

---

## *Poliksen pauloissa. Antidemokraattiset elementit* Hannah Arendtin ajattelussa



SAULI HAVU

**ABSTRAKTI** Artikkelissa tarkastellaan Hannah Arendtin käsitystä politiikasta symptomaattisen luennan keinoin. Artikkelit tuo esiin merkittäviä antidemokraattisia elementtejä Arendtin ajattelussa. Nämä antidemokraattiset kannanotot eivät kuitenkaan näy tekstissä suoraan, vaan ne asettuvat filosofiseen muotoon. Toisin kuin suuressa osaa Arendtia kommentoivasta kirjallisuudesta, artikkelissa argumentoidaan näiden elementtien olevan keskeisessä osassa Arendtin ajattelussa. Arendt toistuvasti katsoo sorrettujen ryhmien olevan kelpaamattomia politiikkaan. Artikkelissa osoitetaan, että Arendtin teoreettinen diskurssi systemaattisesti häivyttää yhteiskunnallisia ristiriitoja artikuloimalla nämä ristiriidat kysymyksiksi moraalista kompetenssista osallistua politiikkaan. Artikkelit keskittyy erityisesti politiikan ja talouden suhteeseen Arendtin ajattelussa.

## JOHDANTO

Hannah Arendtin ajattelun suosio on viime vuosikymmeninä ollut suurta. Hänen ajatteluaan on pidetty ”totalitarismin jälkeisen ajan kriittisenä politiikan teoriana” (Benhabib 2003, XLIV). Arendtia siteerataankin nykyisin laajalti hyvin erilaisissa yhteyksissä. Teresa Orozco (2015, 271) katsoo, että tämä tapahtuu usein ilman, että Arendtin työtä otettaisiin lähempään kriittiseen tarkasteluun. Tämä on tyypillistä suosituille ajattelijoilta. Kuitenkin Orozcon mukaan Arendtin ajattelu ”sisältää käsitteitä, jotka ovat tietoisesti ja selvästi konservatiivisia, ja joiden epämukavat seuraukset ohitetaan yleensä kaikessa hiljaisuudessa” (emt)<sup>1</sup>. Arendtin suosion vuoksi Orozcon väite on tärkeää ottaa vakavasti.

Osoitan artikkelissani, että Arendtin peruskäsitteet uudelleenartikuloivat monia demokrationvastaisia teemoja. Näihin kuuluvat muun muassa alentuva suhtautuminen ruumiillista työtä kohtaan sekä pelko massoista, jotka ovat vapaudelle vaarallisia. Arendt ajattelee politiikan olevan massojen sijaan eliitin asia. Arendt myös väittää, että taloudelliset kysymykset ovat puhtaan teknisiä, ja näin epäpoliittisia, joten ne voidaan jättää neutraalien asiantuntijoiden huoleksi. Hän näin myös luonnollistaa kapitalismin myötä syntyneen erottelun talouden ja politiikan välillä. He, jotka kyseenalaistavat politiikan ja talouden erottelun, osoittautuvat Arendtille kelpaamattomiksi politiikkaan. Arendt artikuloi toistuvasti oikean tavan ymmärtää politiikkaa niin, että sorretut ryhmät osoittautuvat politiikkaan kelpaamattomiksi. Kutsun Arendtin ajattelun näitä elementtejä *antidemokraattisiksi*.

Näitä Arendtin ajattelun elementtejä ei ole täysin sivuutettu oheiskirjallisuudessa. Väitän kuitenkin, että niiden keskeisyyttä hänen ajattelulle ei yleensä panna merkille. Esimerkiksi Margaret Canovan, joka aikaisemmin (1978) oli katsonut Arendtin ajattelun sisältävän merkittäviä elitistisiä piirteitä, enemmän tai vähemmän ohittaa tämän kysymyksen vaikutusvaltaisessa monografiassaan (1992). Hän kyllä toteaa Arendtin ajattelevan, että ”vapauden katoamisen ja työväenluokan emansipaation välillä on yhteys” (1992, 66), mutta ei kytke tätä laajempaan kriittiseen analyysiin Arendtin mahdollisesta antidemokraattisuudesta. Seyla Benhabib sen sijaan myöntää avoimesti monien Arendtin keskeisten käsitteiden ongelmallisuuden teoksessaan *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (2003). Hän kuitenkin pyrkii siirtämään ongelmalliset tekstikohdat pois Arendtin teorian keskiöstä. Tämän hintana on se, että hän ei rekonstruoi positiivista Arendt-kuvaansa Arendtin keskeisten teosten, kuten *Vita activa* tai *On Revolution* pohjalta, vaan tämän tuotannon marginaaleista (Orozco 1999, 102). Paikoin kovasta kritiikistään huolimatta Benhabib (2003, 20) kutsuu Arendtia ”radikaaliksi demokraatiksi”. Sama kaksijakoisuus näkyy uudemmissa tulkinnoissa. Esimerkiksi Steven Klein (2014) pyrkii argumentoimaan, että Arendtin perustavat käsitteet eivät pohjimmiltaan ole ongelmallisia. Hänen mukaansa Arendtin ajattelun epämiellyttävät piirteet johtuvat Arendtin ajattelun ytimen muodostavien filosofisten käsitteiden sijaan tämän puutteellisesta yhteiskunta-analyysistä. Osoitan, ettei Arendtin filosofisia käsitteitä voi tällä tavoin erottaa niiden avulla tehdystä yhteiskunta-analyysistä. Kleinin, Canovanin ja Benhabibin tulkinnat ovat hyvä esimerkki Arendt-kirjallisuudessa yleisestä lähestymistavasta, jossa Arendtin ongelmat kyllä myönnetään, mutta niitä ei tavalla tai toisella nähdä hänen ajattelunsa keskeisenä piirteenä.

Benhabibin mukaan Arendtin konservatiivisia puolia korostava luenta Arendtin työstä ”edellyttää suurta hermeneuttisen armeliaisuuden puutetta” Arendtin kaltaista ”hienostunutta

ajattelijaa” kohtaan (2003, 23). Benhabib siis edellyttää tulkitsijalta ongelmalliset elementit ohittavaa hermeneuttista herkkyyttä vedoten Arendtin ajattelun hienostuneisuuteen. Peter Jehlen ja Teresa Orozcon (2004, 64) mukaan tämänkaltaisen hermeneutiikan vaatimuksesta seuraa se, että tulkitsijan täytyy häivyttää tekstin sisäiset yhteiskunnallisiin kamppailuihin ja valtasuhteisiin viittaavat ristiriidat osoittaakseen kompetenssinsa tekstin tulkitsemisessa. Tällöin vaatimus hermeneuttisesta herkkyydestä häivyttää tekstin sisäiset ristiriidat ja ongelmalliset lausumat (Montag 1993, 55–57). Kyseessä on eräänlainen ”viattomuuden hermeneutiikka” (Losurdo 2009). Tekstin antidemokraattiset kannanotot piilottavan viattomuuden hermeneutiikan sijaan oma lähtökohtani on tarkastella tekstin sisältämiä erilaisia käytännöllisiä tendenssejä, sekä niitä yhteiskunnallisia ja luokkasidonnaisia affekteja, joita nämä tendenssit edustavat (Gramsci 1975, 1269–1273). En väitä, että Arendtin tekstit palautuisivat korostamiini antidemokraattisiin tendensseihin, sillä Arendtin teksteistä löytyy myös muunlaisia, jopa vastakkaisia, tendenssejä. En siis oleta, että Arendtin tekstit ovat väistämättä koherentti kokonaisuus. Esiin tuomani elementit ovat kuitenkin olemassa ja niillä on olennaista merkitystä sen suhteen, miten Arendtin teoriaa on kohdallista tulkita.

Yhteiskunnalliset kannanotot ilmenevät filosofisessa diskurssissa yleensä epäsuorasti. Tämä johtuu filosofisen käytännön itsensä luonteesta. Siinä yhteiskunnalliset kannanotot asettuvat ”filosofiseen muotoon”. (Bourdieu 1988.) Filosofisen muodon toimintaa voi havainnollistaa alun perin Freudilta lähtöisin olevilla käsitteillä *tihentymä* ja *siirtymä* (ks. W. F. Haug 1993, 58–61). Filosofisen tekstin tiettyihin muotoiluihin liittyy yhteiskunnallisia kannanottoja, jotka eivät ole tekstissä julkilausuttuna läsnä. Yhteiskunnallinen efekti artikuloituukin juuri tällaisten siirtymien ja tihentymien kautta. Arendtin teksteissä toistuva ajatus massojen vaarallisuudesta on tällainen tihentymä. Osoitan, että Arendtin puheeseen massoista tihentyy yhteiskuntaluokkiin liittyviä diskursseja. Toinen tapa, jolla Arendtin antidemokraattisuus artikuloituu filosofisesti, on hänen teoreettisessa diskurssissaan tapahtuva siirtymä yhteiskunnallisista kiistoista moraaliin kiistoihin. Poliittinen erimielisyys esimerkiksi talouden ja politiikan suhteesta artikuloituu Arendtin teksteissä kysymyksenä moraalisesta kompetenssista. Arendt toistuvasti kuvaa sorrettuja ryhmiä itsekäiksi ja omaa etuaan tavoitteleviksi. On myös tärkeä kysyä, mitä teoreettinen diskurssi jättää sanomatta (Althusser 1970, 34–35). Arendtin diskurssissa ei tematisoida yhteiskunnan sisäisiä ristiriitoja tai vallan epätasaista jakautumista eri luokkien ja muiden ryhmien välillä. Antidemokraattista tämä on sen vuoksi, että näin tietyt kysymykset tulevat jo etukäteen leimatuiksi epäpoliittisiksi. Kutsun lähestymistapaani Arendtin teksteihin Louis Althusseria (emt.) seuraten *symptomaattiseksi luennaksi*.

## TYÖ, VALMISTUS JA TOIMINTA

Arendtin ymmärrykselle politiikasta olennaista on ihmiselämän käytännöllisen puolen jakaminen kolmeen osaan: työhön, valmistamiseen ja toimintaan. Arendtin mukaan nämä aktiviteetit ovat ihmiselämän perusehtoja. (Arendt 2002, 19.) Näitä ehtoja hän kuvaa erityisesti teoksessaan *Vita activa*. Lähtökohtaisesti nämä aktiviteetit voivat olla osa saman ihmisen elämää ja kuvaavat ennemminkin toiminnan eri aspekteja. Esimerkiksi luennossaan ”Labor, Work, Action”

Arendt (2019, 297) toteaa, että ”työnteon elementti on läsnä kaikissa, jopa korkeissa, ihmisen aktiviteeteissa, siinä mielessä kuin ne ovat rutiininomaisia töitä”. Tätä tapaa ymmärtää erottelu voisi kutsua fenomenologiseksi. Osoitan kuitenkin, että Arendtin tapa kuvata näitä aktiviteetteja uudelleenartikuloi elitististä arvojärjestystä niiden välille. Tämän arvojärjestyksen myötä näissä käsitteissä tihentyy yhteiskuntaluokkiin viittaavia diskursseja. Tärkeämpää kuin se, miten Arendt sanoo käyttävänsä käsitteitään, on se, miten hän niitä tosiasiallisesti käyttää, ja mitä diskursseja hänen käsitteisiinsä tihentyy.

Arendtin mukaan työ ”vastaa ihmisruumiin biologista prosessia”, elämää sinänsä (Arendt 2002, 19). Työtä tekevä ihminen on ”oman ruumiinsa yksityisyyden vanki” (emt., 122). Tämän vuoksi työtä tekevän ihmisen, *animal laboransin*, sosiaalinen elämä on ”maailmatonta ja laumamaista” (emt., 163). *Animal laborans* on ”kyvytön erottautumiseen ja siten myös toimimiseen ja puhumiseen” (emt., 223). Arendtin mukaan työ ei siis vaadi inhimillistä vuorovaikutusta, sillä hän määrittää työn puhtaan biologisesti. Työstä voi kuitenkin saada mielihyvää: ”Työn ’siunaus ja ilo’ merkitsevät ihmiselle sitä silkkaa olemassaolon riemua, jonka jaamme kaikkien elävien olentojen kanssa.” (Emt. 111.) Arendt näkee työnteon myös välttämättömänä: ”ihminen ei voi olla vapaa, ellei hän tiedä olevansa alisteinen välttämättömyydelle” (emt. 125). Arendt ei kuitenkaan näe työnteossa mitään ihmiselle erityistä, vaan työnteko on hänelle pohjimmiltaan eläimellistä. Samalla Arendt kuvaa työtä tekevää ihmistä puhtaan epäsosiaaliseksi ja laumamaiseksi. Vaikka Arendt toteaa työn tuottavan tyydytystä, pelkistäessään työn eläimellisyyteen hän uudelleenartikuloi antidemokraattista negatiivista suhtautumista ruumiilliseen työhön.

Siinä missä Arendtin mukaan työ on juurtunut ”kehon toiminnan sykliseen kiertokulkuun”, eikä näin tuota mitään uutta, on valmistamisen tunnusmerkki se, että ”sillä on määrätty alku ja ennustettava loppu” (Arendt 2002, 146). Valmistaminen ”tuottaa ’keinotekoisien’ ihmisten valmistaman maailman, joka selvästi poikkeaa luonnonympäristöstä” (emt., 19). Valmistamisesta, toisin kuin työstä, jää myös pysyviä jälkiä. Arendtin mukaan valmistava ihminen, *homo faber*, on ”asettanut itsensä luonnon herraksi” ja on myös ”itsensä ja omien tekemisiensä” herra (emt.). Näin hän eroaa puhtaan laumamaisesta *animal laboransista*, jolta tämä itsekontrolli puuttuu. Toisin kuin *animal laborans*, joka ”sekoittuu työnsä kohteeseen”, *homo faber* on erillinen yksilö (emt., 139). *Homo faberilla* on myös, toisin kuin *animal laboransilla*, oma ”julkisen alueensa, vaikkei se ehkä olekaan poliittinen. Hänen julkisen alueensa ovat vaihtomarkkinat.” (Emt., 163.) Toisin kuin *animal laborans*, *homo faber* on siis kykenevä vuorovaikutukseen muiden ihmisten kanssa. Kuitenkin *homo faberin* julkisuus rajoittuu utilitaristiseen voitontavoitteluun. Utilitaristisen maailmankuvan uhrina *homo faber* on ”kyvytön ymmärtämään merkitystä” (emt., 157). Valmistava ihminen on siis liian kiinni markkinoiden hyörinässä ymmärtääkseen asioiden syvällistä merkitystä. Kuvaukseen valmistavasta ihmisestä yksilönä, joka on itsensä ja luonnon herra, toimii julkisesti vaihtomarkkinoilla ja pyrkii voitontavoitteluun, tihentyy selkeästi porvaristoa kuvaavia diskursseja. Jos työtä tekevän ihmisen kuvaaminen eläimelliseksi uudelleenartikuloi elitististä suhtautumista ruumiilliseen työhön, ajatus tuottavan ihmisen puutteellisesta kyvystä ymmärtää asioiden merkitystä uudelleenartikuloi antidemokraattista suhtautumista käsityöläisiin ja kauppiaisiin, siis (pikku)porvaristoon.

Toiminta on ”ainoa aktiviteetti, joka tapahtuu suoraan ihmisten välillä ilman esineiden tai aineen välitystä” (Arendt 2002, 19). Arendtin mukaan merkitys paljastuu vasta toiminnassa. Siinä, missä valmistaminen on ”epäpoliittinen elämäntapa”, vaikkakaan ei ”politiikan vastaista” ja

”työ taas on nimenomaan politiikan vastaista” (emt., 220), toiminta on Arendtille ”poliittinen aktiviteetti *par excellence*” (emt., 21). Toiminta on tiukasti yhteydessä puheeseen: ”Niille molemmille on yhteistä se, että ne ovat pohjimmiltaan turhia” (emt., 177). Toiminnan ja puheen avulla ”ihmiset näyttävät toisille keitä ovat, paljastavat aktiivisesti persoonallisen identiteettinsä” (emt., 184) ja siksi toiminta ”tarvitsee näyttäytymiseensä sitä hohtavaa kirkkautta, jota ennen kutsuttiin kunniaksi, ja joka on mahdollista vain julkisen alueella” (emt., 185). Vain toiminta on siis aidosti poliittista. Ihminen paljastaa itsensä toiminnassa, joka ei ole yhteydessä elämän välttämättömyyteen. Toisin kuin työssä ja valmistamisessa, toiminnassa ei tarvitse liata käsiään, sillä se ei ole yhteydessä materiaaliseen ympäristöön. Lisäksi toimintaan liittyy oleellisesti kunnian tavoittelu vertaisten kesken. Toimintaan tihtyy selvästi aristokraattisia ajatuksia kunniantavoittelusta sekä aineellisen maailman toisarvoisuudesta. Arendt uudelleenartikuloi jälleen antidemokraattisia *topoksia*: aidosti poliittinen toiminta on mahdollista vain heille, jotka eivät ole liikaa tekemisissä aineellisen maailman kanssa ja joilla on varaa kuluttaa aikaansa täysin ”turhaan” toimintaan ja kunniantavoitteluun. Poliittinen toiminta erotetaan tiukasti elämän välttämättömyyksistä.

## **POLIKSESTA MASSAYHTEISKUNTAAN**

Arendtin mukaan ihmiselämän perusehdot ovat olemuksellisesti samanlaisia läpi historian. Hän katsoo, että se, minkä aktiviteetin ”pitäisi näkyä julkisesti ja mikä kätkeä yksityisyyteen, ei ole mielivaltaisen eikä riipu vain historiallisista olosuhteista, vaan asioiden itsensä luonteesta” (Arendt 2002, 86). Arendt etsii tukea erottelulleen antiikin Ateenasta, jossa ihmiselämän perusedellytysten järjestys oli hänen mukaansa selvä. Antiikin ihmisistä oli ”välttämätöntä omistaa orjia, koska elämää ylläpitävät ammatit olivat luonteeltaan orjamaisia” (Arendt 2002, 90). Ennen uutta aikaa ”työntekijöiden sosiaalisena kohtalona oli yleensä joutua orjaksi ja suljetuksi kodin piiriin, mikä johtui lähinnä itse ihmisenä olemisen ehdoista” (emt., 122). Arendt pyrkii siis antamaan jaottelulle ylihistoriallisen perustan, jossa työhön, elämän uusintamiseen ja niiden organisointiin liittyvät seikat ovat olemuksellisesti epäpoliittisia.

Arendt toki suhtautuu Ateenan orjatalouteen kriittisesti, sillä hänen mukaansa orjataloudella oli haitallisia seurauksia. Hän toteaa, että ”elämisen taakan poistaminen kaikkien kansalaisten harteilta tuli inhimillisesti ottaen hyvin kalliiksi” (Arendt 2002, 123). Tämä johtuu siitä, että ”välttämättömyydestä saavutetun absoluuttisen vapauden hinta on eräässä mielessä itse elämä tai pikemminkin oikean elämän korvaaminen sijaiselämältä” (emt.). Roy T. Tsao (2002) onkin aivan oikeassa siinä, että Arendt ei suhtaudu kritiikittömästi antiikkiin. Tsao kuitenkin ylikorostaa Arendtin kriittisyyttä, sillä vaikka Arendt kritisoikin antiikin ateenalaisten pyrkimystä vapautua elämän välttämättömyyksistä orjatalouden avulla, tämä ei poista sitä, että Arendtille toiminta, siis politiikka, vaatii riittävää etäisyyttä työhön ja valmistukseen. Juuri tämä etäisyyden vaatimus, joka perustuu ”asioiden itsensä luonteeseen” ja näkyy siinä, että työhön ja elämän uusintamiseen liittyvät seikat eivät kuulu julkisuuteen, on olennainen tarkasteltaessa Arendtin ajattelun antidemokraattisuutta. Kritiikistä huolimatta antiikin *polis* tarjoaa Arendtille mallin, jonka kautta hän jäsentää poliittikkakäsitystään, sillä juuri *poliksesta* hän

löytää alkuperän käsitteellisille erotteluilleen. Lisäksi *polis* toimii hänelle positiivisena kontrastina hänen kritisoimalleen nykyajalle.

Ateenassa biologiseen elämään liittyvä välttämättömyys oli ”ensisijaisesti esipoliittinen ilmiö, joka oli luonteenomaista kotitalouden järjestäytymiselle” (Arendt 2002, 42). *Poliksen* julkisuus vapauden alueena edellytti kotitaloutta, *oikosta*. *Oikoksessa* ”kaksi luonnollista tehtävää, miehen työ ruuan hankkijana ja naisen työ synnyttäjänä, olivat samanlainen elämän sanelema ehto” (emt., 2002, 41). Arendtille myös sukupuolittunut työnjako vaikuttaa olevan elämän sanelema, ei siis yhteiskunnallinen, seikka. *Oikos* olikin ”luonnollinen yhteisö” (emt.). *Polis* ”tunsi vain vertaisia, kun taas kotitalous oli tiukan eriarvoisuuden tyyssija” (emt., 43). Arendtin mukaan ”kaikki ’taloudellinen’ eli yksilön elämään ja lajin säilymiseen liittyvä oli määritelmällisesti ei-poliittista, kotitalouden asioita” (emt., 40.). Niinpä antiikin ajattelun mukaan ”termi poliittinen talous olisi ollut sisäisesti ristiriitainen” (emt.). Arendt siis näkee antiikin *poliksessa* vallinneen talouden ja politiikan erottelun, jonka seurauksena politiikka oli vapaa elämän uusintamiseen ja talouteen liittyvistä kysymyksistä. Juuri nämä kysymykset ovatkin Arendtin mukaan olemuksellisesti ei-poliittisia, sillä ne ovat ”luonnollisia”. Tässä tulee esille Arendtille tyypillinen tapa nähdä talous puhtaana luonnonprosessina (Niechoj 2000).

Myös antiikin Kreikan merkittävin politiikan teoreetikko Aristoteles ajatteli, että esipoliittinen *oikos* on poliittisen toiminnan edellytys. Aristoteleella erottelu *oikos/polis* ei kuitenkaan vastaa modernia erottelua talouden ja politiikan välillä. Esimerkiksi käsitellessään valtion varallisuutta Aristoteles toteaa, että myös valtiomiesten on hyvä olla perillä talouteen ja kaupankäyntiin liittyvistä seikoista, sillä ”monilta valtioilta puuttuu rahavaroja ja keinoja niiden hankkimiseksi” (*Politiikka* 1259a). Tämän vuoksi ”eräät valtiomiehet kiinnittävät kaiken huomionsa tähän seikkaan” (emt.). Aristoteleen mukaan antiikin Ateenassa taloudelliset kysymykset siis olivat olennainen osa poliittista elämää ja kuuluivat julkisuuden piiriin. Pohdinnat varallisuudesta, statuksesta ja luokkasuhteista läpäisevät Aristoteleen politiikanteorian (Pitkin 1981, 339). Arendt itse toteaa saman seikan toisessa yhteydessä, kun hän muistuttaa, että ajatus luokkataistelun poliittisesta merkityksestä ei suinkaan ollut Marxin keksintö, vaan löytyy jo Aristoteleelta (Arendt 2019, 5).

Aristoteleen kuvaus antiikin politiikasta on kuitenkin siinä mielessä lähellä Arendtin kuvausta, että Aristoteleella vain ei-työtätekevät osallistuvat politiikkaan. Aristoteleen mukaan täydellinen *oikos* ”koostuu orjista ja vapaista” (*Politiikka* 1253b). Orjia pitää olla siis monta, jotta *oikoksen* herralla on aikaa politiikalle. Kuitenkin historiallisen todistusaineiston perusteella vaikuttaa siltä, että Ateenan demokratiassa orjien ja kansalaisten välillä ei ollut vakiintunutta työnjakoa, vaan usein orjat työskentelivät palvelutöissä ja johtavissa asemissa, kun taas kansalaiset tekivät ruumiillista työtä (Wood ja Wood 1978, 38). Todellisuudessa ”suurin osa Ateenan kansalaisista työskenteli eläkkeeseen” ja vaikka vain kansalaisilla sai olla omaisuutta, omaisuus ei ollut ennakkoehto kansalaisuudelle (emt., 46). Tarkkojen lukujen mahdottomuudesta huolimatta vaikuttaa vahvasti siltä, että suuri osa Ateenan kansalaisista oli, Arendtin termin, pääasialliselta toimeltaan *animal laboranseja* tai *homo fabereita*, siis työläisiä ja käsityöläisiä (ks. Wood 1989). Työntekijät eivät suinkaan olleet suljettuja yksityisyyden piiriin. Arendtin tapa projisoida modernit erottelut yksityinen/julkinen ja talous/politiikka antiikkiin sekä samaistaa ne erotte luun *oikos/polis* onkin sekä anakronistista että imaginaarista (Lettow 1999, 234–235). Antiikki kuitenkin toimii perustana, jonka efektinä on lisätä Arendtin käsitteiden uskottavuutta.

*Oikoksen* ja *poliksen*, siis yksityisyyden ja julkisuuden, tai talouden ja politiikan, välinen ero alkoi Arendtin mukaan hämärtyä yhä enemmän modernina aikana. Talouden ja politiikan sekoittumisen seurauksena oli ”yhteiskunnan synty”. Arendtille ”yhteiskunta” tarkoittaa modernia massayhteiskuntaa ja on siis negatiivisesti latautunut termi. Arendtin mukaan ”yhteiskunnan synnyn myötä, sitä myötä kun ’kotitalous’ (*oikia*) ja taloudelliset aktiviteetit nousivat julkisen alueelle, taloudenhoidosta ja kaikesta aiemmin yksityisyyden piiriin kuuluneesta tuli ’yhteisiä asioita”. (Arendt 2002, 44.) Poliittisen alue ja sosiaalisen alue, jolle elämänvälttämättömyydet kuuluvat, sekoittuivat. Nykyisin politiikka ymmärretään vain ”yhteiskunnan funktiona”, ei enää välttämättömyydestä erillisenä (emt., 43). Huomionarvoista on Arendtin omalaatuinen tapa käyttää käsitteitä yhteiskunta ja sosiaalinen. Joka tapauksessa Arendt ensin heijastaa kapitalismin myötä syntyneen politiikan ja talouden erottelun antiikin erotteluun *oikos/polis* ja sen jälkeen katsoo uuden ajan ongelmaksi tämän erottelun hämärtyminen. Ensinnäkin hän luonnollistaa erään keskeisen kapitalistisen yhteiskunnan ajatusmuodon ylihistorialliseksi ja sitten kritisoi nykytilannetta siitä, että tämä ajatusmuoto menettää merkitystään. Arendtin kritiikki poliittisen ja sosiaalisen sekoittumisesta kohtaan voidaan teoksen *Vita activa* ilmestysteksti huomioon ottaen lukea fordistisen hyvinvointivaltion, jossa sosiaaliset kysymykset ymmärretään enemmän tai vähemmän yhteisinä asioina, kritiikkinä (Lettow 1999, 231–232). Arendt ei kuitenkaan esitä kritiikkiään suoraan, vaan artikuloi sen epäsuorasti historiallisen materiaalin kautta.

Antiikin aikana ”työläiset, jotka auttavat työllään välttämättömien tarpeidemme tyydyttämisessä ja naiset, jotka ruumiillaan takasivat lajin fyysisen säilymisen” (emt., 80) olivat piilossa julkisuudelta. Sen sijaan työväenluokan ja naisten ”melkein samanaikainen vapautuminen uudella ajalla liittyy nimenomaan sellaiseen aikakauteen, jolloin ei enää uskota, että ruumiillisten tointen ja aineellisten huolten pitäisi olla kätkeytyjä” (emt.). Nykyaikana työ on noussut ”alimmasta, halveksituimmasta ihmisen aktiviteetista arvostetuimpaan asemaan” (emt., 106). On selvää, että tässä yhteydessä Arendtin teoreettinen diskurssi samaistaa *animal laboransin* työläiseen, sillä Arendtin narratiivissa juuri sorrettujen astuminen julkisuuteen on rikkonut ”asioiden itsensä luonteesta” (emt., 86) johtuvaa järjestystä. Taloudelliset seikat ovat tulleet poliittisesti keskeiseksi kysymyksiksi pitkälti juuri työväenliikkeen myötä, sillä se on kyseenalaistanut erottelun talouden ja politiikan välillä kyseenalaistaessaan kapitalistiseen talouteen liittyvät yhteiskunnalliset suhteet.

Sen seurauksena, että ”*animal laborans* on saanut luvan astua julkisen alueelle” (Arendt 2002, 136) ja hallitsee sitä, ei enää ”voi olla olemassa todellista julkisuuden aluetta, vaan ainoastaan yksityisiä aktiviteetteja, jotka esitetään julkisesti” (emt.). Nimenomaan työväenluokan vapautuminen osuu historiallisesti yhteen *animal laboransin* nousun sekä todellisen julkisuuden katoamisen kanssa. Toisaalta Arendt myös näyttää ylistävän työväenliikettä. Se on ”johtavana kansanryhmänä kirjoittanut loistavan ja kenties lupaavimman kappaleen uusinta historiaa” (emt. 223). Kuitenkin Arendt erottaa toisistaan työläisten poliittiset liikkeet, jotka hänen mukaansa tavoittelivat uutta poliittista järjestystä, ja ammattiliitot, jotka tavoittelivat vain etuja edustamalleen yhteiskuntaluokalle (emt.) Työväenliike onkin Arendtin mukaan tehnyt virheen siinä, että se ei ole ymmärtänyt, että sen ”vallankumouksellisuus ei perustu radikaaleihin sosiaalisiin ja taloudellisiin vaatimuksiin vaan pelkästään ehdotukseen uudesta valtiomuodosta” (emt. 224). Koska työväenliike ei ole ymmärtänyt tätä, se ei enää ”edusta koko kansaa” ja on muuttunut vain yhdeksi painostusryhmäksi muiden joukossa (emt. 226). Arendt artikuloi

jälleen poliittisen ja taloudellisen irrallisena toisistaan. Työväenliikkeen virheeksi näyttäytyy keskittyminen sosiaalisiin ja taloudellisiin seikkoihin. Työväenliikkeeltä puuttui Arendtin mukaan moraalinen kompetenssi ajaa ”koko kansan etuja” omien itsekkäiden etujensa sijaan. Juuri poliittisen ja sosiaalisen sekoittuminen artikuloituu syyksi tämän kompetenssin puutteeseen.

Taloudellisen ja poliittisen sekoittumisen seurauksena syntynyt yhteiskunta tuhoaa poliittisen, sillä ”yhteiskunta sulkee kaikilla tasoillaan pois toiminnan mahdollisuuden, kun aikaisemmin toiminnan mahdollisuuden sulki pois kotitalous” (Arendt 2002, 50). Poliitiikan merkityksen hämmärryttyä aiemmin kotitalouden piiriin kuuluneet seikat ovat laajentuneet koko yhteiskuntaan. Tästä on seurauksena aidon yksilöllisyyden katoaminen. Siinä missä *poliksessa* ”poliittisen alueelle astuvan täytyi olla valmis uhraamaan henkensä”, ja näin ”vain rohkeat ihmiset voitiin hyväksyä sisällöltään ja tarkoitukseltaan poliittiseen seuraan” (emt., 46), yhteiskunta ”yhtäläistä kaikissa olosuhteissa” (emt., 51). Siksi ”moderni tasa-arvo perustuu yhteiskunnalle ominaiseen konformismiin ja on mahdollinen vain, koska käyttäytyminen on korvannut toiminnan ensisijaisena ihmisten välisten suhteiden muotona” (emt.). Arendtin diskurssissa tämä yhdistyy selkeästi työläisten kasvaneeseen rooliin: ”Samuus, joka vallitsee työhön ja kulutukseen perustuvassa yhteiskunnassa ja tulee ilmi sen konformistisuudessa, liittyy läheisesti siihen ruumiilliseen kokemukseen, joka syntyy työn tekemisestä yhdessä muiden kanssa.” (Emt., 221.)

Konformismi on johtanut siihen, että ihmisistä on tullut ”sosiaalisia olentoja”, jotka ”noudattavat ”yksimielisesti tiettyjä käyttäytymissäantöjä” (Arendt 2002, 52). Sen sijaan ”kreikkalaisten kaupunkivaltio oli individualistisin ja vähiten konformistinen tuntemistamme poliittisista yhteisöistä” (emt.). Sosiaalisen nousu ja siitä seuraava konformismi johtuu siitä, että ”itse elämän prosessi”, siis työ ja elämän uusintaminen, ymmärretään nykyisin julkisena kysymyksenä (emt., 55). Porvariston nousun aikana *homo faber* oli vielä hallitsevassa roolissa, mutta nyt *animal laborans* on voittanut. Tämän voiton taustalla on se, että tärkeäksi periaatteeksi on noussut ”suurin onni mahdollisimman monille” (emt., 321). Vain *animal laborans* on ”vaatinut olla onnellinen ja pitää sen saavuttamista mahdollisena kuolevaiselle ihmiselle” (emt., 137). Arendt toistaa antidemokraattisen *topoksen* työläisistä kykenemättöminä aitoon kulttuuriin tai syvällisyyteen: ”Työntekijänkin elämään kuuluu toisten läsnäolo ja eläminen heidän kanssaan, mutta tästä yhteisyydestä puuttuvat kaikki todellisen moninaisuuden tunnusmerkit” (emt. 220). Työläinen on muutenkin kyltymätön, sillä hänen vapaa-aikaansa ”ei koskaan käytetä muuhun kuin kuluttamiseen, ja mitä enemmän aikaa hänellä on, sen ahneemmaksi ja vaativammaksi käy hänen ruokahalunsa” (emt., 136). Mitä enemmän työläinen saa vapaa-aikaa, sitä vahingollisempi hän on. Ajatuksen selkeä implikaatio on, ettei työläisellä pidä olla vapaa-aikaa eikä ylimääräistä rahaa, sillä hän ei kuitenkaan osaa käyttää niitä ’oikein’. Työläiseltä puuttuu moraalinen kompetenssi hallita itseään.

Vaikka Arendt kritisoikin kreikkalaisen *poliksen* epäoikeudenmukaisuutta, on selvää, että hän arvostaa sitä enemmän kuin tasapäistäväää massayhteiskuntaa. Teoksessaan *Vita activa* Arendt kritisoi orjuuden ja kotitalouden piiriin sulkemisen epäoikeudenmukaisuutta avoimesti vain kerran (2002, 123), kun taas massayhteiskunnan negatiivisille vaikutuksille hän omistaa suuren osan teoksestaan. Massayhteiskunnan konformismin hän kontrastoi negatiivisesti antiikin kreikkalaisten sankarillisuuden kanssa. Arendtin kritiikki massayhteiskuntaan kohtaan muistuttaa monelta osin, antiikin ihailu mukaan lukien, Arendtin nuoruuden Weimarin tasavallassa yleisiä konservatiivisia ja oikeistoradikaaleja ajatusvirtauksia (vrt. Bourdieu 1988, 22–25; Sontheimer 1968; Losurdo 1991). Esimerkiksi Arendtin puhe massayhteiskunnasta, jossa ”yhteiskunnan



voittaessa byrokratia, ei-kenenkään hallinto” on korvannut ”henkilöityneen hallinnon” (Arendt 2002, 55) näyttää adoptoivan sanavalintaa myöten Martin Heideggerin käsitteen ”das Man”. Tätä Heidegger kuvaa myös termillä ”das Niemand” (Heidegger 1986, 128). *Vita activan* saksankielisessä tekstissä (Arendt 1994, 41) ei-kenenkään hallinto on ”Herrschaft des Niemand”. Käsitteen das Man/Das Niemand avulla Heidegger kritisoi autoritaarisesta ja elitistisestä näkökulmasta Weimarin tasavaltaa katsoen massayhteiskunnan tuhonneen autenttisen olemisen (Lettow 1999, 231; vrt. Lettow 2000). Sen sijaan Arendt vaikuttaa omaksuvan massayhteiskunnan käsitteen kritisoidakseen fordistista massayhteiskuntaa (vrt. Pitkin 1998, 170–171). Vastakkainasettelun rakenne (autenttisuuden korvautuminen konformismilla) on kuitenkin sama kuin Heideggerilla. Huomionarvoista on myös, että ajatus massayhteiskunnasta häivyttää systemaattisesti yhteiskunnan sisäiset ristiriidat. Esimerkiksi luokkien väliset ristiriidat uudelleenartikuloituvat kasvottoman massan ja meidän muiden (sillä kukapa myöntäisi kuuluvansa massaan?) välisenä ristiriitana. (König 1990, 140–142.)

On hyödyllistä tarkastella Arendtin kuvausta massayhteiskunnasta ja taloudellisen ja poliittisen sekoittumisesta suhteessa hänen kuvaukseensa totalitarismista kirjassa *Totalitarismin synty*. Arendtin kuvaus totalitarismin mahdollistaneista tekijöistä kirjan luvussa ”Luokaton yhteiskunta” vastaa hänen kuvaustaan massayhteiskunnasta teoksessa *Vita activa*. Arendtin mukaan totalitarististen liikkeiden ”jäsenkunta koostui etupäässä ihmisistä, jotka eivät olleet koskaan esiintyneet politiikan näyttämöllä” (Arendt 2013, 381). Massayhteiskunnan synty oli ajanut yhteiskunnan kriisiin: ”turvallisten luokkamuurien sortuminen muutti kaikkien puolueiden takana uinuvat enemmistöt yksilöiden suureksi, järjestäytymättömäksi, ohjaamattomaksi massaksi” (emt., 386). Niinpä ”luokkayhteiskunnan murtumistunnelmissa kehittyi eurooppalaisen massaihmissen mentaliteetti” (emt.). Tämä massaihmissen nousu ja perinteisten hierarkioiden kriisi vaaransi myös demokratian, sillä ”demokraattiset vapaudet [...] saavat merkityksensä orgaanisesti vain siellä, missä kansalaiset kuuluvat heitä edustaviin ryhmiin, tai muodostavat sosiaalisen ja poliittisen hierarkian” (emt., 383). Luokkaerojen kavennuttua massayhteiskunnassa tätä hierarkiaa ei enää ollut. Arendt siis näkee totalitarismin olevan seurausta modernin massayhteiskunnan synnystä. Massayhteiskunnan synty taas vaikuttaa olevan seurausta poliittisen ja taloudellisen sekoittumisesta. Näin Arendt on diskursiivisten siirtymien kautta artikuloinut fenomenologisen kolmijakonsa sekä talouden ja politiikan erotteluna, että ajatuksena vaarallisista massoista, jotka eivät kunnioita ”asioiden itsensä luonteesta” johtuvia erotteluita. Arendtin diskurssissa nämä massat artikuloituvat selkeästi työläismassoiksi. Pahimmillaan näiden massojen astuminen julkisuuteen voi jopa johtaa totalitarismiin, sillä ”täydelliseen alistamiseen perustuva hallinta varmasti vastaa paremmin massayhteiskunnalle tyypillisiä tendenssejä kuin mikään aikaisemmin tuntemamme” (Arendt 2019, 159).

## POLITIikka JA PUUTTUVA MORAALINEN KOMPETENSSI

*Totalitarismin synnyn* ensipainoksen lopussa Arendt kirjoittaa, että ellemme onnistu luomaan uutta poliittista järjestystä, ”on monia merkkejä siitä, että massat [...] ottavat haltuunsa ja tuhoavat sen, mitä emme ole onnistuneet rakentamaan” (1951, 439). Arendtin mukaan uusi

poliittinen järjestys on välttämätön totalitarismin uhan torjumiseksi. On hyvä huomata, että Arendt asettaa vastakkain ”meidät” sekä ”massat”. Tässä Arendt jälleen kutsuu lukijaa ymmärtämään itsensä erilliseksi ”massoista”. Teoksen *On Revolution* lopussa Arendt ehdottaa näkemänsä uhan ratkaisuksi eräänlaista neuvostoihin perustuvaa demokratiaa. Tässä mallissa

julkisen onnellisuuden ilot sekä julkisten toimien vastuut olisivat vain niiden kaikista yhteiskunnan osista lähtöisin olevien osa, joilla on makua julkiselle vapaudelle, ja jotka eivät voi olla ’onnellisia’ ilman sitä (Arendt 1990, 279).

Arendtilla ei ole mielessä suora demokratia, johon kaikki osallistuisivat. Myöskään siitä, miten varmistettaisiin, että tähän eliittiin todella kuuluisi kaikkien yhteiskuntaryhmien edustajia, hän ei sano mitään. Muun yhteiskunnan rooliksi jäisi turvata julkisuus tälle eliitille: ”Hyvän hallituksen tehtävä ja merkki hyvin järjestetystä tasavallasta on varmistaa heille heidän oikeutettu paikkansa julkisuuden sfäärissä” (emt.). Arendtin mukaan historia on opettanut, että politiikassa olennaista on ”harvojen katkera tarve puolustaa itseään monia vastaan, tai ennemminkin suojella vapauden saarta, jota he ovat päätyneet asuttamaan, ympäröivältä välttämättömyyden mereltä” (emt., 276).

Mallin elitistiset implikaatiot ovat selvät. Arendt myöntää, että ”tämän kaltainen ’aristokraattinen’ hallitusmuoto tarkoittaisi yleisen äänioikeuden loppua siinä mielessä kuin nykyään sen ymmärrämme”. Arendtin mallissa vain ne kansalaiset, jotka ”ovat osoittaneet, että he ovat kiinnostuneita muustakin kuin vain omasta yksityisestä onnestaan ja että he välittävät maailman tilasta” olisivat oikeutettuja osallistumaan politiikkaan (1990, 279). Se, kenellä on oikeus osallistua politiikkaan

ei riippuisi ulkopuolisesta elimestä; jos he, jotka kuuluvat, valitsevat itse itsensä, samoin he, jotka eivät kuulu, sulkevat itse itsensä politiikan ulkopuolelle (emt., 280).

Epäselväksi jää, millä kriteereillä voitaisiin puolueettomasti arvioida sitä, kuka osoittaa kiinnostusta maailman tilaan ja kuka ei. Jonkin ryhmän itseymmärrys sen politiikkaan kelpaamisesta ei riitä. Esimerkiksi työväenliike ajatteli itse tekevänsä politiikkaa, mutta Arendtin mukaan se sekoitti sosiaalisen ja poliittisen ja näin edesauttoi politiikan tuhoa. Ylipäätänsä sorretut ryhmät todennäköisesti kokevat taloudelliset seikat paljon polttavammiksi kuin varakkaat. Tapa, jolla ylihistoriallinen erottelu talouden ja politiikan välillä määrittää Arendtin argumentaatiota, jää esimerkiksi Jeffrey C. Isaacilta (1994) täysin huomaamatta.

Arendtille toiminta, siis politiikan harjoittaminen, on ”turhaa, rajatonta ja seurauksiltaan epävarmaa” (Arendt 2002, 201). Se on ehdottomasti utilitarismin ja päämäärähakuisuuden vastaista (emt., 333–336). Mikäli mihinkään ”turhan” ulkopuoliseen päämäärään ei voi viitata, on vaarana, että Arendtin näkemys politiikasta johtaa irrationaalisuuden ihailuun, kuten Martin Jay (1985, 252–253) esittää. Myös Hanna Pitkin (1981, 338) ihmettelee, mitä Arendtin ideaalin mukainen politiikka oikeastaan voi sisältää. Shmuel Ledermannin (2019, 162) mukaan ajatus Arendtin politiikkakäsityksen sisällöttömyydestä on kuitenkin pitkälti myytti: esimerkiksi kysymykset sananvapaudesta, vallan jakamisesta keskushallituksen ja paikallishallinnon välillä sekä kysymykset vähemmistöjen asemasta ovat selkeästi poliittisia myös Arendtin mielestä. Ledermann myöntää,

että taloudellisten kysymysten sulkeminen politiikan ulkopuolelle on vakava puute Arendtin poliittikkäkäsitelyssä (emt.). Hän ei kuitenkaan pohdi sitä, miten näiden kysymysten poissulkeminen määrittää sitä, kuinka ja kenen näkökulmasta hänen mainitsemiaan kysymyksiä voidaan käsitellä.

Politiikan väärinymmärtäminen on sitä, kun sosiaaliset kysymykset tuodaan julkisuuteen. Tämä *Vita activassa* keskeinen ajatus tulee esiin myös Arendtin aikalaisanalyysissä. Otan esimerkiksi kaksi tapausta, joista toinen, vuodelta 1957, osuu samoihin aikoihin kuin vuonna 1958 julkaistu *Vita Activa*. Toinen tapaus koskee vuoden 1968 opiskelija- ja kansalaisoikeusliikettä. Osoitan, että sosiaalisten ja poliittisten kysymysten erottelu jäsentää Arendtin argumentaatiota kummassakin tapauksessa. Kummassakin tapauksessa tästä erottelusta seuraa se, että Arendt syyttää sorrettuja ryhmiä, joiden vapautuminen vaatii sosiaalisten kysymysten tuomista julkisuuteen, vapauden vaarantamisesta.

Ensimmäinen esimerkkini on Yhdysvaltojen rotuerottelua ja koulujen desegregaatiota koskeva teksti 'Reflections on Little Rock' vuodelta 1957 (Arendt 2000). Se liittyy kiistaan siitä, pitäisikö koulujen rotuerottelu kieltää lailla. Arendtin mukaan hallituksen täytyy huolehtia siitä, että kansalaiset ovat tasa-arvoisia lain edessä, mutta sillä "ei ole legitimizeettää ryhtyä toimenpiteisiin sosiaalista syrjintää vastaan" (emt., 240). Hän vastustaa lakia koulujen rotuerottelun purkamisesta, sillä "hallituksella ei ole oikeutta puuttua yhteiskunnan ennakkoluuloihin ja syrjiviin käytäntöihin" (emt., 240). Arendtin mukaan "mitä tasa-arvo on politiikalle – sen sisäinen periaate – sitä syrjintä on yhteiskunnalle" (emt.). Sosiaalisen alue edustaa tässä kreikkalaista *oikosta*, joka on politiikan ennakkoehto. Näin ajatus tasa-arvosta ei päde sosiaalisen alueella. Arendt toteaa, että "amerikkalaisessa yhteiskunnassa ihmiset muodostavat ryhmiä ja täten syrjivät toisiaan ammatin, tulotason ja etnisen alkuperän perusteella" (emt., 238). Ilman syrjintää "erittäin tärkeät mahdollisuudet vapaaseen yhteenliittymiseen sekä ryhmänmuodostukseen katoaisivat" (emt.). Tämän vuoksi "syrjintä on aivan yhtä välttämätön sosiaalisena oikeutena kuin tasa-arvo on poliittisena oikeutena" (emt.). Ilman syrjintää sosiaalisen alueella ihmiset menettäisivät heille kuuluvan vapauden. Vedoten tähän Arendt katsoo, että rotuerottelun kielto loukkaa valkoisten vanhempien oikeuksia: "Se, että vanhemmat vasten tahtoaan pakotetaan lähettämään lapsensa integroituun kouluun riistää heiltä oikeuksia, jotka selvästi kuuluvat heille kaikissa vapaissa yhteiskunnissa" (emt., 242). Puuttuminen eriarvoisuuteen sosiaalisen alueella on siis vaarallista vapaudelle. Argumentaation perusrakenne on sama kuin massayhteiskunnan syntyä ja *animal laboransin* nousua käsittelevissä luvuissa *Vita activassa*.

Arendt vetoaa jälleen omiin erotteluihinsa:

Kysymys ei ole siitä, kuinka päästä eroon syrjinnästä, vaan siitä, kuinka rajata se sosiaalisen alueelle, jossa se on legitiimiä, ja estää sen leviäminen poliittisen ja henkilökohtaisen elämän alueille, joissa se on tuhoisaa (Arendt 2000, 238).

Aivan kuten erottelussa *oikos/polis*, jälleen eriarvoisuus 'politiikan ulkopuolella' on vapauden ennakkoehto. Tasa-arvoa vaativilta ryhmiltä puuttuu kompetenssi ymmärtää, että politiikka ja sosiaaliset kysymykset täytyy pitää erillään. Rakenteellisen syrjinnän sekä sen, kenen kanssa yksilö valitsee viettää vapaa-aikansa, välinen ero katoaa. Kuvasta katoaa myös kysymys yhteiskunnan rakenteellisten seikkojen ja erilaisten syrjivien käytäntöjen tuottamasta eriarvoisuudesta, joka ei voi olla vaikuttamatta myös poliittiseen tasa-arvoon (Duran 2009, 609).

Sama peruskuvio toistuu Arendtin kommentoimissa teoksessaan *On Violence* 1960-luvun kansalaisoikeusliikettä sekä varsinkin afroamerikkalaisten opiskelijoiden vaatimusta rakenteellisen rasmin kumoamisesta. Siteeraan sekä teoksen saksankielistä (Arendt 1970) että englanninkielistä versiota (Arendt 1969), sillä ne eroavat hiukan toisistaan. Arendtin mukaan afroamerikkalaisen opiskelijaliikkeen myötä ”yliopisto kohtasi nyt ensimmäisen kerran yliopistolle vieraan, yhteiskunnallisen intressiryhmän” (Arendt 1969, 22, korostus SH). Argumentin perustana on ajatus siitä, että yliopisto instituutiona ja siellä tuotettu tieto olisi historiallisesti ollut vapaa sille ’ulkoisista’ yhteiskunnallisista intresseistä. Vasta sorrettujen myötä yhteiskunnalliset intressit ovat saapuneet yliopistoon. Ajatus on täysin kuvitteellinen ja piilottaa yliopistojen vuosisataisen tehtävän yhteiskunnan hierarkioiden ylläpitäjänä, muokkaajana ja myös kyseenalaistajana. (F. Haug 2004, 263–264.)

Yhteiskunnallisten intressien lisäksi sorretut ryhmät tuovat Arendtin mukaan myös väkivallan julkisuuteen. Arendt kirjoittaa, että ”missä tahansa yhteiskunnalliset intressit törmäävät toisiinsa, on väkivallan vaara läsnä” (Arendt 1970, 22). Arendtin (1969, 18) mukaan väkivalta on pitkälti afroamerikkalaisten intressiryhmien aiheuttamaa. Hän toteaa että ”suuri vähemmistö mustien yhteisöstä tukee mustien opiskelijoiden verbaalista tai varsinaista väkivaltaa” (emt., 19). Arendt harmittelee, kuinka afroamerikkalaisen opiskelijaliikkeen vaatimuksiin on suostuttu, vaikka ne olivat ”selvästi typerää ja törkeitä” (emt.). Sen sijaan valkoisten opiskelijoiden vaatimukset olivat ”epäitsekkäitä ja yleensä erittäin moraalisia” (emt.). Alistetun ryhmän toiminta on siis instrumentaalista, kun taas etuoikeutetun ryhmän toiminta ei ole instrumentaalista vaan epäitsestä. Samalla alistettu ryhmä kuvataan väkivaltaisena, itsekkäänä ja moraalittomana.

Argumentaatiota on hyvä verrata Arendtin erotteluun vallan ja väkivallan välillä. *Vita activa* hän kirjoittaa, että ihmisillä on valtaa, ”jos heillä on koko ajan mahdollisuus toimia” (2002, 208). Arendtillehan sosiaalisen alue sulkee pois toimimisen mahdollisuuden. Valta syntyy, kun ihmiset toimivat ja puhuvat yhdessä, ja se ”suojelee julkisen aluetta” (emt., 211). Valta toteutuu siellä, missä ”teot eivät ole raakoja” ja niitä käytetään ”loukkaamiseen ja tuhoamiseen” vaan uuden luomiseen (emt., 207). Arendtin (emt., 211) mukaan

vallantahto ei ole vahvojen luonteenpiirre [...] vaan se kuuluu kateuden ja ahneuden tavoin pikemminkin heikkojen paheisiin ja saattaa olla jopa vaarallisin niistä.

Siksi ”valta turmeltuu vasta silloin, kun heikot kokoontuvat yhteen tuhotakseen vahvat” (emt., 210). Suhteessa väkivaltaan *polis* toimii jälleen artikulaation perustana, sillä Arendtin mukaan antiikin Kreikassa politiikka ”perustui ainoastaan suostutteluun eikä väkivaltaan” (2019, 336). Arendtin mukaanhan sosiaaliset kysymykset, siis yhteiskunnalliset intressit, eivät antiikissa kuuluneet politiikkaan. Arendtin tapa kuvata ”valtaa” artikuloi harmonista kuvaa yhteistoiminnasta, kun taas väkivaltaisuus liittyy itsekkyyteen ja ahneuteen, aivan kuten Arendtin kuvauksessa afroamerikkalaisista opiskelijoista. Erottelut vallan ja väkivallan sekä itsekkyyden ja epäitsekkyyden välillä toimivat tässä materiaalina, joilla Arendt oikeuttaa olemassa olevia hierarkioita (Orozco 2015, 275). Väkivaltaisuuden lisäksi Arendt argumentoi, että kansalaisoikeustaistelun myötä yliopistoihin päässeet afroamerikkalaiset opiskelijat olivat jo lähtökohtaisesti yliopistoon kelpaamattomia: ”Kansalaisoikeusliikkeen seurauksena yliopistot ja college’et ovat ottaneet suuren määrän mustia opiskelijoita, ilman, että heiltä on vaadittu tavallisia akateemisia meriittejä”

(1970, 22). Tämä meriittien puute koski enemmistöä afroamerikkalaisista opiskelijoista (1969, 18). Arendtin mukaan afroamerikkalaiset opiskelijat organisoituivat intressiryhmäksi ja ”alkoivat yksinkertaisesti vaatia, että opetuksen tasoa laskettaisiin niin, että he voisivat seurata sitä” (1970, 22). Näin afroamerikkalaisten opiskelijoiden liikehdinnän syyksi artikuloituu rakenteellisen rasmin sijaan akateemisen kompetenssin puute ja itsekäs halu madaltaa opetuksen tasoa.

Kuten Kathryn T. Gines huomauttaa, ”Arendt ei problematisoi segregaaation ja rasmin alkuperää sekä näiden sortavien järjestelmien vaikutusta afroamerikkalaisten sosiaaliseen ja poliittiseen elämään” (Gines 2014, 58). Arendtin argumentaatio antaa olettaa, että vain sorretuilla voi olla erityisiä ryhmäsidonnaisia intressejä, kun taas hallitsevat ryhmät ajattelevat ja toimivat täysin epäitsekkäästi (Orozco 2015, 273). Sorretut afroamerikkalaiset vaatimuksineen aidosta tasa-arvosta näyttävät itsekkäinä omaneduntavoittelijoina, joiden toiminta on väkivaltaa (Orozco 1999, 100–101). Perimmäisenä syynä sorrettujen väkivaltaan on se, että he eivät ymmärrä pitää sosiaalisia kysymyksiä irrallaan politiikasta.

Herää kysymys, onko Arendtin käsitys politiikasta kykenevä ymmärtämään Yhdysvaltojen afroamerikkalaisten tilannetta, jossa poliittinen syrjintä, sosiaalinen eriarvoisuus ja sorto yhdistyvät rasismiin (Traverso 2016, 80). Judith Butler kysyy mielestäni oikeutetusti, että eikö Arendtin tapa erottaa ei-poliittinen sosiaalinen ja varsinainen politiikka toisistaan ole merkki Arendtin ajattelun syvästä antidemokraattisuudesta? Arendtin käsitteistössä yhteiskunnalliset hierarkiat ja riistosuhteet jäävät väistämättä politiikan ulkopuolelle. (Butler ja Spivak 2007, 14–22.) Vaikka Ledermann (2019) on oikeassa siinä, että Arendtin ideaalin mukainen politiikka ei ole sisällötöntä, vaikuttaa siltä, että Arendtin käsitteet tekevät monien olennaisten kysymysten kohdallisen käsittelyn mahdottomaksi.

## KÖYHYYS EPÄPOLIITTISENA KYSYMYKSENÄ

Yksi Arendtin keskeisimpiä viestejä teoksessa *On Revolution* on, että köyhyyttä, niin kutsuttua sosiaalista kysymystä, ei voi ratkaista poliittisin keinoin (Arendt 1990, 95). Tämä ei ole yllättävää, sillä sosiaalisten kysymysten epäpoliittisuus on Arendtin tuotannon läpileikkaava tema. Arendtin mukaan ”teknologian nousu, eikä modernien poliittisten aatteiden nousu” (emt., 114) on mahdollistanut sosiaalisen kysymyksen ratkaisemisen. Historiallisesti köyhyys on johtunut elämän itsensä ehdoista, siis luonnosta, mutta teknologian kehitys tekee mahdolliseksi köyhyyden poiston. Se ei kuitenkaan tarkoita, että köyhyyden poisto olisi muuttunut poliittiseksi kysymykseksi. Sen sijaan kysymykset sosiaalisesta eriarvoisuudesta ovat ”hallinnollisia kysymyksiä, jotka kuuluvat asiantuntijoiden käsiin” (emt., 91). Arendtin mukaan pyrkimys puuttua eriarvoisuuden poliittisin keinoin on äärimmäisen vaarallinen:

Yksikään vallankumous ei ole koskaan ratkaissut sosiaalista kysymystä [...] vallankumouksien historia osoittaa täysin yksiselitteisesti, että jokainen pyrkimys ratkaista sosiaalinen kysymys poliittisin keinoin johtaa terroriin (Arendt 1990, 112).

Arendt katsookin, että Ranskan vallankumous ajautui terroriin juuri sosiaalisen kysymyksen vuoksi. Siitä, että ”köyhät, joita ajoivat heidän kehojensa tarpeet” (Arendt 1990, 59), astuivat politiikan näyttämölle, seurasi, että politiikkaan kuulumaton ”välttämättömyys ilmestyi heidän mukanaan” (emt., 60). Alun perin vallankumouksessa oli ollut kyse politiikasta, mutta köyhät toivat taloudelliset kysymykset julkisuuteen siitä huolimatta, että ”heidän tarpeensa oli väkivaltainen” eli toisin sanoen ”esipoliittinen” (emt., 91). He siis rikkoivat poliittisen ja taloudellisen välistä eroa. Köyhien massa, jonka ”jokainen aikaisempi vuosisata oli piilottanut pimeyteen ja häpeään” (emt., 48) astui julkisuuteen, jonka täytyi ”tarjota tilansa ja valonsa tälle valtavalle enemmistölle, joka ei ole vapaa, koska sitä ajaa eteenpäin sen päivittäiset tarpeet” (emt.). Koska köyhät eivät voineet olla vapaita, heitä ajoi eteenpäin ”hyveen sijasta viha” (emt., 110), koska ”viha on ainoa muoto, jossa epäonni voi tulla aktiiviseksi” (emt.). Arendt toistaa kantansa siitä, että yhteiskunnallisten intressien tuominen politiikkaan johtaa väkivaltaan. Jälleen antidemokraattisen artikulaation välineenä toimii erottelu vapauden ja välttämättömyyden välillä, aivan kuten jaottelussa *oikos/polis*. Lisäksi Arendt toistaa ajatuksen köyhistä vaarallisena ja irrationaalisten tunteiden vallassa olevana massana. Siinä missä *Vita activassa* antiikki toimi materiaalina, jonka pohjalta Arendt artikuloi antidemokraattista ajatteluaan, nyt tänä materiaalina toimii vallankumousten historia.

Arendt myös toistaa ajatuksen köyhistä omien viettiensä orjina. Köyhät ovat hillittömiä, eivätkä osaa hallita omia tarpeitaan. Heiltä siis puuttuu politiikkaan vaadittu moraalinen kompetenssi:

Köyhien ihmisten salainen toive ei ole ‘jokaiselle tarpeidensa mukaan’ vaan sen sijaan ‘jokaiselle halujensa mukaan’. Ja vaikka on totta, että vapaus voi tulla vain heille, joiden tarpeet on tyydytetty, on myös yhtä totta, että vapaus pakenee heiltä, jotka määrätietoisesti pyrkivät (are bent upon) elämään halujensa mukaan. (Arendt 1990, 139.)

Arendt katsoo, että ”halu vapautteen sen itsensä vuoksi”, joka perustuu ”pelkkään nautintoon siitä, että on kykenevä puhumaan, toimimaan ja hengittämään”, voi syntyä vain tilanteessa, jossa ”ihmiset ovat jo vapaita siinä merkityksessä, että heillä ei ole herraa” (Arendt 1990, 125). Köyhät kuitenkin ovat herruuden alaisia, ja siksi heidän vapauden kaipuunsa perustana ei ole halu vapautteen sen itsensä vuoksi, vaan ”ehkä paljon kiivaampi, mutta poliittisesti olemuksellisesti steriili, kiihkeä viha hallitsevia kohtaan, sorrettujen kaipuu vapautteen” (emt.). Jälleen Arendt kuvaa sorrettuja ryhmiä väkivaltaisina ja vihaisina. Heiltä puuttuu kyky haluta vapautta sen itsensä vuoksi. Heidän toimintansa on jälleen instrumentaalista. Arendt kohtaa tässä paradoksin, johon palaan myöhemmin. Jotta köyhät eivät tuhoaisi politiikkaa, täytyy heidän vapautua ensin köyhyydestä. Mutta köyhyydestä vapautuminen ei ole poliittinen kysymys, eivätkä köyhät siis voi omalla toiminnallaan edesauttaa sitä. Arendt toteaa yksiselitteisesti, että ”nykyään voimme todeta, että mikään ei voisi olla vanhentuneempi ajatus kuin yritys vapauttaa ihmiskunta köyhyydestä poliittisin keinoin, mikään ei voisi olla turhempaa tai vaarallisempaa” (Arendt 1990, 114).

Arendt erottaa Yhdysvaltojen ja Ranskan vallankumoukset sillä perusteella, että Yhdysvalloissa sosiaalinen kysymys ei ollut merkittävässä roolissa. Arendtin mukaan Yhdysvaltojen vallankumouksessa ”sosiaalinen kysymys” oli ”poissaoleva kaikessa käytännöllisessä merkityksessä” (Arendt 1990, 72). Tämä tulkinta on historiallisesti varsin kyseenalainen (Wolin 1994, 298).

Arendtin mukaan kysymys köyhyydestä tuli merkittäväksi Yhdysvalloissa vasta Euroopasta vallankumouksen jälkeen muuttaneiden köyhien siirtolaisten vaikutuksesta. Arendtin mukaan ”pyrkimys päästä köyhyydestä eroon tuli yhä enemmän ja enemmän köyhien itsensä vaikutuksen kohteeksi. Tämä johtui jatkuvasta massamuutosta Euroopasta.” (Arendt 1990, 138–139). Juuri köyhien toimijuus näyttäytyy Arendtille ongelmana.

Köyhien massamuuton seurauksena ”ideaalit, jotka olivat syntyneet köyhyydestä, erotuksena niistä periaatteista, jotka olivat inspiroineet vapauden perustamista” saivat yhä enemmän vaikutusvaltaa (Arendt 1990, 139). Köyhät siis vaaransivat Yhdysvaltojen perustamista inspiroineet ideaalit. Arendtin mukaan Yhdysvaltoihin myöhemmin liitetty ajatus yksisilmäisestä varallisuuden tavoittelusta johtuu juuri köyhien vaikutuksesta, sillä ”yltäkyläisyys ja jatkuva kulutus ovat köyhien ideaaleja; ne ovat kangastus keskellä kurjuuden aavikkoa” (emt.). Tässä Arendt palaa *Vita activassa* esittämäänsä massayhteiskunnan kritiikkiin. Edes köyhien vaurastuminen ei poista ongelmaa, sillä kun ”köyhistä tuli varakkaita”, he ”vajosivat vapaa-ajan tylsyyteen” (emt., 70). Sekä Yhdysvalloissa että Ranskassa syyllisiä erilaisiin ongelmiin ovat siis nimenomaan köyhät. Mutta köyhien vaurastuminen sinänsä ei ratkaise asiaa. Eilispäivän ongelma olivat köyhät masat, tänä päivänä ongelma ovat vaurastuneet masat, jotka käyttävät kaiken aikansa kuluttamiseen (emt.).

Arendtin mukaan sosiaaliseen eriarvoisuuteen ei voi puuttua poliittisesti. Hänen mukaansa vasta teknologian kehitys ”on kumonnut vanhan ja kamalan totuuden siitä, että vain väkivalta ja toisten hallinta voi tehdä joistain ihmisistä vapaita” (Arendt 1990, 114). Kuten Kathryn T. Gines toteaa,

Arendt antaa olettaa, että vapaus ja vapautuminen välttämättömyydestä on mahdollista kahdella tavoin: joko alistamalla toisia voimalla ja väkivallalla tai teknologian kehityksen avulla (Gines 2014, 99).

Arendtille teknologia on täysin neutraalia. Teknologian kehitys mahdollistaa sen, että köyhyyden ongelma voidaan ratkaista ilman, että politiikkaa ja taloutta täytyy sekoittaa: ”Nykyiset tekniset välineemme mahdollistavat meille [...] köyhyyttä vastaan kamppailemisen täysin poliittisesti neutraalisti; toisin sanoen taloudellisten seikkojen ei tarvitse millään tavalla sekaantua poliittiseen kehitykseen” (Arendt 2019, 252). Kun Arendtia pyydetään antamaan esimerkki sosiaalisesta ongelmasta, joka ei ole samaan aikaan myös poliittinen kysymys, hän antaa esimerkiksi kysymyksen asumisesta, sillä hänen mukaansa kysymys riittävistä asumisstandardeista on täysin neutraali kysymys, joka voidaan tieteellisesti määrittää. Tämän vuoksi se ei ole poliittinen kysymys. (Emt., 453–458.)

Arendt siis olettaa, että ihmisten elinoloja koskeviin kysymyksiin olisi mahdollista vastata epäpoliittisesti. Näkemys on varsin naiivi ja teknokraattinen. Kysymys hyvän elämän vaatimista materiaalisista ehdoista on nähdäkseni selkeästi kysymys, johon vastaaminen ”tieteellisesti”, irrallaan yhteiskunnallisten valtasuhteiden pohtimisesta, on mahdotonta. Sosiaaliin kysymykseen liittyy rakenteellisia valtasuhteiden ja intressien ristiriitoja. Jo kysymys siitä, miten ”köyhyys” määritellään, on varsin kiistanalainen kysymys, eikä suinkaan riippumaton poliittisesta kannasta. Arendtin myös näkee teknologian riippumattomana yhteiskunnallisista suhteista. Tämä väite on kuitenkin ongelmallinen, sillä kuten Gines huomauttaa, ”ei ole ollenkaan selvää, kuinka

teknologia kumooa 'kamalan totuuden' siitä, että vain väkivalta antaa joillekin mahdollisuuden olla vapaita muiden sarron kustannuksella", sillä "joissain tapauksissa teknologian kehitys saattaa ratkaisemisen sijaan pahentaa tätä ongelmaa" (2014, 99). Esimerkiksi Yhdysvalloissa teknologian kehitys teki puuvillantuotannosta entistä kannattavampaa ja lisäsi näin orjien kysyntää (emt.). Teknologian kehitys ei siis automaattisesti johda vapautukseen sorrosta. Myös se, että teknologian kehityksestä huolimatta työaika on paikoin jopa pidentynyt uusliberalismin myötä (Hermann 2015, 157–183), asettaa Arendtin väitteen kyseenalaiseksi. Arendtin analyysin sokean pisteen muodostaakin esimerkiksi marxilaiselle traditiolle keskeinen ajatus yhteiskunnallisten suhteiden ensisijaisuudesta suhteessa teknologiaan. Arendtin ymmärrys sosiaalisista kysymyksistä on teknokraattinen ja siinä vaikuttaa olevan piirteitä teknologisesta determinismistä (vrt. Canovan 1978, 12). Kuitenkin teknologian sijaan ratkaisevia ovat ne yhteiskunnalliset suhteet, joissa teknologiaa käytetään.

Juuri nämä ongelmalliset piirteet tekevät kuitenkin Ville Suurosen (2018) mielestä Arendtin ajattelusta ajankohtaista. Suurosen mukaan Arendt "ei ole kriittinen byrokratiaa sinänsä kohtaan, vaan jopa suosii sitä sosiaalisen alueella" (emt., 7). Koska Arendt katsoo, ettei eriarvoisuutta voi poistaa poliittisesti, vaan vain teknologian kehityksen myötä, hänelle "teknologian ja automaation nousu muodosti tärkeän toivon lähteen" (emt., 4). Suuronen katsoo, että Arendtin ymmärrys politiikasta ja automaatiosta vastaa ajatusta perustulosta, jossa toimeentulo pyritään myös varmistamaan ei-poliittisesti (emt., 10–11). Suuronen on oikeassa siinä, että Arendt kylä ajattelee, että köyhyyden poistaminen on politiikkaan osallistumisen ennakkoehto. Arendt kuitenkin siirtää kysymyksen eriarvoisuudesta pois politiikan ja yhteiskunnallisten suhteiden alueelta teknologiseksi kamppailuksi anonyymiä "välttämättömyyttä" vastaan:

Myös kamppailu köyhyyttä vastaan, siitä huolimatta, että sitä käydään teknisin, epäpoliittisin keinoin, täytyy ymmärtää valtataisteluna, nimittäin kamppailuna välttämättömyyden voimia vastaan, tien valmisteluna vapauden voimille (Arendt 2019, 253).

Arendt jakaa fordismen aikakaudelle tyypillisen ajatuksen siitä, että eri yhteiskuntaluokkien väliset konfliktit ovat kadonneet, ja ongelmat voidaan ratkaista epäpoliittisesti (vrt. Ampuja ja Koivisto 2014, 449–452). Arendtin mukaan suurin este tämän ratkaisun tiellä ovat 1800-luvulta peräisin olevat vanhentuneet ideologiat, kuten kapitalismi, sosialismi ja kommunismi (Arendt 2019, 250). Arendt toteaa (vuonna 1963), että läntinen maailma on jo pitkän aikaa sitten "lopettanut toimimisen kapitalismin periaatteiden mukaan" (emt.). Arendtilla vastakkain asettuvat yhteiskunnallisten ryhmien sijaan anonyymit "vapauden" ja "välttämättömyyden" voimat. Tämä ajatus resonoi nykypäivänäkin: eikö ajatus siitä, että kaikki sujuisi paremmin, kunhan luopuisimme vanhentuneista ideologioista ja kävisimme yhdessä kamppailuun ongelmia vastaan, ole osa myös uusliberaalia ideologiaa? Sekä Arendtin ajattelussa että uusliberalismissa kysymys siitä, mahtaisiko ongelmien takana olla yhteiskunnallisista suhteista johtuva vallan epätasainen jakautuminen, lakaistaan maton alle. Arendtin ajattelu on siis ajankohtaista, joskin varsin eri tavoin kuin Suuronen väittää. Sekä uusliberaali ideologia että Arendt häivyttävät yhteiskuntien sisäiset, esimerkiksi yhteiskuntaluokkiin liittyvät, ristiriidat.

Arendtin teknokraattinen malli on antidemokraattinen myös sen vuoksi, että koska pyrkimys puuttua köyhyyteen poliittisesti ei ole oikeutettua, köyhillä ei voi olla poliittista toimijuutta heitä



koskevilla seikoissa. Esimerkiksi asuinoloja tai sosiaalista eriarvoisuutta koskevat kysymykset pitää jättää asiantuntijoille. Köyhien omaehtoinen toiminta näyttäytyy Arendtin diskurssissa toistuvasti itsekkäänä ja väkivaltaisena. Sen sijaan asiantuntijoiden toiminta taas on jo olemuksellisesti neutraalia ja irrallaan yhteiskunnallisista intresseistä ja valtasuhteista. Kuten Jürgen Habermas (1984, 240) totesi jo vuonna 1966, tämän kaltainen näkemys on kyvytön vastaamaan modernin maailman haasteisiin edistyksellisellä tavalla.

Toisaalta Arendtin ajattelussa on tässä kohdin havaittavissa selkeä ristiriitaisuus. Suuri osa ihmisten elämään liittyvistä seikoista pitää hänen mukaansa jättää puolueettomien byrokraattien haltuun. Mutta toisaalta Arendt kritisoi byrokratiaa kovin sanoin. Byrokratian vaara on se, että ”tietyissä oloissa se voi osoittautua jopa yhdeksi kaikkein julmimmista ja tyrannimaisista hallitusmuodoista” (Arendt 2002, 50.) Mutta mikäli merkittävät yhteiskunnalliset kysymykset, kuten sosiaalinen eriarvoisuus, sekä ne puolueettomiksi käsitetyt asiantuntijat, jotka niistä huolehtivat, jätetään demokraattisen valvonnan ulkopuolelle, eikö tämä juuri tarkoita sokean byrokratian vallan kasvamista? Byrokraattien demokraattinen valvonta tekisi sosiaalisista kysymyksistä yhteisiä, julkisia kysymyksiä, ja tätä Arendt vastustaa. Toinen ristiriitaisuus on se, että eikö juuri köyhien vaurastuminen johtanut Arendtin kritisoiman massayhteiskunnan ja kulutuskulttuurin syntyyn? Massat ovat siis ongelma siitä riippumatta, ovatko ne köyhiä vai vaurastuneita. Samaan ristiriitaan törmäsimme jo aikaisemmin. Kuten Teresa Orozco (1999, 107–108) korostaa, huomionarvoista on se, että ristiriidan kummankin puolen implikaatio on se, että massoilta puuttuu vaadittu poliittinen kompetenssi. Joko köyhät ovat köyhiä ja siis automaattisesti politiikan ulkopuolella, tai sitten he ovat vaurastuneita, mutta käyttävät aikansa politiikan sijaan ahneeseen ja itsekkääseen kuluttamiseen. Kummassakin tapauksessa Arendt kuvaa näitä ihmisiä vapaudelle vaaralliseksi massaksi.

## POLITIikka FILOSOFISEEN MUOTOON ASETETTUNA

Arendtin teksteistä löytyy selkeitä antidemokraattisia piirteitä. Arendtin peruskäsitteisiin, kuten työ, valmistus ja toiminta, tihentyy antidemokraattisia kannanottoja. Hänen massayhteiskuntaan kohdistuvassa kritiikissään tihentyy selkeästi pelko politiikkaan kelpaamattomia ihmisjoukkoja kohtaan. Arendtin teksteissä muodostuukin toistuvasti ero politiikkaan kelpaavien ja sille vaarallisten ihmisten välillä. Toistuvasti he, jotka kyseenalaistavat erottelun sosiaalisten ja poliittisten kysymysten välillä, artikuloituvat politiikalle vaarallisiksi. Koska sorretuille ryhmille on tärkeää kyseenalaistaa tämä erottelu, artikuloituvat sorretut ryhmät toistuvasti politiikkaan kelpaamattomiksi, väkivaltaisiksi sekä itsensä hallintaan kykenemättömiksi. Symptomaattista on, että Arendtin käsite-rakennelma sulkee systemaattisesti yhteiskunnallisiin suhteisiin liittyvät kysymykset politiikan ulkopuolelle.

Seyla Benhabib panee merkille Arendtin ajattelussa ”fenomenologisen essentialismin”, jossa esimerkiksi taloudelliset kysymykset ovat olemuksellisesti ei-poliittisia. Hän kritisoi tätä piirretä kovin sanoin, sillä hänen mukaansa Arendt tässä sekoittaa analyysinsä tasot ja siirtyy suoraan filosofisista erotteluista yhteiskunta-analyysiin. (2003, 123–124.) Tämä piirre Arendtin ajattelussa, jonka Benhabib (emt., 95) paikantaa Heideggerin vaikutukseksi, keskittyy paljastamaan

”ilmiöiden kadotetun ja piilotetun olemuksen” (emt.). Esimerkiksi Arendtin puhe antiikissa vallinneesta, mutta myöhemmin kadotetusta erottelusta sosiaalisen ja poliittisen välillä ilmentää tätä piirrettä. Benhabib katsoo, että tämän piirteen ongelmallisuuden vuoksi on ajateltava ”Arendtin kanssa Arendtia vastaan” (emt., 198). Hän kutsuu Arendtia kaikesta huolimatta ”radikaaliksi demokraatiksi” (emt., 20). Benhabib ohittaa sen, että juuri tämä asioiden ylihistoriallisen olemuksen paljastamaan pyrkivä ajattelutapa on keskeinen Arendtin antidemokraattisten piirteiden ymmärtämisessä. Kyseessä ei ole vain yksinkertaisesti analyttisten tasojen sekoittuminen, vaan Arendtin ajattelun rakenteen kannalta keskeinen seikka.

Arendtin ajattelussa sorretuilta ryhmiltä vaikuttaa toistuvasti puuttuvan kompetenssi ymmärtää sitä, mitkä kysymykset kuuluvat politiikkaan ja mitkä eivät. Työväenliike toi sosiaaliset kysymykset ja ryhmäedut politiikkaan. Afroamerikkalainen kansalaisoikeusliike pyrki poistamaan koulutuksen segregatioon liittyvän syrjinnän sekä muuttamaan yliopistoissa hallitsevaa rakenteellista rasismia. Kumpikin pyrkimys on Arendtin mukaan kuitenkin haitallinen ja perustuu itsekkäiden ryhmäetujen asettamiselle etusijalle. Sen sijaan he, jotka ymmärtävät, että politiikka ja sosiaaliset kysymykset täytyy pitää erillään, näyttävät täysin epäitsekkäinä, aivan kuin tuo erottelu olisi yhteiskunnallisten valtasuhteiden tuolla puolen. Pierre Bourdieun käsitettä soveltaen tämänkaltaisessa diskurssissa yhteiskunnalliset ristiriidat neutralisoidaan asettamalla ne filosofiseen muotoon (Bourdieu 1988, 9–14). Tämä muotomääräytyminen mahdollistaa Arendtin diskurssissa tapahtuvan siirtymän, jossa yhteiskunnallisiin suhteisiin liittyvä kiista politiikan ja talouden suhteesta muuttuu kysymykseksi moraalisesta kompetenssista ymmärtää politiikka oikein.

Arendtilla ennalta asetettu moraalinen standardi politiikan oikeanlaisesta ymmärryksestä piilottaa kysymyksen yhteiskunnallisista suhteista ja ristiriidoista. Arendt (esim. 2002, 88; 2019, 461) puolustaa käsitteidensä käyttöä sillä, että ne ”paljastavat” erotteluita, jotka ovat asioissa itsessään. Kuten Theodor W. Adorno (1966, 69) toteaa Heidegger-kritiikissään, postuloidessaan käsitteitä edeltävän ’alkuperäisen’ tilan tämänkaltaisen filosofia toimii apologetisesti suhteessa hallitseviin valtasuhteisiin. Kun Arendt postuloi alkuperäisen, asioiden itsensä luonteesta johtuvan erottelun sosiaalisen ja poliittisen välillä, on tämä todellisuudessa herruussuhteita uusintava poliittinen kannanotto. Arendtin politiikkakäsityksessä ”epävapaan työn, mukaan lukien naisten uusintava työ, riisto voidaan uusintaa poliittisesti ilman häiriöitä”, sillä nämä kysymykset eivät koskaan edes näyttäyty osana politiikkaa (Lettow 1999, 235). Arendtin filosofinen diskurssi ei kuitenkaan lausu poliittisuuttaan ääneen. Sen sijaan se artikuloi sitä kohtaan esitetyn kritiikin filosofisen ja moraalisen kompetenssin puutteena. Kuitenkin koko diskurssin rakenne on sellainen, että etuoikeutetuilla ryhmillä on tämä kompetenssi, kun taas sorretuilta ryhmiltä, joille sosiaalisiin epäkohtiin puuttuminen on välttämätöntä, se puuttuu. Tämän rakenteen sisällä kompetenssin voi saavuttaa vain hyväksymällä kompetenssin ennakkoehtona olevan inkompetenssin (ks. F. Haug 2010), siis sen, että se, mitä politiikka ’oikeasti’ on, on jo ennalta määrätty antidemokraattisella tavalla.

## VIITTEET

1. Käännökset vieraskielisistä lähteistä kirjoittajan omia.

## LÄHTEET

- Adorno, Theodor W. 1966. *Negative Dialektik*. Frankfurt a.M: Suhrkamp.
- Althusser, Louis. 1970 [1965]. From Capital to the philosophy of Marx. Teoksessa Louis Althusser ja Etienne Balibar, *Reading Capital*. Käänt. Ben Brewster. London: NLB.
- Ampuja, Marko ja Koivisto, Juha. 2014. From 'post-industrial' to 'network society' and beyond: the political conjunctures and current crisis of information society theory. *TripleC* 12:2, 447–463.
- Arendt, Hannah. 1951. *The origins of totalitarianism*. New York: Schocken.
- Arendt, Hannah. 1969. *On violence*. San Diego: Harvest/HBJ.
- Arendt, Hannah. 1970 [1969]. *Macht und Gewalt*. Käänt. Gisela Uellenberg. München: Piper.
- Arendt, Hannah. 1994 [1958]. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Käänt. Hannah Arendt. München: Piper.
- Arendt, Hannah. 1990 [1963]. *On revolution*. London: Penguin Books.
- Arendt Hannah. 2000 [1959]. Reflections on Little Rock. Teoksessa Peter Baehr (toim.), *The portable Hannah Arendt*. New York: Penguin Books, 231–246.
- Arendt, Hannah. 2002 [1958]. *Vita Activa. Ihmisenä olemisen ehdot*. Käänt. Riitta Oittinen ja työryhmä. Tampere: Vastapaino.
- Arendt, Hannah. 2013 [1958]). *Totalitarismin synty*. Käänt. Matti Kinnunen. Tampere: Vastapaino.
- Arendt, Hannah. 2019. *Thinking without a banister. Essays in understanding 1953–1975*. Toim. Jerome Kohn. New York: Schocken.
- Aristoteles. 1995. *Politiikka*. Käänt. A. M. Anttila. Helsinki: Gaudeamus.
- Benhabib, Seyla. 2003 [1996]. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. New York: Rowman & Littlefield.
- Bourdieu, Pierre. 1988. *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Butler, Judith ja Spivak, Gayatri Chakravorty. 2007. *Who sings the nation-state? Language, politics, belonging*. Calcutta: Seagull Books.
- Canovan, Margaret. 1978. The contradictions of Hannah Arendt's political thought. *Political Theory* 6:1, 5–26.
- Canovan, Margaret. 1992. *Hannah Arendt: a re-interpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Duran, Jane. 2009. Arendt and the social: 'Reflections on Little Rock'. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 12:4, 605–611.
- Gines, Kathryn T. 2014. *Hannah Arendt and the Negro question*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gramsci, Antonio. 1975. *Quaderni del carcere. Volume secondo*. Toim. Valentino Gerratana. Torino: Einaudi.
- Habermas, Jürgen. 1984 [1966]. Hannah Arendt. Die Geschichte von den zwei Revolutionen. Teoksessa Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 223–228.

- Haug, Frigga. 2004. Im Banne der Polis. Versuch zu ergründen, was Linke und Feministinnen an Hannah Arendt fasziniert. *Das Argument* 250, 253–281.
- Haug, Frigga. 2010. Kompetenz/Inkompetenz. Teoksessa Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug ja Peter Jehle (toim.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* 7/II. Berlin: Argument Verlag, 1387–1398.
- Haug, Wolfgang Fritz. 1993. *Elemente einer Theorie des Ideologischen*. Berlin: Argument Verlag.
- Heidegger, Martin 1986 [1927]. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemayer Verlag.
- Hermann, Christoph. 2015. *Capitalism and the political economy of work*. London/New York: Routledge.
- Isaac, Jeffrey C. 1994. Oases in the desert: Hannah Arendt on democratic politics. *The American Political Science Review* 88:1, 156–168.
- Jay, Martin. 1985. *Permanent exiles: essays on the intellectual migration from Germany to America*. New York: Columbia University Press.
- Jehle, Peter ja Orozco, Teresa. 2004. Hermeneutik. Teoksessa Wolfgang Fritz Haug (toim.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* 6/I. Berlin: Argument Verlag, 63–82.
- König, Helmut. 1992. *Zivilisation und Leidenschaften. Die Masse im bürgerlichen Zeitalter*. Hamburg: Rowohlt.
- Lettow, Susanne. 1999. Unter Ausschluß der Gesellschaft. Öffentlichkeit und Herrschaft bei Hannah Arendt. Teoksessa Andreas Lembeck, Michael Rost ja Lydia Potts (toim.), *Wider den Zeitgeist. Analysen zu Kolonialismus, Kapitalismus und Imperialismus. Festschrift zum 65. Geburtstag von Professor Dr. Schapour Ravasani*. Oldenburg: Bis Verlag, 227–240.
- Lettow, Susanne. 2000. Hörigkeit und Gehorsam. Heideggers Modell von Subjektion. *Das Argument* 237, 482–494.
- Ledermann, Shmuel. 2019. *Hannah Arendt and participatory democracy. A people's utopia*. Cham: Palgrave.
- Losurdo, Dominico. 1991. *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Losurdo, Dominico. 2009 [2002]. *Nietzsche, der aristokratische Rebell. Intellektuelle Biographie und kritische Bilanz*. Käänt. Erdmute Brielmayer. Berlin: Argument Verlag.
- Montag, Warren. 1993. Spinoza and Althusser against hermeneutics: interpretation or intervention? Teoksessa E. Ann Kaplan ja Michael Sprinker (toim.), *The Althusserian Legacy*. London: Verso, 51–58.
- Niechoj, Torsten. 2000. Drei Momente des tätigen Lebens und ihr Ort. Das Verhältnis von Politik und Ökonomie bei Hannah Arendt. Teoksessa Michael Weingarten (toim.), *Warum Hannah Arendt? Aufklärungsversuche linker Missverständnisse*. Bonn: Pahl-Rugenstein, 59–83.
- Orozco, Teresa. 1999. Zur Renaissance des Unpolitischen. Arendt-Lektüren wiedergelesen. *Berliner Debatte Initial* 10:6, 95–110.
- Orozco, Teresa. 2015. La réception de Hannah Arendt en Allemagne et ses enjeux. Teoksessa Jacques Dubois, Pascal Durant ja Yves Winkin (toim.), *Le symbolique et le social: La réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu*. Liège: Presses universitaires de Liège, 269–280.
- Pitkin, Hanna Fenichel. 1981. Justice: on relating private and public. *Political theory* 9:3, 327–352.
- Pitkin, Hanna Fenichel. 1998. *Attack of the blob: Hannah Arendt's concept of the social*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sontheimer, Kurt. 1968. *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*. München: Nymphenburger.

- 
- Suuronen, Ville. 2018. Resisting biopolitics: Hannah Arendt as a thinker of automation, social rights, and basic income. *Alternatives* 43:1, 1–19.
- Traverso, Enzo. 2016. *The end of Jewish modernity*. London: Pluto Press.
- Tsao, Roy T. 2002. Arendt against Athens. Rereading The Human Condition. *Political Theory* 30:1, 97–123.
- Wolin, Sheldon S. 1994. Hannah Arendt: democracy and the political. Teoksessa Lewis P. Hinchman ja Sandra K. Hinchman (toim.), *Hannah Arendt: critical essays*. New York: State University of New York Press, 289–306.
- Wood, Ellen Meiksins. 1989. *The peasant-citizen and the slave: The Foundations of Athenian Democracy*. London: Verso.
- Wood, Ellen Meiksins ja Wood, Neal. 1978. *Ideology and ancient political theory: Socrates, Plato, and Aristotle in Social Context*. New York: Oxford University Press.

## KIRJOITTAJATIEDOT

### SAULI HAVU

Yhteiskuntatieteiden yo.

Yhteiskuntatieteiden tiedekunta

Tampereen yliopisto

sauli.havu@tuni.fi