



Koronakriisin biopolitiikasta: Paljas elämä, haavoittuvaisuus, solidaarisuus

Suvi Alt

Koronaviruksen aiheuttama pandemia on nostanut esiin monia tärkeitä kysymyksiä: Miten turvataan väestön elämä ja terveys epidemiatilanteessa? Kuinka ihmisten tulisi käyttäytyä suojatakseen itseään ja muita tartunnalta? Vastatessaan näihin kysymyksiin valtiot ovat käyttäneet monenlaisia toimenpiteitä, joita on perusteltua kutsua biopolitiikaksi hallinnaksi. Siinä missä koronavirustoimenpiteiden biopolitiittisia vaikutuksia on jo analysoitu jonkin verran, tämän katsausartikkelin tavoitteena on tarkastella kriittisesti kahta biopolitiikan nykykeskusteluissa suosittua käsitettä, jotka on nostettu näytävästi esiin myös koronakriisissä. Artikkelin pääväittäjä on, että nämä käsitteet, 'paljas elämä' (engl. *bare life*) ja 'haavoittuvaisuus' (engl. *vulnerability*), tarjoavat vain rajalliset mahdollisuudet koronakriisin biopolitiikan ymmärtämiselle, sillä ne eivät riittävästi tunnista sen epätasa-arvoisia poliittisia ja sosio-ekonomisia vaikutuksia. Sen sijaan artikkeli ehdottaa, että koronakriisissä nykyisellään enimmäkseen tyhjänä iskulauseena käytetty 'solidaarisuus' tarjoaa paremman lähtökohdan politiikalle, mikäli se ymmärretään yksilöllisen hyveen sijaan kriittisenä pyrkimyksenä parempaan yhteiskuntaan.

Avainsanat: biopolitiikka, haavoittuvaisuus, koronavirus, paljas elämä, solidaarisuus

Johdanto

Maailman terveysjärjestö (WHO) julisti 11. maaliskuuta 2020 koronaviruksen aiheuttaman covid-19-sairauden levinneen pandemiaksi. Kiinan Wuhanista tietävästi joulukuussa 2019 alkanut epidemia on levinnyt ainakin 188 maahan, ja tätä kirjoitettaessa varmistuneita tartuntoja on maailmanlaajuisesti yli kuusi miljoonaa ja kuolemantapauksia yli 369 000 (CSSE 2020). Todelliset luvut ovat luultavasti paljon suuremmat etenkin tartuntamäärien suhteen, sillä useimmissa maissa vain pieni osa sairastuneista testataan. Siinä missä useat Itä-Aasian maat reagoivat viruksen leviämiseen nopeasti monenlaisin rajoitustoimin, länsimaat olivat etenkin pandemian alkuvaiheessa hitaampia toimenpiteissään. Sittemmin myös Euroopassa ja Yhdysvalloissa pandemian leviämiseen on vastattu erilaisin strategioin vaihdellen suosituksista ja kehotuksista tiukkoihin karanteenitoimenpiteisiin.

Samalla kun epidemiologeista ja virologeista on hetkessä tullut monissa maissa keskeisiä mediapersoonia, pandemia on aiheuttanut myös ihmistieteissä kommentaarien ryöpyn. Väestönhallintaan tähtäävät toimenpiteet ovat nostaneet esiin biopolitiikkakäsitteen yhtenä analyttisenä ikkunana, jonka kautta voimme ymmärtää pandemian poliittisia vaikutuksia (esim. Hannah ym. 2020; Demetri 2020; Singh 2020). Biopolitiikassa on pohjimmiltaan kyse siitä, millä tavoin biologinen ja poliittinen elämä risteävät. Michel Foucault (1990; 2004) viittasi biopolitiikan käsitteellä erityisesti siihen tapaan, jolla modernit valtiot pyrkivät vaikuttamaan ihmisten elämää määrittäviin prosesseihin, kuten syntyvyyteen, kuolleisuuteen ja terveyteen. Biovalta toimii ennen kaikkea väestöön kohdistuvien sääntelymekanismien kautta, jotka yh-

dessä yksilön ruumiiseen vaikuttavien kuritekniikoiden kanssa muodostavat normalisoivan hallinnan (Foucault 2004, 242–243).

Covid-19-pandemia on nostanut esiin monia kysymyksiä, joilla on selkeitä biopoliittisia implikaatioita: Miten turvataan väestön elämä ja terveys epidemiatilanteessa? Kuinka ihmisten tulisi käyttäytyä suojatakseen itseään ja muita tartunnalta? Miten voidaan turvata yhteiskunnan kannalta välttämättömien tavaroiden ja palvelujen kiertokulku samalla estäen virusta leviämistä? Vastatessaan näihin kysymyksiin valtiot ovat käyttäneet monenlaisia toimenpiteitä, joita on perusteltua kutsua biopoliittiseksi hallinnaksi. Biopoliittisille toimenpiteille on tyypillistä, että väestö nähdään biologisena entiteettinä, jota määrittäviä muuttujia ovat esimerkiksi ikä, perussairaudet ja paino. Väestön elämän ja terveyden optimoinnissa keskeinen biopoliittinen strategia on erilaisten riskien tunnistaminen ja minimoiminen. Biopolitiikan keskiössä ovat myös kysymykset elämän arvottamisesta: Minkälaista elämää halutaan mahdollistaa ja edistää? Kenelle annetaan etusija, jos kaikkia ei voida suojella? Vastaavat kysymykset ovat saaneet huomiota myös koronakriisin aikana.

Jo ennen nykyistä covid-19-pandemiaa Laena Maunula (2013, 20) on väittänyt Kanadan pandemisuunnitelmien perustuvan foucaultlaisittain ymmärrettäville 'itsen teknologioille', jotka tuottavat medikalisoituneita, vastuullisia subjekteja. Käsien peseminen ja riittävän etäisyyden pitäminen ovat esimerkkejä käytännöistä, joilla yksilöt ottavat vastuuta terveydestään. Maunulan (ma., 21) mukaan pandemiasuunnitelmien tuottamat subjektit sopivat hyvin yhteen uusliberaalin ideologian kanssa: Vastuullisen yksilön hyveellisyys korjaa yhteiskunnan puutteita. Samalla yksilön vastuun korostaminen vie huomiota pois valtion velvollisuudesta tarjota riittäviä terveyspalveluita. Covid-19-pandemiassa itsen teknologiat yhdistyvät valtion vallankäyttöön esimerkiksi karanteenitoimenpiteiden toimeenpanossa. Valtion rooli ja biopoliittisten toimenpiteiden muoto kuitenkin vaihtelevat suuresti eri maiden välillä.

Tämän katsausartikkelin tarkoituksena ei ole suorittaa systemaattista analyysia koronaviirustoimenpiteiden biopolitiisista vaikutuksista. Matthew Hannah ym. (2020) ovat tarjonneet tähän asti laajimman covid-19-pandemian analyysin foucaultlaisen biopolitiikan näkökulmasta. Tavoitteenani on sen sijaan tarkastella kriittisesti kahta biopolitiikan nykykeskusteluissa suosittua käsitettä, jotka on nostettu näyttävästi esiin myös koronakriisissä. Tekstin ensimmäinen osa käsittelee merkittävän biopolitiikan nykyteoreetikon, Giorgio Agambenin väittämiä, joiden mukaan koronakriisi tekee tyhjäksi sosiaalisen ja poliittisen elämän alentamalla ihmiset 'paljaaksi elämäksi' (engl. *bare life*), biologiseksi olemassaoloksi, joka on biovalan objekti ilman mahdollisuutta poliittiseen toimijuuteen. Artikkelin toinen osa tuo esiin niinkään viimeaikaisessa biopolitiikantutkimuksessa suositun teoreetikon, Judith Butlerin työhön perustuvan näkökulman, jonka mukaan politiikan eettisenä perustana tulisi olla kaikkia ihmisiä yhdistävä yhteinen haavoittuvaisuus (engl. *vulnerability*). Artikkelin pääväittäämä on, että 'paljas elämä' ja 'haavoittuvaisuus' tarjoavat vain rajalliset mahdollisuudet koronakriisin poliittiselle ymmärtämiselle. Vaikka paljaan elämän käsite tuottaa negatiivisen diagnoosin nykyisestä tilanteesta ja haavoittuvaisuuden korostaminen päinvastoin pyrkii olemassaolevan ihmisyyden tilan positiiviseen arvottamiseen, näille molemmille näkökulmille on yhteistä, että ne positoivat yleismaailmallisen *conditio humanan*, joka peittää alleen yhteiskunnalli-

sen epätasa-arvoisuuden tehden siten mahdottomaksi sen ylittämisen. Artikkelin viimeinen osa ehdottaa, että koronakriisissä nykyisellään enimmäkseen tyhjänä iskulauseena käytetty 'solidaarisuus' tarjoaa paremman lähtökohdan politiikalle, mikäli solidaarisuus ymmärretään yksilöllisen hyveen sijaan kriittisenä pyrkimyksenä parempaan yhteiskuntaan.

Paljas elämä uuden totalitarismin kohteena

Giorgio Agamben on kommentoinut koronaviruksen aiheuttamaa kriisiä aktiivisesti sen alusta alkaen. Epidemian alkuvaiheessa Agamben (2020a) väitti Italian hallituksen toimenpiteitä ylimitoitetuiksi ja irratiionaaliksiksi. Agambenin (ma.) mukaan viranomaiset ja media provosoivat poikkeustilan, jossa hallitus käyttää "väitettyä epidemiaa" syynä laajentaa valtaansa. Epidemia on oletettavasti ottanut terrorismin paikan uhkana, joka oikeuttaa poikkeuksellisen vallankäytön. Kuten aiemmassa työssään, Agambenin huolena on poikkeustilan taipumus muuttua pysyväksi (ks. Agamben 1998, 166–180; 2000, 37–45). Siinä missä foucaultlainen biopolitiikkakäsitys pitää suvereenia valtaa ja biovaltaa erillisinä analyttisinä kategorioina, Agamben yhdistää nämä vallan modaliteetit niin, että julistaessaan poikkeustilan suvereenin vallan nähdään toteuttavan perimmäistä biopolitiikkaa tehtävänsä: 'paljaan elämän' tuottamista. Paljas elämä on pelkkään biologiseen olemassaoloon alennettua elämää, joka on vallankäytön kohteena ilman mahdollisuutta poliittiseen toimijuuteen (ks. Agamben 1998, 1–12). Agambenin mukaan koronavirusepidemiassa on kyse juuri tällaisen paljaan elämän etusijaisuudesta.

Ensimmäinen asia, jonka tämän maan halvaannuttanut paniikin aalto on selvästi näyttänyt, on, että meidän yhteiskuntamme ei enää usko mihinkään muuhun kuin paljaaseen elämään. On ilmeistä, että italialaiset ovat valmiita uhraamaan käytännössä kaiken – normaalit elinolosuhteet, sosiaaliset suhteet, työn, jopa ystävyudet ja uskonnolliset tai poliittiset vakaumukset – välttääkseen vaaran sairastua. Paljas elämä, ja pelko sen menettämisestä, ei tuo miehiä ja naisia yhteen, vaan sokaisee ja erottaa heitä. (Agamben 2020b.)

Ihmiset eivät edes huomaa, että heidän elämänsä on alennettu pelkkään biologiseen olemassaoloon, josta puuttuu niin sosiaalinen ja poliittinen kuin emotionaalinenkin ulottuvuus sekä myötätunto (Agamben 2020b). Tässä vaiheessa lienee liian aikaista arvioida pandemian pitkäkestoisia vaikutuksia sosiaalisiin suhteisiin, mutta Agambenin pessimistisen arvion rinnalle voidaan hyvin nostaa myös nimenomaan kriisin myötä syntyneet empatia ja avunanto sekä sosiaalisten suhteiden uudet muodot, jotka jäävät Agambenilta täysin huomiotta. Sen sijaan Agambenin (2020c) mukaan hallituksen toimenpiteiden vähäinen vastustaminen ja protestien puuttuminen osoittaa, että 'rutto' oli ihmisten keskuudessa jo ennen nykyisen epidemian alkamista. Sittemmin monissa maissa on tosin nähty epidemiatoimenpiteiden vastaisia mielenosoituksia, jotka ovat tyypillisesti ilmaisseet "sekamelaskan oikeistolaisia valituksen aiheita" (Mudde 2020). Medianäkyvyyttä ovat nauttineet etenkin Yhdysvaltojen aseistautuneet äärioikeistolaiset mielenosoittajat, mutta laajoja mielenosoituksia on järjestetty myös esimerkiksi eripuolilla Saksaa. Nämä mielenosoitukset ovat niinkään yhdistäneet monenkirjavan joukon oikeistolaisia ryhmittymiä, salaliittoteoreetikoita, rokotevastustajia ja

'huolestuneita kansalaisia' (saks. *besorgte Bürger*) (Klaus 2020). Moninaisista lähtökohdistaan huolimatta tyypillisimmillään nämä mielenosoittajat vaativat 'vapautta'. Agambenin huoli on samansuuntainen: "mikä on yhteiskunta, jolla ei ole muuta arvoa kuin selviytyminen?" (Agamben 2020b). Hänen vastauksensa on, että ainakaan se ei voi olla vapaa yhteiskunta (ma.). Agambenin mukaan esimerkiksi liikkumisvapauden rajoittaminen osoittaa, että ihmisyyden ja barbarismin välinen raja on ylitetty ja saamme nyt todistaa "uuden despotismin" syntyä, jossa ihmisten hallinta menee pidemmälle kuin aiemmissa totalitarismin muodoissa, fasismissa ja natsismissa (Agamben 2020d).

Agambenin biopolitiikan teoretisointia tunteville hänen tuoreet tekstinsä eivät tuo uusia oivalluksia, ellei oivalluksena pidetä filosofin dogmaattista suhtautumista häntä ympäröivään maailmaan. Agamben on tunnettu äärimmäisistä esimerkeistään, ja koronaepidemian rajaamiseksi tehtyjen toimenpiteiden kutsuminen natsi-Saksaa pidemmälle meneviksi kertoo enemmän hänen filosofisesta metodistaan kuin covid-19-pandemiasta (ks. Agamben 2009, 9–32). Siinä missä tällaisten äärimmäisten vertausten käyttö on tyypillistä Agambenille, koronakriisissä samankaltaista nyanssittomuutta on osoittanut myös biopolitiikan teoreetikko- na tunnettu Peter Sloterdijk, joka on väittänyt nykyisen epidemian näyttävän, että länsimaiset järjestelmät ovat aivan yhtä autoritaarisia kuin Kiina (Ono-dit-Biot 2020). Sloterdijkin mukaan eurooppalaisten valtioiden reaktiot ovat "äidillistä liioittelua", jonka seuraukset ovat autoritaarisia (ma.). Vaikka huoli poikkeustilan toimivaltuuksien jatkumisesta myös 'normaaliin' tilanteeseen palaamisen jälkeen ei ole täysin perusteeton, tämänkaltaisista lausunnoista ei käy selväksi, minkälaiselle analyysille olemassaolevista olosuhteista ne perustuvat. Agambenin tapauksessa covid-19-pandemia vaikuttaa lähinnä jälleen uudelta ilmiöltä, joka osoittaa, että kaikki tiet johtavat pysyvään poikkeustilaan eli leiriin (ks. Agamben 2000, 37–45). Siinä missä esimerkiksi Jürgen Habermas on kehottanut sosiaalitieteilijöitä varovaisuuteen epidemian vaikutusten arvioinnissa (Schwering 2020), Agamben on sisällyttänyt ilmiön sellaisenaan osaksi omaa käsitteellistä apparaattiaan. Vaikka Agambenia on ennenkin syytetty empiirisestä ja historiallisesta epätarkkuudesta, hänen ajankohtaiset lausuntonsa korostavat entisestään niitä ongelmia, joita liittyy ylenmääräiseen teoreettiseen itsevarmuuteen ja haluttomuuteen tarkastella käsillä olevaa ilmiötä reflektiivisesti.

Samalla Agambenin ajankohtaiset tekstit ovat tuoneet näkyville myös muita hänen työnsä ongelmia. Nyanssien puute ja täysin yhteismitattomien ilmiöiden niputtaminen saman käsitteen alle yhdistyvät teorianmuodostukseen, joka ei jätä mitään tilaa eriarvoisuuden ja rakenteellisen epätasa-arvon analysoinnille keskeisenä biopolitiikan aspektina. Shaj Mohan (2020) huomauttaa, että se, mitä Agamben kutsuu 'normaaleiksi elinolosuhteiksi' on "myyttinen eurooppalainen porvarillinen idylli". Agamben haluaa suojella 'normaaleja elinolosuhteita' poikkeustilan biopolitiikalta, mutta hän ei kiinnitä mitään huomiota niihin epätasa-arvoisiin rakenteisiin, joille nämä 'normaalit' olosuhteet perustuvat. Vaikka Agambenin väitteet ovat saaneet jonkinverran tukea (ks. Bargaés 2020; van den Berge 2020), monet kommentaattorit ovat suhtautuneet kriittisesti erityisesti hänen näkemykseensä, jonka mukaan elämä pandemian aikaan on 'paljasta elämää' (ks. Berg 2020; Hull 2020). Kriitikot ovat kiinnittäneet huomiota muun muassa niihin moninaisiin sosiaalisuuden ja välittämisen muotoihin, joita

pandemian aikana on syntynyt. Näissä kannanotoissa korostetaan usein elämän 'paljouden' sijaan sen 'haavoittuvuutta'.

Haavoittuvainen ihmisyys politiikan perustana

Yhdistyneet kansakunnat (YK), Maailman terveysjärjestö (WHO) sekä lukemattomat mediat kertovat maailman olevan nyt samassa veneessä: ”Me olemme tässä yhdessä. Virus uhkaa kaikkia”, YK:n pääsihteeri António Guterres (2020) kertoo. Medioissa toistetaan, että ”virus ylittää kaikki rajat. Valtioiden, maakuntien ja yhteiskuntaluokkien rajat” (Nykänen 2020). Tunkeutuessaan kaikkialle koronavirus on oletettavasti paljastanut, että jaamme yhteisen, haavoittavaisen ihmisyyden tilan (Bird 2020). ”On aika myöntää, että olemme kaikki haavoittuvia ja riippuvaisia toisistamme”, sanoo lääkäri ja humanisti Marja-Liisa Honkasalo *Helsingin Sanomien* haastattelussa (Nykänen 2020). Vaikka tämä tarkoittaa, että kuka tahansa voi sairastua, yhteisesti jaetun haavoittuvaisuuden tunnustamista pidetään myös mahdollisuutena ja ”inspiroivana hetkenä” (Bird 2020).

Tämä haavoittuvuuden ja keskinäisriippuvuuden korostaminen nojaa ihmistieteissä kasvavaa suosiota saavuttaneeseen 'haavoittuvuustutkimukseen', jonka keskeisenä pyrkimyksenä on uudelleenmäärittellä haavoittuvaisuus niin, että sitä ei enää ymmärrettäisi rajoitteena tai uhriutena, vaan perustavanlaatuisena, jaettuna olemassaolon ominaisuutena (ks. Gilson 2014; Fineman & Grear 2013). Tämän pyrkimyksen taustalla on kriittinen suhtautuminen niitä paternalistisia politiikoita kohtaan, joita 'haavoittuvat ryhmät' ovat usein saaneet osakseen. Siinä missä haavoittuvaiseksi määrittely on usein merkinnyt toimijuuden eväämistä ja passiivisuutta, haavoittuvuuden positiivinen arvottaminen tarkoittaa, että se voidaan ymmärtää eettisen toiminnan ja poliittisen vastarinnan voimavarana (Gilson 2014, 93). Koronakriisin kontekstissa voitaisiin esimerkiksi kysyä, missä määrin ihmisten luokittelu 'haavoittuvaisiin ryhmiin' iän tai perussairauksien perusteella jättää tilaa heidän omalle toimijuudelleen ja valinnoilleen. Onko yli 70-vuotiaiden täydellinen eristäminen haavoittuvuuden perusteella mielekäästä ja heidän oman tahtonsa mukaista?

Haavoittuvuuden positiivinen arvottaminen ei kuitenkaan rajoitu vain pyrkimykseen palauttaa toimijuus haavoittuvaisiksi määritellyille ryhmille. Kuten yllä mainitut kommentit osoittavat, tarkoituksena on korostaa *kaikkien* elämän haavoittuvaisuutta. Haavoittuvaisuuden yleismaailmallisuutta esiintuovat näkökulmat perustuvat usein Judith Butlerin (ks. 2020a; 2009; 2006) mittavaan haavoittuvuutta käsittelevään työhön. Butlerille (2006, 19–20) haavoittuvaisuus on poliittisen elämän perustavanlaatuinen ulottuvuus, jonka hän näkee yhteisön eettisenä perustana. Vaikka Butler (2009, 25) tekee eron ontologisen, yleismaailmallisen haavoittuvuuden (engl. *precariousness*) ja tietyistä valtasuhteista seuraavan kontekstisidonnaisen haavoittuvuuden (engl. *precarity*) välillä, hänen ratkaisunsa epätasa-arvoiseen haavoittuvuuteen on yleismaailmallisen haavoittuvuuden tunnustaminen. Tämä ratkaisu perustuu oletukseen, jonka mukaan muiden kärsimyksen hyväksyminen muuttuu mahdottomaksi, jos ymmärrämme myös itsemme lähtökohtaisesti haavoittuvaisiksi olennoiksi.

Mutta johtuuko epätasa-arvo, kärsimys ja haavoittuvaisuuden epätasainen jakautuminen todella siitä, että emme tunnista haavoittuvaisuutta riittävästi itsessämme? Alyson Cole

(2016, 268) huomauttaa, että tämä selitysmalli jättää näkymättömiin ne tavat, joilla haavoittuvuuden epätasainen jakautuminen perustuu sosioekonomisiin rakenteisiin, materiaalsiin intresseihin ja valtasuhteisiin. Miksi yhteisen, jaetun haavoittuvaisuuden korostamisesta on sitten tullut niin suosittua? Kun ajattelemme, että olemme kaikki haavoittuvaisia, meidän ei tarvitse ajatella niitä rakenteita, joiden seurauksena toiset meistä ovat haavoittuvaisempia kuin toiset. Covid-19-pandemiaa kommentoidessaan Butler (2020b) toteaa, että se tapa, jolla koronavirus liikkuu ”osoittaa, että globaali ihmisyyhteisö on yhtäläillä prekaari”. On kuitenkin selvää, että toiset ovat alttiimpia sairastumiselle kuin toiset: sairaanhoitohenkilöstö, siivoojat, kaupankassat, julkisen liikenteen työntekijät tai erilaisissa prekaareissa työsuhteissa olevat eivät voi vetäytyä kotiin turvaan tartunnalta, puhumattakaan kodittomista tai niistä ihmisistä, jotka elävät pakolaisleireillä. Niinpä viruksen saaminen ei tässä vaiheessa epidemiaa useinkaan ole vahinko tai epäonninen sattuma. Tietyt ihmisryhmät ovat suuremmissa vaarassa tartunnan saamiselle. Riskit ja kuolleisuus eivät siis jakaudu tasaisesti. Edes biologinen elämä ei tarjoa perustaa yhteiselle haavoittuvuudelle, sillä jotkut meistä ovat haavoittuvaisempia esimerkiksi iän tai perussairauksien vuoksi.

Butlerkin (2020b) tunnustaa koronavirusepidemian vaikutusten epätasaisen jakautumisen, mutta jaettua haavoittuvuuden ontologiaa korostava etiikka ei tarjoa välineitä tilanteen poliittiseen käsittelyyn. Yhteistä haavoittuvuutta korostavien pyrkimyksenä lienee herätellä niitä, jotka uskovat omaan voittamattomuuteensa, mutta vaikka oman ja muiden haavoittuvuuden tunnistaminen voi olla tärkeää eettistä reflektiota koronakriisin kontekstissa, oletettu yhteinen haavoittuvuus on kuitenkin vajavainen perusta poliittiselle toiminnalle. Ei ole selvää, miten yhteisen haavoittuvaisuuden tunnistaminen johtaa konkreettisten epäoikeudenmukaisuuksien käsittelyyn ja vaarana on ennemminkin politiikan korvautuminen etiikalla (Cole 2016, 272; Dean 2009, 124). Koronakriisin ja sen poliittisten ja sosiaalisten seurauksien hoidossa yhteisen haavoittuvuuden korostamisen sijaan hyödyllisempää olisi kriittisten kysymysten esittäminen esimerkiksi valtion valmistautumiskykyä, sairaanhoidon saatavuutta ja työntekijöiden oikeuksia koskien. Monet näistä kysymyksistä palautuvat julkisen sektorin supistamiseen ja työvoiman neuvotteluvoiman vähentymiseen uusliberaalien reformien seurauksena. Vaikka virus itsessään voi ylittää valtioiden ja yhteiskuntaluokkien rajoja, viruksen aiheuttaman pandemian sosiaalisesti välittyneet vaikutukset saattavat silti päinvastoin vahvistaa näitä rajoja. Haavoittuvaisuuden ohella keskeiseksi käsitteeksi koronakriisissä on noussut myös ’solidaarisuus’, jonka sanotaan ilmentävän ihmistenvälisiä suhteita niin nyt kuin toivottavasti myös epidemian jälkeenkin.

Solidaarisuus: Yksilöllisestä hyveestä yhteiskunnalliseen kritiikkiin

Solidaarisuuteen vedotaan nyt monilta tahoilta. WHO:n pääsihteeri Tedros Adhanom (2020) on sanonut, että ”inhimillisen solidaarisuuden ihmeellisen hengen täytyy tulla vielä tarttuvammaksi kuin itse koronavirus”. Euroopan unionin komission presidentti Ursula von der Leyen (2020) on puolestaan kutsunut pandemian keskellä kamppailevaa EU:ta ”maailman solidaarisuuden lyöväksi sydämeksi”. Ihmistenvälisen solidaarisuuden sanotaan leviävän samaa tahtia viruksen kanssa (Broom 2020). *Helsingin Sanomien* haastattelussa filosofi Rosi

Braidotti vastaa kysymykseen koronan jälkeisestä maailmasta: ”Siinä maailmassa vallitsee solidaarisuus” (Sirén 2020). Solidaarisuuspuheen yleisyydestä huolimatta solidaarisuuskäsitteen sisältöön ei ole koronakriisissä kiinnitetty riittävä huomiota. Toistaiseksi näyttää enimmäkseen siltä, että epidemiassa korostuu solidaarisuus yksilöllisenä hyveenä. Osoitamme solidaarisuutta pysymällä kotona tartuntaketjujen katkaisemiseksi ja taputtamalla urheille lääkäreille ja sairaanhoitajille, jotka pitävät huolta potilaista puutteellisista suojavarusteista huolimatta. Aktiivisempaa solidaarisuutta on osoitettu muun muassa tarjoamalla kaupassakäyntiapua ikääntyneille. Liberaalissa muodossaan solidaarisuus ymmärretäänkin usein yksityisenä, yksilöiden välisenä suhteena (Baker ym. 2004, 28).

Samalla kuitenkin helposti unohtuu solidaarisuuden laajempi yhteiskunnallinen ulottuvuus. Historiallisesti katsoen ’solidaarisuus’ on viitannut niin esimodernien yhteiskuntien eliittien ystävyyssuhteisiin, demokraattiseen tasa-arvoon, vallankumouksellisen työväenluokan yhtenäisyyteen kuin hyvinvointivaltion perusteisiin (ks. Brunkhorst 2016; Bayertz 1999). Solidaarisuuspuheen yleisyys koronakriisissä on omiaan ilmentämään käsitteen moninaista sovellettavuutta. Siinä missä solidaarisuus yksinkertaisimmillaan tarkoittaa lähinnä tuen osoittamisesta niille, jotka kärsivät, poliittiseen solidaarisuuteen tulee liittyä keskeisesti myös ymmärrys niistä rakenteista, jotka tuottavat sitä kärsimystä, jonka seurauksena solidaarisuus on välttämätöntä (ks. Scholtz 2008, 12–16). Näin ymmärrettynä solidaarisuus perustuu käsitykseen epäoikeudenmukaisesta asioiden tilasta, jonka muuttaminen vaatii yhteiskunnallista kritiikkiä (mt., 12-13). Koronakriisissä kotona pysyen ja käsiä pesten yritämme estää tilannetta muuttumasta pahemmaksi, mutta solidaarisuuteen tulisi liittyä myös pyrkimys olosuhteiden parantamiseksi; olemassaolevan ylittämiseksi (ks. Gmünder 1985, 47). Tässä mielessä valtion politiikan seuraaminen ei siis ole riittävä solidaarisuuden muoto, sillä sen pyrkimyksenä on vain estää enempi poikkeaminen kriisiä edeltäneestä status quosta. Covid-19-pandemian tilanteessa tämä on kansanterveydellisesti tärkeä tavoite, mutta solidaarisuuskäsite kaventuu liikaa, jos se ymmärretään vain jo olemassaolleen puolustamisena.

Vaarana on myös, että solidaarisuus muuttuu tyhjäksi merkitsijäksi, jonka ympärille ihmiset kerääntyvät kritiikittömästi. On syytä muistaa, että myös fasismi ja militarismi perustuvat ihmistenväliseen solidaarisuuteen (Marcuse 1971, 88), ja on hyvin mahdollista, että myös koronakriisin tuottama ’solidaarisuus’ omiaan erilaisiin nationalistisiin pyrkimyksiin. Solidaarisuus solidaarisuuden vuoksi ei siis sinällään ole tavoiteltavaa. Ennemmin olisi suotavaa, että kriisin synnyttämään solidaarisuuspuheeseen liittyisi sekä käsitys niistä olosuhteista, jotka synnyttävät kärsimystä että niistä toimenpiteistä, jotka voisivat parantaa huonoimmassa asemassa olevien elämää. Kun karanteenit ja yhteiskunnan sulkeutuminen tekevät näkyväksi ja pahentavat olemassa olevia ongelmia – köyhyyttä, lähisuhdeväkivaltaa, alkoholiongelmia, mielenterveysongelmia – solidaarisuuden tulee ulottua myös näistä kärsiviin ryhmiin, ei vain covid-19-potilaisiin ja riskiryhmiin. Mutta samalla solidaarisuuden tulisi tarkoittaa myös kriittisiä kysymyksiä koskien terveydenhuoltoa, sosiaaliturvan ehtoja, siirtolaisten asemaa, työvoiman oikeuksia, tuotantoeläinten kohtelua ja niin edelleen. Vaikka solidaarisuus haavoittuvaisia, kärsiviä kehoja kohtaan on välttämätöntä, tämän solidaarisuuden pyrkimyksenä ei tulisi olla haavoittuvuuden idealisointi ihmisyyden perustana, vaan siihen tulisi paremmin liittyä pyrkimys olemassaolevan ylittämiseen (Jopp & Martins 2018, 689-690). Tämän

pyrkimyksen ei tarvitse tarkoittaa sellaista maskulinistista hybristä, jota haavoittuvaisuustutkijat kritisoivat. Jotta kaikkein haavoittuvaisimmat voisivat toimia poliittisina subjekteina, politiikan lähtökohtana tulisi olla epätasa-arvon ja epäsymmetristen valtasuhteiden tunnistaminen, ei yhteneväisen ontologisen haavoittuvuuden korostaminen (Cole 2016, 273).

Lopuksi

Huoli autoritaaristen poliittisten voimien vahvistumisesta ja poikkeustilan muuttumisesta pysyväksi voi olla aiheellinen joissakin maissa. On myös mahdollista, että poikkeustilaa käytetään selityksenä kansalaisoikeuksien harjoittamisen rajoittamiselle myös tilanteissa, joissa se ei olisi välttämätöntä. Kuitenkin keskittyminen vain kysymykseen poikkeustilasta ja sen julistamisen mahdollisista vaaroista yksinkertaistaa covid-19-pandemian biopolitiikkaa liikaa. Monissa maissa poliittisten kamppailujen pääasiallisena kohteena ei välttämättä tule olemaan niinkään liberaalien kansalaisoikeuksien toteutuminen, vaan se tapa, jolla taloutta aletaan uudelleenrakentaa kriisin jälkeen.

Koronakriisin onkin sanottu asettavan talouden ja terveyden logiikat vastakkain. Kriitikot kysyvät, onko hallitusten toimenpiteiden (tai niiden puutteen) tarkoituksena suojella ensisijaisesti ihmisten terveyttä vaiko talouden toimintakykyä. Huolehdimmeko enemmän pääomasta kuin ihmisten elämästä? Vaikka tämä on aiheellinen kysymys, on kuitenkin liian yksinkertaistavaa puhua taloudesta ja ihmiselämästä toisistaan irrallisina ja vastakkaisina sfääreinä. Siinä missä leikkauspolitiikkaa pidettiin edellisen talouskriisin aikaan elämälle haitallisena (engl. ”*austerity kills*”), samoin myös nyt on väliä, millaista talouspolitiikkaa pandemian aikana ja sen jälkeen harjoitetaan. Koronaviruskriisin tuottamasta biopoliittisesta hallinnasta kiinnostuneiden tulisikin kiinnittää enemmän huomiota niihin toimenpiteisiin ja rationaliteetteihin, joista muodostuu keskeisiä kriisin jälkeisessä poliittisessa taloudessa.

Siinä missä agambenilainen biopolitiikan kritiikki suhtautuu lähtökohtaisen epäilevästi mitä tahansa valtiollista interventiota kohtaan, koronakriisin biopoliittisten seurauksien kriittinen ymmärtäminen vaatii huomattavasti paljasta elämää ja poikkeustilaa moninaisempaa käsitteistöä. Myös paljaan elämän vaihtoehdoksi sekä biopolitiikan nykykeskusteluissa että koronakriisin ymmärtämisessä tarjottu ’haavoittuvaisuus’ on rajallinen käsite niin analyttisesti kuin poliittisestikin. Tämä katsausartikkeli on väittänyt, että sekä agambenilainen paljaan elämän kritiikki että yhteisen, perustavanlaatuisen haavoittuvuuden korostaminen jakavat taipumuksen positoida yleismaailmallinen ihmisyyden tila, joka kuitenkin peittää enemmän kuin paljastaa. Kriisin herättämän solidaarisuuden ymmärtäminen ja politisoiminen vaatii niinkään huomion kiinnittämistä yhteiskunnallisiin rakenteisiin, sillä solidaarisuus on ’ohutta’ niin kauan kuin se ei pidä sisällään käsitystä siitä, miten olemassaolevat rakenteet estävät ihmisten tasa-arvoisuutta. Vaikka ”olemme kaikki hallittujen yhteisön jäseniä ja sen vuoksi velvoitettuja osoittamaan keskinäistä solidaarisuutta” (Foucault 2002, 474), meitä kaikkia ei hallita samalla tavoin ja politiikan perustaminen sellaiselle oletukselle palvelee lopulta vain hallintaa itseään.

Lähteet

- Agamben, Giorgio (1998): *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio (2000): *Means without End: Notes on Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Agamben, Giorgio (2009): *The Signature of All Things: On Method*. New York: Zone Books.
- Agamben, Giorgio (2020a): "The Invention of an Epidemic". *European Journal of Psychoanalysis*, 26.2.2020. [Http://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/](http://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/), 2.5.2020.
- Agamben, Giorgio (2020b): "Clarifications". *European Journal of Psychoanalysis*, 17.3.2020. [Http://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/](http://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/), 2.5.2020.
- Agamben, Giorgio (2020c): "Reflections on the Plague". *Medium*, 27.3.2020. <https://medium.com/@ddean3000/reflections-on-the-plague-giorgio-agamben-b616763b6259>, 2.5.2020.
- Agamben, Giorgio (2020d): "New reflections". *Medium*, 22.4.2020. <https://medium.com/@ddean3000/new-reflections-giorgio-agamben-c5534e192a5e>, 16.5.2020.
- Baker, John, Kathleen Lynch, Sara Cantillon & Judy Walsh (2004): *Equality: From Theory to Action*. Basingstoke: Palgrave.
- Bargués, Pol (2020): "Containing Coronavirus: Resilience in the Times of Catastrophe". *E-International Relations*, 23.3.2020. <https://www.e-ir.info/2020/03/23/containing-coronavirus-resilience-in-times-of-catastrophe/>, 10.5.2020.
- Bayertz, Kurt (1999): "Four Uses of 'Solidarity'". Teoksessa: K. Bayertz (toim.) *Solidarity*. Dordrecht: Kluwer, 3–28.
- Berg, Anastasia (2020): "Giorgio Agamben's Coronavirus Cluelessness". *The Chronicle of Higher Education*, 23.3.2020. <https://www.chronicle.com/article/Giorgio-Agamben-s/248306>, 15.5.2020.
- Berge, Lucas van den (2020): "Biopolitics and the Coronavirus: in Defence of Giorgio Agamben". *Montaigne Centre blog*, 31.3.2020. <http://blog.montaignecentre.com/index.php/2457/biopolitics-and-the-coronavirus-in-defence-of-giorgio-agamben/>, 16.5.2020.
- Bird, Greg (2020): "Biomedical Apparatuses or Conviviality?". *TOPLA: Canadian Journal of Cultural Studies*, 22.3.2020. [https://www.utpjournals.press/journals/topia/covid-19-essays/biomedical-apparatuses-or-conviviality?=",](https://www.utpjournals.press/journals/topia/covid-19-essays/biomedical-apparatuses-or-conviviality?=) 16.5.2020.
- Broom, Douglas (2020): "A pandemic of solidarity? This is how people are supporting one another as coronavirus spreads". *World Economic Forum*, 16.3.2020. <https://www.weforum.org/agenda/2020/03/covid-19-coronavirus-solidarity-help-pandemic/>, 13.5.2020.
- Brunkhorst, Hauke (2016): *Solidarität: Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2006): *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Lontoo & New York: Verso.
- Butler, Judith (2009): *Frames of War: When Is Life Grievable?* Lontoo & New York: Verso.
- Butler, Judith (2020a): *The Force of Non-Violence*. Lontoo & New York: Verso.
- Butler, Judith (2020b): "Capitalism has its Limits". *Verso blog*, 30.3.2020. <https://www.versobooks.com/blogs/4603-capitalism-has-its-limits>, 10.5.2020.
- CSSE (2020): "COVID-19 Dashboard". Center for Systems Science and Engineering at Johns Hopkins University. <https://coronavirus.jhu.edu/map.html>, 31.5.2020.
- Cole, Alyson (2016): "All of Us Are Vulnerable, But Some Are More Vulnerable than Others: The Political Ambiguity of Vulnerability Studies, an Ambivalent Critique". *Critical Horizons*, 17(2), 260–277.
- Dean, Jodi (2009): *Democracy and Other Neoliberal Fantasies: Communicative Capitalism and Left Politics*. Durham: Duke University Press.

- Demetri, Felipe (2020): "Biopolitics and Coronavirus, or don't forget Foucault". *Naked Punch*, 21.3.2020. [Http://www.nakedpunch.com/articles/306](http://www.nakedpunch.com/articles/306), 16.5.2020.
- Fineman, Martha & Anna Grear (2013): *Vulnerability: Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*. Lontoo: Routledge.
- Foucault, Michel (1990): *The History of Sexuality: Volume 1 The Will to Knowledge*. Lontoo: Penguin Books.
- Foucault, Michel (2002): "Confronting Governments: Human Rights". Teoksessa: J. D. Faubion (toim.) *Power: Essential Works of Foucault 1954–1984*. Lontoo: Penguin Books, 474–475.
- Foucault, Michel (2004): *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France 1975–1976*. Lontoo: Penguin Books.
- Gilson, Erinn (2014): *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice*. New York: Routledge.
- Gmünder, Ulrich (1985): *Kritische Theorie: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Guterres, António (2020): "We are all in this Together: Human Rights and COVID-19 Response and Recovery". *United Nations*, 23.4.2020. <https://www.un.org/en/un-coronavirus-communications-team/we-are-all-together-human-rights-and-covid-19-response-and>, 24.4.2020.
- Hannah, Matthew, Jan Simon Hutta & Christoph Schemann (2020): "Thinking Corona measures with Foucault". <https://www.kulturgeo.uni-bayreuth.de/de/news/2020/Thinking-Corona-measures-with-Foucault/Thinking-Corona-measures-with-Foucault.pdf>, 7.5.2020.
- Hull, Gordon (2020): "Why We Are Not Bare Life: What's wrong with Agamben's Thoughts on Coronavirus". *New APPS: Arts, Politics, Philosophy, Science*, 23.3.2020. <https://www.newappsblog.com/2020/03/why-we-are-not-bare-life-whats-wrong-with-agambens-thoughts-on-coronavirus.html>, 15.5.2020.
- Jopp, Julia & Ansgar Martins (2018): "Theology and Materialism". Teoksessa: B. Best, W. Bonefeld & C. O'Kane (toim.) *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*. Lontoo: Sage, 678–696.
- Klaus, Julia (2020): "Corona-Verbotsgegner - Wer hinter „Widerstand 2020“ steckt". *ZDF*, 4.5.2020. https://www.zdf.de/nachrichten/politik/coronavirus-widerstand2020-partei-100.html?fbclid=IwAR0Pa54adcI748eRRrC5T_LPXHD8C1yTHAU5SyY44bVxyLhVXsb_ZBC_rw, 15.5.2020.
- Leyen, Ursula von der (2020): "Speech by President von der Leyen at the European Parliament Plenary on the EU coordinated action to combat the coronavirus pandemic and its consequences". *European Commission*, 16.4.2020. https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/speech_20_675, 13.5.2020.
- Marcuse, Herbert (1971): *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press.
- Maunula, Laena (2013): "The Pandemic Subject: Canadian Pandemic Plans and Communicating with the Public about an Influenza Pandemic". *Health Policy*, 9(SP), 14–25.
- Mohan, Shaj (2020): "What Carries Us On". *European Journal of Psychoanalysis*. <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/>, 7.5.2020.
- Mudde, Cas (2020): "The 'anti-lockdown' protests are about more than just quarantines". *Guardian*, 21.4.2020. <https://www.theguardian.com/us-news/commentsfree/2020/apr/21/anti-lockdown-protests-trump-right-wing>, 15.5.2020.
- Nykänen, Stina (2020): "Ihmisen pienuus paljastui". *Helsingin Sanomat*, 10.5.2020. <https://www.hs.fi/sunnuntai/art-2000006501331.html?fbclid=IwAR0KVTnc3xaEZltEfhUJeBtff4OWdqnyN8CIt9cSSl4jyQV6OspjDlx3aVI>, 10.5.2020.
- Ono-dit-Biot, Par Christophe (2020): "Sloterdijk: 'Le système occidental va se révéler aussi autoritaire que celui de la Chine'". *Le Point*, 18.3.2020. https://www.lepoint.fr/politique/sloterdijk-le-systeme-occidental-va-se-reveler-aussi-autoritaire-que-celui-de-la-chine-18-03-2020-2367624_20.php, 8.5.2020.

- Scholtz, Sally (2008): *Political Solidarity*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Schwering, Markus (2020): "Jürgen Habermas über Corona: „So viel Wissen über unser Nichtwissen gab es noch nie“. *Frankfurter Rundschau*, 10.4.2020. <https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/juergen-habermas-coronavirus-krise-covid19-interview-13642491.html>, 15.5.2020.
- Singh, Prabhakar (2020): "The Biopolitics of coronavirus". *Deccan Herald*, 13.3.2020. <https://www.deccanherald.com/opinion/in-perspective/the-biopolitics-of-coronavirus-813519.html>, 16.5.2020.
- Sirén, Vesa (2020): "Ihmiskeskeisyys uhkaa ihmislajia". *Helsingin Sanomat*, 30.4.2020. <https://www.hs.fi/ulkomaat/art-2000006491604.html>, 1.5.2020.
- Tedros, Adhanom (2020): "WHO Director-General's opening remarks at the media briefing on COVID-19 - 16 March 2020". *WHO*, 16.3.2020. <https://www.who.int/dg/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---16-march-2020>, 24.4.2020.