu muokkaa mieliä sopiviksi: "Competition is as much a method for breeding certain types of mind as anything else: the very cast of thinking of the great entrepreneurs would not exist but for the environment in which they developed their gifts" (Hayek 1998, 3:76). Hayek ajattelee, että kilpailun kautta yhteiskunnan vetureina toimivat yrittäjähenkiset, kyvykkäät yksilöt, jotka vetävät muita perässään. Enemmistö ihmisistä on laiskempia ja heitä ärsyttää se tosiasia, että heidän on vain pakko sopeutua uusiin tehokkaampiin toimintatapoihin. Kilpailu on koko ajan käynnissä oleva prosessi, joka muokkaa uudelleen ja uudelleen sitä, mikä yhteiskunnassa on rationaalista käytöstä (*rational conduct*). Nykypäivän näkökulmasta hieman hätkähdyttävästi Hayek vastustaa rajatonta demokratiaa, sillä enemmistö ihmisistä varmasti äänestäisi vastoin vaativan kilpailun periaatteita:

If in a society in which the spirit of enterprise has not yet spread, the majority has power to prohibit whatever it dislikes, it is most unlikely that it will allow competition to arise. I doubt whether a functioning market has ever newly

arisen under an unlimited democracy, and it seems at least likely that unlimited democracy will destroy it where it has grown up. (Hayek 1998, 3:74.)

David Bholat haluaakin kääntää ympäri ajatuksen, jonka mukaan Hayekin uusliberalismi pohjautuisi yksilönvapauteen, vaikka näin pintapuolisesti vaikuttaisi olevan (Bholat 2010). Hayekia voi lähestyä mielekkäämmin hänen normatiivisten rajoitustensa kautta, sillä lopulta hänen puheessaan vapaus on varsin tiukasti karsinoitua. Hayek vaatii voimakasta sitoutumista tietynlaiseen kansalaissivistykseen (*civility*) eli vapauden rajoitteisiin ja kansalaisvelvoitteisiin (Bholat 2010, 176). Pohjimmiltaan kyseessä on jo *Tie orjuuteen* -teoksessa ilmenevä vaatimus alistua kapitalismille ja markkinamekanismin signaaleille. Bholat haluaa kritisoida Hayekin lisäksi myös häneen kohdistettua kritiikkiä, joka ottaa annettuna ajatuksen Hayekista vapauden edustajana. David Harveyn uusliberalismikritiikki Hayekia vastaan toistaa asetelman, jonka mukaan juuri muun muassa Hayekin ylimmäksi yhteiskunnalliseksi periaatteeksi nostama vapaus olisi 1980- ja 90 -lukujen vapaan markkinatalouden politiikan taustalla. Tavallaan näin onkin, mutta Bholat pyrkii kyseenalaistamaan tämän oletetun vapauden ja toivookin Hayek-kritiikin menevän tässä suhteessa pidemmälle eikä mukautuvan Hayekin omaan käsitykseen itsestään dogmaattisena yksilönvapauden puolustajana. (Bholat 2010, 176.) Hayek tuntuu lähinnä valitsevan kahdenlaisten vapauden rajoitteiden välillä. Tärkeintä on subjektin kokemuksen näkökulma, jossa mitään ilmeisiä vapauden rajoitteita ei näytä olevan minkään tietyn henkilön toimesta, mutta rakenteelliset ei-henkilöivät rajoitteet ovat hyväksyttäviä (Bholat 2010, 179).

Markku Koivusalo arvioi uusliberalismia Arendtin ideologiakäsityksen ja totalitarismikritiikin kautta. Omien sanojensa mukaan hän ottaa vapauden puhua uusliberalismista jokseenkin epämääräisesti ja äärimmilleen vietynä ideaalityyppinä. Hän myös toteaa, että uusliberalismi hylkää klassisen talousliberalismin naiivin ajatuksen luonnollisista markkinoista, jotka oli pyrittävä vapauttamaan valtion kontrollista. Ideaaliset markkinat ovat pikemminkin regulatiivinen periaate, jolla arvioidaan ja ohjataan intressiensä mukaan toimivan *homo economicuksen* hallitsemista. Uusliberalismi on aktiivista ideologiaa, jossa ideaalisten markkinoiden regulaatio on toimeenpantava todellisuudessa performatiivisesti. Tämä aktiivisuus saa uusliberalismin muistuttamaan Arendtin analyysiä

totalitaarisista ideologioista, kansallissosialismista ja marxismista. Kilpailumarkkinoiden taistelu saa Koivusalon mukaan saman aseman kuin luokkien tai rotujen välinen taistelu totalitaarisissa ideologioissa, kun siitä tulee keskeisin historian selittäjä. Samalla markkinoiden ohjaus pitää kuitenkin aktiivisesti panna toimeen hallinnollisin toimenpitein, jolloin tästä logiikasta pudotetut putoavat samalla historian ulkopuolelle. Kaikki uusliberalismin markkinatoimijat ovat alisteisia yhdestä markkinapremissistä johdetulle jatkuvalle liikkeelle. Markkinat ihanteena jäävät Koivusalon mielestä uusliberalistisessa vallankäytössä vain kulissiksi, sillä markkinataistelun premissin mukainen logiikka päättyy vain tehostamaan ihmisten hallitsemista. Seurauksena on liberalismiin ihanteisiin nähden paradoksaalisesti hallinnon ja byrokratian lisääntyminen ja spontaanin uuden toiminnan ja yritteliäisyyden tilan kapeneminen. Uusliberalismi on tässä tarkastelussa äärimmilleen viety ideaalityyppi, samoin kuin Arendtin käsitteellistämä totalitarismi. Tämän vuoksi Koivusalon mielestä uusliberalismin markkinaideologiaa voi peilata vasten Arendtin totalitaristisia ideologioita, rasismia ja luokkataistelua, vaikka seuraukset eivät yhtä dramaattiset olisikaan. (Koivusalo 2013, 322-324.)

Uusliberalismin voi nähdä paitsi nykypäivän politiikan hallitsevana ideologiana, myös jatkumona Arendtin *Vita Activassa* esittämään ajatukseen talouden sfäärin, biologisen elämän jatkumisen välttämättömyyden, laajenemisesta politiikan kustannuksella tai toisaalta jo *OT:ssa* esiintyviin tulkintoihin liike-elämän kielen saapumisesta politiikkaan imperialismin myötä. Uusliberalismin ajalle ovat tyypillisiä taloustieteellisesti muotoillut politiikan reunaehdot ja poliittinen retoriikka, joka korostaa välttämättömyksiä ja vaihtoehtottomuutta. Arendtin pluralistinen politiikkakäsitys rinnastaa poliittisen toiminnan toisaalta vapauten välttämättömyydestä, toisaalta toisten ihmisten kohtaamiseen ja kykyyn asettua heidän näkökulmaansa. Arendt oli kylmän sodan aikana huolissaan siitä hirmuisesta tuhovoimasta, mitä ydinasein varustetut valtiomahdit kykenisivät käyttämään tilanteen tarpeeksi pitkälle ajautuessa ja tuhoamaan koko maapallon. Totalitarismi keskitysleireineen oli osoitus siitä, että kaikki saattoi olla mahdollista. Nykyään voisi ajatella ilmastonmuutoksen aiheuttamat uhat samankaltaisena suurena kollektiivisena pelkona, jos kohta ei ydintuhokaan ole täysin pyyhkiytynyt ihmisten mielistä. Kärjistetysti ei pelkkä pommi, vaan koko järjestelmän perusta, talouden laajeneminen, vaarantaa paitsi Arendtin ymmärryksen mukaisesti todellisen vapauden poliittisessa toiminnassa, mutta myös ihmisen asuttaman maailman elinkelpoisuuden. Sosiaalinen kysymys ja talouden intressien sfääri

koskettaa koko ihmiskuntaa kansallisvaltioiden rajoista välittämättä. Ilmastonmuutos asettaa monien näkemyksissä talouskasvun mielekkyyden kyseenalaiseksi, vaikka liberaaliin markkinatalouteen pohjautuva järjestelmä edellyttää kasvun jatkumista ja talouden laajenemista.

Arendtin ja Hayekin kylmän sodan aikana käsittelemät teemat ja näkemykset ovat yhä vaikutusvaltaisia. Poliittinen muutos valtioiden ja kansainvälisten instituutioiden poliittisessa konsensuksessa 1970-luvulta alkaen on ammentanut Hayekin kaltaisilta kapitalismin puolustajilta. Arendtin julkisen alueen näivettymisen tematiikkaa voidaan tulkita liberaalin demokratian poliittisen kulttuurin stagnaationa, jossa aktiivisen kansalaisyhteiskunnan rooli on kysymysmerkki.

7 LOPUKSI

Luvussa 2 ”Aiempi tutkimus aiheesta” käsittelin lyhyesti totalitarismi-käsitteen historiaa ja sekä miten Arendtia ja Hayekia on käsitelty osana totalitarismia koskevaa kirjallisuutta. Tämän tutkielman kannalta tärkeintä on pitää mielessä totalitarismianalyysien historiallinen konteksti. Natsismin kukistuttua totalitarismin uhka näyttäytyi läntisen kapitalismin ja itäisen kommunismin välisen taistelun taustana, jonka avulla lännessä siirryttiin kohti liberaalin demokratian konsensusta. Hayekin sosialistisen suunnittelun vaaroja painottava totalitarismin selitysmalli kohtaa ilmeisiä ongelmia, mutta hän toimii ennen kaikkea liberalistisena ideologina. Arendtin analyysi on kaikkine ongelmineenkin myös erittäin vaikutusvaltainen.

Luvussa 3 ”Hayek ja totalitarismi” esittelin tarkemmin Hayekin totalitarismianalyysiä ja miten hän asettaa teoriassaan vastatusten liberalistisen markkinatalouden ja kollektivistisen poliittisen toiminnan. Hayekin teoriassa ihmisyhteisöjen vapaa toiminta tuottaa evolutiivisesti suunnittelemattomia, spontaaneja järjestyksiä, kuten markkinatalous. Poliittiselle toiminnalle ja demokratialle jää siten hyvin minimaalinen rooli ja Hayek puolustaa ajatusta markkinoiden ”näkymättömästä kädestä”. Näiden näkemysten taustalla on hyvin kriittinen suhtautuminen yhteiskunnallisesti kattavan tiedon mahdollisuuteen ja valtion kaltaisten poliittisten instituutioiden kykyyn vaikuttaa yhteiskunnan toimintaan suosimatta epäoikeudenmukaisesti joitain ihmisryhmiä toisten kustannuksella. Markkinatalouden kilpailumekanismi on Hayekille erityinen spontaani järjestys, joka antaa ihmiskunnalle amoraalisen metodin saada tietoa toimintavaihtoehtoistaan. Totalitarismi on Hayekille ääriesimerkki valtiojohtoisesta taloudellisesta ja poliittisesta toiminnasta, jossa yksilöiden moninaiset partikulaariset ja individualistiset intressit syrjäytetään ja heidän päätösvaltansa omasta elämästään rajoittuu. Kansalaisten kollektivistinen toiminta on siten Hayekille lähtökohtaisesti juuriltaan totalitaristista.

Luvussa 4 ”Arendt ja totalitarismi” käsittelin vastaavasti Arendtin näkemyksiä totalitarismista sekä niiden suhteesta hänen muuhun ajatteluunsa. Arendtin analyysin ytimessä ovat imperialismin aikakauden muutokset eurooppalaisessa poliittisessa

kulttuurissa. Erityinen muutos Arendtille on kapitalistisen talouden laajenemisen logiikan vakiintuminen ja tuleminen määrittäväksi osaksi kansallisvaltioiden toimintaa. Totalitarismi on Arendtille massamuotoista liikehdintää, joka saa voimaa ideologioiden determinismistä ja selitysvuimasta. Ideologian rooli erottaa totalitarismin perinteisestä tyranniasta. Taustalla on suurten ihmismassojen poliittinen näköalattomuus ja kiinnittymättömyys yhteiskuntaan merkityksellisellä tavalla. Totalitarismissa ruumiillistunut äärimmäinen inhimillisyyden riisuminen erityisesti keskitysleirien toiminnassa linkittyy Arendtin myöhempään pyrkimykseen korostaa ihmisen maailmassaolemisen inhimillisintä elementtiä, joka hänelle on toiminta poliittisessa, julkisessa tilassa. Arendt myös laajentaa historiallista narratiiviaan yksityisen sfäärin kasvusta imperialismiin yhteydessä koskemaan koko länsimaisen poliittisen ajattelun historiaa.

Luku 5 ”Kollektivismi ja marxismi” vertailee Hayekin kollektivismikritiikkiä Arendtin Marx-kritiikkiin. Tätä kautta heidät voidaan tuoda saman keskustelun ja problematiikan piiriin. Kirjoittajien suhde Marxiin avaa selkeämmin heidän välisiä erojaan, joita lopulta voidaan käsitellä kansalaisyhteiskunnan tematiikan kautta. Arendt ja Hayek edustavat eri poliittisen ajattelun perinteitä, joskin ovat erittäin omaperäisiä ajattelijoita. Arendtin totalitarismianalyysi *OT*:ssa jäi vaillinaiseksi erityisesti Neuvostoliiton tulkinnan osalta. Hänen 1950-luvulla aloittamansa tarkempi Marxin ajattelun tarkastelu sai hänet yhä enemmän näkemään siinä politiikan valmistamiseen samaistavia piirteitä. Arendtille niin liberalismi kuin marxismi olivat samaa työyhteiskunnan perua, joka ei anna arvoa julkiselle poliittisen alueelle. Arendt kuitenkin hyväksyy lähtökohdaksi useita Marxin ajattelun peruslähtökohtia, kuten alkuperäisen kasautuman ajatuksen, jonka hän Rosa Luxemburgin kautta tunnisti jatkuvaksi ilmiöksi ja imperialismiin moottoriksi.

Hayekin ja Arendtin kuvat kansalaisyhteiskunnan toiminnasta ovat hyvin erilaiset johtuen juuri siitä, miten Arendt hyväksyy marxilaiset ajatukset pääoman ja työväen ristiriidoista. Hayekin ajattelussa näillä konflikteilla ei ole oikeutusta. Arendtin tulkinnassa vallankumouksellinen toiminta on enemmän kuin oikeutettua. Vallankumouksen aikoina ollaan hänen mukaansa nähty spontaanien inhimillisen vapauden saarekkeiden muodostaminen, vaikka vain hetkellisesti. Arendtille poliittisten instituutioiden suoma vapauden alue ei ole luonnollinen, vaan ihmisten toiminnallaan aikaansaama. Hayekille taas

keskeinen argumentti kapitalistisen markkinajärjestyksen puolesta on sen luonnollisuuden ja keinotekoisuuden jaon ylittävä evolutiivisuus.

Luvussa 6 ”Talous ja politiikka vapauden sfääreinä” vien eteenpäin Arendtin ja Hayekin antitotalitarististen yhteiskunnallisten ihanteiden vertailua. Osana vastaustaan totalitarismiin, Arendt sijoittaa vapauden toteutumisen politiikan alueelle, kun taas Hayekille vapaus näyttäytyy ainoastaan taloudellisessa toiminnassa. Ihmisyyden moninaisuus, pluralismi, on pohjalla kummankin käsityksessä siitä, mitä totalitarismi uhkaa viedä pois.

Hayek ja Arendt kirjoittavat toisen maailmansodan jälkeisenä aikana hyvin pitkäkestoisista yhteiskunnallisista muutosprosesseista, jotka he liittävät osaksi totalitarististen valtiojärjestelmien muodostumista. Totalitarismin analysoinnilla on kuitenkin erilainen asema Arendtin ja Hayekin tuotannoissa. Arendt reagoi totalitarismiin Hayekia suuremmin ja pyrkii yksilöimään ilmiön piirteitä ja määrittelemään totalitarismia käsitteenä kunnianhimoisemmin. Hänen tulkinnallinen lähtökohtansa on totalitarismin ja imperialismin aikakausien yhteys ja Natsi-Saksan keskitysleireihin päätyvä politiikka. Hayekin uralla totalitarismi on enemmän taustalle jäävä sivujuonne ja hän pikemminkin jatkaa 1940-luvulla jo 1920- ja 30 -luvuilla käynnistynyttä kiistaa sosialistisen taloudellisen suunnittelun mahdollisuuksista sekä käy ideologista kamppailua Keynesin teorian ympärille rakentuvaa konsensusta vastaan.

Arendt ja Hayek tekevät omilla tavoillaan kapitalistisen yhteiskunnan historiankirjoitusta. Hayekin tuotannossa jo *Tie orjuuteen* -kirjasta alkaen toistuu historiallinen kertomus vapaasta markkinataloudesta keskeisimpänä spontaanina järjestyksenä, joka mahdollistaa nykyaikaisen yhteiskunnan vaurauden. Myös Arendtille Euroopan nouseva porvaristo on laajenevan kapitalismin ajan tärkein poliittinen toimija, joka 1900-luvulle tultaessa on muuttanut poliittista kulttuuria pysyvästi. Arendt näkee kapitalismin laajenemisen imperialismin kautta ja nojaa sekä Karl Marxin, että Rosa Luxemburgin käsityksiin tulkitessaan poliittisen kulttuurin muutosta 1800-luvulta 1900-luvulle. Toisen maailmansodan jälkeen Neuvostoliiton suunnitelmatalous ja Yhdysvaltojen johtama läntinen markkinatalous antoivat suurvaltojen kamppailulle vahvan ideologisen latauksen.

Tämä nimellisesti kapitalismin ja sosialismin tai kommunismin välinen taistelu määrittää myös totalitarismista käytävää keskustelua. Kylmän sodan aikana tapahtuu siirtymä uusliberaaliin aikakauteen, jonka muodostumisessa Hayekilla on henkilökohtaisesti oma poliittinen roolinsa.

Arendtin totalitarismianalyysi keskittyy voimakkaasti antisemitismiin ja natsi-Saksan tapahtumiin. Koko tämä tematiikka katoaa tämän työn kontekstissa, jossa monet Arendtin kuin myös Hayekin totalitarismianalyysin piirteet jäävät sivuseikaksi. Omassa vertailevassa tulkinnassani olen päätenyt lukemaan Arendtia Hayekin kautta ja taas toisin päin, jotta vertailu ylipäätään olisi mahdollinen. Todennäköisesti olen samalla ohittanut monta mielenkiintoista näkökulmaa. Toisaalta olen tehnyt vertailua enemmänkin heidän myöhemmän tuotantonsa ehdoilla, yrittänyt hypätä 1930-luvun totalitarismin sotkuisista kähmingeistä uuden ”antitotalitaristisen” yhteiskunnallisen teorian piiriin.

Tutkielman rajaaminen mielekkäällä tavalla oli kuitenkin haastavaa, sillä kummankin tutkimuskohteen tuotanto on verraten laaja käsittäen useita laajoja teoksia. Näkemyksellisten yhteismitattomuuksien lisäksi heidän tyyliinsä ovat myös hyvin erilaiset. Arendtin tulkitseminen on haastavampaa kuin Hayekin, ja häntä koskevasta tutkimuksesta löytyy runsain mitoin eri suuntaisia tulkintoja sekä hyvin syvälle meneviä lukutapoja, joista suuri osa yrittää selventää ja oikoa käsityksiä Arendtin ajattelusta. Osittain syynä on Arendtin kirjoittamisessa yhdistyvät omaleimainen esseemäisyys ja rohkeus sekä varovaisuus suhteessa selkeän normatiivisiin, käytännönläheisiin kantoihin. Arendtin varauksellinen suhtautuminen ideologioiden rooliin poliittisessa toiminnassa heijastuu tässä hänen omaan tuotantoonsa. Hayek sen sijaan on selvästi ideologinen, liberalistinen, ajattelija. Hänen tekstissään on usein moralistinen, itsevarma sävy johtuen siitä, että hänen ajattelunsa ja kuvansa ihmiselämästä on rakennelähtöistä selkeine pmissineen.

Totalitarismin asettama ongelma johtaa Arendtin eksistentiaalistisiin kysymyksiin ihmisten olemisesta yhdessä. Olen tässä tutkielmassa tarkastellut Hayekia osittain saman asetelman kautta, sillä hänen kirjoittamisessaan minua on kiinnostanut ihmisten välisten suhteiden redusoituminen taloudellisiksi. Hänen vetämänsä johtopäätökset asettavat markkinat ja demokratian vastakkain. Arendt kritisoi modernia aikaa juuri tämänkaltaisiin

ajattelumalleihin ajautumisesta, mutta hänen kritiikkinsä kohdistuu sekä liberalismiin että sosialismiin. Hayek ja Arendt ovat kumpikin massayhteiskunnan kritikoita, mutta lopulta heidän asenteensa ovat ratkaisevasti erilaiset. Hayek osoittaa äärimmäistä pessimismää kansalaisyhteiskuntaa ja ihmisten yhteistä toimintaa kohtaan, joka on alituisesti kääntymässä yksilön negatiivista vapautta rapauttavaksi kollektivismiksi. Arendt voidaan myös tulkita pessimistiksi. Hän kuitenkin pyrkii massojen hajauttamisen lisäksi luomaan näkymiä ihmisten yhteistoiminnasta kumpuavan vallan (*power*) horisontaaliselle muodostumiselle. Hänen pyrkimyksensä rakentaa poliittisen toiminnan teoriaa, joka pohjautuu uuden syntymiseen, on siten pohjimmiltaan optimistinen.

LÄHTEET

Arendt, Hannah (1968): *The origins of totalitarianism*. San Diego: A Harvest Book.

Arendt, Hannah (1990): *On revolution*. Lontoo: Penguin Books.

Arendt, Hannah (1993): *Between past and future: eight exercises in political thought*. Lontoo: Penguin.

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

Arendt, Hannah (2002b): Karl Marx and the tradition of western political thought. *Social Research* 69:2, 273-319.

Aschheim, Steven E. (1997): Nazism, culture and the origins of totalitarianism: Hannah Arendt and the discourse of evil. *New German Critique* 70, 117-139.

Backman, Jussi (2013): Idean politiikka: Arendt ja Badiou. *Tiede & edistys* 38:4, 271-287.

Baehr, Peter (2002): Identifying the unprecedented: Hannah Arendt, totalitarianism, and the critique of sociology. *American Sociological Review* 67:6, 804-831.

Balibar, Etienne (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.

Barry, Norman P. (1979): *Hayek's social and economic philosophy*. Lontoo: The MacMillan Press Ltd.

Bellamy, Richard (1994): 'Dethroning politics': liberalism, constitutionalism and democracy in the thought of F.A. Hayek. *British Journal of Political Science* 24:4, 419-441.

Bholat, David (2010): Hayek's 'great society': on civilization and its savages. *Journal of Political Ideologies*, 15:2, 175-188

Canovan, Margaret (1992): *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Canovan, Margaret (2002): The people, the masses, and the mobilization of power: the paradox of Hannah Arendt's populism. *Social Research* 69:2, 403-422.

Galeotti, Anna Elisabetta (1987): Individualism, social rules, tradition: the case of Friedrich A. Hayek. *Political Theory* 15:2, 163-181.

Gleason, Abbott (1995): *Totalitarianism: the inner history of the cold war*. Oxford: Oxford University Press.

Halberstam, Michael (1998): Totalitarianism as a problem for the modern conception of politics. *Political Theory* 26:4, 459-488.

Hayek, Friedrich A. (1995): *Tie orjuuteen*. Suomentanut Jyrki Iivonen. Tampere: Gaudeamus.

Hayek, Friedrich A. (1998): *Law, legislation and liberty*. Cornwall: T.J. International Ltd.

Hayek, Friedrich A. (2011): *Constitution of liberty*. Chicago: The University of Chicago

Press.

Heath, Eugene (1989): How to understand liberalism as gardening: Galeotti on Hayek. *Political Theory* 17:1, 107-113.

Herzog, Annabelle (2004): Political itineraries and anarchic cosmopolitanism in the thought of Hannah Arendt. *Inquiry* 47:1, 20-41.

Hyvönen, Ari-Elmeri (2016): Invisible streams: process-thinking in Arendt. *European Journal of Social Theory* 19:4, 538-555.

Koivusalo, Markku (2013): Totalitarismista uusliberalismiin: Hannah Arendt ja aikamme poliittisen ajattelun ahdinko. *Tiede & edistys* 38:4, 311-328.

LaFay, Marilyn R. (2013): *Hannah Arendt: self, community, and the specter of totalitarianism*. Ann Arbor: ProQuest LLC.

Lagerspetz, Eerik (2004): Talouden moraali, moraaliton talous ja F.A. Hayekin uusliberalismi. Teoksessa *Moraalitalous*, s. 92-134. Toimittanut Ilkka Kauppinen. Tampere: Vastapaino.

Owens, Patricia (2011): Human security and the rise of the social. *Review of International Studies* 38, 547-567.

Pulkkinen, Tuija (1998): *Postmoderni politiikan filosofia*. Tampere: Gaudeamus.

Rehmann, Jan (2013): *Theories of ideology: the powers of alienation and subjection*. Leiden: Brill.

Skinner, Quentin (2003): *Kolmas vapauden käsite*. Suomentanut Sami Syrjämäki. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura.

Villa, Dana (1992): Postmodernism and the public sphere. *The American Political Science Review* 86:3, 712-721.

Villa, Dana (1999): *Politics, philosophy, terror: essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press.

Villa, Dana (2007): Arendt, Heidegger, and the tradition. *Social Research* 74:4, 983-1002.

Weisman, Tama (2014): *Hannah Arendt and Karl Marx: on totalitarianism and the tradition of western political thought*. Lanham: Lexington Books.

Zerilli, Linda M.G. (2012): Value pluralism and the problem of judgment: farewell to public reason. *Political Theory* 40:1, 6-31.