



VILLE SUURONEN

”Euroopan” ja ”lännen” kriisi Carl Schmittin ja Hannah Arendtin poliittisessa ajattelussa

Carl Schmittin (1888–1985) ja Hannah Arendtin (1906–1975) poliittinen ajattelu avaa ajankohtaisen näkökulman keskusteluun Euroopan ja lännen käsitteistä. Sekä Schmittin että Arendtin poliittisen teorian ytimessä on kertomus eurooppalaisen politiikkatradition synnystä ja sen kriisiytymisestä modernina aikakautena. He tarjoavat kaksi erilaista tapaa ymmärtää länsimaista historiaa, 1900-luvun poliittista maailmaa ja sen erilaisia kriisejä sekä kansainvälisen politiikan tulevaisuutta.

Ensimmäisen maailmansodan jälkeistä Eurooppaa yhdisti kokemus kriisistä. Aikakauden ajattelijoiden teoksia värittää ajatus perustavasta katkoksesta eurooppalaisessa ajattelun, taiteen ja politiikan perinteissä. Kriisin ja katkoksen kokemukset läpäisivät yhtä lailla saksaksi kirjoittaneiden kirjailijoiden Robert Musilin, Franz Kafkan ja Hermann Brochin sekä Yhdysvalloissa vaikuttaneen ”kadonneen sukupolven” tunnetuimpien edustajien, Ernst Hemingwayn ja F. Scott Fitzgeraldin, teokset. Filosofian alalla tietoinen pyrkimys vapautua tradition kahleista ohjasi esimerkiksi Martin Heideggerin ja Walter Benjaminin ajattelua¹. Samat tuntemukset ja pyrkimys luoda jotain täysin uutta läpäisivät myös monien taiteilijoiden ja arkkitehtienkin työn². Sodan repimää ja hajanaista länsimaista kulttuuripiiriä yhdisti siis, hiukan paradoksaalisesti ja ennennäkemättömällä tavalla, kokemus tradition auktoriteetin katoamisesta, juurettomuudesta, merkityksettömyydestä ja yksinäisyydestä.

Tämän artikkelin tarkoituksena on tarkastella, kuinka kaksi merkittävää eurooppalaista politiikan teoreetikkoa, Carl Schmitt ja Hannah Arendt, pyrkivät kohtaamaan tämän kriisin poliittisessa ajattelussaan. Sekä Schmittin että Arendtin ajattelun ytimessä on kertomus eurooppalaisen politiikkatradition noususta ja tuhosta³. Nämä narratiivit eurooppalaisen ja länsimaisen perinteen historiasta tarjoavat mielenkiintoisen historiallisen näkökulman kysymykseen lännen ja Euroopan kriisistä.

Ensimmäisessä osiossa tarkastellaan ja vertaillaan kriittisesti Schmittin ja Arendtin ajattelun ytimessä olevia kertomuksia eurooppalaisen tai länsimaisen poliittisen järjen synnystä ja tuhosta. Seuraavassa osiossa siirryn analysoimaan lyhyesti, kuinka Schmitt ja Arendt pyrkivät ajattelussaan vastaamaan tähän kriisiin ja kuinka heidän 1900-luvun poliittista maailmaa käsittelevät tekstinsä ovat yhteydessä heidän näkemyksiinsä eurooppalai-

sesta historiasta. Lopuksi tarkastelen kummankin ajattelijan historiallisten narratiivien ja poliittisten visioiden ajankohtaisuutta akateemisten nykykeskusteluiden ja vallitsevan poliittisen kriisin valossa.

Mitä oli eurooppalainen poliittinen rationalismi?

Carl Schmitt ajatteli aina, että vuonna 1919 solmittu Versaillesn rauhansopimus rikkoi Westfalenin (1648) ja Utrechtin (1713) rauhansopimuksista asti vallinneen voimatasapainon suvereenien eurooppalaisten kansallisvaltioiden välillä. Schmitt argumentoi, että tämän yli kaksisataa vuotta kestäneen modernin eurooppalaisen julkisoikeuden, *jus publicum Europaeum*in, suurin saavutus oli sen kyky rajata sodat valtioiden vakinaisten armeijoiden välisiksi konflikteiksi ja estää niitä eskaloitumasta tottaalisiksi tuhoamissodiksi. Euroopan mantereella käyty maasota oli preussilaisen kenraalin Carl von Clausewitzin kuuluisin sanoin nimenomaan ”politiikan jatkamista toisin keinoin”, eikä moraalinen asia. Näiden rajattujen konfliktien ennakkoehtona oli Euroopan valtioiden mahdollisuus kolonisoida oman mantereensa ulkopuolisia alueita sekä oletus valtavista ja kaikille vapaista merialueista, joita Englannin imperiumi hallitsi yhä selvemmin 1800-luvulta alkaen.⁴

Tämä konkreettinen tilallinen järjestys sekä sen mahdollistama sodan ja moraalien erottaminen toisistaan tekivät poliittisen vihollisen humanin kohtelun mahdolliseksi. Schmitt katsoi, että Thomas Hobbesin *Leviathan* (1651) oli ikään kuin historiallinen symboli kaikille modernin aikakauden kynnyksellä tapahtuneille suurille muutoksille: feodalismien ylittämiseksi ja vallan keskittämiseksi suvereenien monarkkien käsiin, uskonnon poliittisen vaikutuksen taantumiseksi sekä yleiselle julkisen elämän maallistumiselle kolmikymmenvuotisen sodan

jälkeisessä Euroopassa⁵. Kuten Leo Strauss, myös Schmitt näki Hobbesin ajattelun keskeisenä saavutuksena modernin sekulaarin valtion filosofisen perustelemisen ja oikeuttamisen⁶. Eurooppalaisen poliittisen rationalismin ydin löytyi juuri tästä suvereenien kansallisvaltioiden tasapainoisesta kamppailusta ja poliittisesta järjestyksestä.

Ensimmäisen maailmansodan jälkeen solmittu Versaillesin rauhansopimus, jossa Saksan keisari Vilhelm II tuomittiin rauhanrikkokjaksi ja Saksa velvoitettiin maksamaan valtavat sotakorvaukset ympärysalloille, merkitsi Schmittin mukaan eurooppalaisen poliittisen järjen tuhoutumista ja moraalin paluuta politiikkaan. Erona keskiaikaisiin uskonsotiin oli, että moderneja konflikteja määrittä niiden ennennäkemättömän teknologinen ja intensiivinen luonne. Vaikka moraalit nousi jälleen kerran politiikkaa määrittäväksi tekijäksi, sotaa ei kuitenkaan käyty enää uskonnollisen totuuden puolesta vaan itse ihmisyyden nimissä. Modernia eurooppalaista julkisoikeutta määrittänyt tasavertainen ja julkisten armeijoiden välinen kaksintaistelu avoimella sotatantereella muuttui koko ihmiskunnan puolesta tehdyiksi humanitaarisiksi interventioiksi ja sotateimet globaaliksi sisällissodaksi ja poliisitoimiksi.⁷

Kansainvälisen politiikan ja oikeuden kentällä vallinnut kaaos konkretisoitui Schmittin mukaan Geneven Kansainliiton ristiriitaisissa ja epäonnistuneissa pyrkimyksissä luoda uudenlainen maailmanjärjestys anglosaksisen liberaalin ideologian ehdoilla. Yhtäältä Kansainliitto väitti olevansa uudenlaisten humanien arvojen sanansaattaja ja uuden rauhanomaisen poliittisen *status quon* pohja; toisaalta siltä puuttui suvereeni valta ja käytännön mahdollisuudet puuttua mihinkään suurvalloille keskeisiin poliittisiin kysymyksiin. Todellisuudessa Kansainliitto ei ollut Schmittin mukaan mitään muuta kuin kulisseista käsin johdetun yhdysvaltalaisjohtoisen suurvaltapolitiikan väline ja siten, paradoksaalisesti, vain heijastus siitä, että modernin politiikan kentällä suvereeniteetin säilyttivät vain vahvat ja suuret valtiot.⁸

Schmitt ymmärsi Weimarin tasavallan valtiona, jonka kohtaloa määrittä edellä kuvattu kansainoikeudellinen kaaos, uudenlainen imperialistinen suurvaltapolitiikka sekä vahva sisäpoliittinen konflikti vallankumouksellisten kommunistien ja radikaalien oikeistolaisten voimien välillä. Versailles, Geneve ja Weimar olivat Schmittille tämän uuden maailmanjärjestyksen perustekijöitä. Eurooppa oli syösty lopullisesti maailmanpoliittiselta valtaistuimeltaan ja Yhdysvaltojen hegemoninen asema ei ollut muuttunut tasapainoiseksi *Pax Americanaksi* vaan humanitaarisin perustein oikeutetuksi uudenlaiseksi taloudelliseksi imperialismiksi.⁹ Schmittille koko myöhempi 1900-luvun historia ja toinen maailmansota näyttävät tämän alkuperäisen ja ratkaisemattoman kansainoikeudellisen kaaoksen toistona¹⁰. Schmittin tuotanto kokonaisuudessaan voidaan ymmärtää monitasoisena vastalauseena 1900-luvulla syntyvälle kaoottiselle maailmalle, jossa avoimen poliittiset ystävien ja vihollisen erottelut peitetään näennäisen neutraalin retoriikan ja humanitaarisien interventioiden alle. Modernia politiikkaa

määrittänyt eurooppalainen rationalismi korvautuu yhä voimakkaammin etiikan, keskustelun ja talouden näennäisen neutraaleiden alueiden teknokratialla.¹¹

Schmittin tapaan myös Hannah Arendt katsoi, että ensimmäisen maailmansodan jälkeistä Eurooppaa määrittä politiikan ja kulttuurin ennennäkemätön kriisiytyminen. Kuitenkin toisin kuin Schmitt ja monet muut saksalaiset konservatiivit, Arendt ei sijoittanut tämän kriisin alkupistettä ensimmäiseen maailmansotaan. Sen sijaan hän esitti, että todellinen katkos länsimaisessa historiassa oli totalitaaristen hallintomuotojen kehittyminen Stalinin Neuvostoliitossa ja Hitlerin Saksassa sekä näiden tekemät ennennäkemättömät rikokset ihmisyyttä vastaan.¹² Siinä missä Schmitt näki toisen maailmansodan ikään kuin ensimmäisen jatko-osana, oli ensimmäinen maailmansota Arendtille pelkkä esinäytös laadullisesti erilaiselle ja ennennäkemättömälle ilmiölle historiassa: totalitaariselle hallinnalle.

Arendtille totalitarismi ei ollut sama asia kuin historian lukuisat aikaisemmat diktatuurit, teokratiat ja despotiat vaan jotain täysin erilaista. Totalitaarisia regiemejä määrittä pyrkimys luoda täysin fiktiivinen ja ideologinen todellisuus, jossa inhimillinen toiminta kävi täysin mahdottomaksi ja merkityksettömäksi. Arendt ei nähnyt näitä regiemejä enää edes valtioina sanan varsinaisessa merkityksessä vaan nimenomaan muodostelmina, joissa perinteinen valtiokoneisto oli kokonaan alistettu totalitaarisen *liikkeen*, ideologian ja johtajan käsiin.¹³

Montesquieun kuuluisan hallintomuotojen luonnetta koskevan määritelmän mukaan perinteiset diktatuurit pyrkivät luomaan pelolle perustuvan todellisuuden, jossa poliittinen vastarinta käy äärimmäisen hankalaksi, koska kaikki yksilöiden tasa-arvon takaavat lait ja luottamukselle perustuvat sosiaaliset suhteet on tuhottu¹⁴. Totalitaariset liikkeet taas pyrkivät tuhoamaan koko inhimillisen spontaanisuuden itsessään. Lisäten uuden hallintomuodon Montesquieun kolmijakoon Arendt argumentoi, että totalitaariset valtiot olivat jotain täysin uutta: niissä tyrannioiden laittomuus korvautui kaikkialle tunkeutuvalla terrorilla, joka ei enää tehnyt erottelua liikettä kannattavien ja sitä vastustavien henkilöiden välillä¹⁵.

Totalitaaristen liikkeiden radikaaleimman hallintamekanismin muodostivat keskitysleirit, joihin ideologiset viholliset voitiin sulkea. Keskitysleirien tarkoitus ei kuitenkaan ollut rationaalinen sanan perinteisessä mielessä, vaan keskitysleirit muodostivat totalitaarisen hallinnan ideaalimallin ja koelaboratorion. Toisin kuin tyrannioissa, totalitaarisen hallinnan ”ideaalitalanteessa” keskitysleirit täytyivät täysin syyttömistä ihmisistä, joiden ainoa ”rikos” oli yleisinhimillinen kyky aloittaa jotain uutta ja arvaamatonta.¹⁶

Eräässä haastattelussa Arendt huomautti: ”Mikään hallitus ei ollut aiemmin tappanut ihmisiä, koska he sanoivat kyllä. Normaalisti jokin hallitus tappaa ihmisiä, tai tyrannit tappavat ihmisiä, koska he sanovat ei.”¹⁷ Tämä logiikka heijasteli nimenomaan totalitaaristen valtioiden perimmäistä mutta viime kädessä mahdotonta

”Poliittisen ja inhimillisen toiminnan sijaan totalitaariset valtiot väittivät toteuttavansa ikuisia luonnonlakeja (kuten Saksassa) tai välttämättömiä historian lakeja (kuten Neuvostoliitossa).”

pyrkimystä: tehdä koko politiikasta ja itse ihmisistä täysin merkityksettömiä (*überflüssig, superfluous*)¹⁸. Poliittisen ja inhimillisen toiminnan sijaan totalitaariset valtiot väittivät toteuttavansa ikuisia luonnonlakeja (kuten Saksassa) tai välttämättömiä historian lakeja (kuten Neuvostoliitossa). Tällaisessa fiktiivisessä maailmassa inhimillisellä toiminnalla ei ollut enää merkitystä, sillä ihminen saattoi ainoastaan pyrkiä passiivisesti seuraamaan tai aktiivisesti kiihdyttämään ikuisten luonnonlakien välttämättömyyden toteutumista.¹⁹

Juuri totalitarismin ennennäkemätön katastrofi, jonka äärimmäisin ilmiö oli kaikkia rationaalisia ja itärintaman sotilaallisia päämääriä vastaan toteutettu holokausti, johti Arendtin etsimään *The Origins of Totalitarianism* -teosta seuranneissa kirjoituksissaan totalitarismin ”elementtejä” syvemältä länsimaisesta historiasta. Oliko itse länsimainen ajatteluperinne osaltaan mahdollistanut ja siten kenties osasyllinen totalitaarisien ideologioiden ja hallintomuotojen kehittymiseen?

Ajatus totalitarismin juurien tai elementtien yletymisestä syvälle länsimaiseen historiaan ei kuitenkaan ollut sinällään täysin uusi. Esimerkiksi Karl Popper argumentoi jo 1940-luvun teoksessaan *Avoim yhteiskunta ja sen viholliset*, että totalitarismin alkuperää tuli etsiä Platonin totalitaarisesta filosofiasta²⁰. Myös nykytutkimuksessa kreikkalainen filosofia ja poliittisen organisaation malli nähdään joskus historiallisena alkupisteenä 1800-luvun loppupuolella ja 1900-luvulla vaikutusvaltaa saaneelle eugeeniselle väestöpolitiikalle ja rasistiselle ideologialle²¹.

Arendt piti kuitenkin tämänkaltaisia narratiiveja siinä mielessä pinnallisina, että ne hävittivät olennaisen eron pelkkien abstraktien ideoiden ja muuttuvan poliittisen todellisuuden välillä. Samalla kyseiset selitysmallit, joista kuuluisimman nykyvariaation on epäilemättä esittänyt Giorgio Agamben provokatiivisessa ja ongelmallisessa teoksessaan *Homo Sacer*, uhkasivat tehdä totalitarismista virheellisesti ylihistoriallisen ilmiön²². Vaikka Arendt ei siis uskonut Popperin ja muiden esittämiin yksinker-

taistaviin teeseihin Platonin ja Marxin kaltaisten ajattelijoiden syyllisyydestä 1900-luvun totalitaariseseen hallintaan, myös hän kuitenkin ajatteli, että itse länsimainen ajattelu- ja politiikkatraditio oli ollut alusta saakka perustavien virheellisten näkemysten ja ennakkoluulojen määrittämä. Tämän perinteen vaikutus näkyi ennen kaikkea Neuvostoliiton versiossa totalitarismista. Siinä missä natsismi oli Arendtin mukaan alusta saakka älyllisesti halpa, ”katuojassa” syntynyt doktriini, jonka keskeisiä elementtejä tuli etsiä modernista juurettomuudesta ja yksinäisyydestä, rasistisen ideologian noususta sekä kolonialismin perinnöstä, Neuvostoliiton totalitaarisien ideologioiden pohjalla oli Leninin ja Stalinin asteittain totalitaariseseen muotoon vääristämä marxilaisuus, joka yhdisti sen samalla koko länsimaiseen aatehistoriaan ja perinteen politiikkaa koskeviin ennakkoluuloihin.²³

Lukuisissa 1950-luvun kirjoituksissaan sekä pääteoksessaan *Vita Activa. Ihmisenä olemisen ehdot* (The Human Condition, 1958) myös Arendt esitti historiallisen kertomuksen, jonka pohjalla oli ajatus, että länsimaisen ajattelutradition alkupiste oli nimenomaan Platonin filosofia. Olennaista eivät kuitenkaan olleet ensisijaisesti Platonin utooppiset visiot ja nykypäivän mittapuulla rasistiset ideat vaan filosofien perustavat ennakkoluulot Ateenan klassisen aikakauden *polista* ja koko poliittista toimintaa kohtaan. Arendt esitti, että Sokrateen kuolemantuomiosta saakka Platonin ajattelua määritti ennakkoluuloinen suhtautuminen poliittiseen toimintaan: koska ateenalaiset tuomitsivat Sokrateen kuolemaan, todisti tämä Platonille, että keskivertokansalainen ei ollut kykeneväinen ajattelevaan poliittiseen toimintaan, yksilöllisyyteen, totuuteen ja demokratiaan. Demokratian ja sille keskeisen mielipiteiden kamppailun sijaan juuri totuutta ymmärtävän filosofikuninkaan tulisi hallita ideaalia valtiota, *politeiaa*.²⁴

Kertomuksessaan länsimaisen ajattelun historiasta Arendt ei kuitenkaan seurannut Popperia vaan entistä opettajaansa, filosofi Martin Heideggeria, jonka narratiivia länsimaisen ajattelun ”olemisen historiasta”

(*Seinsgeschichte*) Arendtin historiankertomus kriittisesti mukailee. Arendtin mukaan Platonin ajatteluun palautuvat ennakkoluulot politiikkaa ja demokratiaa kohtaan määrittivät kristinuskon välityksellä koko länsimaista ajatteluperinnettä ratkaisevalla tavalla aina 1800-luvulle saakka. Vaikka jo Marxin ja Nietzschen filosofiset kannat heijastivat selkeästi pyrkimystä päästä eroon kreikkalaisen filosofian määrittämän tradition kahleista, Arendt ajatteli kuten Schmittkin, että vasta ensimmäinen maailmansota teki tästä kokemuksesta laajemmin merkittävän ilmiön ja katkaisi länsimaisen ajatteluperinteen jatkumon.²⁵

Euroopan historia ja 1900-luvun kulttuurillinen ja poliittinen kriisi näyttäytyi Arendtille hyvin erilaisessa valossa kuin Schmittille: jos oli olemassa jotain sellaista, mihin Schmitt viittasi ”eurooppalaisena poliittisena rationalismina” (ilmaus, jota Arendt ei koskaan käyttänyt niin systemaattisesti tai samassa merkityksessä kuin Schmitt), sen juuret eivät suinkaan olleet modernin aikakauden kynnyksellä, jolloin kristikunnan hengellinen yhtenäisyys ja feodalismi tekivät tilaa ensin absoluuttisten monarkioiden ja Ranskan vallankumouksesta alkaen kansallisvaltioiden voimatasapainon määrittämälle aikakaudelle. Näitä juuria oli etsittävä paljon syvemältä länsimaisesta historiasta: kreikkalaisen *polis*en rappiosta sekä tähän rappioon vastalauseena nousseista Platonin ja Aristoteleen filosofioista. Arendt esitti, että koko myöhempää länsimaista poliittista ajattelua määritti – Rooman ja kristinuskon välittämänä – kreikkalaisten filosofien ennakkoluuloinen näkemys politiikasta luonnollisena, ikuisena ja toisten yksilöiden hallintaan perustuvana aktiviteettina. Arendtille ongelman ydin oli, että länsimainen tai eurooppalainen poliittinen rationalismi oli sen kreikkalaisesta alusta saakka radikaalin epädemokraattista: se kielsi politiikan perustavan ennakkoehdon eli ”inhimillisen moneuden” (*human plurality*).

Siinä missä Schmitt ajatteli, että 1900-luvun kriisit uhkasivat tehdä tradition opetuksista merkityksettömiä, Arendtin poliittisen ajattelun lähtökohtana oli pyrkiä haastamaan länsimaista ajatteluperinnettä määrittäviä ennakkoluuloja. Arendt kyseenalaisti etenkin ajatuksen, että politiikka ei ollut mitään muuta kuin suvereniteettia, hallitsemista ja hallituksi tulemistä. Schmitt hyväksyi tämän itsestään selvänä ja politiikkaa välttämättä määrittävänä tosiasiana, kun taas Arendtin mukaan ajatus suvereniteetin ja politiikan erottamattomuudesta oli ”syvästi epätosi”.²⁶

Kaikkein olennaisin ero Schmittin ja Arendtin erilaisten kertomusten välillä onkin, että toisin kuin Schmitt, Arendt ei pitänyt ”eurooppalaisen tradition” purkautumista yksiselitteisesti huonona asiana. Ratkaisevana historiallisena käännekohtana se mahdollisesti myös vapauttaisi meidät ajattelemaan politiikkaa ilman kreikkalaisen filosofian ja kristinuskon painolastia ja näiden perustavia ennakkoluuloja. Schmittille eurooppalaisen tradition purkautuminen merkitsi tasavertaisen politiikan ja rajattujen sotien aikakauden loppua; Arendtille tradition katoaminen tarkoitti kriisiä, jota määritti suurten kertomusten kuolema, mutta samalla tämä kriisi

avasi mahdollisuuden uudenlaisen demokraattisen politiikan ajattelemiseen.

Uudenlaista politiikkaa etsimässä: suurvaltapolitiikka vai demokraattinen federalismi?

Schmittin ja Arendtin narratiivit Eurooppa-keskeisen maailman ja tradition tuhoutumisesta ovat molemmat erottamattomasti kietoutuneet visioihin siitä, millaiseksi kansainvälinen politiikka voisi mahdollisesti muuttua 1900-luvun kuluessa. Yritys ajatella uudestaan kansainvälisen politiikan ja oikeuden lähtökohtia suvereenien kansallisvaltioiden jälkeisessä maailmassa on sekä Schmittille että Arendtille yksi heidän poliittisen ajattelunsa keskeimpiä pyrkimyksiä. Molemmat ajattelijat osallistuivat hyvin eri tavoin laajempaan keskusteluun kansainvälisten suhteiden tulevaisuudesta ja Euroopan integraatiosta sekä samalla eurooppalaisen tradition historiaa ja tulevaisuutta koskevaan keskusteluun, jota käytiin erityisen kiivaasti sekä sotien välisenä aikana että toisen maailmansodan jälkeen.²⁷

Kommentaarikirjallisuudessa on joskus esitetty, että Schmittin ja Arendtin poliittista ajattelua yhdistää samankaltainen (ääri)konservatiivinen ajatusmaailma²⁸ tai vähintään joltain osin yhtäläinen politiikkakäsitys, jaettu pessimistinen aikalaishiagnoosi ja juurtuneisuus saksalaiseen ajattelutraditioon²⁹. Tämänkaltaiset vertailut ovat kuitenkin parhaimmillaankin pinnallisia ja sivuuttavat kaikkein olennaisimmat eroavaisuudet kahden täysin erilaisen politiikan teoreetikon välillä. Tosiasiansa Schmittin ja Arendtin poliittisia linjauksia erottavat sekä perustavan erilaiset tavat ymmärtää länsimaista poliittista historiaa että täydellisesti vastakkaiset hahmotelmat uudenlaisen politiikan suuntaviivoista.³⁰

Vuonna 1933 natsipuolueeseen liittynyt Schmitt julisti toisen maailmansodan kynnyksellä, että täysin uudenlaisen kansainvälisen politiikan aikakausi oli alkanut. Suvereenien kansallisvaltioiden aika oli lopullisesti ohitse ja valtioiden tilalle oli nousemassa uudenlainen suurvaltapolitiikka, jonka esikuvana oli Yhdysvaltojen etupiiripolitiikkaa määrittänyt Monroen oppi vuodelta 1823. Valtioiden sijaan maailma tulisi nyt jakaa useiden ”suurten tilojen” (*Grossräume*) hegemonisiin etupiireihin, joista jokaista hallitsisi yksi suuri valtakunta (*Reich*). Mikäli Yhdysvalloilla oli oikeus dominoida Amerikan mannerta, kuten Monroen oppi julisti, myös natsi-Saksalla tuli olla oikeus toimia Eurooppaa johtavana suurvaltana ja alistaa heikommat eurooppalaiset valtiot oman rasistisen ideologiansa tottelevaisiksi vasalleiksi. Kansainvälisen politiikan ja oikeuden tulevaisuus voitiin taata vain, mikäli koko maapallo jaettaisiin erilaisten kulttuurisesti homogeenisten blokkien kesken, aivan kuten eurooppalaiset valtiot olivat aiemmin jakaneet koko maailman keskenään.³¹

Schmitt piti kiinni tästä avoimen imperialistisesta ja rasistisesta poliittisesta visiosta aina Saksan Stalingradin

taistelussa kokemaan ratkaisevaan tappioon saakka. Myöhemmissä töissään Schmitt jättää ajatuksen Saksan johtamasta Euroopasta taka-alalle sekä keskittyy kritisoimaan kylmän sodan kaksinapaista maailmanjärjestystä ja etsimään tälle moninapaista poliittista vaihtoehtoa. Yhdysvaltojen ja Neuvostoliiton lisäksi hän näkee mahdollisina uusina poliittisina toimijoina ainakin Kiinan, Intian, Euroopan, brittiläisen Kansainyhteisön, latinalaisamerikkalaisen maailman sekä arabialaisista valtiosta koostuvan kulttuuriblokin.³²

Siinä missä Schmittin kansainvälisiä suhteita koskeva ajattelua määrittänyt yritys saavuttaa *jus publicum Europaeum*in kulta-ajan poliittinen tasapaino uudestaan lukuisten ”suurten tilojen” muodossa, katsoi Arendt, että tällainen nostalgia oli itsessään mahdotonta ja suoranaisen haitallista: jotta 1900-luvun poliittisten katastrofien toistuminen voitaisiin välttää, täytyi koko länsimaisen perinteen perustaa tarkastella kriittisessä valossa. Arendt itse totesi tunnetusti, että hänen ajattelunsa perimmäisenä pyrkimyksenä oli *Denken ohne Geländer* – pyrkimys ajatella ilman tradition keinotekoisia tukia ja kaiteita. Totalitarismin jälkeisessä maailmassa kaiken kansainvälisen politiikan lähtökohdaksi täytyi Arendtin mukaan ottaa ajatus yhdestä, kaikkein perustavimmasta ja luovuttamattomasta ihmisoikeudesta: oikeudesta oikeuksiin (*the right to have rights*). Tällä Arendt tarkoitti jokaisen yksilön oikeutta kansalaisuuteen ja mahdollisuutta kuulua johonkin poliittiseen yhteisöön.³³

Toisin kuin esimerkiksi muotifilosofi Slavoj Žižek ja monet muut ovat esittäneet, Arendtin ajattelua ei kuitenkaan määritä 1900-luvun jälkipuoliskolla historiatieteilä piinannut vastakkainasettelu ”pahan totalitarismin” ja tälle ainoana vaihtoehtona esitetyn ”hyvän liberalismiin” välillä (ajatusmaailma, josta osuvampana esimerkkinä käy vaikkapa Michael Oakeshottin liberaalikonservatiivinen ajattelu)³⁴. Schmittin tapaan Arendt suhtautui itse asiassa äärimmäisen kriittisesti moderniin yksilö- ja markkina-keskeiseen maailmankuvaan³⁵. Myös Arendt ajatteli, että suvereenien ja väestöiltään homogeenisten kansallisvaltioiden aikakausi tuli päätökseensä jo 1900-luvun ensimmäisellä puoliskolla. Syynä tähän ei kuitenkaan ollut moraalinen paluu politiikkaan ja tästä seurannut kansainvälisen epäjärjestys vaan ensimmäisen maailmansodan jälkeinen poliittinen tilanne, jossa Itävalta-Unkarin ja Venäjän monikansallisten valtioiden hajoamisen seurauksena syntyi ennennäkemättömän suuri määrä oikeudettomia ja valtiottomia ihmisryhmiä³⁶.

Tässä tilanteessa Arendt alkoi kaavailla ajattelutapaa, jota hän kutsui toisinaan ”uudeksi tasavaltaisuudeksi” (*new republicanism*). Ajattelutavan lähtökohdaksi ei olisi naiivi ajatus maailmankansalaisuudesta eikä toisaalta myöskään schmittiläinen yksilöiden oikeuksia välttämättä sortava kulttuuriblokkiajattelu. Etsiessään vaihtoehtoja suvereenien kansallisvaltioiden määrittämälle maailmalle Arendt kääntyi sellaisten poliittisten visioiden puoleen, jotka korostivat osallistavan demokratian tärkeyttä sekä suvereenin vallan hajauttamista federatiivisiin rakenteisiin.

Schmittin moninapaista maailmanpolitiikkaa hahmottelevan *Grossraum*-ajattelun juuret juontavat 1900-luvun alkupuolella vaikutusvaltaiseen saksalaiseen *Geopolitiikan* traditioon, jota edustivat esimerkiksi Rudolf Kjellenin, Karl Haushoferin ja Walter Christallerin kaltaiset hahmot³⁷. Toisin kuin Schmitt, Arendt puolusti 1940-luvun alusta saakka ajatusta eurooppalaisesta federaatiosta, mikä oli puolestaan suosittu idea fasismia ja natsismia vastustaneissa eurooppalaisissa vastarintaliikkeissä³⁸. Arendt esitti myös samankaltaisia ideoita Israelin ja Palestiinan poliittisen konfliktin ratkaisemiseksi³⁹. Myöhemmissä kirjoituksissaan Arendt arvosti erityisesti vuoden 1956 Unkarin vallankumousta ja sen hetkellisiä pyrkimyksiä luoda laajamittaiseen suoraan demokratiaan perustuva poliittinen järjestelmä sekä Yhdysvaltojen perustajaisien republikaanista valtiofilosofiaa ja etenkin Thomas Jeffersonin ajatusta federalistisesta valtiosta, jossa valta olisi hajautettu ja jossa kaikilla kansalaisilla olisi halutessaan mahdollisuus ottaa osaa poliittiseen päätöksentekoon⁴⁰.

Vaikka Schmittin ajatus uudesta ”suurille tiloille” perustuvasta maailmanpoliittisesta järjestyksestä sekä Arendtin eri kirjoituksissaan tukemat visiot suoran demokratian mahdollisuudesta jäävät usein vähäiselle huomiolle kommentaarikirjallisuudessa, muodostavat ne keskeisen osan kummankin ajattelijan tuotantoa. Voidaan katsoa, että näihin poliittisiin visioihin ikään kuin *tii-vistyy* moni niistä keskeisistä käsitteistä, joista molemmat ajattelijat ovat tulleet tunnetuksi, sekä ne Euroopan ja länsimaiden historiaa käsittelevät kertomukset, joita olen käsitellyt edellä. Schmittille ajatus suurista tiloista mahdollisti ystävän ja vihollisen erottelun sekä tasapainoisen politiikan aikakauden syntyminen uudelleen; Arendtille demokraattinen federalismi loi edellytykset inhimilliselle moneudelle ja uudella tavalla ymmärretyille ihmisoikeuksille perustuvan politiikan syntyiselle. Samalla nämä lähes päinvastaiset poliittiset visiot osoittavat selkeästi, kuinka erilaisia politiikan teoreetikoita Schmitt ja Arendt lopulta ovat.

Etenkin Schmittin tapa kertoa historiaa oli aina vahvasti kiinnittynyt hänen omiin poliittisiin tavoitteisiinsa. Schmittin ajattelun ytimessä oleva historiallinen narratiivi eurooppalaisen julkisoikeuden kulta-ajasta toimi yhtä aikaa kriittisenä aikalaisdiagnoosina ja hänen ”suurille tiloille” perustuvan poliittisen visionsa legitimoivana taustakertomuksena. Tämä kertomus osoittautuu kuitenkin lähemmin tarkasteltuna erittäin ongelmalliseksi. Esimerkiksi Benno Teschke kutsuu ajatusta Westfalenin vuoden 1648 rauhansopimuksesta modernin julkisoikeuden alkupisteeksi historialliseksi ”myyttiksi”. Modernin Manner-Euroopan todellisuutta ei määrittänyt Schmittin kuvaama valtioiden eksistentiaalinen ja tasavertainen kamppailu vaan monarkkien turhamainen taistelu vallasta sekä itse geopoliittisia suhteita konstituiva ja edeltävä luokkataistelu omistavien ja alistettujen ihmisryhmien välillä.⁴¹

Schmittin avoimen poliittinen historiankerronta onkin vähintään valikoivaa: hän jättää teoksissaan kä-

”Arendt ajatteli, että 1900-luvun teknologinen kehitys voisi myös luoda edellytykset uudenväliselle demokraattiselle ja osallistuvalla politiikalle.”

sittelemättä kaikki ne tapahtumat, jotka vaarantaisivat ajatuksen Saksan syyttömyydestä omaan kohtaloonsa 1900-luvulla. Esimerkistä käy vaikkapa Versaillesin rauhansopimusta edeltäneen Brest-Litovskin rauhansopimuksen sivuuttaminen. Schmitt myös esittää, että kansainvälisen oikeuden ja politiikan kentällä ei enää ensimmäisen maailmansodan jälkeen eroteltu toisistaan sotilaita ja siviilejä tai tasavertaisia poliittisia vihollisia ja lain ulkopuolelle jääviä rikollisia. Tällöin jää helposti huomaamatta, että hän puhuu *vain ja ainoastaan* Euroopan mantereiden tilanteesta. Schmittin historiankertomuksessa modernin maailman uhreja eivät ole esimerkiksi eurooppalaisen kolonialismin, imperialismien ja rasismien kohteena olleet ihmiset, vaan sorrettujen asemaan nouseekin nimenomaan Keski-Euroopan runsasväkisin ja taloudellisesti voimakkain valtio, Saksa. Schmittin äärikonservatiivisessa ja pahimmillaan vainoharhaisuutta lähentelevässä maailmankuvassa syyppäitä 1900-luvun katastrofeihin eivät ole nationalistit, fasistit tai edes natsit vaan nimenomaan liberaalit, vasemmistolaiset ja Schmittin silmissä koko modernin maailman juurettomuutta ruumiillistaneet juutalaiset⁴². Schmittin toisen maailmansodan jälkeistä ajattelua määrittää myös tapa kertoa historiaa tavalla, joka pyrki esittämään hänen oman toimintansa natsipuolueen riveissä mahdollisimman hyväksyttävässä valossa. Näin ollen Schmittin moninapaisen maailman puolustus ja hänen konflikteja korostava ajattelunsa paljastuu usein joksikin aivan muuksi kuin siksi poliittisten konfliktien välttämättömyyttä painottavaksi ”realismiksi”, jonka edustajana Schmittiä usein yhä juhlitaan.

Kuten edellä nähtiin, myös Arendt ajatteli, että eurooppalaista ajattelutraditioita voidaan luonnehtia tiettyjen peruspiirteiden pohjalta. Arendtin mukaan eurooppalaista ajattelua on määrittänyt aina Platonista saakka radikaali demokratianvastaisuus ja kyvyttömyys nähdä politiikassa mitään muuta kuin suvereniteettia, siis yhden tai monien hallintaa toisten yksilöiden kustannuksella. Arendt pyrki haastamaan juuri sen käsityksen, että

politiikka olisi aina ja välttämättä pelkkää hallintaa, väkivaltaa ja aristokraattista hallitsemista.

Jos Schmittin historiankerronta on valikoivaa, Arendtin kritiikki länsimaista ”filosofiaa” kohtaan tuntuu taas usein vähintäänkin radikaalin yhdenmukaistavalta ja yksinkertaistavalta. Arendtin tunnettu haluttomuus identifioitua ”filosofiksi” perustuukin näkemykseen siitä, että länsimaisen ajattelun perinne on alusta saakka ollut kyvytön ymmärtämään inhimillisen moneuden merkitystä politiikalle. Arendtiakin on joskus syytetty ennakkoluuloisesta suhtautumisesta etenkin Afrikan historiaan tai jopa suoranaisten rasistisista mielipiteistä ei-valkoisia ihmisiä kohtaan⁴³. Tällaiset kritiikit kuitenkin joko tarkoituksellisesti ohittavat tai ymmärtävät väärin sen, että koko Arendtin poliittinen ajattelu rakentuu nimenomaan eurooppalaisen ajatteluperinteen sekä sen ulosulkevan ja antidemokraattisen perusluonteen radikaalille kritiikille. Kuten edellä esitettiin, Arendtin ajattelun ytimessä onkin yritys hahmotella sellaisia konkreettisia politiikan muotoja ja instituutioita, jotka mahdollistaisivat uudenvälisen demokraattisen politiikan syntyminen.

Täysin toisin kuin Schmitt, joka näki toisen maailmansodan jälkeisen ajan uudenvälisen humanitaarisen imperialismien ja teknologisen tuhoivoiman nousun aikakautena, Arendt ajatteli, että 1900-luvun teknologinen kehitys voisi myös luoda edellytykset uudenväliselle demokraattiselle ja osallistuvalla politiikalle. Tämä antaisi yhä useammalle teollistuneen maan asukkaalle mahdollisuuden osallistua omaan elämäänsä koskevien poliittisten päätösten tekemiseen. Tästä huolimatta Arendt kuitenkin esitetään usein myös ajattelijana, joka hylkäsi täysin kysymyksen sosiaalisesta oikeudenmukaisuudesta ja köyhyydestä⁴⁴. Todellisuudessa Arendtin myöhäistä poliittista ajattelua määrittänyt yritys kuvitella poliittinen maailma, jossa elämän perustavien oikeuksien turvaamisesta tulisi teknologisen kehityksen myötä luovuttamaton ihmis-oikeus⁴⁵. Tästä näkökulmasta katsoen Seyla Benhabibin tunnettu luonnehdinta Arendtista ”vastahakoisena mo-

dernistina” sopiikin itse asiassa huomattavasti paremmin Schmittin kuin Arendtin ajattelun kuvaamiseen⁴⁶.

Lopuksi: Schmittin ja Arendtin narratiivit Euroopasta nykypäivän valossa

Euroopan tai länsimaiden ideaa koskeissa keskusteluissa ei ole sinällään mitään uutta, sillä niiden voidaan katsoa ulottuvan jossain määrin aina antiikin maailmaan saakka⁴⁷. Kuten edellä lyhyesti käsittelemäni Schmittin ja Arendtin narratiivit Euroopan poliittisesta historiasta ja eurooppalaisen aatehistorian edelleen vaikuttavasta perinnöstä osoittavat, ’eurooppalaisuuden’ tai ’länsimaalaisuuden’ käsite on itsessään varsin ambivalentti ja merkitykseltään riippuvainen siitä, minkä ilmiöiden tai tapahtumien kanssa se halutaan identifioida. Toisin kuin Arendt, joka ihaili Yhdysvaltojen poliittista järjestelmää ja perustuslakia sekä korosti atlanttisen yhteistyön tärkeyttä, Schmittille Eurooppa tarkoitti nimenomaan Saksan johtamaa Manner-Eurooppaa, jolle anglosaksinen maailma (tai ”länsi”) oli aivan yhtä vieras kuin idän slaavilaiset kulttuurit. Schmittin ja Arendtin ajattelua määrittävät siis hyvin erilaiset kertomukset eurooppalaisesta historiasta ja sen ennennäkemättömästä kriisiytymisestä viime vuosisadan aikana sekä toisistaan eroavat pyrkimykset etsiä uusia politiikan muotoja vastauksena eurooppalaisen tradition kriisiin.

Sekä Schmitt että Arendt osoittavat poliittisella ajattelullaan, että jokainen merkittävä käytännön poliittinen idea perustuu jollekin kertomukselle historiasta. Tai kuten Arendt aina korosti Kantin kolmanteen kritiikkiin vedoten: poliittinen ajattelu on *esimerkkeihin nojaavaa*. Samoin kuin jokainen politiikkaan osallistuva on pakotettu katsomaan historiaan löytääkseen esikuvia omalle toiminnalleen ja ajatuksilleen, myös jokainen poliittinen yhteisö on kuviteltu yhteisö. Tutkijoille nämä ja lukuisat muut teesit kertomusten, ajallisuuden ja politiikan yhteenkuuluvuudesta ovat tulleet tutuksi hienostuneemmassa muodossa esimerkiksi Reinhart Koselleckin tai Benedict Andersonin töiden välityksellä⁴⁸. Kertomuksemme historiasta eivät ole viattomia, itsessään objektiivisten faktojen sarjoja, vaan tietoisesti kudottuja narratiiveja, jotka paljastavat, kuinka maailma meille näyttää ja missä valossa haluamme jonkin ilmiön nähdä.

Nykypäivän Eurooppa ei ole Arendtin kaavailema demokraattinen federaatio eikä Schmittin puolustama *Grossraum*. Voidaan kuitenkin ajatella, että nämä kaksi varsin erilaista visiota eurooppalaisen politiikan tulevaisuudesta tarjoavat kriittisiä näkökulmia nykyisten kansainvälisten suhteiden ja Euroopan poliittisen kentän ymmärtämiseksi. Viimeisessä merkittävässä esseessään vuodelta 1978 Schmitt hylkäsi ajatuksen ”eurooppalaisesta vallankumouksesta” ja yleiseurooppalaisen patriotismin noususta, joka olisi voinut johtaa substantiaalisesti ja kulttuurillisesti yhtenäisen Euroopan syntymiseen⁴⁹. Vielä neljäkymmentä vuotta sitten tällainen eurooppalainen vallankumous näyttäytyi Schmittille saavuttamattomana utopian, mutta Euroopan nykyinen poliittinen kenttä

on alkanut huolestuttavasti muistuttaa tätä äärikonservatiivista ajatusmaailmaa, joka perustuu ambivalenteille käsitteille jaetusta kulttuuriperinnöstä ja ”eurooppalaisista arvoista”. Näitä ideoita Schmitt korosti myöhäisessä viossaan uudesta moninapaisesta maailmanjärjestyksestä.

Schmittin ajattelu onkin helppo nähdä esikuvana lukuisille erilaisille poliittisille tulevaisuudenkaavailuille, joiden ytimessä on näkemys uudenlaisen pluralistisen poliittisen maailman syntyisestä. Esimerkiksi käyvät vaikkapa Samuel P. Huntingtonin visio kylmän sodan jälkeisestä moninapaisesta maailmasta, jota kuvaa erilaisten kulttuuripiirien ja arvojen kamppailu, ja ranskalaisen ”uuden oikeiston” isäahmona pidetyn Alain de Benoistin tukema ”etnopluralismi”, joka puolestaan pyrkii hahmottelemaan etnisten ja kulttuuristen rajojen mukaan rajautunutta poliittista pluriversumia⁵⁰. Toisaalta Schmittiä ovat hyödyntäneet myös vasemmistolaiset teoretikot, jotka vastustavat Schmittin tavoin Yhdysvaltain johtamaa yksinapaista maailmanjärjestyksestä, mutta tarjoavat päinvastaisia, radikaalidemokraattiseksi kutsumiaan ratkaisuja maailmanpolitiikan ongelmiin kuin heidän oppi-isänsä. Tunnetuimpana ”vasemmistoschmittiläisenä” voidaan pitää Chantal Mouffea⁵¹. Schmittin kriittinen vaikutus on selvästi nähtävillä myös esimerkiksi Michael Hardtin ja Antonio Negrin ajattelussa⁵².

Myös Arendtin ajattelua on pidetty esikuvana sekä oikeiston että vasemmiston piirissä⁵³. On tosin itsestään selvää, että Arendtia itseään ei missään tapauksessa voida Schmittin tavoin sijoittaa poliittisen spektrin (ääri)oikeaan laitaan. Kiinnostavaa kyllä, Arendt ennakoி jo 1950-luvun alussa, että Schmittin kaavaileman yleiseurooppalaisen patriotismin ja nationalismin nousu voisi muodostaa yhden keskeisen tulevaisuuden uhkakuvan demokraattisen ja kansallisesti moninaisen Euroopan tulevaisuudelle⁵⁴. Arendtin vaikutus näkyykin tänä päivänä kenties kaikkein vahvimmin nimenomaan demokraattisen teorian ja ihmisoikeustutkimuksen kentällä. Arendtin ajattelua ovat kriittisesti uudelleen tulkinneet lukuisat vaikutusvaltaiset teoretikot, kuten Seyla Benhabib ja Jacques Rancière⁵⁵. Onkin ajankohtaista kysyä, voisiko Arendtin tukema demokraattisempi Eurooppa, siis näkemys osallistavasta demokratiasta ja perustavasta sosiaalisesta oikeudenmukaisuudesta tulevan politiikan ennakkoehtona, tarjota vaihtoehdon Schmittin rajoiltaan suljetulle ja homogeeniselle Euroopalle.

Ainoa varma asia on, että niin kauan kuin Eurooppa pysyy tietoisesti sokeana jatkuvasti kasvavalle taloudelliselle epätasa-arvolle ja ymmärtää itsensä pelkkänä laajennettuna markkina-alueena, se avaa tilan niille myrkyllisille, ulossulkeville ja historiaa vääristeleville narratiiveille, joiden vaikutusvallan kasvua olemme todistaneet viimeisen vuosikymmenen aikana. Ilman selkeää poliittista identiteettiä nykyinen Eurooppa luo itse tilaa sellaisille poliittisille liikkeille, joiden ideologioissa on helppo kuulla kaikuja Schmittin ja muiden saksalaisten konservatiivien jo vuosikymmeniä sitten esittämistä äärioikeistolaisista ideoista.

Viitteet

- 1 Ks. Backman 2015; Arendt 2012b, 195–258.
- 2 Syren 2018.
- 3 Narratiivien teoreettisesta merkityksestä ja niiden eri variaatioista Arendtin ajattelussa, ks. esim. Disch 1993; Kristeva 1999; Curthoys 2002; Benhabib 2003. Vaikka Schmittin ajattelussa narratiiveilla ei ole kenties yhtä suurta sisällöllistä painoarvoa kuin Arendtilla, kertomus eurooppalaisen kansainoikeuden noususta ja tuhosta sekä erilaiset filosofiset maailmanhistorialliset näkökulmat ovat esillä etenkin hänen myöhäisajattelussaan. Ks. esim. *The International Political Thought of Carl Schmitt* 2007; Hooker 2009.
- 4 Schmitt 2011.
- 5 Hobbes 1985; Schmitt 1938; Schmitt 2011, 134–149.
- 6 Strauss 1963.
- 7 Schmitt 2011.
- 8 Schmitt 1926; 2010, 363–391.
- 9 Schmitt 2014, 184–203.
- 10 Suuronen 2018b.
- 11 Suuronen 2018a.
- 12 Arendt 1994a, 158–62; Arendt 1994b, 123. Natsi-Saksa oli Arendtin mukaan totalitaarinen sanan varsinaisessa mielessä vain vuosina 1938–1945, kun taas Neuvostoliitto vuosien 1929–1941 ja 1945–1953 aikana. Siinä missä toinen maailmansota tarjosi Hitlerille mahdollisuuden täydellistää totalitaarisen hallinnan mekanismeja, Neuvostoliitossa sotavuodet taas merkitsivät väliaikaista katkosta totalitaarisen regiimin ”normaaliin” toimintaan. (Arendt 1994b, xxv, 419.)
- 13 Tämän näkemyksen Arendt omaksuu nimenomaan Schmittin natsiaikakauden keskeisestä teoksesta *Staat, Bewegung, Volk* (1933), ks. Arendt 1994b, 250–251, 266.
- 14 Montesquieu 2005.
- 15 Arendt 1994b, 460–479.
- 16 Sama, 438, 449.
- 17 Arendt 2012a, 130.
- 18 Arendt & Jaspers 1993, 202; Arendt 1994b, 457–458.
- 19 Arendt 1994b, 461–462.
- 20 Popper 2000.
- 21 Ojakangas 2016.
- 22 Agamben 1998. Agambenin historiallisessa kertomuksessa länsimainen politiikka on aina sen kreikkalaisesta alusta asti perustunut ”paljaan elämän”, *zoe*n, ulossulkemiselle ja suvereenille hallinnalle; länsimainen politiikka on aina ollut ”biopolitiikkaa”. Agambenin provokatiivinen ja täysin nyanssiton väite demokratian ja totalitarismin metafysisestä samankaltaisuudesta perustuu ajatukseen tästä perustavasta jatkuvuudesta länsimaisen historian pohjalla.
- 23 Arendt 1994a, 108–109; Arendt, 2003, 253–254.
- 24 Arendt 2002; vrt. Arendt 1994a, 428–429; Arendt 2018, 256, 279, 293–294.
- 25 Suuronen 2017, 52–59.
- 26 Arendt 2006, 268.
- 27 Esim. *Europe in Crisis* 2015; *Roman Law and the Idea of Europe* 2018.
- 28 Jay 1986, 237–256; Wolin 2003, 30–69.
- 29 Ojakangas 2006, 58–60; Emden 2008; Sluga 2008.
- 30 Vaikka Schmittin ja Arendtin eroavaisuuksia on korostettu aiemmassa tutkimuskirjallisuudessa, monet tutkimukset keskittyvät usein turhan yksipuolisesti pelkkiin teoreettisiin aspekteihin ja jättävät Schmittin ja Arendtin historiaa koskevat narratiivit lähes kokonaan käsittelemättä (esim. Kalyvas 2008). Argumenteillaan osuvin vertaileva tutkimus aiheesta keskittyy myös ongelmallisesti yksinomaan Arendtin kriittisiin reunamerkintöihin Schmittin myöhäistuotannon pääteokseen *Der Nomos der Erde* (1950) (ks. Jurkevics 2017).
- 31 Schmitt 1995, 269–341. Vaikka Schmitt esitetään usein turhan yksioikoisesti valtioajattelijana, Schmittin *Grossraum*-teorian juuret ulottuvat todellisuudessa aina 1920-luvun puoliväliin asti. Ks. Suuronen 2018b, 292–295.
- 32 Suuronen 2018b, 301–304.
- 33 Vrt. Benhabib 2003, 2018; Gündoğdu 2015.
- 34 Žižek 2002; Oakeshott 1996.
- 35 Suuronen 2018c.
- 36 Arendt 1994b, 268–290.
- 37 Teshcke 2012; Barnes & Minca 2013.
- 38 Verovšek 2014.
- 39 Bernstein 1996, 101–122.
- 40 King 2015; Muldoon 2016.
- 41 Teshcke 2003.
- 42 Vrt. Suuronen 2018a, 280–289; Gross 2000.
- 43 Vrt. Moses 2013; Gines 2014.
- 44 Kuuluisimmin Pitkin 1998.
- 45 Suuronen 2018c.
- 46 Benhabib 2003.
- 47 Mikkeli 1994; *The Idea of Europe* 2002.
- 48 Koselleck 2003; Anderson 2006.
- 49 Schmitt 1978.
- 50 Huntington 2003; de Benoist 2007.
- 51 Vrt. Mouffe 1993; Mouffe 2018.
- 52 Hardt & Negri 2005.
- 53 Ks. esim. King 2015, 125–143.
- 54 Arendt 1994a, 415–416.
- 55 Benhabib 2003; 2018; Rancière 2004. Muita tunnettuja Arendtista ja ihmisoikeuksista kirjoittaneita ovat Birmingham 2006; Parekh 2008; Gündoğdu 2015.

Kirjallisuus

- Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life* (Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita, 1995). Käänt. Daniel Heller-Roazen. Stanford University Press, Stanford 1998.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London 2006.
- Arendt, Hannah, *Essays in Understanding 1930–1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*. Schocken, New York 1994a.
- Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt, New York 1994b.
- Arendt, Hannah, *Vita Activa. Ihmisenä olemisen ehdot* (The Human Condition, 1958). Suom. työryhmä, toim. Riitta Oittinen. Vastapaino, Tampere 2002.
- Arendt, Hannah, *Denktagebuch 1950–1973*. Piper, München 2003.
- Arendt, Hannah, *On Revolution*. Penguin, New York 2006.
- Arendt, Hannah, *Ich will Verstehen. Selbstaufklärung zu Leben und Werk*. Piper, München 2012a.
- Arendt, Hannah, *Menschen in finsternen Zeiten*.

- Piper, München 2012b.
- Arendt, Hannah, *The Modern Challenge to Tradition. Fragmente eines Buchs*. Gesamtausgabe. Bd. 6. Wallstein, Göttingen 2018.
- Arendt Hannah & Jaspers, Karl, *Briefwechsel 1926–1969*. Piper, München 1993.
- Backman, Jussi, *Complicated Presence. Heidegger and the Postmetaphysical Unity of Being*. State University of New York Press, New York 2015.
- Barnes, J. Trevor & Minca, Claudio, Nazi Spatial Theory. The Dark Geographies of Carl Schmitt and Walter Christaller. *Annals of the Association of American Geographers*. Vol. 103, No. 3, 2013, 669–687.
- Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowman & Littlefield, Lanham 2003.
- Benhabib, Seyla, *Exile, Statelessness, and Migration. Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin*. Princeton University Press, Princeton 2018.
- Bernstein, J. Richard, *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Polity, Cambridge 1996.
- Birmingham, Peg, *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*. Indiana University Press, Bloomington 2006.
- de Benoist, Alain, *Carl Schmitt actuel. Guerre juste, terrorisme, état d'urgence, nomos de la terre*. Edition Krisis, Paris 2007.
- Curthoys, Ned, Hannah Arendt and the Politics of Narrative. *Journal of Narrative Theory*. Vol. 32, No. 3, 2002, 348–370.
- Disch, Lisa, More Truth than Fact. Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt. *Political Theory*. Vol. 21, No. 4, 1993, 665–694.
- Emden, Christian J. Carl Schmitt, Hannah Arendt, and the Limits of Liberalism. *Telos* 142, 2008, 110–134.
- Europe in Crisis. Intellectuals and the European Idea 1917–1957*. Toim. Mark Hewitson & Matthew D'Auria. Berghahn, New York 2015.
- Gines, T. Kathryn, *Hannah Arendt and the Negro Question*. Indiana University Press, Bloomington 2014.
- Gross, Raphael, *Carl Schmitt und die Juden. Eine Deutsche Rechtslehre*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000.
- Gündoğdu, Ayten, *Rightlessness in an Age of Rights. Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*. Oxford University Press, Oxford 2015.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio, *Imperiumi* (Empire, 2000). Suom. Arto Häilä ym. WSOY, Helsinki 2005.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan* (1651). Penguin, London 1985.
- Hooker, William, *Carl Schmitt's International Thought. Order and Orientation*. Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster, New York 2003.
- Jay, Martin, *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*. Columbia University Press, New York 1986.
- Jurkevics, Anna, Hannah Arendt Reads Carl Schmitt's The Nomos of the Earth. A Dialogue on Law and Geopolitics from the Margins. *European Journal of Political Theory*. Vol. 16, No. 3, 2017, 345–366.
- Kalyvas, Andreas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- King, H. Richard, *Arendt and America*. University of Chicago Press, Chicago 2015.
- Koselleck Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003.
- Kristeva, Julia, *Le génie féminin 1. Hannah Arendt*. Gallimard, Paris 1999.
- Mikkeli, Heikki, *Eurooppa-aitteen ja eurooppalaisuuden pitkä historia*. SHS, Helsinki 1994.
- Montesquieu, Charles de Secondat, *The Spirit of The Laws* (De l'Esprit des Lois, 1748). Käänt. & toim. Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, Harold Samuel Stone. Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Moses, Dirk, A, Das römische Gespräch in a New Key. Hannah Arendt, Genocide, and the Defense of Republican Civilization. *The Journal of Modern History*. Vol. 85, No. 4, 2013, 867–913.
- Mouffe, Chantal, *The Return of the Political*. Verso, London 1993.
- Mouffe, Chantal, *For a Left Populism*. Verso, London 2018.
- Muldoon, James, The Origins of Hannah Arendt's Council System. *History of Political Thought*. Vol. 37, No. 4, 2016, 761–789.
- Oakeshott, Michael, *The Politics of Faith and The Politics of Skepticism*. Yale University Press, New Haven 1996.
- Ojakangas, Mika, *A Philosophy of Concrete Life. Carl Schmitt and the Political Thought of Late Modernity*. Peter Lang, Bern 2006.
- Ojakangas, Mika, *On the Greek Origins of Biopolitics. A Reinterpretation of the History of Biopower*. Routledge, London 2016.
- Parekh, Serena, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity. A Phenomenology of Human Rights*. Routledge, London 2008.
- Pitkin, Hanna Fenichel, *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*. University of Chicago Press, Chicago 1998.
- Popper, Karl, *Avoin yhteiskunta ja sen viholliset*. (The Open Society and its Enemies, 1945). Suom. Paavo Löppönen. Otava, Keuruu 2000.
- Rancière, Jacques, Who is the Subject of the Rights of Man? *Southern Atlantic Quarterly*. Vol. 103, No. 2–3, 2004, 297–310.
- Roman Law and the Idea of Europe*. Toim. Kaius Tuori & Heta Björklund. Bloomsbury, London 2018.
- Schmitt, Carl, *Die Kernfrage des Völkerbundes*. Dümmler, Berlin 1926.
- Schmitt, Carl, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*. Hanseatische Verlag, Hamburg 1933.
- Schmitt, Carl, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines Symbols*. Hanseatische Verlag, Hamburg 1938.
- Schmitt, Carl, Die legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität. *Der Staat*. Vol. 17, No. 3, 1978, 321–339.
- Schmitt, Carl, *Staat, Grossraum, Nomos*. Duncker & Humboldt, Berlin 1995.
- Schmitt, Carl, *Verfassungslehre*. Duncker & Humboldt, Berlin 2010.
- Schmitt, Carl, *Der Nomos der Erde*. Duncker & Humblot, Berlin 2011.
- Schmitt, Carl, *Positionen und Begriffe. Im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923–1939*. Duncker & Humblot, Berlin 2014.
- Strauss, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*. Käsikäänt. Elsa M. Sinclair. University of Chicago Press, Chicago 1963.
- Suuronen, Ville, Hannah Arendt kulttuurista ja taiteesta. Teoksessa *Kulttuuripolitiikan tutkimuksen vuosikirja 2*, 2017, 52–66.
- Suuronen Ville, Carl Schmittin viholliset. Erottelu ystävään ja viholliseen individualismin ja universalismin kritiikkiin. *Tiede & Edistys* 4/2018a, 271–305.
- Suuronen Ville, Poliittikka kansallisvaltion jälkeen. Carl Schmitt, Eurooppa ja uusi pluralismi. *Poliittikka* 4/2018b, 290–307.
- Suuronen, Ville, Resisting Biopolitics. Hannah Arendt as a Thinker of Automation, Social Rights, and Basic Income. *Alternatives. Global, Local, Political*. Vol. 43, No. 1, 2018c, 35–53.
- Syren, Essi, Vandalismia vai luokkataistelua? Tradition ristiirittainen merkitys Weimarin tasavallan alkuvuosien poliittisissa ja kulttuurisissa mullistuksissa. *niin & näin* 2/18, 105–114.
- Teschke, Benno, *The Myth of 1648 Class, Geopolitics, and the Making of Modern International Relations*. Verso, London 2003.
- Teschke Benno, Geopolitics. *Historical Materialism*. Vol. 14, No. 1, 2012, 327–335.
- The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union*. Toim. Anthony Padgen. Cambridge University Press, New York 2002.
- The International Political Thought of Carl Schmitt*. Toim. Louiza Odysseos & Fabio Petito. Routledge, New York 2007.
- Sluga, Hans, The Pluralism of the Political. From Carl Schmitt to Hannah Arendt. *Telos* 142, 2008, 91–109.
- Verovšek, J. Peter, Unexpected Support for European Integration. Memory, Rupture, and Totalitarianism in Arendt's Political Theory. *The Review of Politics*. Vol. 76, 2014, 389–413.
- Wolin, Richard, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton University Press, New Jersey 2003.
- Žižek, Slavoj, *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)Use of a Notion*. Verso, London 2002.