

LEIRILLÄ

AGAMBEN JA AIKALAISANALYYSI

2000-luvun alussa Yhdysvaltojen sotaisaan ulkopoliittikkaan kriittisesti suhtautuvalle liberaali- ja vasemmistoälymykselle Atlantin molemmin puolin presidentti George W. Bushin hallinnon väärä, vahingollinen ja moraaliton politiikka tihentyi sanaan ”Guantánamo” (esim. Butler 2002; 2004; Kaplan 2005; Willis 2006). Sen niminen on Kuuban maaperällä sijaitseva sotilastukikohta, jonne Yhdysvallat perusti eristysleirin julistettuaan ”sodan terrorismia vastaan” vuoden 2001 syksyllä. Yhdysvaltojen sodanjohdo katsoi, etteivät sen vangitsemat terrorismista epäillyt ihmiset olleet sen paremmin sotavankeja kuin rikollisia tai rikoksesta epäiltyjäkään. Yhdysvaltojen omien lakien säädökset vangin oikeuksista, kohtelusta ja oikeuskäsittelystä eivät ulottuneet koskemaan näitä ”terroristeja” – siis terroristeiksi epäiltyjä. Samoin kansainväliset sotavankien kohtelua ja oikeuksia ja vankileirien oloja koskevat sopimukset tulivat pätemättömiksi heidän suhteensa.¹ Guantánamon vangit joutuivat leirin armoille. He eivät tienneet vankeutensa pituutta, heidän vangitsemisperusteensa eivät välttämättä olleet heidän tekonsa vaan ”vaarallisuutensa” eli arvioitu uhka, ja heidän kohtelunsa vaikutti mielivaltaiselta ja todennäköisesti sisälsi uskonhämäystä, huonoa fyysistä kohtelua, pitkiä eristyssellijaksoja sekä joidenkin kohdalla fyysistä ja psyykkistä kidutusta. Vuosikausien ajan kansainväliset järjestöt Punaista Ristiä myöten, hallitukset joiden kansalaisia oli leirilä sekä jopa Yhdysvaltojen oikeusviranomaiset saattoivat sivusta seurata ja sietää Guantána-

mon toimintaa, koska ”Yhdysvaltojen [oli] turvaututtava poikkeuksellisiin toimenpiteisiin puolustaakseen kansallista turvallisuuttaan terrorismia vastaan”. Näin totesi ulkoministeri Condoleezza Rice vuoden 2005 lopulla jättäessään vastaamatta Euroopan Unionin piirissä esitettyihin kysymyksiin salaisten terroristivankilojen olemassaolosta Euroopassa (esim. *How Condi ...* 2005).

Kriitikoille leiri ruumiillisti nykypäivän maailmanpolitiikan tilan, jossa kaikki osapuolet vapauden, ihmisoikeuksien ja demokratian puolustaja Yhdysvallat mukaan lukien näyttävät ilkkuvan ajatusta, että kansainväliset suhteet perustuisivat sopimuksiin ja laillisuuteen. Tämän kritiikin huomattavimpia intellektuaalisia innoittajia oli italialaisen Giorgio Agambenin filosofia ja aikalaisanalyysi (ks. esim. Finlayson 2010, 98–99). Agamben (2005) tarkasteli Guantánamoa paraatiesimerkkinä *leiristä*. Hänen mukaansa ”leiri” määrittää periaatteen, jonka mukaan muodostuu politiikan tila ja jolle perustuu poliittinen järjestys nykyään. Hän käyttää tuosta periaatteesta käsitettä *moderni nomos*. Agambenin mielestä oleellista on se, että Guantánamossa Yhdysvaltojen kansalaisten turvallisuudesta huolehtiva koneisto on vanginnut terroristeiksi epäilemänsä tilaan, joka on laillisuuden ja laittomuuden välissä. Vankileirin ylläpito perustuu poikkeuslainsäädäntöön ja sen puitteissa annettuihin määräyksiin mutta se on vastoin kansainvälisiä sopimuksia sekä Yhdysvaltojen omia lakeja, perustuslakia myöten. Guantánamon leirillä

vallitsee poikkeustila, joka riippuu vain vallanharjoittajan mahdollista ja jossa voi ”sattua mitä tahansa”. ”Terroristit” on vangittu tilaan, jossa poikkeustilasta on tullut sääntö. Tätä leirin tilaa Agamben pitää tyyppillisenä modernille politiikalle, ja siihen kiteytyy hänen mukaansa länsimaisen elämään kohdistuvan politiikan – biopolitiikan – olemus: ”Guantánamoon vangitun kohdalla paljaan elämän epävarmuus saavuttaa huippunsa” (Agamben 2005, 4).

Tässä artikkelissa valotan Agambenin käsitystä siitä, mistä elämän politiikassa on kyse. Avainkäsite on *paljas elämä* (*vita nuda, bare life*). Siihen tiivistyy se, että ihmisen poliittinen oleminen on nykypäivänä erottamaton hänen elävyydestään eli elossa olon tosiasiaista. Esittelen paljaan elämän politiikan käsitteelliset elementit ja painotan näihin perustuvaa Agambenin näkemystä modernin politiikan luonteesta ja aikalaisanalyysia. Kysyn myös, kuinka osuvaa ja käyttökelpoista Agambenin ajattelu on, kun koetetaan käsittää tämän hetken ja lähitulevaisuuden poliittisia avaintapah-tumia ja kipupisteitä uudella tavalla. Vastausta haen suhteuttamalla Agambenin käsitteet ja ajankuvan Mitchell Deanin keskusteluun foucaultlaisen valta-analytiikan sokeista pisteistä (Dean 2002a; 2002b), Alessandro Dal Lagon tutkimuksiin epähenkilöydestä (Dal Lago 1999; 2009) ja João Biehlin tutkimuksiin sosiaalisesta hylkäämisestä (Biehl 2005).

Tarkasteluni painottaa Agambenin antia aikalaisanalyysille. Niinpä teen epäilemättä vääryyttä hänen laaja-alaiselle ajattelulleen, koska en käsittele laajemmin hänen metafysiikan kritiikkiään, kielifilosofiaansa enkä yleistä oikeusfilosofiaa ja poliittista filosofiaa. Näitä ovat ansiokkaasti esitelleet muun muassa Markku Koivusalo (2001) ja Akseli Virtanen (2002).

UNOHTAKAA FOUCAULT

Agamben (1998) lähestyi biopolitiikan käsitettä polemisoimalla Michel Foucault’n ajatuksia.

Siksi on hyvä aloittaa Foucault’n valtakeskustelun tunnetuimmasta piirteestä eli kuninkaan mestauksesta. Foucault esitti, että ajattelemalla suvereenin, lain ja oikeuksien yleisin käsittein on mahdotonta saada otetta meidän aikamme yhteiskunnallisen vallankäytön luonteesta ja toimintatavasta. Siksi poliittisen teorian perinteiset ydinkäsitteet, erityisesti laki ja suvereeni, on syytä hylätä ja on ryhdyttävä ajattelemaan valtaa ”tuottavana”, ”strategisena tilanteena”, ”suhdeverkostona” ja niin edelleen. Suvereenin käsitteeseen perustuvaa politiikan analyysia ja teoretisointia vastaan suunnatun kritiikkinsä Foucault liitti saumattomasti ajatuksiin biovalta ja -politiikasta. Hänen mukaansa roomalaisesta isänvallan perinteestä (*patria potestas*) asti suvereeni valta on tarkoittanut oikeutta päättää elämästä ja kuolemasta. Uuden ajan alussa valtio- ja oikeusoppineet rajasivat tuon vallan tappaa kohdistumaan suvereenia vastaan hyökkääviin vihollisiin, pettureihin tai rikollisiin, mutta silti suvereenin vallan perusluonne säilyi. (Foucault 1998, 62–69, 96–102.)

Suvereeni käyttää valtaansa elämään ainoastaan käyttämällä oikeuttaan tappaa tai pidättäytymällä tuon oikeuden käyttämisestä; hän todistaa valtansa elämään ainoastaan kuoleman kautta (Foucault 1998, 97).

Suvereenin käsitteen tässä merkityksessä tuottivat 1500- ja 1600-luvun eurooppalainen oikeusfilosofia ja poliittinen filosofia, joissa suvereeni määriteltiin lain ja yhteisön järjestyksen lähteeksi. Suvereeni imi itseensä kaiken oikeuden harjoittaa väkivaltaa ja pakottamista, ja väkivaltamonopolin avulla suvereenin oli määrä pitää yllä yleistä järjestystä sekä suojella yhteisöä ja sen jäseniä. (Esim. Skinner 1987.)² Foucault’n mukaan suvereenin ylivaltaan yhdistyi kuoleman mahti suurelta osin symbolisesti. *Tarckkailla ja rangaista* -kirjan alussa hän kuvaa, kuinka hevoset repivät irti maan kuulun rikollisen raajat julkisesti. Tällaisissa kidutus- ja teloitusnäytöksissä oli paljolti kyse symbolisesta vallasta, sillä julkisen kidutuk-

sen ja teloituksen juridis-poliittinen tehtävä oli osoittaa suvereenin mahtia ottaa elämä tai antaa elää. (Foucault 2000, 7–11, 68–70.) Biovalta on toisenlaista. Se vaalii elämää, ”kiihottaa, vahvistaa, valvoo, ohjailee, lisää ja järjestää alistamiaan voimia”, eikä biovallan regiimeissä elämää liitä politiikkaan kuoleman uhka ja tämän symbolointi vaan ”ruumiin hallinnointi ja elämän laskelmoitu johtaminen.” (Foucault 1998, 97–99). Tällainen valta intensivoi, vaalii ja tuottaa elämää.

Foucault korosti, että suvereeni valta ilmaisi, perusteli itsensä ja toimi lain muodossa. Hän puhui usein juridis-monarkkisesta vallan mallista, johon biovalta ja -politiikka eivät istu. Laki on biopolitiikassa toissijainen verrattuna normiin ja normaaliin; tai kuten Foucault asian ilmaisi, biovallan ”toiminnan takaa oikeuden sijasta tekniikka, lain sijasta normalisointi ja rangaistuksen sijasta kontrolli” (Foucault 1998, 68).

Agamben ei purematta niele tätä käsitystä elämän politiikasta. Hän toteaa Foucault’n osuvan oikeaan siinä, että nykyään politiikka on olennaisesti biopolitiikkaa ja että valta-peleissä ei ole panoksena muuta kuin elämä. Agamben kuitenkin pitää elämän politisoitumisen ytimenä sitä, mikä Foucault’lle oli sivuasiana, siis lakia ja suvereenia. Hän sanoo kirjansa *Homo Sacer* (1998) olevan tutkielma juridis-institutionaalisen vallan ja biovallan ”kätketystä” kohtaamispiisteestä. Hän myös haluaa täsmentää, ”korjata” Foucault’n näkemystä. Agambenin mukaan modernin politiikan erityispiirre ei ole siinä, että elämä sinänsä astuu politiikkaan ja tulee sen ympäröimäksi – ”tämä tapahtuu jo antiikissa” (Agamben 1998, 9.) Oleellista nykyajan politiikassa on se, että *elämä sinänsä lankeaa erotuksesta yksin politiikan kanssa*.

Agambenin keskustelu elämän politiikasta on suuntautunut kohti politiikan teorian ja oikeusteorian käsitteitä, joista suvereeni ja poikkeustila ovat keskeisimmät. Myös historiallinen materiaali, jonka kera hän filosofoi, on lähes yksinomaan lainsäädännöllistä. Niin-

pä Agambenin ajattelu yhdistyy siihen länsimaisen poliittisen filosofian juonteeseen, joka liittyy modernin valtion syntyyn ja ponnistaa suvereeniuuden teorioista sekä luonnonoikeusopeista. Tässä ajattelussa korostuvat poliittinen ylivalta ja sen perustaminen ja ydinproblematiikka koskee valtion mahdin oikeutusta eli legitimitettiin sekä tuon ylivalvan vastustamisen oikeutusta (esim. Korkman 2001; Saastamoinen 1996). Foucault’n keskustelu biopolitiikasta ja poliittisesta hallinnasta (*gouvernement*) liikkuu toisella ulottuvuudella. Hän nosti esiin länsimaisen poliittisen ajattelun ulottuvuuden, jossa korostuvat poliittisen kokonaisuuden – ennen kaikkea *yhteiskunnan* sekä sen osa-alueiden ja subjektien (kansalaisten, yksilöiden, väestöjen) – *hallittavuus* sekä hallitsemisen edellyttämä taito, jona tekniikka. Keskeiset ongelmoinnit koskevat valtiollisen hallinnan optimaalista toteutusta yhteiskunnan, väestön, talouden ja kansalaisten suhteen. (Foucault 2010, 97–120; ks. Helén 2005, 107.) Agambenin ajattelu ei ulotu tälle elämän hallinnan alueelle, eikä hän oikeastaan kartoita suvereenin mallin ja biopolitiikan mallin risteysasemia vaan tuo elämän teeman suvereeniuuden teoriaan ja määrittää elämän politiikan suvereeniuuden teorian kautta. Kun Foucault puolestaan on hylännyt lain ja suvereeniin käsitteet biopolitiikan analyysissaan, keskustelu Foucault’n ja Agambenin biopolitiikan käsitteiden välillä taipuu pikemminkin ohipuhumiseksi kuin dialogiksi. (Ojakangas 2005; ks. myös Blencowe 2010; Patton 2007.) Tämän vuoksi lähtökohtani tässä artikkelissa on unohtakaa Foucault -asenne. Keskityn siis pohtimaan Agambenin käsitteiden osuvuutta nykypäivän politiikkaan punnitsematta niitä aikamme kenties vaikutusvaltaisinta ”vallan filosofia” vasten.

ELÄMÄ POIKKEUSTILASSA

Agambenin päteesi on se, että suvereenin vallan alkuperäinen ydin muodostuu paljaan

elämän sisällyttämisestä politiikan alueeseen: ”Suvereenin vallan varsinainen toiminta on biopoliittisen ruumiin tuottaminen” (Agamben 1998, 6). Mistä on kyse? Agambenin mukaan länsimaisen poliittisen ajattelun perinne lepää politiikan ja elämän erottelun varassa, ja siksi sen peruskysymykset ovat biopoliittisia. Agamben esittää, ettei antiikin Kreikassa ollut yhtä sanaa ilmaisemaan sitä, mitä me tarkoitamme elämällä. Oli *zoē* ilmaisemaan kaikille eläville olennoille yhteistä elämisen tosiasiaa, ja sitten oli *bios*, joka tarkoitti yhteisölle tai yksilölle ominaista elämänmuotoa. Nykyisissä eurooppalaisissa kielissä *bios* on kadottanut yhteytensä elämänmuotoon ja viittaa elämään tai elävyyyteen ”yleensä”. (Agamben 1998, 2–3; 2001, 11.)

Agamben perustaa väitteensä Aristoteleen erotteluun elämisen ja hyvän elämisen välillä *Politiikan* alussa: ”[*Polis*] on syntynyt itse elämän [*zēn*] turvaamista vasten mutta se on olemassa hyvää elämää [*eu zēn*] varten” (Aristoteles 1991, 1252b).³ Agambenin mielestä tämä ero on ratkaisevan tärkeä länsimaisen poliittisen ajattelun kannalta.⁴ Länsimainen politiikan – eli yhdessä, yhteisönä elämisen – ajattelu edellyttää ja tuo muassaan ajatuksen elämän tosiasiaista, siis määreettömästä elämästä. Tuo elämä on politiikan ja poliittisen yhteisön välttämätön perusta, joka kuitenkin määrittellään politiikan ulkopuolelle kuuluvaksi ja politiikan olemukseen kuulumattomaksi. Alusta tai ainakin Aristoteleesta alkaen länsimainen poliittinen ajattelu sisällyttää elämän itseensä mutta työntää sen sivuun ja eristää ulkopuolelleen epäpoliittiseksi. Tätä siirtoa, politiikan perustamista, Agamben kutsuu inklusiiviseksi eksklusiiviseksi eli sisällyttäväksi ulossulkemiseksi. Poliitiikan ja elämän ”alkuperäinen” erottelu vaikuttaa siihen, mitä politiikka on ja miten se käsitetään. Yhtäältä politiikka on olemukseltaan biopoliittikkaa, koska elämä sisällytetään ulossulkien politiikkaan. Toisaalta kun elämä yhdistetään politiikkaan erottamisen kautta, elämisen tosiasiaa muutuu paljaaksi elämäksi.⁵

Agamben ei tarkoita paljaan elämän käsitteellä biologisia elämänehtoja tai perustoimintoja eikä ylipäätään olossa olemista. Vasta kun elämä sisällytetään politiikkaan eli valtopyrkimysten, -kamppailujen ja päätöksenteon piiriin tai niiden viittauspisteeksi – siis altistetaan politiikalle – ja samalla tehdään osattomaksi, vaikutusvallattomaksi politiikan piirissä, elämästä tulee paljasta elämää. *Paljas elämä tarkoittaa politisoitua elämää.*

Aristoteles sijoitti poliittisen yhteisön ja elämän *etiikan* piiriin. *Polis* oli vapaiden miesten kohtaamisen alue, ja sen idea oli tehdä mahdolliseksi kansalaisen eli vapaan miehen vapaus ja hyveiden mukainen, miehuullinen elämä. Poliittinen elämä ei kuitenkaan tarkoittanut pitoja – ne kuuluivat kansalaisten ”yksityiselämään”. Pikemminkin Aristoteles arvioi *Politiikassa* (1991) olemassa olevia kaupunkivaltioita ja valtiomuotoja mittapuunaan tietynlainen hyve-etiikka eli vapaan miehen oikea elämäntapa.

Agamben lähestyy politiikkaa perin toisesta näkökulmasta, sillä hänen ajattelunsa juurtuu *juridiseen* politiikan teorian perinteeseen. Tässä perinteessä keskeiset kysymykset koskevat lain perustaa, oikeutusta ja voimaa. Agamben on kiinnostunut ennen kaikkea siitä, mistä laki saa voimansa ja mihin sen auktoriteetti perustuu. Hän pitää biopoliittikkaa länsimaisen politiikan olemuksena, koska laillis-poliittinen järjestys saa perustansa ja laki kohteensa politisoituneesta elämästä, jota kuitenkaan ei ole sisällytetty tuohon järjestykseen muutoin kuin ulossuljettuna. Biopoliittikka ulottuu juridis-poliittisen järjestyksen tuolle puolen, ja siksi politiikan elämäluottuvuus antaa voiman tuolle järjestykselle. Paljas elämä on ulkopuoli, raja, jonka varassa laki, järjestys ja politiikan säännöt lepävät.

Agamben tulkitsee sen, mistä Aristoteles (1991) kirjoitti ”itse elämänä” (*zēn*), paljaaksi tai paremminkin määreettömäksi elämäksi. Sana *zēn* viittasi antiikin Kreikassa sellaisiin asioihin kuin ruoan ja juoman hankkiminen ja valmistaminen, vaatteiden, asumusten ynnä

muun sellaisen ylläpito, lasten hankkiminen ja heistä huolehtiminen – siis kotitalousasioihin eli elämään, joihin sana *oikos* viittasi (esim. Arendt 2002; Cox 1998). Agamben ei vie omia pohdintojaan lainkaan tähän suuntaan. Hänelle paljas elämä tarkoittaa elämää, joka voidaan surmata tekemättä rikosta ja joka ei ole uhri- tai rituaalimurhan kohde. Tämän paradigman hän löytää antiikin Roomasta. Roomalaisen lain mukaan vakaviin rikoksiin syyllistynyt henkilö – esimerkiksi isänsä pahoinpidellyt poika – voitiin tuomita *homo sacerin* asemaan. Tuolloin häneltä oli laillista riistää henki tekemättä rikosta ja suorittamatta uhritoimenpidettä. Paljas elämä on *homo sacerin* elämää, se on tapetuksi tulemiselle alttiina olemista, elämää poikkeustilassa.

Poikkeustila (*exception*) on Agambenin ydinkäsite. Poikkeustilassa lait eivät ole voimassa ja lain määrittämät oikeudet, toimivallat ja säännöt on peruutettu tai lykätty *laillisesti*. Samalla viranomaiset eli toimeenpanovalta ovat saaneet vallan toimia vailla lain rajoituksia. Poikkeustila ei ole laittomuuden tila eikä kapinan tai vallankumouksen tulosta, vaan sen tarkoitus on ylläpitää laki lakkauttamalla se. Laillinen järjestys itse asiassa lepää poikkeustilan varassa. Lait saavat voimansa siitä, että jossain tilanteissa ne voidaan peruuttaa ja antaa viranomaisille rajaton määräysvalta. (Agamben 1998, 15–25; 2005.) Nämä ajatukset eivät ole Agambenin keksintöä vaan samoja teemoja on käsitelty modernin länsimaisen oikeusfilosofian ja politiikan teorian piirissä paljonkin (ks. Koivusalo & Ojakangas 1997; Tuori 1997). Agambenin idea on ajatella poikkeustilaa ulossulkemisena, eksklusiona. Poikkeus ei mahdu yleispätevän säännön puitteisiin vaan jää sen ulkopuolelle. Länsimaisen oikeusajattelun ja -järjestyksen yksi peruseriaate on juridisen normin yleispätevyys, siis se että normia tulee soveltaa kaikkiin tapauksiin samalla tavalla. Jossain erityisissä tapauksissa, tilanteissa tai jonkin erityisen elämänilmion suhteen tämän periaatteen seuraaminen tulee kuitenkin mahdolliseksi. Laki voi kuitenkin ottaa nämä

piiriinsä tekemällä itsensä pätemättömäksi poikkeuksen suhteen tai ajaksi. Ajatuskulku on tuttu jo edeltä. Poikkeustila on inklusiivinen eksklusio: se sisällyttää itseensä lain sulkemalla sen ulos. (Agamben 1998, 22–29; 2005.)

Agamben kutsuu poikkeustilassa syntyvää poliittisen mahdin ja sen kohteen suhdetta *pannaksi*. Hän korostaa sanan etymologiaa: tuo muinainen saksalainen termi tarkoittaa sekä ulossulkemista yhteisöstä että hallitsijan käskyä. Pannaan asettamisessa oleellista on *abandonnement*. Se tarkoittaa hylkäämistä, mutta assosioituu erityisesti ranskan kielessä myös velalliseksi tekemiseen ja luovuttamiseen. Agamben solmii langat yhteen seuraavasti:

Poikkeustilasuhde on pannasuhde. Häntä, joka on asetettu pannaan, ei ole sysätty lain ulkopuolelle ja tehty siitä välinpitämättömäksi; pikemminkin laki on hylännyt hänet, siis altistanut ja saattanut uhanalaiseksi kynnyksellä, jolla elämä ja laki, ulkopuoli ja sisäpuoli tulevat erottamattomiksi. (Agamben 1998, 28.)

Mutta kuka on pannassa? *Homo sacer* paljaine elämineen, vastaa Agamben. Niinpä panna, poikkeustila on muoto, jossa elämän sisällyttäminen politiikkaan tapahtuu:

Lain alkuperäinen suhde elämään ei ole soveltaminen vaan hylkääminen. [...] Lain (nomos) potentiaalisuus, alkuperäinen ”lain voima”, on siinä että se asettaa elämän pannaan hylkäämällä sen. (Agamben 1998, 29.)

Paljas elämä on elämää poikkeustilassa. Tämä tarkoittaa, että elämä on lain määrittämä mutta lainsuojaton.

SUVEREENI

Agambenille biopolitiikka on poikkeuksien ja poikkeusolojen politiikkaa. Poikkeustilassa ihminen joutuu pannaan ja hänen elämäs-

tään tulee paljasta elämää, jolle voi tapahtua ”mitä tahansa” (Agamben 1998, 170). Tästä paljaan elämän politiikan asetelmasta puuttuu vielä yksi elementti. Puuttuva ainesosa on yksi länsimaisen politiikan kulmakivi. Tämä perustavuus koskee Agambenin mukaan antiikin Ateenan *polista*, Rooman imperiumia ja sen lakeja, monarkioita joissa syntyi moderni valtio, demokraattisia kansallisvaltioita, 1900-luvun totalitaristisia ja diktatuurisia valtioita sekä nykyajan megalopoleja, jotka ovat globaalien tavara-, raha-, informaatio- ja ihmisvirtojen risteyskohtia. Mille siis elämä on pantu alttiiksi poikkeustilassa? Agambenin vastaus kuuluu: poliittis-lailliselle mieli- ja väkivallalle eli *suvereenille*.

Agambenin suvereenin käsitteen esittely on syytä aloittaa historiallisella katsauksella. Agambenin mukaan kaikki länsimainen politiikka on pohjimmiltaan – siis ontologialtaan – biopolitiikkaa, ja hän löytää roomalaisesta laista suurimman osan näytelmänsä päähenkilöistä. Kuitenkaan klassinen aika ei synnyttänyt suvereenia hallitsemisen muotona. Kreikan kaupunkivaltioissa ja Rooman imperiumissa *oikos* eli kotitalous ja *polis* olivat erossa toisistaan eikä ollut yleistä hallitsemista, valtaa jonka olisi voinut erottaa näistä elämänmuodoista. Perheenpäällä oli valta omassa talossaan elämän välttämättömyksiä varten, ja kansalaisella oli vapaan miehen taidot ja oikeudet hyvään elämään *poliksessa*. Suvereenia ei liioin ollut Rooman lain määrittämä isän valta, joka salli perillisen surmaamisen, sillä se kuului kotitalouden piiriin. (Esim. Coleman 2000.) Samaa voi sanoa keskiajasta. Silloin hengellisestä hallitsemisesta pitivät huolta kirkonmiehet ja maallinen mahti oli hajaantunut kuninkaille ja kaupunkien kiltaneuvostoille. (Esim. Brunner 1992; Ullman 1974.) Myöskään Machiavellin ruhtinas ei ollut suvereeni yleisen, elämänmuotoon sitoutumattoman mahdin mielessä. Ruhtinaan valta oli sidottu omaan ruhtinaskuntaan, sen väkeen (*populus*) sekä hänen omaan miehuulliseen hyveeseensä (*virtù*), ja hallitsemisen

päämäärä oli ruhtinaan vallan ylläpito. (Esim. Skinner 1978a.)

Muutoksen tuulet eurooppalaisessa politiikassa ja politiikan ajattelussa alkoivat puhalttaa 1500-luvun jälkipuoliskolla ja 1600-luvun alussa. Uskonsotien repimässä Euroopassa ruhtinaiden, linnanherrojen, kirkon ja raatien varassa olleet järjestykset murenivat vähitellen ja alueelliset monarkkiset valtiot, kuten Ranska ja Ruotsi, lujittivat valtaansa. Mullistuksen pyörteissä alkoi versoa uutta keskustelua ja ymmärrystä poliittisesta yhteisöstä, valtiomuodoista ja hallitsemisen luonteesta. Syntyi modernin valtion idea, jota vaikutusvaltaisimmin jäsenivät opit suvereenista. Englannissa uskonriidat ja uskonnollinen terrori johtivat kiistoihin kruunun ylivallan vakiinnuttamisesta, ja tuossa tilanteessa syntyi tunnetuin varhaismoderni poliittinen filosofia, joka esitti järjestelmällisen opin suvereenista. Teos on Thomas Hobbesin *Leviathan* vuodelta 1651. Hobbesin lisäksi laaja kirjo oppineita – esimerkiksi Jean Bodin Ranskassa, jesuiittafilosofi Francisco Suárez Espanjassa ja luterilaisoppinut Olaus Petri Ruotsissa – antoi merkittävän panoksen oppeihin suvereenista. (Skinner 1978b; 1987.) 1700-luvuilla muun muassa John Locken ja Jean-Jacques Rousseauin poliittinen filosofia ponnistavat suvereenin käsitteen ympärille jäsenyneiden valtio-oppien kritiikistä (Korkman 1998; Saastamoinen 1997; 2000).

Suvereenin käsite irrotti poliittisen vallan hallitsemisen tarkoituksiperistä ja kohteen eli yhteisön muodosta. Hallitseminen muuttui ylivallaksi, herruudeksi yleensä. Suvereenin synnyn kanssa yhtä jalkaa alkoi muodostua käsitys elämästä yleensä; kyse oli tosin poliittisesta elämästä yleensä, ei elämästä olevaa määrittävänä asiana – jälkimmäinen käsitys muotoutui 1800-luvulla modernin biologian syntyessä (ks. Delaporte 1998). Poliittisen ajattelun ja politiikan idean sekä yhdessä elämisen, poliittisen yhteisön ja valtion käsitteet läpäisi kysymys, jopa huoli elämästä yleensä. Esimerkiksi *Leviathanissa* nousee kirkkaana esiin ensimmäinen poliittinen kysymys elä-

mästä yleensä, elämän ja kuoleman yleinen ongelma, joka koski hengissä säilymistä.

Tätä taustaa vasten Agambenin ajatus elämän politiikasta voidaan asettaa historialliseen asiayhteyteen. Kun suvereenin idea vakiintuu valtio-opin ja juridisen teorian ydinongelmaksi, alkaa paljaan elämän politiikan aika. Suvereeni näet edellyttää elämää yleensä politiikan kohteena, siis paljasta elämää.

Agamben (1998) ei kuitenkaan pidä suvereenia historiallisena vaan filosofisena käsitteenä. Hänelle suvereeni tarkoittaa tahoja, joka päättää poikkeustilasta. Määritelmä on täsmälleen sama kuin Carl Schmittillä (1997), jonka mukaan suvereenin tärkein piirre on kyky – tai voima – tehdä päätös lain ja oikeuksien lakkauttamisesta sekä ottaa itselleen rajaton valta. Tämän mahdollin kautta suvereeni antaa laeille pakottavan voiman. Suvereeni on lain sisä- ja ulkopuolella, se on laillisuuden ja laittomuuden välitila, lain raja tai korona. Suvereeni valta on näet lain takaamaa, mutta sen rajaton mahti ei voi sisältyä laillisen järjestyksen puitteisiin. Ei ole vaikea havaita, että sisällyttävä ulossulkeminen sekä paikantuminen lain ja laittomuuden rajalle ovat samat määreet kuin millä Agamben luonnehti *homo saceria* ja paljasta elämää.

Suvereeni on samanrakenteinen paljaan elämän kanssa. Paljas elämä ja suvereeni kuuluvat samaan poikkeustilan järjestykseen ja ovat molemmat pannassa, lain hylkäämiä. Tämä ajatus on Agambenin huomattavin käsitteellinen anti keskustelulle suvereenista. Hän ajattelee, että suvereeni ja paljas elämä edellyttävät toisiaan, toista ei voi olla vailla toista. Ne yhdistää toisiinsa rajaton mielivalta, satunnainen valta päättää elämästä ja kuolemasta. Niinpä suvereenille kaikki ovat *homo sacereita* ja *homo sacerille* kaikki ovat suvereenieja. Tämä on sen ajatuksen ydin, että suvereeni valta on olemukseltaan biopoliittista ja että sen ”varsinainen toiminta on biopoliittisen ruumiin tuottaminen” (Agamben 1998, 6). Nykyaikana suvereenin herruuden biopoliittisuutta korostaa se, että sen päätösvalta ei koske niinkään

poikkeustilaa kuin sitä, mikä elämä on arvontonta ja ”ansaitsee” tuhoutua.

Suvereenin mahti liittyy väkivallan, siis tappamisen, elämän politisoitumiseen. Tämän yhteyden käsittämiseksi on palattava klassikon äärelle. Hobbes (1999) esitti valtioteoriassaan kuvitteellisen ihmisen alkuperäisen olotilan, ”luonnontilan”, jonka välttämätön seuraus suvereeni valta hänen mukaansa on. Hän tarkoitti luonnontilalla eräänlaista kaikkien sota kaikkia vastaan, jossa jokainen ihminen oli vaarassa tulla toisen ihmisen tappamaksi.⁶ Suvereeni mahti, valtio, on tarkoitettu lakkauttamaan tämä tila, kun ihmiset ikään kuin yhteisestä sopimuksesta luovuttavat jäännöksettä suvereenille oikeutensa itsepuolustukseen ja toisen tappamiseen. Tämä puolestaan suojelee heidän henkeään ja omaisuuttaan. Toisin sanoen valtio suojelee ihmisiä toisiltaan. Hobbes ajatteli, että valtion ehdoton ylivalta perustuu pelkoon. Oleellisin asia on kuitenkin se, ettei suvereeni lakkautta väkivaltaa vaan sisällyttää sen omaan mahtiinsa – toisin sanoen vain suvereenilla on valta tappaa alamainen tai antaa hänen elää. Tämä ajatus toistuu muun muassa Max Weberin (1978, 56) määritelmässä, jonka mukaan valtion tärkein piirre on yksinoikeus harjoittaa laillista ”voimankäyttöä” eli väkivaltaa.

Väkivallan, tappamisen elementin kautta avautuu se, mitä Agamben ajattelee elämän politisoitumisen olemuksesta: paljaassa elämässä, sen lainsuojattomuudessa, on kyse hengissä säilymisestä tai tapetuksi tulemisesta. Vastoin Hobbesia Agamben ei pidä tätä olotilaa luonnontilana vaan poikkeustilana, jonka lähde on suvereeni.

Agambenin suvereenin käsitteen kannalta ei ole oleellista, surmaako, vahingoittaako tai tuhoaako suvereenin vallan harjoittaja ihmisiä vai ei. Ydinasia on se, että suvereeni *voi* surmata ja vahingoittaa, siis että sillä on mahdollisuus ja että se kykenee väkivaltaan. Teko ei ole keskeistä vaan potentiaalisuus, siis mahdollisuus ja kyky. Agamben pitää suvereenia, poikkeustilaa ja pannaan samanrakenteisina. Näiden

kaikkien ”tilojen” ydin on potentiaalisuus, *voiminen*: poikkeustilassa suvereeni voi tehdä ja sallia mitä tahansa, ja elämä on siinä paljas, koska sille voi tapahtua mitä tahansa – mitä tahansa kuolettavaa tai vahingoittavaa. Agamben ajattelee, että suvereeni valta ja poikkeustila eivät nojaa suvereenin väkivaltaisiin tekoihin tai pakottamiseen vaan potentiaalisuuteen, siis siihen, että suvereenilla on mahdollisuus ja kyky tehdä *mitä tahansa*.

Suvereenin vallankäyttö on pysyttäytymistä puhtaassa voimisessa. Suvereenin tekona toteutuva asia tapahtuu, kun se pidättää oman tekemättömyytensä. Suvereeni ei päätä tehdä jotain – siis surmata jotakuta tai hyökätä kimppuun – vaan se päättää lakkauttaa oman ”voimattomuutensa”. Tämä ajatus muuttaa käsitystä suvereenista kuoleman mahtina. Foucaultlaisittain suvereenin vallan voi ymmärtää vallaksi surmata ja sallia elää. Jos tämän määritelmän suodattaa Agambenin käsitteiden läpi, suvereeni valta on olennaisesti valtaa *antaa kuolla*, siis hylätä ihminen tuhoutumaan tai menehtymään. Se on heitteille jättämisen mahti.

Agambenin keskustelu politiikan ja elämän yhteen kietoutumisesta tuo suvereenin käsitteen takaisin biopolitiikkaan. Samalla hän biopolitisoi suvereenin käsitteen. Agamben katsoo, että paljaan elämän ja suvereenin side on purkamaton, ja siksi se on länsimaisen politiikan olemus, sen ontologinen perusta. Kuten sanottua, paljaan elämän paradigma on *homo sacer*, jonka voi tappa suoritamatta murhaa mutta joka kuitenkin ei ole uhri eikä marttyyri. Paljas elämä on siten lainsuojaton mutta lain määrittämä. Tämä johtaa elämän politisoitumisen ytimeen: Agambenille elämää politiikassa määrittää aina altistuminen ja uhanalaisena oleminen, ja selviytyminen eli hengissä säilyminen tai tapetuksi tuleminen on politiikan pääasia. Kenties ei ole perusteetonta sanoa, että tähän perusnäkemykseen sisältyy lausumaton ajatus, että ihmiset ja yhteisöt ovat perustavasti voimattomia tämän olotilan suhteen.

Suvereenia määrittävät lain ulko- ja sisäpuolelle sijoittuminen, päättäminen poikkeustilasta ja väkivalta. Oleellisin määre on kuitenkin potentiaalisuus: suvereeni on voimassa pidättämällä itsensä toteuttamasta mahtiaan tekoina. Agambenin suvereenia ei kannata ajatella ensisijaisesti toimijatahona, instituutiona eikä historiallisena asiana. Pikemminkin se on topologinen käsite tai sommitelma paikkoineen ja suhteineen. Se voidaan käsittää myös olotilaksi tai olosuhteiksi. Tuollaisessa sommitelmassa tai olotilassa joillekin henkilöille tai jollekin toimijataholle lankeaa suvereenin osa ja joillekin *homo sacerin*.

Agambenille länsimaisen politiikan ontologia, sen biopolittinen olemus, määrittyy paljaan elämän, suvereenin vallan ja poikkeustilan kolmiyhdyden kautta. Poikkeustila on erottamattomuuden (*indistinction*) tila. Keskeisintä on suvereenin ja paljaan elämän erottamattomuus, mutta myös monet muut asiat – politiikka ja elämä, *zoē* ja *bios*, laki ja väkivalta – ovat sekaantuneet toisiinsa poikkeustilassa. Agamben on viehtynyt rajakäsitteisiin ja välitilan ideaan, ja politiikan teorian keskeisiksi teemoiksi nousevat inkluusio ja ekskluusio.

HENGISSÄ SÄILYMISEN POLITIIKKA

Agambenin keskustelu biopolitiikasta jatkaa 1500- ja 1600-luvulla syntynyttä politiikan ajattelun perinnettä. Siinä poliittisen yhteisön (*polity*) perustaa pohditaan kysymällä, mikä on luonnostaan välttämätöntä ihmisten yhteenliittymiselle ja miten valtio mahdollistaa ihmisten selviytymisen ja eloonjäämisen. Kyse on valtion perustan, sen minimiehtojen pohtimisesta. Yksi vastaus näihin kysymyksiin oli suvereenin teoria, jossa ajatellaan valtion kohoavan alamaistensa yläpuolelle ja näistä riippumattomaksi mahdiksi sulauttaen itseensä kaiken ihmisten välisen väkivallan ja uhan. Tämä tekee valtiosta myös kaiken oikeuden lähteen. Thomas Hobbes on tämän

opin tunnetuin kantaisä. Agambenin keskeisin inspiroija on kuitenkin Carl Schmitt, 1920- ja 1930-luvulla Weimarin Saksassa vaikuttanut oikeusteoreetikko ja poliittinen filosofi. Hän esitti määritelmän, joka on Agambenin ajattelun kulmakivi: suvereeni on se joka päättää poikkeustilasta. Samoin ajatukset, että suvereeni sijoittuu lain rajalle ja että laki sisällyttää itseensä perustansa, joka on laillisen järjestyksen ulkopuolella, tulevat suoraan Schmittiltä. (Schmitt 1997.)

Agambenin keskustelu suvereenin käsitteestä painottuu toisin kuin Schmittin ja Hobbesin kirjoitukset. Hänen määritelmänsä on toki sama kuin Schmittillä, mutta hän korostaa suvereenin vallan yhteyttä sisään ottamisen ja ulossulkemisen problematiikkaan eikä erityisesti painota sitä, kenellä on mahti päättää. Hobbesin Agamben kääntää ylösalaisin. Hänelle suvereeni mahti ei suojaa alamaista väkivallalta ja kuoleman uhalta, joka heihin kohdistuu luonnontilassa, vaan suvereeni on väkivallan ja uhan lähde, koska suvereeni on poikkeustilan lähde ja poikkeustila itse. Ja juuri poikkeustilassa elämälle ja eläville voi tapahtua mitä tahansa, ei luonnontilassa. Agamben siis kutsuu poikkeustilaksi olosuhteita, joita perinteisessä suvereenin teoriassa kuvattiin luonnontilaksi.

Hobbes ja Schmitt pyrkivät perustelemaan johdonmukaisesti ja jopa oikeuttamaan valtion ylivallan esittämällä, että suvereeni valta on modernin valtion perusta. Agambenille suvereeni on dilemma, politiikan olemuksellinen vaara. Se uhkaa paitsi sitä, mitä varten klassikot määrittivät politiikan olevan, siis hyvää elämää, myös elämää itseään. Hän pyrkii osoittamaan, mikä on suvereenin biopoliittinen olemus: juuri suvereenin vallan alla – ei luonnontilassa – elämä politisoituu paljaaksi ja syntyy kysymys, säilykö hengissä vai tullako surmatuksi. Puhuessaan suvereenista Agamben ei oikeastaan puhu valtioista, kuninkaista tai diktaattoreista, eikä suvereeni tarkoita instituutiota vaan pikemminkin muistuttaa olotilaa tai olosuhdetta.⁷

Vaikka Agambenin ja Foucault'n käsitykset suvereenista vallasta ja biopolitiikasta ovat perustavasti erilaisia (Blencowe 2010; Ojakangas 2005; Patton 2007;), molemmat pitävät nykypolitiikan keskeisenä elementtinä elämän politisoitumista. Lisäksi molemmat katsovat, että kun elämä ja politiikka kietoutuvat yhteen, klassisesti erillään pidetyt asiat ja elämäalueet sotkeutuvat toisiinsa. Kun valtiotaito ja lainsäätäminen sulkevat piiriinsä ihmisten arkielämän ja olemassaolon piirin, yhteisten asioiden ja yksityisasioiden ero hämärtyy, eikä yhteisen elämän ja oman elämän välillä ole ehdotonta eroa.

Tämän asian problematisointi ei ole varsinaisesti uutta poliittisessä filosofiassa. Luennoidessaan historianfilosofiasta 1830-luvulla saksalaisen hengenfilosofian suurmies Hegel manasi roomalaisten tarvelleen politiikan sotkemalla domuksen ja imperiumin asiat. 1900-luvun ajattelijoista muun muassa Hannah Arendt (2002) esitti samansuuntaisen analyysin modernin politiikan muuttumisesta elämän välttämättömyyksistä huolehtimiseksi. Myös Carl Schmittin liberalismikritiikissä on yhtymäkohtia näihin ajatuksiin (Ojakangas 1999).

Agambenin ajatus poliittisen elämän ja omakohtaisen elämän erottamattomuudesta biopolitiikassa eroaa kuitenkin Schmittin, Arendtin ja myös Foucault'n käsityksistä (ks. Blencowe 2010). Kun Arendt ja Foucault pohtivat politiikan elämälistymistä, he säilyttivät *oikoksen* elementin keskustelussaan ja korostivat talouden ulottuvuutta biopolitiikan sommitelmissa. Myös Schmittin liberalismikritiikissä politiikan näivettymisen ydin on talouden ja talousajattelun levittäytyminen (Ojakangas 1999). Sen sijaan Agamben ikään kuin muuntaa *oikoksen*, joka antiikissa oli *poliiksen* vastinpari, suoraviivaisesti paljaaksi, siis uhanalaiseksi elämäksi. Agambenin ymmärrykseen biopolitiikasta ja poliittisesta yhtenäistymisestä ei sisälly talouden käsitettä.⁸

Agambenin ajatus suvereenin vallan biopoliittisuudesta liittyy myös toisen maail-

mansodan jälkeisiin pohdintoihin länsimaista poliittista järjestelmää uhkaavasta totalitarismista. 1950-luvulla Heideggerista ja fenomenologiasta ponnistaneet ajattelijat, kuten Hannah Arendt ja Leo Strauss, kirjoittivat uraa uurtavat tutkielmat totalitarismista (Arendt 1951; Strauss 1950). Samaan aikaan Yhdysvalloissa oppineet kävivät laajaa keskustelua demokratiaa uhkaavasta totalitarismista ja sen merkeistä demokraattisen järjestelmän sisällä (esim. Talmon 1952). Myös Frankfurtin koulukunnan kulttuurikritiikki (Horkheimer & Adorno 2008; Marcuse 1969) liittyy tähän keskusteluperinteeseen, samoin Foucault'n keskusteluperinteeseen, samoin Foucault'n keskeisen keskustelun ydinkysymykset koskevat sitä, miten totalitaristiset diktatuurit eli Hitlerin Saksa ja Stalinin Neuvostoliitto saattoivat syntyä ja kukoistaa, ja onko totalitarismi länsimaisen massademokratian sisäsyntyinen piirre ja sen kohtalo. Agamben liittyy edellä mainittujen ajattelijoiden joukkoon kysymällä, mikä aikamme politiikan olemuksessa uhkaa ihmisten elämisen mahdollisuuksia.

LEIRI – NYKYAJAN NOMOS

Agambenin vastaus perustuu ajatukseen biopoliittisesta suvereenista ja on varsin yksinkertainen: nykyaikana *poikkeustilasta on tullut sääntö*. Tällä hän tarkoittaa sitä, että nykyään juridis-poliittinen järjestys on pohjimmiltaan lain peruuttamisen tila, laillisen ja laittomuuden pysyvä välitila, jossa paljas elämä kohtaa poliittisen mahdin vailla lain ja oikeuksien välitystä. Nykypäivänä politiikka on jäännöksettä biopolitiikkaa: jokainen poliittinen kysymys koskee lopulta elämää ja kuolemaa, ja jokaisen kansalaisen elämä on joiltain osin paljas, siis altistunut mahdille joka voi vahingoittaa, surmata tai antaa kuolla. Suvereenin päätösvalta ei enää kohdistu siihen, milloin poikkeustila

vallitsee ja milloin ei, koska poikkeustila vallitsee jatkuvasti. Sen sijaan suvereenit päätökset koskevat *elämän arvoa*, siis sitä mikä, millainen ja kenen elämä on arvotonta ja ”ansaitsee” kuolla tai tuhoutua.

Aikamme biopolitiikka tarkoittaa Agambenille yleistynyttä, vakiintunutta poikkeustilaa. Jokainen globaaliin poliittiseen järjestykseen kuuluva – siis kaikki ihmiset – joutuu panemaan elämänsä peliin, jossa panoksena on hengissä selviytyminen tai kuoleminen väkivaltaisesti. Tuossa pelissä punnitaan alati, onko jonkin ihmisen tai ihmisryhmän elämä kyllin arvokasta tai ”käypää” säilymään elossa. Jatkuvassa poikkeustilassa hengenlähtö on lähellä koko ajan. Agamben ei kuitenkaan tarkoita tällä olotilalla loputtomia massamurhia ja verilöylyjä vaan jatkuvaa altistumista ennakkoimattoman väkivallan tai tapetuksen uhalta.

Agambenin aikalaisanalyysi tiivistyy ajatuksen, että leiri on aikamme politiikan *nomos* eli asetelma, jolle politiikka perustuu. Leiri ruumiillistaa poikkeustilan ja on suvereenin vallan nykyaikainen muoto. Tämän ajatuksen käsittämiseksi on syytä pitää mielessä, mitä edellä on sanottu: poikkeustila on altistumista ennakoimattoman väkivallan uhalta vailla lain suojaa, ja suvereeni on potentiaalisuutta eikä tarkoita ensisijassa instituutiota tai valtakoneistoa vaan olotilaa. Kun Agamben keskustelee leiristä nykyajan *nomoksena*, hän ei tarkastele, mitä leireillä tapahtui tai tapahtuu nykyään vaan sitä, millainen juridis-poliittinen rakenne tekee leirin tapahtumat mahdollisiksi. Historiallisesti hän viittaa Espanjan siirtomaavallan vuonna 1896 Kuubaan perustamiin kapinallisleireihin ja britti-imperialistien toisen buurisodan aikana (1899–1902) Etelä-Afrikkaan perustamiin keskitysleireihin. Näiden instituutioiden kautta siirtomaasotaan liittyvä poikkeustila laajennettiin koskemaan koko kansakuntaa. Agamben siis tarkoittaa leirillä sota- tai poikkeustilalain nojalla syntynyttä pakkolaitosta, joka koskee ”koko kansaa” ja jää enemmän tai vähemmän pysyväksi:

Sikäli kuin sen asukkaat on riisuttu kaikesta poliittisesta statuksesta ja supistettu pelkäksi paljaaksi elämäksi, leiri on myös kaikkein täydellisimminkin koskaan toteutunut biopoliittinen tila, jossa vallalla on vastassaan pelkkä puhdas biologinen elämä vailla mitään välitystä. Näin leiri on itse poliittisen tilan paradigma, juuri silloin kun politiikka muuttuu biopoliitikaksi ja *homo sacer* sekoittuu käytännössä kansalaiseen. (Agamben 1998, 171.)

Leiri syntyy, kun moderni poliittinen kansallisvaltiojärjestelmä, joka perustui paikallistumisen (alueen) ja määrätyn juridisen järjestyksen (valtio) toimivaan ja elämän (syntymän ja kansakunnan) sisään kirjoittautumisen automaattisen säännösten välittämään sidokseen, joutuu pysyvään kriisiin ja valtio päättää ottaa hoitaakseen omien tehtäviensä lisäksi myös kansakunnan biologisen elämän. (Agamben 2001, 37–39.)

Agamben havainnollistaa leirin avulla poikkeustilan käsitettä samalla tavalla kuin *homo sacer* illustroi paljasta elämää. Leiri ilmentää biopoliittikkaa itseään, ja *homo sacerin* tavoin myös leiri on olemassa historiallisesti. Historiallisesti tie leirille eli politiikan ja biopoliittikan yhteen lankeamiseen kulkee kansallisvaltion kautta. Kansallisvaltiossa yhdistyvät suvereeni, alue ja syntymä. Agambenin mukaan kansallisvaltion kaksi biopoliittisesti oleellista piirrettä – kansansuvereniteetti ja kansalaisyhteisyydet – perustuvat rajanvetoon. Ensimmäinen määrittää valtion alueen ja toinen sen, kenellä on oikeus syntymänsä kautta kuulua kansankuntaan ja olla valtion jäsen. Jälkimmäinen rajausta viittaa kansalaisuuteen. Tässä käsitteessä oikeuden ja kuulumisen pariin tulee väijäämättä ulossulkeminen. Kun kansallisvaltio biopolitisoitui, elämän elementti valtiollisissa asioissa laajeni syntymäoikeudesta kansalaisten elämään laajemmin. Nyt oleelliseksi asiaksi tuli rajanveto, kenen elämää valtio vaalii ja mikä tai kenen elämä on suojelun arvoinen. Kansalaisuuden ja kansasta

ulossulkemisen biopolitisoituminen tapahtui Euroopassa ja Pohjois-Amerikassa kahden maailmansodan molemmin puolin. Tämä teki leirin *nomoksen* mahdolliseksi.

Natsi-Saksan tuhoamisleirit tai Stalinin Neuvostoliiton Gulag eivät ole parhaita esimerkkejä leiristä. Agamben korostaa, ettei leirin muodostuminen edellytä järjestelmällisen kansanmurhan tai poliittisen terrorin harjoittamista. Oleellista on se, että leiri on tila, jonka poliittinen auktoriteetti on poikkeustilanteessa eristänyt tai antanut muodostua ja jossa vallitsee ennakoimattoman väkivallan ja pakottamisen uhka pysyvästi. Kansanmurhan, terrorin tai mielivallan mahdollisuus siis riittää poliittisen tilan ja tilanteen muuttumiseen leiriksi. Kriittisessä keskustelussa Guantánamon vankileiri on saanut paikan nykyajan leirin ruumiillistumana. Esimerkkejä, jopa laajempia ihmisjoukkoja koskettavia, on muitakin. 1990-luvun Balkanin sodan niin sanotut etniset puhdistukset loivat vallatuille alueille leirin olosuhteet. Samoin aikamme valtavia pakolaisleirejä Keski-Afrikasta Pakistaniin voi pitää paikkoina, joissa vallitsevat suvereenin ja paljaan elämän olosuhteet. Vaikka leirit on perustettu ja niitä ylläpidetään pakolaisten suojelua ja selviytymistä varten, leirien asukit elävät monella tavoin uhanalaista elämää. Heidän siteensä yhteisöihinsä, elämäntapaansa, toimeentuloonsa ja omaisuuteensa ovat katkenneet. Heidän olemassaolonsa on kriisinhallinnaksi, rauhanturvaamiseksi tai rauhaan pakottamiseksi kutsutun poliittisen pelin armoilla, jota käyvät lukuisat, usein vahvasti aseistautuneet tahot. Lisäksi leirien asukit altistuvat leirien sisäiselle väkivallalle ja riistolle. Agambenilaisesta näkökulmasta ei kuitenkaan ole oleellista kysyä poikkeustilojen suhteen, kuinka paljon ihmiset kärsivät tai millaisia vääryyksiä, julmuuksia tai rikoksia tapahtuu. Keskeistä on

[...] minkälaisen juridisten menettelyjen ja poliittisten dispositiivien välityksellä ihmisiltä voitiin niin täysin riistää heidän oikeutensa ja etuoikeutensa, että lopulta mikään teko heitä

kohtaan ei vaikuttanut rikokselta (Agamben 2001, 38).

SUVEREENI JA AUTORITAARISUUS

Viime vuosina on ilmestynyt lukuisia Agambenin ajatteluun ja käsitteisiin tukeutuvia filosofisia tutkielmia elämän politisoitumisen olemuksesta ja seurauksista nykypäivänä (esim. Calarco & DeCaroli 2007; Campbell 2011; Esposito 2008). Niissä Agambenia ei kuitenkaan ole käytetty terävöittämään biopolitiikkaa aikalaisanalyyttisenä käsitteenä, joka voisi palvella kriittistä sosiaalitutkimusta, politiikan tutkimusta, etnografiaa tai historian tutkimusta. Olisiko Agambenin perin kirjanoppineesta ajattelusta tällaisena? Voisiko hänen ajatuksensa suvereenin vallan ja biopolitiikan lankeamisesta yhteen avata tämän hetken ja lähitulevaisuuden avaintapahtumat ja kipupisteet uudella tavalla ymmärrettäviksi, toisin ajateltaviksi ja kritisoitaviksi konkreettisen aikalaisanalyyttisen tutkimuksen kannalta relevantilla tavalla?

Australialaissosiologi Mitchell Dean, yksi tunnetuimmista Foucault'n valta-analytiikan ja biopolitiikan käsitteen soveltajista, vastaa myönteisesti:

Meidän on tutkittava tarkoin Agambenin teesiä, että suvereeni valta on muuttunut erottamattomaksi biopolitiikasta. Tässä tapauksessa suvereeni päätös tietynlaisen elämänmuodon (*bios*) arvosta kohtaa pelkkään olemassaoloon (*zoē*) liittyvät asiat. Jos ajattelemme köyhien hyvinvointiapua, pakolaisten tai alkuperäiskansojen oikeuksia, biolääketieteellisiä interventioita tai ympäristökatastrofia, emme kohtaa väestön elämän kohottamista vaan suvereenia päätöksiä paljaan elämän suhteen, elämän joka poikkeaa moraalisesta ja poliittisesta olemassaolostamme ja jonka voidaan antaa kuolla tai joka jopa voidaan surmata tekemättä rikosta. (Dean 2002b, 134–135.)

Dean on tunnettu köyhyyden genealogiaa koskevista tutkimuksistaan, 1990- ja 2000-luvuilla kautta läntisen maailma yleistyneiden työttömien aktivointiohjelmien sekä Australian sosiaalivaltion uusliberalistisen käänteen analyyseista (Dean 1991; 1995; 1997; Dean & Hindess 1998). Tätä taustaa vasten tulee ymmärrettäväksi Deanin näkemys ydinalueista, joiden suhteen yhteiskunnan ja politiikan tutkimuksen olisi etsittävä uusia käsitteellisiä työkaluja muun muassa Agambenilta. Deanin mukaan uudenlainen suvereeniin valtaan pohjautuva elämän arvottaminen on polttava kysymys ensinnäkin talouden maailmanlaajuistumisen ja teollisuusmaiden sosiaaliturvan rapautumisen aiheuttaman uudenlaisen syrjäytymisen (*exclusion*) suhteen sekä pakolaisuuden ja siirtolaisuuden kasvun aiheuttamien länsimaiden reaktioiden ja vastaanottajamaiden kurjuuden osalta. 2000-luvun alun sosiaalitieteellisen muodin mukaisesti hän pitää myös molekyylibiologiaan nojaavan lääketieteellisen ”vallankumouksen” yhteiskunnallisia vaikutuksia keskeisenä paljaan elämän politiikan alueena nykyään.

Deanin into kumpuaa siitä, että hän pitää foucaultlaista hallinnananalyyttistä keskustelua sokeana tietyille nykyajan vallankäytön ja hallitsemisen tavoille. Hän ajattelee, ettei edellä mainittujen ilmiöiden yhteiskunnallista hallintaa voida käsittää siten, että kyse olisi vain elämän vaalimisesta ja voimaperäisistä ja että hallinta toteutuisi yksilöiden vapauden – siis itsehallinnan, henkilökohtaisen vastuun ja valintojen – kautta. Tämä on liberalistinen illuusio, sillä elämän ja elävien hallitseminen saa nykyään autoritaarisia ja pakottavia muotoja – tai paremminkin ”vapauttavaan” hallintaan aina sisältynyt lain ja järjestyksen elementti korostuu entistä enemmän uusliberalistisissa regiimeissä. Deanin mukaan nämä autoritaariset vallan muodot ovat erityisen keskeisiä syrjäytymisen ja pakolaisuuden hallinnassa. Tämän (uus)liberaaliin yhteiskunnan hallitsemistapaan sisältyvän autoritaarisen vallan eli pakottamisen (*coercion*)

analysoimiseksi hän palauttaa suvereenin käsitteen foucaultlaisiin biopolitiikan ja elämän hallinnan analyysiin Carl Schmittiin ja Agambeniin nojaten. (Dean 2002a; ks myös Hindess 2001.)

Deanin (2002a; 2002b) ajatus on se, että modernien länsimaisten teollisuusyhteiskuntien liberalistiseen hallintaan tapaan kuuluu autonomisten yksilöiden itsehallinnan kautta hallitsemisen (ks. Rose 1999) ohella biopoliittinen väestöprosessien hallinta sekä kurinpidollinen hallinta. Näiden Foucault'n tuotannosta tuttuun vallan muotojen lisäksi on vielä suvereenia valtaa, ja tämä on schmittiläis-agambenilainen mauste Deanin keitoksessa. Deanin oivallus on se, että suvereeni valta elämään on ikään kuin demokratisoitunut nykyisten kansallisvaltioiden puitteissa ja hajaantunut valtiossa lukuisiin tahoihin ja asetelmiin samalla tavoin kuin Foucault esitti elämän hallinnan hajautuneen. Nykyään turvapaikanhakijoihin, rikollisiin ja vankeihin, toimettomiin nuoriin ja sosiaalihuollon asiakkaisiin kohdistuvissa pakkotoimissa, sosiaalitukiin liitetyissä velvoitteissa ja sanktioissa sekä biomedikaalisissa toimenpiteissä, kuten sikiöseulonnoissa tai saattohoidossa, voi syntyä tilanteita ja suhteita, joissa harjoitetaan elämän arvoa ja arvottomuutta koskevaa suvereenia valtaa ja päätöksentekoa. Nykyisessä hallitsemisen tavassa suvereenin vallan aktualisoituminen osuu kuitenkin kontingentisti jonkin poliittisen tahon, instituution tai jopa yksittäisen viranomaisen tai hoitoasiantuntijan kohdalle. Tällainen näkemys käy yksiin sen kanssa, ettei Agambenin suvereenia pidä käsittää valtiomahtina, kuninkaana, diktaattorina tai instituutiona vaan tilanteena, olosuhteena, olemisen ehtona.

Dean kuitenkin sotkee toisiinsa autoritaarisen vallan ja suvereenin. Agambenin näkökulmasta suvereeni ja autoritaarinen valta ovat kaksi eri asiaa, koska hän ei tarkoita suvereenilla aktiivisin toimin pakottavaa, sortavaa tai tukahduttavaa valtaa vaan mahtia altistaa elämä ja elävät *potentiaalisesti* kuolemalle ja väkivallalle. Ei liene vaikea puoltaa näkemystä,

että turvapaikan hakijoiden ja siirtolaisten käsitteily teollisen maailman rajoilla tai kodittomien, pitkäaikaistyöttömien, ”syrjäytyneiden” nuorten ja huumeriippuvaisten ”aktivointi” vauraisa teollisuusmaissa sisältäisi huomattavan paljon autoritaarista vallankäyttöä ja pakottamista. Näihin asetelmiin kuitenkin kuuluu olennaisesti pyrkimys ottaa elämä poliittisesti haltuun sen muovaamiseksi ja intensivoimiseksi. Niinpä autoritaarinen elämän arvon punnitseminen suhteutuu monitahoiseen vallan, tiedon ja moraalien punokseen eikä väistämättä johda valta-asetelmaan, johon Agamben suvereenilla viittaa. Pakkokeinoin ja määräyksin hallitun huumeäidin ja hänen huostaanotetun lapsensa elämä tai vastaanotokeskukseen turvapaikkapäätöstä odottamaan määrätyn pakolaisen elämä ei ole välttämättä paljasta, vaan lainsuojattomaksi joutuminen lain sisällä riippuu siitä, ovatko olosuhteet poikkeukselliset ja missä mielessä. Tämän selvittäminen vaatii konkreettista analyysia.

EPÄHENKILÖT JA HYLKÄÄMINEN

Agambenin biopolitiikan konseptiä ja lähestymistapaa on pidetty konkreettisten ilmiöiden tarkastelun kannalta kankeina, epäsensitiivisinä ja erottelukyvöttöminä (esim. Lemke 2011; Patton 2007). Tällaista näkemystä tukee kenties sekin, että Dean voi edellä kuvatulla tavalla ottaa suvereenin käsitteen käyttöönsä ja niputtaa sen avulla yhteen toisistaan poikkeavia elämän politiikan sommitelmia. Silti Agambenin ajatus erottamattomuudesta (*indistinction*) sekä suvereenin vallan *potentiaalisuudesta* osuvat varsin hyvin eräisiin ilmiöihin, jotka ovat luonteeltaan maailmanlaajuisia ja ylittävät kansallisvaltioihin sitoutuneen suvereenin vallan ja politiikan.

Tarkemmin sanottuna agambenilainen ajattelu näyttää löytävän maalin väestöliikkeiden politiikan aiheuttaman kaaoksen vaikutuksista sekä niin maiden sisäisestä,

ylkansallisesta kuin maailmanlaajuisestakin pakolaisuudesta. Otetaan esimerkki: vuonna 2001 Australian hallitus esti Lähi-idän levottomuuksia paenneita ihmisiä täynnä olleen rahtilaivan pääsyn aluevesilleen ja eväsi pakolaisilta mahdollisuuden hakea turvapaikkaa. Samaa tapahtuu Euroopan Unionin rajoilla. Välimerellä ja Kanarian saarten lähivesillä nälän, puutteen tai vainon vuoksi tai paremman elämän toivossa kotikontunsa hylänneitä ihmisiä Albaniasta, Aasiasta tai Afrikasta salakuljettavat kuolemanlaivat yrittävät pujahtaa elektronisten valvontajärjestelmien muurin läpi ja rajavartijat yrittävät käännäyttää aluksia pois Euroopan vesiltä. Samalla tavoin Kreikan ja Turkin välisellä raja-alueella kotimaansa jättäneet siirtolaisryhmät koettavat livahtaa Schengen-alueelle ja paikalliset rajavartijat sulkevat kiinni jääneet rajanylittäjät vastaanottoleireihin odotamaan henkilöllisyyden selvittämistä ja turvapaikkatutkintaa. (Esim. Dal Lago 2009; TMF 2007.) Agambeniin nojaten voi arvioida, että tällaisissa tapahtumissa vauraat länsimaat toteuttavat suvereenia mahtia hylätä ”arvoton” ylijäämäväki oman onnensa nojaan ja antaa heidän mahdollisesti menehtyä. Tästä näkökulmasta katsottuna näiden pakolaisien kohdalla toteutuu paljas elämä.

Agamben korostaa, että suvereenin käsite viittaa ennen kaikkea tällaisten tilanteiden ehtoihin – siis juridis-poliittiseen asetelmaan, jossa tämä on mahdollista ja jonka puitteissa heitteillejätto tapahtuu.

Samankaltainen painotus löytyy italialais-sosiologi Alessandro Dal Lagon (1999; 2009) analyysissä *epähenkilöydestä*. Agambenin tavoin Dal Lago painottaa sisään- ja ulossulkemisen kietoutumista toisiinsa. Hän on kuitenkin sosiologi ja käsittää inklusion ja eksklusion yhteen punoutumisen olevan konkreettinen juridinen, yhteiskunnallinen ja taloudellinen ilmiö. Dal Lago ajattelee, että kun esimerkiksi pakolainen joutuu välitilaan ja suojattomaksi vastaanottokeskuksessa, tämä johtuu kahden oikeusjärjestelmän eli poliittisen yhteisön

sisällä olevia koskevien oikeuksien ja ulkopuolella olevien oikeuksien törmäämisestä. Törmäyksessä kyse on persoonaisuudesta eli siitä, että ihmisen *tunnistetaan ja tunnustetaan* olevan joku ja kuuluvan johonkin. Kahden oikeuden välitilaan, törmäysalueelle, joutuneet ihmiset, kuten pakolaisleireihin paenneet, turvapaikanhakijat tai laittomat siirtolaiset, muuttuvat epähenkilöiksi:

Kuka tahansa, joka yrittää paeta nälkää tai geotalouden hänelle määräämää paikkaa lähtemällä pois omasta ”kansallisesta” tilasta, kadottaa kaikki oikeutensa, ensimmäisenä sen että häntä pidetään henkilönä ja hänet muis-tetaan henkilönä (Dal Lago 2009, 250).

Epähenkilön (*non-persona*) käsite ei kuitenkaan ole niin läheistä sukua Agambenin paljaan elämän käsitteelle kuin Axel Honnethin (1996) sosiologiselle moraaliteorialle. Honnethin teorian ydin on tunnustamisen (*Anerkennung, recognition*) käsite: ihminen on persoona, koska muut tunnustavat hänet erityisenä persoonana ja tunnustavat hänen kuuluvan yhteisöön. Tunnustaminen konstituoii persoonaisuuden, minkä vuoksi se on sosiaalisen ja poliittisen toimijuuden moraalinen perusta, ja niinpä yhteiskunnallisissa konflikteissa kiistellään pohjimmiltaan tunnustamisesta. Honnethin paljon keskustelua herättänyt ja vaikutusvaltainen teoria (esim. Fraser & Honneth 2003; Thompson 2006; Somers 2008) käy hyvin yksiin sen kanssa, mitä Dal Lago kirjoittaa epähenkilöydestä. Dal Lagon käsitteeseen ei kuitenkaan sisälly sellaista normatiivista painotusta kuin Honnethilla, vaan sosiologina hän keskittyy epähenkilöyden lisääntymisen taustalla olevan konkreettisen dynamiikan analyysiin. Hänen mukaansa taloudellisen globalisoitumisen, toisen maailmansodan jälkeisen maailmanjärjestyksen lopun sekä sosiaalisen kansalaisuuden rapautumisen yksi yhteisvaikutus on kansainvälisen siirtolaisuuden moninkertaistuminen. Teollisissa länsimaissa väestöliikkeiden voimistu-

minen on aiheuttanut sen, että ”kansalaisia” ja ”muukalaisia” koskevien eri oikeusjärjestelmien törmäyksistä on tullut julkishallinnon jokapäiväistä leipää ja inklusiivisen eksklusion ilmiöt, kuten laitton siirtolaisuus tai niin sanotun väliaikaisen oleskeluluvan⁹ varassa eläminen, ovat tavanomaisia asioita nyky-yhteiskunnassa. Dal Lago korostaa talouden ulottuvuutta tässä kehityskulussa ja tarkastelee muun muassa laittoman siirtolaisuuden tuloa työvoiman muodostumisen tavanomaiseksi ja jopa välttämättömäksi ulottuvuudeksi nyky-Italiassa. Hän myös tähdentää, että monet uusköyhyyteen, syrjäytymiseen ja työttömien ”aktivointiin” kohdistuvat toimintapoliittiset, hallinnolliset ja oikeudelliset käytännöt tuottavat rutiininomaisesti epähenkilöyttä eli persoonan menettämistä.

Agambenin ajatus suvereenin vallan ja paljaan elämän erottamattomuudesta sekä Dal Lagon analyysi epähenkilöyttä tuottavista yhteiskunnallisista prosesseista tarjoavat näkökulman ja välineitä pureutua myös kaupunkien ja kaupunkiköyhälistön kasvuun liittyviin ilmiöihin. Kansainvälinen ja maiden sisäinen siirtolaisuus ympäri maailmaa aiheuttavat kaupunkikeskusten hallitsemattoman kasvun. Suurkaupunkien paisuminen ilmenee kärjekkäimmin siinä, että niiden laittomille syntyy alueita, joissa laki ei ole voimassa ja jonne viranomaisvalta ja -valvonta ulottuvat ainoastaan satunnaisesti. Valtaosa siirtolaisista asettuu asumaan näille alueille ja järjestää epävarman elämänsä pääasiasa lain tuolle puolen. Nykyään laillisuuden ja laittomuuden välissä sijaitsevan urbaanin alueen ja olotilan muodostuminen koskee erityisesti suuria kaupunkikeskuksia läntisten teollisuusmaiden ulkopuolella, mutta ei ole vierasta Euroopan metropoleille eikä pääkaupungeille, Helsinki mukaan lukien. (Ks. esim. Sassen 2006.) Näiden urbaanien jättömaiden ihmisten elämää leimaa yhtäältä se, etteivät viranomaiset tunnusta eivätkä tunnista sen paremmin noiden alueiden kuin sen asukkaidenkaan olemassaoloa, ja toisaal-

ta se, että itselle, läheisille ja vähäiselle omaisuudelle voi tapahtua mitä tahansa tuhoisaa milloin tahansa.

Brasilialais-yhdysvaltalainen antropologi João Biehl (2005) on tutkinut tätä uhattuna ja syrjäytyneenä elämisen olotilaa Brasiliassa ja löytänyt sosiaalisen hylkäämisen (*social abandonment*) käytännön, joka on levinnyt laajalle 1990- ja 2000-luvuilla. Siinä monet suurkaupunkien köyhälistöperheet ”unohtavat” sairaat, hankalat ja hyödyttömät jäsenensä entisaikojen köyhäintaloja muistutaviin laitoksiin. Useimmiten hylätyt kärsivät AIDS:sta, mielenterveyshäiriöstä tai vaikeasta kroonisesta taudista, ja heistä valtaosa on naisia. Biehlin kenttätöiden paikka, *Vita*, Porto Alegrossa oli tällainen laitos, jota paikallinen ihmisoikeusaktivisti piti ”ihmisolentojen kaatopaikkana” (Biehl 2005, 1–2). Sen perusti helluntailaisuuteen kääntynyt entinen alkoholisti ja huumeriippuvainen mies ”hoitokodiksi” syrjäytyneille, joilla ei ollut muuta paikkaa mihin mennä. Vaikka viranomaiset ja paikalliset tiesivät *Vitan* olemassaolosta, sitä ei löytynyt kartalta eikä sillä ollut virallista asemaa. *Vitan* toimintaa pyörittivät kunnoltaan muita paremmat asukit, joilla ei kuitenkaan ollut varoja, koulutusta, välineitä eikä lääkkeitä huolehtia hoidon tarpeessa olevista. Paikka ”absoluuttisen kurjuuden kukkulan laella”

[...] oli liikakansoitettu ja täynnä telttoja. Rakennuksia oli pari, muun muassa puinen kappeli ja tilapäiskeittiö, johon ei tullut lämmintä vettä. Toipilaiden alueella oli noin kaksisataa asukia, samoin sairaala-alueella. Molemmilla alueilla oli vain yksi WC- ja peseytymistila... (Biehl 2005, 35.)

Biehl kuvaa sosiaalista hylkäämistä tavalla, joka muistuttaa Dal Lagon ja Agambenin käsityksiä. Sosiaalisesti hylätty menettää persoonansa eli tunnustetun jäsenyytensä perheessä ja yhteiskunnassa, ja hänen elämänsä muuttuu paljaaksi, kun hänet unohdetaan sosiaalisesti ja juridisesti ja annetaan kuolla. Biehlin sa-

noin tällainen ihminen on *ex-humanisoitunut*: hänestä tulee sosiaalisesti kuollut ennen kuin hänen elintoimintonsa lakkaavat ja biologinen elämä sammuu.

Biehlin analyysi tuo esiin sen, että sosiaalisen hylkäämisen käytännöt ja sitä toteuttavat laitokset ovat syntyneet samaan aikaan, kun Brasiliassa on julistettu ja viety läpi edistykseksiä julkisen terveydenhoidon ja sosiaalihuollon uudistuksia muun muassa HIV-tartuntojen hoidon ja mielenterveyshuollon aloilla. Hänen mukaansa uuden sosiaali- ja terveyspolitiikan toteuttaminen synnyttää järjestelmällisesti sivutuotteenaan ”sosiaalisen hylkäämisen vyöhykkeitä” – esimerkiksi 2 miljoonan asukkaan Porto Alegressa oli 1990-luvun lopulla noin 200 *Vitan* kaltaista paikkaa. Tämä johtuu siitä, että julkiset terveydenhoitoinstituutiot hylkäävät potilaitaan noihin laitoksiin ja niiden käytännöt tukevat sosiaalista hylkäämistä kaupunkiköyhälistön keskuudessa. Sosiaalisen hylkäämisen käytännöillä on Brasilian edistykseellisen terveyspolitiikan kautta myös yhteys globaaliin terveyspolitiikkaan, jossa yksi vaikuttavimpia voimia tätä nykyä on lääkkeiden ja muun biomedikaalisen teknologian markkinoiden muuttuminen maailmanlaajuisiksi. (Biehl 2005; 2006.)

2000-luvulla hylkäämisen tai heitteille jätön (*abandonment*) termiä on käytetty syrjäytymistä ja marginalisoitumista koskevissa sosiaalitutkimuksissa, jotka ovat kohdistuneet muun muassa köyhien maiden HIV-kantajiin (Comaroff 2007), suurkaupunkien katunarkomaaneihin (Bourgeois & Schonberg 2009; McLellan 2011) ja New Orleansin vähävaraiseen afroamerikkalaisväestöön, joka jäi Katarina-myrskyssä paitsi puille paljaille myös julkisen hätätila- ja avustusjärjestelmän syrjään sysäämäksi (Somers 2008, 63–117). Tässä keskustelussa on kritisoitu foucaultlaisen biovalan perspektiivin jättävän katveeseen elämisen mahdollisuuksia surkastuttavan ”nekropoliitiikan” (Mbembé 2002). Tässä yhteydessä on myös viitattu Agambenin biopolitiikan konseptioon (esim. Comaroff 2007).

Biehlin vivahteikas analyysi tuo tähän keskusteluun konkreettisen viittauspisteen: onko hänen tutkimansa *Vita* leiri? Biehl analysoi *Vitaa* sekä Catarinan – hänen etnografiansa päähenkilön – ajautumista sosiaalisesti hylätyksi tavalla, joka antaa hyvin aiheen johtopäätökseen, että kyse on arvottomaksi arvioidun elämän joutumisesta pannaan, siis elävän ihmisen olemassaolon ja oikeuksien ”unohtamisesta”. Hänen kuvauksensa tuo konkreettisesti esiin myös sen, että kun suvereeni mahti on yleistynyt ja hajaantunut, suvereenin passiivinen luonne ja teoista pidättäytyminen sen olemuksena korostuvat. Agambenilaisittain ajatellen hylkäämisen ydin on kuolemaan jättäminen, mahti antaa kuolla.

Analyysissaan Biehl asettaa sosiaalisen hylkäämisen vyöhykkeet ja käytännöt Brasilian sosiaali- ja terveydenhuoltoinstituutioiden uudistamisen asyayhteyteen. Uudistusohjelmat ja niiden toimeenpano ilmentävät selvästi foucaultlaisista analyyseista tuttua elämäntalouksien elämän paimentamisen ja voimaperäistämisen logiikkaa, ja Biehlin analyysi tuo esiin tuon biopolitiikan aikaansaamat tyhjiöt tai vajoamat. Keskeistä Biehlille on osoittaa, kuinka taloudellisten ja biopoliittisten muodostumien puitteissa syntyy väyliä, joissa taloudellis-yhteiskunnallinen epätasa-arvo johtaa syrjäytymiseen ja edelleen sosiaaliseen hylkäämiseen.

On huomattava, että Biehl (2007) ja monet muut samantapaisia aiheita tutkineet sosiaalieteilijät (esim. Bourgeois & Schonberg 2009; Comaroff 2007) korostavat hylkäämistä tai heitteillejättöä tuottavien taloudellisten ja yhteiskuntapoliittisten muodostumien luovan tilanteita ja mahdollisuuksia, joissa syrjäytyneet ja osattomat voivat mobilisoitua vaatimaan olemassaolonsa ja oikeuksiensa tunnustamista sekä voimavaroja elämänsä parantamiseen. Kun konkreettinen analyysi liittyy sosiaalisen hylkäämisen konfiguraatioihin kiistan, vastarinnan ja kamppailun ulottuvuuden, se etäännyttyy Agambenin biopolitiikan konseptiosta. Agambenin ajattelusta seuraa johtopäätös, että

sosiaalisesti hylätyt, ”ex-humanisoidut” ihmiset eivät voi panna vastaan eivätkä vaatia itselleen tunnustusta, koska heidän paljas elämänsä on suvereenin mahdin tai paremminkin tilanteen armoilla. Näin ollen Agambenin biopoliittiset käsitteet – suvereeni, *homo sacer*, panna, paljas

elämä – eivät salli ajatella politiikkaa eli kiistoja, vastarintaa, valtaistumista, jota Biehlin kuvaamien kaltaisissa välinpitämättömyyden tiloissa voi syntyä. Konkreettisesti ajateltuna paljas elämä implikoi elämän umpioitumisen politiikan tavoittamattomiin, siis *epäpoliittisen* elämän.

VIITTEET

1. Presidentti George W. Bush julisti tämän toimintalinjan päiväkäskyssään 13. marraskuuta 2001 poistaen vajaa kuukautta aikaisemmin hyväksytyyn U.S. Patriot Act –poikkeuslakiin sisältyneet vangitun ”muukalaisen” pidätysaikaa koskevat rajoitukset (ks. esim. Agamben 2005, 3).
2. Huomattavimpia suvereenin valtiomahdin teoreetikkoja olivat Thomas Hobbes Englannissa ja Jean Bodin ranskalaisen absolutismin teorian edustajana. Ruotsissa muun muassa Olaus Petri legitimoivat Kustaa Vaasan mahtia samansuuntaisesti. (Esim. Skinner 1978a; 1978b.)
3. Viittaukset ovat Aristoteleen teosten standardilaitosten mukaisia.
4. Muun muassa Laurent Debruil (2006) ja James Finlayson (2010) ovat kritisoineet hyvin seikkaperäisesti Agambenin Aristoteles-luentaa sekä hänen tulkittaansa elämän ja poliittisen elämän *vastakkainasettelusta* Aristoteleen filosofiassa ja kreikkalaisessa ajattelussa yleensä. Finlayson esittää, että Agambenin väärinymmärrys pudottaa pohjan koko hänen poliittiselta filosofialtaan ja biopoliittikan teorialta.
5. Agambenin keskustelussa elämisen tosiasia ei viittaa ”biologiaan” vaan pikemminkin siihen, mitä eksistentiaalifilosofi Sartre (1956) ja Merleau-Ponty (1962) kutsuivat olemassaolon faktisiteetiksi.
6. On korostettava, ettei Hobbes tarkoittanut luonnontilalla sivistystä edeltänyttä historiallista aikaa vaan luonnontila oli pikemminkin hypoteettinen kuvaus tilasta, jossa lait oli lakkautettu (Saastamoinen 2000; 2010).
7. Suvereenin vallan liittäminen elämään ja kuoleman kysymyksiin sekä biopoliittikkaan tuo Agambenin lähelle Foucault’n keskusteluita. Agambenin suvereeni on kuitenkin erilainen kuin Foucault’n, jonka mukaan ”suvereeni käyttää valtaansa elämään ainoastaan käyttämällä oikeuttaan tappaa tai pidättäytymällä tuon oikeuden käyttämisestä; hän todistaa valtansa elämään ainoastaan kuoleman kautta” (Foucault 1998, 97). Määritelmä on pohjimmiltaan samanlainen kuin mitä Jean Bodinin esitti 1600-luvun lopulla opissaan suvereenista. Siinä olennaista oli suvereenin mahdin representoituminen laeissa ja muissa vallan merkeissä. Samaan tapaan Foucault korosti ylivalan todistelua julkisissa mestauksissa ja muissa, verettömämmissä monarkkisissa rituaaleissa. Sen sijaan Agambenin suvereeni ei tarvitse manifestaatioita eikä representaatioita. Koska suvereeni valta elämään kuoleman kautta on potentiaalisuutta, sen ei tarvitse aktualisoitua vaan se on autenttisimmin voimassa mahdollisuutena ja kykynä, voimaisena. Ja kun Foucault ajatteli suvereenin mahdin rituaalien olevan kohteiltaan ja kestoltaan rajallisia, Agambenin käsityksen mukaan suvereenin mahdin potentiaali on loputon.
8. Viimeisimmässä tutkimuksessaan Agamben on kuitenkin ottanut aiheekseen talouden. Kirjassaan *The Kingdom and the Glory* (2011) hän ei kuitenkaan pohdi taloudellisen vallan ja biopoliittikan suhdetta vaan jäljittää länsimaisen taloudellisen vallan yhteyttä kristilliseen teologiaan samaan tapaan kuin Carl Schmitt (1997) kartoitti länsimaisten valtio-oppien teologisen ytimen.
9. Muun muassa Suomen maahanmuuttoviranomaiset käyttävät rutiininaisesti väliaikaisen oleskeluluvan myöntämistä pakolaisten hallinnoinnissa.

- Agamben, Giorgio (1998) *Homo sacer. Sovereign power and bare life*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio (2005) *State of exception*. Chicago: Chicago University Press.
- Agamben, Giorgio (2011) *The kingdom and the glory*. Stanford: Stanford University Press.
- Arendt, Hannah (1951) *The origins of totalitarianism*. New York: Schocken.
- Arendt, Hannah (2002) *Vita activa. Ihmisenä olemisen ehdot*. Tampere: Vastapaino.
- Aristoteles (1991) *Politiikka*. Helsinki: Gaudeamus.
- Biehl, João (2005) *Vita: Life in a zone of social abandonment*. Berkeley: University of California Press.
- Biehl, João (2006) Pharmaceutical governance. Teoksessa Adriana Petryna, Andrew Lakoff & Arthur Kleinman (toim.) *Global pharmaceuticals. Ethics, markets, practices*. Durham & London: Duke University Press.
- Biehl, João (2007) *Will to live: AIDS therapies and the politics of survival*. Princeton: Princeton University Press.
- Blencowe, Claire (2010) Foucault's and Arendt's "insider" view of biopolitics: A critique of Agamben. *History of the Human Sciences* 23:5, 113–130.
- Bourgeois, Philippe & Schonberg, Jeffrey (2009) *Righteous dopefiend*. Berkeley: University of California Press.
- Brunner, Otto (1992) *Keskiajan sosiaalhistoria*. Tampere: Vastapaino.
- Butler, Judith (2002) Guantanamo limbo. *The Nation*, 1 April 2002.
- Butler, Judith (2004) *Precarious life*. London: Verso.
- Calarco, Matthew & DeCaroli, Steven (toim.) (2007) *Giorgio Agamben: Sovereignty & life*. Stanford: Stanford University Press.
- Campbell, Timothy (2011) *Improper life. Technology and biopolitics from Heidegger to Agamben*. Minneapolis & London: University of Minneapolis Press.
- Caplan, Amy (2005) Where is Guantánmo? *American Quarterly* 57, 831–858.
- Coleman, Janet (2000) *A history of political thought: From ancient Greece to early Christianity*. Oxford: Blackwell.
- Comaroff, Joan (2007) Bare life: AIDS, (bio)politics and the neoliberal order. *Public Culture* 19, 197–219.
- Cox, Cheryl Anne (1998) *Household interests: Property, marriage strategies and family dynamics in ancient Athens*. Princeton: Princeton University Press.
- Dal Lago, Alessandro (1999) Epähenkilöt. *tiede & edistys* 24, 265–289.
- Dal Lago, Alessandro (2009) *Non-Persons. The exclusion of migrants in a global society*. Vimodrone: IPOC
- Dean, Mitchell (1991) *The constitution of poverty*. New York: Routledge.
- Dean, Mitchell (1995) Governing the unemployed self in active society. *Economy and Society* 24, 559–583.
- Dean, Mitchell (1997) Köyhyyden hallinnoinnin genealogia. Teoksessa Sakari Hänninen & Jouko Karjalainen (toim.) *Biovallan kysymyksiä*. Helsinki: Gaudeamus.
- Dean, Mitchell (2002a) Liberal government and authoritarianism. *Economy and Society* 31, 37–61.
- Dean, Mitchell (2002b) Powers of life and death beyond governmentality. *Cultural Values* 6, 119–138.
- Dean, Mitchell & Hindess, Barry (toim.) (1998) *Governing Australia*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Debruil, Laurent (2006) Leaving politics: Bios, zoe, life. *Diacritics* 36, 83–99.
- Delaporte, François (1998) Foucault, epistemology and history. *Economy and Society* 27, 285–297.
- Esposito, Roberto (2008) *Bios. Biopolitics and philosophy*. Minneapolis & London: University of Minneapolis Press.
- Finlayson, James G. (2010) "Bare life" and politics in Agamben's reading of Aristotle. *The Review of Politics* 72, 97–126.
- Foucault, Michel (1998) *Seksuaalisuuden historia*. helsinki: Gaudeamus.
- Foucault, Michel (2000) *Tarkkailla ja rangaista*. Helsinki: Otava.
- Foucault, Michel (2010) *Turvallisuus, alue, väestö*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Fraser, Nancy & Honneth, Axel (2003) *Redistribution or recognition?* London: Verso.
- Helén, Ilpo (2005) Genealogia kritiikkinä. *Sosiologia* 42, 93–109.
- Hindess, Barry (2001) The liberal government of unfreedom. *Alternatives* 26, 93–111.
- Hobbes, Thomas (1999) *Leviathan*. Tampere: Vastapaino.
- Honneth, Axel (1996) *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts*. London: Polity.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor (2008) *Valistuksen*

- dialektiikka*. Tampere: Vastapaino.
- How Condi Will Tackle 'Secret Prisons' Furor? (2005) *Time World* 4 Dec 2005. <http://www.time.com/time/world/article/0,8599,1137632,00.html> Luettu 18.12.2012
- Koivusalo, Markku (2001) Ihminen vailla ääntä. Jälkisanat teoksessa Giorgio Agamben: *Keinot vailla päämäärää*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Koivusalo, Markku & Ojakangas, Mika (1997) Carl Schmitt poliittisena ajattelijana. Esipuhe teoksessa Carl Schmitt: *Poliittinen teologia*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Korkman, Petter (2001) Valtio ja sen lait modernissa luonnonoikeusperinteessä. Teoksessa Jaakko Tontti, Kaisa Mäkelä & Heta Gylling (toim.) *Filosofien oikeus*. Helsinki: Suomalainen Lakimiesyhdistys & Gummerus.
- Lemke, Thomas (2011) *Biopolitics: An advanced introduction*. New York & London: New York University Press.
- Marcuse, Herbert (1969) *Yksilötteinen ihminen*. Helsinki: Weilin&Göös.
- Mbembé, Achille (2002) Necropolitics. *Public Culture* 15, 11–40.
- McLellan, Kathrine (2011) Biopolitics of needle exchange in the United States. *Critical Public Health* 21, 71–79.
- Merleau-Ponty, Maurice (1962) *Phenomenology of perception*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Ojakangas, Mika (1999) Liberalismi, demokratia ja totaalin valtio. Carl Schmitt representaation ja identiteetin välissä. *tiede & edistys* 24, 101–120.
- Ojakangas, Mika (2005) Impossible dialogue on bio-power: Agamben and Foucault. *Foucault Studies* 2, 5–28.
- Patton, Paul (2007) Agamben and Foucault on biopower and biopolitics. Teoksessa Matthew Calarco, & Steven DeCaroli (toim.) *Giorgio Agamben: Sovereignty & life*. Stanford: Stanford University Press.
- Rose, Nikolas (1999) *Powers of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saastamoinen, Kari (1996) Pufendorfin luterilainen luonnonoikeus. Teoksessa Taina Holopainen & Toivo Holopainen (toim.) *Sielun liikkeitä*. Helsinki: Gaudeamus.
- Saastamoinen, Kari (1997) Locke, kapitalismi ja liberalis-
mi. *tiede & edistys* 22, 60–72.
- Saastamoinen, Kari (2000) Oliko Hobbes epäonnistunut liberalisti? *tiede & edistys* 25, 97–105
- Saastamoinen, Kari (2010) The state of nature. Teoksessa P. Schuurman, J. Walmsley, J. & S-J. Savonius-Wroth (toim.) *The Continuum Companion to Locke*. London & New York: Continuum.
- Sartre, Jean-Paul (1958) *Being and Nothingness*. London: Taylor & Francis.
- Sassen, Saskia (2006) *Cities in a world economy*, 3rd edition. Thousand Oaks: Pine Forge Press.
- Schmitt, Carl (1997) *Poliittinen teologia*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Skinner, Quentin (1978a) *The foundations of modern political thought, vol I: The Renaissance*. Cambridge at al.: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (1978b) *The foundations of modern political thought, vol II: The age of Reformation*. Cambridge at al.: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (1987) Modernin valtiokäsitteen synty. *Politiikka* 28, 83–106.
- Somers, Margaret (2008) *Genealogies of citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, Leo (1950) *On tyranny*. Glencoe: Free Press.
- Talmon, Jacob (1952) *The rise of totalitarian democracy*. Boston: Beacon Press.
- Thompson, Simon (2006) *The political theory of recognition: A critical introduction*. London: Polity.
- Tuori, Kaarlo (1997) Carl Schmitt ja vastavallankumouksen teoria. Esipuhe teoksessa Carl Schmitt: *Poliittinen teologia*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Transit Migration Forschungsgruppe [TMF] (toim.) *Turbulente Ränder. Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas*. Bielefeld: Transript.
- Ullman, Walter (1974) *Principles of government and politics in the Middle Ages*. London: Methuen.
- Virtanen, Akseli (2002) Mitä on onnellinen elämä? *tiede & edistys* 27, 73–77.
- Weber, Max (1978) *Economy and society*, Vol 1. Berkeley et al.: University of California Press.
- Willis, Susan (2006) Guantanamo's symbolic economy. *New Left Review* 39, 123–131.