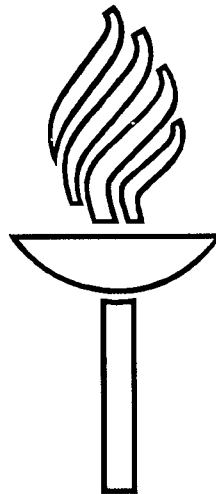


Pro Gradu

**Ajattelun ja toiminnan välillä - tuomitsemisen paikka
Hannah Arendtin poliittisessa teoriassa**



Salla Suoknuuti

30. syyskuuta 2002

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO
YHTEISKUNTATIETEIDEN JA FILOSOFIAN LAITOS
KULTTUURIPOLITIikka

TUTKIMUSSELOSTE

AJATTELUN JA TOIMINNAN VÄLILLÄ - TUOMITSEMISEN PAIKKA HANNAH ARENDTIN POLIITTISESSA TEORIASSA

Salla Suoknuuti (ohjaaja Tuija Parvikko)

Syyskuu 2002

Valtio-oppi/kulttuuripolitiikka

Yhteiskuntatieteellinen tiedekunta

Jyväskylän yliopisto

Pro gradu –työssäni pohdin tuomitsemis- eli arviointikyvyn paikkaa Hannah Arendtin poliittisessa ajattelussa. Tuomitsemisen juuret ovat ajattelussa, joka kuuluu kontemplatiiviseen elämään. Tuomitsemisen tarkoitus suuntautuu kuitenkin toisten ihmisten pariin, aktiiviseen elämään. Arendtin mukaan esteettisen tuomitsemisen olemuksessa on jotakin olennaisesti samankaltaista kuin poliittisessa tuomitsemisessä. Molemmat tuomitsevat maailmallisia saavutuksia, tekoja ja tapahtumia niitten ilmiönsä mukaan. Siksi esteettistä tuomitsemista voi soveltaa myös poliittisen, tai julkisen valtakunnan, alueelle. Jos tuomitsemiskyvyn yrittää nähdä ilman sen ajatteluun pohjaavia juuria, pelkkänä aktiivisen toiminnan muotona, ei pääse yleisjärjellä päättelyä pitemmälle. (Yleisjärkeä voisi kuvata ihmisten vaistomaisena laumatoimintana.) Toisaalta jos unohtaa tuomitsemisen aktiiviseen elämään suuntautuvan luonteen, koko kyky menettää merkityksensä. Ajattelukyky mahdollistaa asioitten ja ilmiöitten monipuolisen pohdiskelun, mutta yhteisessä maailmassa eli toisten ihmisten seurassa tarvitsemme selkeitä mielipiteitä. Tuomitsemiskyvyn yhteisöllistä sekä myös poliittista luonnetta korostaa sen tarve ottaa huomioon muitten ihmisten mahdolliset mielipiteet. Tuomitseva yksilö etsii ennakoivaa konsensusta, yleistä hyväksyttävyyttä omalle tuomiolleen. Hän tuomitsee yhteisönsä ja koko ihmiskunnan edustajana, sillä jokainen yksilö on periaatteessa kykenevä esteettiseen tuomitsemiseen. Tämän takia kaikilta voidaan myös vaatia (poliittista) tuomitsemista, vaikka toimimista ei voitaisikaan vaatia. Tuomitseminen muodostaa julkisen valtakunnassa vastinparin toiminnalle. Se arvottaa mennyttä toimintaa hyväksymällä tai hylkäämällä, ja tällä tavoin antaa toiminnalle merkityksen jälkikäteen. Tuomitseminen on näin ollen tärkeä poliittinen aktiviteetti, joka tarjoaa myös vaihtoehdon toiminnalle. Sen avulla voivat sekä itseoikeutetut kansalaiset että paariat osallistua julkisen valtakuntaan. Työni loppuosassa pohdin poliittisen toimijuuden ja tilan eri muotoja siltä kannalta, mitä tuomitsemiskyky voi niille tarjota.

Tutkimukseni perusta on puhtaasti teoreettinen, olen etsinyt käsityksiä tuomitsemisen luonteesta sekä Hannah Arendtin omista teksteistä että siitä lukuisasta kommentaarikirjallisuudesta, jossa hänen käsityksiään tulkitaan. Lähteistä tärkein on *Lectures on Kant's Political Philosophy*, jota on pidetty perustana Arendtin aikeeksi jääneelle *Judging*-teokselle, sekä valmiiksi ehtineistä kontemplatiivista elämää käsittelevistä teoksista, *The Life of the Mind*, erityisesti ensimmäinen osa *Thinking*. Muista Arendtin omista teoksista olen käyttänyt lähinnä esseitä *Thinking And Moral Consideration*, *Philosophy And Politics* sekä *Understanding And Politics*. Kommentaarikirjallisuudesta antoisin on ollut Jacques Taminiaux'n *The Thracian Maid and the Professional Thinker*. Tarkastellessa tuomitsemista toisesta näkökulmasta, toiminnan kannalta, ovat tärkeimpiä lähteitä olleet *The Life of the Mind*'in ”vastapari” *The Human Condition*, sekä historialliseen tilanteeseen liittyvät *The Origins of Totalitarianism* ja *The Jew as Pariah*. Tällä alueella olen käyttänyt kommentaarikirjallisuudesta useita Tuija Parvikon poliittista toimintaa ja paarioita käsitteleviä tekstejä, sekä Thomas Mertensin pohdintaa *sensus communiksen* luonteesta esseessä *Arendt's Judgement And Eichmann's Evil*. Kulttuuripolitiikkaa ja taidemaailmoja koskevissa vertauksissa olen käyttänyt Howard S. Beckerin teosta *Art Worlds*.

Avainsanat: (esteettinen) tuomitseminen – arvioiminen – *sensus communis* - yhteisöaisti – kriittinen ajattelu – toiminta – kansalainen – katselija – paaria - federaatio

SISÄLLYSLUETTELO

1 JOHDANTO	2
2 TEOREETTINEN KEHYS JA KONTEKSTI	5
2.1 Historiallinen konteksti	5
2.2 Arendtin poliittinen teoria	6
2.3 Tuomitsemisen lyhyt historia	8
2.4 The Life of the Mind – ajattelun, tahtomisen ja tuomitsemisen suhteista	10
3 MITÄ ON TUOMITSEMINEN?	12
3.1 Kriittinen ajattelu ja yleisjärki	12
3.2 Makuaisti yleisjärjen perustana	13
3.3 Sensus communis – kuudes aisti	15
3.4 Yleistämisen ongelma ja tertium comparationis	16
3.5 Kehitys ja historia	18
4 AJATTELU V. YLEISJÄRKI, ELI MISSÄ ON TUOMITSEMISEN PAIKKA?	21
4.1 Ihmetys	21
4.2 Ajattelun poisvetäytyvä luonne	22
4.3 Merkityksen ymmärtäminen ja tiedon tarve	24
4.4 Tiedon merkitys?	26
5 KENELLE TUOMITSEN?	29
5.1 Minä ja itse, kaksi-yhdessä	29
5.2 Omatunto	30
5.3 Dialogi	31
6 MILLAISEEN MAAILMAAN TUOMITSIJA PALAA?	34
6.1 Human condition – vita activa	34
6.2 Ihmisten välinen maailma	36
7 SENSUS COMMUNIKSEN RAJAT?	40
7.1 Kantilaisen sensus communiksen kritiikki	40
7.2 Kulttuurinen ja moraalinen identiteetti	41
7.3 ”Moraalisten toimijoiden piiri”	43
7.4 Kollektiiviset tuomiot	45
8 TOIMIJA JA TUOMITSIJA	47
8.1 Kansalainen	47
8.2 Katselija	50
8.3 Paariat	52
9 YHTEISEN TILAN UUSJAKO	56
9.1 Juutalaisvaltio – kansallisvaltio	56
9.2 Federaatio	57
9.3 Lupaus Euroopan Unionista	58
9.4 Kulttuurit leikkeinä	60
9.5 Ratkaisu?	61
10 LOPPUPÄÄTELMÄT	64
LÄHDEKIRJALLISUUS	67

1 JOHDANTO

Pro gradu –työni aihe on poliittinen tuomitsemis- tai arviointitaito sellaisena, kuin Hannah Arendt sen näki. Arendt lainasi tuomitsemisen ”teorian” Immanuel Kantilta soveltaen tämän esteettisen tuomitsemisen teorian käsittämään muutakin ilmiömaailman asioita koskevaa, ja nimenomaan poliittista tuomitsemista. Kuten moni muukin, myös Arendt itse piti aluksi tuomitsemista vain osana kykyä ajatella. Itsenäisenä kykynä hahmotettu tuomitseminen suuntautuu julkisen valtakuntaan, ihmisten väliseen maailmaan. Koska kiinnostukseni aiheena on nimenomaan Arendtin tapa käsittää esteettisen tuomitsemisen tapa myös poliittisen tuomitsemisen kohteita koskevaksi, (ja koska Kant ei itse pitänyt esteettistä tuomitsemista poliittisena aktiviteettina,) käytän lähteinä vain Arendtin tekstejä enkä lainkaan Kantin.

Erityisesti haluan pohtia, mihin tuomitseminen sijoittuu Arendtin poliittisessa teoriassa ja inhimillisen elämän jaottelussa toisaalta julkisen ja yksityisen alueisiin, toisaalta aktiiviseen ja kontemplatiiviseen elämään. Pidän lähtökohtana jälkimmäiseen kysymykseen Arendtin omaa päätöstä sijoittaa tuomitsemiskyky *The Life of the Mind*’iin, siis kontemplatiiviseen elämään. Ensimmäiseen kysymykseen haen perusteluja tuomitsemisen lopullisesta tarkoituksesta, joka on nähdäkseni julkisen valtakunnan pitäminen julkisena mahdollistamalla vastuullinen poliittinen toiminta. Tuomitseminen sijoittuu ajattelumaailman ja ilmiömaailman, erityisesti julkisen valtakunnan, polttopisteeseen. Tällöin olennaiseksi käsitteeksi nousee *sensus communis* (”yhteisöaisti”, eräänlainen makuaste), johon tuomitsemiskyky perustuu. Tämä on tutkimukseni immanentin Arendt-tulkinnan osuus. Työni loppuosassa yritän myös pohtia, minkälaisia näköaloja Arendtin käsityksistä avautuu poliittiseen toimintaan ja sen spatiaaliseen jäsentymiseen maailmassa.

Arendtin kirjoituksista löytyy useita rinnastuksia tai ainakin vertauksia politiikan ja (korkea)kulttuurin välillä. Arendtin konsepti julkisen valtakunnasta ei silti ole kulttuurinen vaan nimenomaan poliittinen (Parvikko 2002). Julkisen valtakunnan käsite on Canovanin mukaan helpompi ymmärtää politiikan ja korkeakulttuurin välisen analogian kautta, joka on Arendtin kirjoituksissa implisiittisenä. Molempia koskettavat samanlaiset julkisen valtakunnan huolenaiheet. Olivatpa poliittiset toimijat rinnastettavissa taiteilijoihin tai eivät, molempia – ja molempien tekoja ja aikaansaannoksia – voi Arendtin mukaan arvioida käyttämällä samaa esteettisen tuomitsemisen kykyä. (Canovan 1994, 179-190)

Tästä päästään teemaan, jota käydään kaiken aikaa kulttuuripolitiikan sisällä: Kenellä on oikeus tuomita kulttuurisen/taiteellisen toiminnan hedelmiä – jopa: kenellä on oikeus tuomita toiset työt taiteeksi ja toiset ei-taiteeksi? Korporatiivisissa systeemeissä varataan tuomitsemisvalta tietyille asiantuntijoille, millä on tarkoitus taata laatu. Mikä on asiantuntijuuden asema verrattuna mediassa esiin nouseville arkikeskusteluille, joissa peräänkuulutetaan tervettä järkeä? Onko ammattilaisen (tutkijan, kriitikon jne.) mielipide pätevämpi kuin tavallisen kansalaisen ja katselijan vai päinvastoin ratkaistaessa laatua koskevia kysymyksiä? Arendtin käsitys esteettisestä tuomitsemiskyvystä tarjoaa yhden tavan lähestyä kysymystä asiantuntijuudesta.

Olen suomentanut englanninkielen judging-sanan tuomitsemiseksi, vaikka se on yleensä (esim. Parvikko) suomennettu arvioinniksi tai arvostelemiseksi jne. aina tilanteen mukaan. Arendt itse käyttää vaihtelevasti sellaisia ilmauksia kuten judge, faculty of judging tai judgement, jotka voi suomentaa useammalla tavalla. Kantin saksankielinen sana tuomitsemiselle oli Urteilskraft eii arvostelukyky. Käyttämällä termiä tuomita haluan korostaa sen ”lopullista” (ajattelun väliaikaisesti lopettavaa) luonnetta sekä sen sisältämää varmuuden lupausta verrattuna arviointiin herkästi liittyvään ehkä-muotoon: Tämä on minun tuomioni, tämän takana minä seison (kunnes olen tehnyt uuden tuomion). ”Lopullisuus” korostaa tuomitsemisen jälkeen tulevaa mahdollisuutta uuden aloittamiseen, ei tyhjältä pöydältä mutta järjestetyltä. Haittapuolena tälle valinnalle on sekaantumisvaara perinteisen tuomioistuin-tuomitsemisen kanssa, johon palaan kappaleessa 8.1. Suuremman sekaannuksen välttämiseksi käytän tuomitsevasta henkilöstä nimitystä tuomitsija, eikä tuomari.

Toisessa luvussa hahmottelen sitä teoreettista sekä historiallista kontekstia, johon Arendtin ”teoria” tuomitsemisesta sijoittuu. Kolmannessa luvussa paneudun kuvailemaan itse tuomitsemiskykyä sellaisena, kuin se on Kant-luennoissa (*Lectures on Kant's Political Philosophy*) esitetty. Neljännessä luvussa hahmottelen ristiriitaa ajattelun ja ilmiömaailmaan kuulumiseen olennaisesti liittyvän terveen järjen ja sen johdannaisen *sensus communiksen* välillä. Viidennessä luvussa vertaan tuomitsemista sisäiseen ja ulkoiseen dialogiin. Kuudes luku avaa näkökulman toisesta suunnasta, ilmiömaailmasta. Siinä pohdin, millaiseen maailmaan tuomitsija palaa, ja millaisen vastinparin tuomitseminen muodostaa toiminnalle. Seitsemäs luku keskittyy pohtimaan, kuinka laajalle *sensus communiksen* piiri ihmiskunnan sisällä riittää.

Kahdeksannessa luvussa vertailen tuomitsijaa ja toimijaa sekä heroisen toimijan vaihtoehtoa, paariaa. Yhdeksännessä luvussa hahmottelen sellaista poliittisen yhteisön mallia, joka voisi turvata *sensus communiksen* ja tuomitsemiskyvyn, sekä kaikkien sen jäsenten mahdollisuuden osallistua poliittiseen toimintaan ja tuomitsemiseen.

2 TEOREETTINEN KEHYS JA KONTEKSTI

2.1 Historiallinen konteksti

Arendtin ”teoria” tuomitsemisesta sijoittuu hänen yleiseen näkemykseensä nykyisestä (Arendt kuoli vuonna 1975) historiallisesta tilanteesta, jolle on ominaista yleinen kriisi länsimaisessa moraalissa ja politiikassa. (Beiner 1982, 113) Totalitarismin kaltaisen ilmiön jälkeen poliittisen tuomitsemisen perinteiset kriteerit eivät olleet enää päteviä. Koska tuomitsemisen kohteena ovat aina erityiset eli yksilölliset ja ennennäkemättömät tapaukset, ei tuomitsemiselle voinut olla mitään universaaliala teoriaa. (Parvikko 1997, 39 – 40) Arendtin ajattelu ikään kuin lähtee liikkeelle tietystä historiallisesta kontekstista (esim. kappale 8.4 Paariat), joka voi vaikuttaa liiankin spesifiltä, jotta siitä voitaisiin kehittää yleisiä ”teorioita” tai malleja. Arendtin mukaan tuomitsemisessa kuitenkin on olennaista juuri uutuuden tunnistaminen. Lisäksi siihen liittyy hänen tapansa pyrkiä esimerkillisten mallityyppien avulla ymmärtämään yhteiskunnallisia tapahtumia.

Toisen maailmansodan esimerkki osoitti, että liberalismi ei pystynyt joko elämään oman ideaalinsa mukaan tai vastustamaan arvostelijoitaan. Totalitaariset liikkeet hyötyivät siitä, että parlamentaarinen demokratia ja edustuksellisuus oli tehnyt ihmisistä poliittisesti välinpitämättömiä ja pettyneitä omien kärsimystensä jäämisestä näkymättömiin. Arendtin analyysin eurooppalaisesta nihilismistä voi nähdä ”filosofisena ilmaisuna pimeistä ajoista (dark times) toisen maailmansodan jälkeen” eikä vain joidenkin tuhovimmaisten yksilöitten patologisena mielenlaatuna. Nietzsche puhui tulevasta barbarismista, jonka onli aikaansaanut liberalismiin valheellisuus, arvojen katoaminen. Tämä tuhoisa ja hengetön radikalismi oli ”täynnä vihaa kulttuuria kohtaan”, joka oli yhtä lailla petosta kuin turvallisuus ja elämä. Tätä yhteiskuntaa haluttiin paeta Tekemisen (herooisen tai kriminaalin) maailmaan. Totalitaristinen ”jonkin uuden tekemisen” –projekti kääntyi pelkäksi tuhoamiseksi, tappamiseksi ja vallan valhekuvaksi. (Fine 1998, 92-108)

Arendt pohti, mikä on ajattelemattomuuden ja pahuuden suhde. Ajattelemattomuus ei sinällään estä eikä edistä toimintaa tai pahantekoa. Ajattelun sivutuote, tuomitseminen, voi sen tehdä. (Young-Bruehl 1994, 337) Tocquevillen tavoin Arendt näki totalitarismin aina tulevaisuuteen liittyvänä ilmiönä: Se ei ollut tulosta nykyajasta tai yhteiskunnan rationalisoitumisesta, vaan alkua jollekin

uudelle ja ennustamattomalle. (Fine 1998, 104) Totalitarismin myötä nähtiin, että yhteiskunta voi manipuloida ihmisten uskomuksia ja vakaumuksia paljon luultua enemmän. Sen pahuus ei ollut välttämättä radikaalia vaan banaalia¹, se levisi vähitellen tukahduttaen yhteisön moraalien ja ”eläimellisen säälin”. Se sai aivan tavalliset ihmiset tekemään kauhistuttavia tekoja sen kummemmin seurauksia ajattelematta. (Mertens 1998, 80-81)

Arendtin mukaan nykyaikaa kuvaa tradition murtuminen: enää edes terve järki (common sense) ei ”käy järkeen” ts. se ei pysty selittämään asioita uskottavasti. Filosofia ja politiikka ovat kärsineet saman kohtalon. (Arendt 1990, 102-103) Auktoriteetin (autoritaarisen vallan, uskonnon jne.) kriisiin liittyy erottamattomasti tuomitsemiskyvyn kriisi. Tässä kriisissä oli kuitenkin myös mahdollisuus parempaan. Mutta kuten metafysisen rationaalisuuden päättymisen avasi mahdollisuuden ajatella vapaata ja autonomista toimintaa muunakin kuin vain keinona, niin myös tavoiksi muotoutuneitten sääntöjen katoaminen avasi mahdollisuuden tuomitsemiskyvymme uudelle arvostukselle. Villan mukaan toiminnan ja tuomitsemisen autonomiassa on tärkeää nimenomaan niiden vapaa ja spontaani luonne, sillä jopa katastrofin varjossa tradition murtuminen on vapauttavaa. (Villa 1996, 164-165)

2.2 Arendtin poliittinen teoria

Arendt jakoi inhimillisen elämän aktiiviseen (vita activa) ja kontemplatiiviseen (vita contemplativa), jolloin edelliseen kuului työ, valmistus ja toiminta sekä jälkimmäiseen ajatteleminen, tahtominen ja tuomitseminen. Aktiivista elämää käsittelevän kirjansa *The Human Condition* Arendt kirjoitti ja varhaisina vuosinaan, kun taas kontemplatiiviseen elämään keskittyvästä *The Life of the Mind* ista hän ehti saada valmiiksi ennen kuolemaansa vain kaksi osaa: *Thinking* ja *Willing*. Arendt aikoi alun perin käsitellä tuomitsemista yhdessä tahtomisen kanssa, mutta muutti mielensä ja aloitti kolmannen osan *Judging*, josta ehti kirjoittaa vain kansilehden. Arendtin Kant-luentoja on pidetty perustana *Judging*-osalle. Esimerkiksi Beiner (1994, 319) pohtii, kuuluuko tuomitseminen aktiiviseen vai kontemplatiiviseen elämään. Pidän

¹ Tosin aikaisemmassa totalitarismia käsittelevässä kirjassaan Arendt kutsuu poliittista pahuutta radikaaliksi. (esim. Mertens 60) Pahuus on radikaalia, koska se on ennalta arvaamatonta ja voi aloittaa jotain täysin uutta. Totalitarismissa, ja ainakin Arendtille itselleen nimenomaan tunnetun natsijohtajan Eichmannin tapauksessa, esiin tulleet pahuuden banaalius kuvaa normaalien ihmisten kyvyttömyyttä ja haluttomuutta nähdä, että he ovat itse osallistumassa pahuuteen tai ainakin todistamassa sitä.

oman työni lähtökohtana Arendtin omaa aikomusta sijoittaa tuomitseminen ajattelun ja tahtomisen seuraan osaksi kontemplatiivista elämää.

Toinen jako tapahtuu julkisen ja yksityisen elämän välillä. Tällöin julkiseen elämän alueeseen kuuluvat toiminta ja tuomitseminen. *The Human Condition* kuvaa kontemplatiiviset impulssit erityisen epäpoliittisiksi. Arendt kuitenkin erottelee selkeästi kontemplatiivisen suhtautumisen, joka on tyypillistä *theorialle* (ajattelulle), ja käytännöllisiä tuomintoja tekevän ihmisen ”objektiivisuuden”. Jos edelliseen riittää pääseminen yhteisymmärrykseen oman itsensä kanssa, jälkimmäinen vaatii ajattelemaan (ja tuomitsemaan, SS) kenen tahansa asemasta käsin. (Villa 1996, 104) Monet filosofit eivät ole (ennen Kantia ja Arendtia) itse asiassa pitäneet tuomitsemista ollenkaan itsenäisenä henkisenä kykynä, vaan osana ajattelua. Tuomitseminen pohjautuu (yleensä) ajatteluun, mutta sen tarkoitus suuntautuu muitten ihmisten pariin, julkisuuteen.

	YKSITYINEN	JULKINEN
AKTIIVINEN	työ, valmistus	toiminta, puhe
KONTEMPLATIIVINEN	ajatteleminen, tahtominen	tuomitseminen

Inhimilliseen elämään pitäisi kuulua sekä yksityinen että julkinen puoli. Yksityisen elämän täyttävät materiaaliset tarpeet, perhe, ura, henkilökohtainen kehitys sekä sielunelämä, joita kaikkia suojelee yksityisomaisuus. (Arendt 1958, 61-65) Arendtin mukaan julkisen valtakuntaan eivät kuulu sosio-ekonomiset kysymykset, jotka ovat vallanneet nykypoliitiikan (julkinen sektori, julkiset palvelut jne.).² Luentatavasta ja lähdetekstistä riippuen yksityisen ja julkisen valtakunnan ”väliin” voi sijoittaa myös sosiaalisen (ks. esim. Canovan 1994). Tämä jaottelu ei ole kuitenkaan millään lailla olennainen tässä työssä sen enempää lähteitteni kuin tuomitsemis-aktiiviteetin sijoittumisen kannalta. Arendtin konsepti julkisen valtakunnasta on poliittinen, mutta hänen

² Onko politiikan (sisältäen talouden) ja poliittisen välillä kiulu? (kysyy Hansen) Instituutiot ovat pitkälti sosiaalisen ”valtakunnan” tuottamaa. Olemassa olevat instituutiot eivät näytä olevan Arendtille relevantteja. Hansen on sitä mieltä, ettei näin tarvitse olla. Arendtilaisessa kehityksessä voi avata sosiaalisia huolenaiheita poliittiselle päätöksenteolle. Vaikka modernit valtiot ja korporaatiokapitalismi tulisivat pysymään, voidaan pyrkiä rajoittamaan niiden valtaa tehdä ihmisistä passiivisia objekteja suuremmalle vallalle. Lisäksi henkilökohtaiset ominaisuudet, joita tarvitaan toimimiseen ja tuomitsemiseen, ovat relevantteja nykyajankin instituutioissa. (Hansen, 221-222)

politiikkakonseptinsa on joittenkin mielestä liian ahdas. Hän ei Canovanin mukaan koskaan tehnyt selvää rajanvetoa julkisen ja poliittisen välille, vaan julkisen valtakunnan on täytynyt olla paljon laajempi käsite kuin poliittisen sanan perinteisessä merkityksessä. (Canovan 1994, 182-184)

Henkilökohtainen on poliittista, ei kuitenkaan yksityinen. Jotta voisi nähdä henkilökohtaisen poliittisena pitää huomioida solidaarisuus muita kohtaan. (Koska teoilla on odottamattomia seurauksia, tarvitaan myös kykyä antaa anteeksi sekä tehdä ja pitää lupauksia.) (Hansen 1993, 219) Juuri ihmiskunnan moninaisuus tekee ihmisten ja yhteisöitten olemassaolosta poliittista, ei niinkään kantilainen käsitys ihmisistä yhtenä lajina muitten joukossa tai ihmisten rationaalisuus. Hyvän elämän tekee mahdolliseksi vain erityinen inhimillinen ”aisti”, *sensus communis*, ja se erottaa ihmisen eläimistä sekä jumalista. Poliittinen pahuus (tai järjettömyys) on tämän aistin kieltämistä. Totaalinen terrori sitoo ihmiset niin tiukasti toisiinsa, että moneus katoaa ja heistä tulee yksi. (Mertens 1998, 73-75) Ihmisten välinen tila/maailma (julkisen valtakunta) lakkaa olemasta. Arendtin poliittinen teoria (jos sitä teoriaksi voi kutsua ainakaan tuomitsemisen osalta, SS) ei yritä sen enempää eikä vähempää kuin ajatella uusiksi toimintaa ja tuomitsemista tradition ja metafysiikan romahduksen valossa (Villa 1996, 157).

2.3 Tuomitsemisen lyhyt historia

Elinaikanaan julkaistuista kirjoituksista Arendt käsittelee tuomitsemista laajimmin esseessään *The Crisis in Culture*.³ Vasta esseessään *Thinking and Moral Considerations* vuodelta 1971 Arendt käsittelee tuomitsemista ajatusmaailmaan (kontemplatiiviseen elämään) kuuluvana. Sitä ennen hän on katsellut sitä aktiivisen elämän näkökulmasta. (Beiner 1982, 91)

Kant oli Arendtin mukaan ensimmäinen suurista ajatteliijoista, joka nosti tärkeimpien aiheittensa joukkoon (kirjassaan *Kritik der Urteilskraft* eli *Critique of Judgement*) tuomitsemisen kyvyn. Kuten Sokrates ja Platon aikoinaan, Kant piti sitä omituisena taitona, jota voi harjoittaa, vaan ei opettaa. Tuomitseminen oli Kantin mukaan itse asiassa makuasia, ja hänen kirjansa nimeksi

³ Siinä hän kuvaa, kuinka 1700- ja 1800-luvulla kulttuurinen ”filistinismi” eli poroporvarillisuus muutti kulttuuriobjektit itsessään arvokkaista kohteista vaihtoarvon kohteiksi, joilla voitiin saavuttaa sosiaalista edistystä. Arendtin mukaan massakulttuurin mukanaan tuoma kulttuurin alistaminen viihteeksi, työväenluokan konsumerismi, oli poroporvarillisuutta pienempi uhka kulttuurille. (Beiner, 102)

pitikin alun perin tulla (1700-luvun muodin mukaan) *Critique of Taste*. Kant oli kuitenkin Arendtin mukaan löytänyt aivan uuden inhimillisen kyvyn, kyvyn tuomita (Arendt 1982, 4-10). Arendt kertoo kirjeessään Karl Jaspersille 29.8.1957 lukevansa Kantin *Kritik der Urteilskraft*'ia kasvavalla ihastuksella, koska vasta sieltä (eikä teoksesta *Kritik der praktischen Vernunft*) voi löytää Kantin todellisen poliittisen filosofian. Hän luettelee nuoren Kantin kokemuksia yhteiskunnasta, jotka vasta tämän elämän loppupuolella heräävät kyseisessä teoksessa henkiin uudelleen: terveen järjen tai yleisjärjen ylistys, makuaisti tuomitsemisen perustavana ilmiönä, laajentunut ajattelun tapa eli toisen näkökulmasta ajatteleva, joka kuuluu erottamattomasti tuomitsemiseen ja kommunikointavuuden vaatimus. (Arendt 1993, 318)

Arendtia vastaan on argumentoitu sillä, että Kant ei olisi koskaan sanonut moraalisen mielipiteen (olipa miten yleinen tai ”laajennettu” hyvänsä) korvaavan moraalista totuutta. Kantin ”virallinen” poliittinen filosofia lähtee absoluuttisen totuuden oletuksesta. Tämä käytännön filosofia on kuitenkin tuhoisaa inhimillisille asioille ja pluralismille. Niinpä Arendt etsii toisenlaista poliittista filosofiaa Kantin esteettisen tuomitsemisen kritiikistä, sillä ”esteettisen tuomitsemisen maailma on myös julkisuuden, tai politiikan, maailma”. (Arendt, 1968a, 219, Villa 1996, 63-64) Poliittikka, samoin kuin estetiikka, on ilmiöitten eikä syiden tuomitsemista. (Beiner 1994, 381) Poliittinen ja esteettiselle tuomitsemiselle on yhteistä niiden kohde, ilmiö, mikä tekee myös tuomitsemisen tavasta samanlaisen. Toisin on laita esimerkiksi moraalisen (tai uskonnollisen) tuomitsemisen tai rationaalisen dogmaattisen päättelyn.

Esteettinen lähtökohta pelastaa refleksiivisen tuomitsemisen ilmiön (joka on tuomitsemista ilman kriteerejä) siltä unohtuudelta, johon dogmaattisesti rationalistinen traditio on sen syössyt. Samalla se tarjoaa mahdollisuuden rakentaa uudelleen ”moraalisia horisontteja” (Beinerin käyttämä termi) jonkinlaisina jaettuina tuomioina (mistä seuraa kysymys oikeudesta, joka ei ole tietoa tai totuutta vaan tuomitsemista). (Villa 1996, 165, Beiner 1982, 112) Arendt ei etsi eikä yritä kääntää esteettisen tuomitsemisen teoriasta poliittisen tuomitsemisen teoriaa, sillä hänen mukaansa on olemassa vain yksi ja jakamaton tuomitsemisen kyky, jota hän on aiemmin kutsunut kaikkein poliittisimmaksi mentaaliseksi kyvyksi. (Beiner 1994, 378-379) Arendtin mukaan ei voinut olla olemassa mitään universaalia teoriaa tuomitsemisesta, koska tuomitseminen koskee aina yksilöllisiä ja ennennäkemättömiä tapauksia. (Parvikko 1997, 39 – 40) Varsinaista teoriaa ei voi olla olemassa juuri sen vuoksi, että tämä aktiviteetti suuntautuu

aina jotakin erityistä ja sinällään ainutlaatuista ilmiötä kohtaan, olipa se sitten esteettinen objekti tai maailmallinen teko/tapahtuma.

2.4 The Life of the Mind – ajattelun, tahtomisen ja tuomitsemisen suhteista

Jos Arendt olisi kirjoittanut kolmannen osan *The Life of the Mind* iin, hän olisi osoittanut, että tuomitseminen on tulosta ajattelusta ja tahtomisesta. Se ei ratkaise paradoksia ajattelun ja toiminnan välillä, mutta pyrkii sopeutumaan sen olemassaoloon. (Taminiaux 1997, 194)

Aiemmissä kirjoituksissaan, (esim. *Between Past and Future*, 1968a, 152) Arendt on yhdistänyt ajattelun ja tuomitsemisen älyyn ja kognitiivisuuteen. *The Life of the Mind* iissa ne ovat vapaita, eli eivät älylle alisteisia. (Beiner 1994, 376)

Ajattelu, tahtominen ja tuomitseminen ovat kolme mentaalista perusaktiviteettia. Ne ovat autonomisia, eikä niitä voi johtaa toisistaan. (Arendt 1978b, 69-70) Ajattelulla on kuitenkin tietty prioriteetti, sillä se luo mielikuvia tulevaisuudesta tahtomiselle ja menneisyydestä tuomitsemiselle. Ajattelun vetäytyminen maailmasta on suurin, tuomitsemisen pienin. Ajattelu liittyy maailmaan metaforisen kielen kautta, tahtominen toiminnan kautta. Ajattelun ja tahtomisen ”pluralistinen” luonne on sisäistä pluralismia, ns. kaksi-yhdessä (ks. kpl 5). Ajattelussa sen muoto on dialogi minun ja itseni välillä. Tahtomisen kaksi-yhdessä on minä-tahdon ja minä-en-tahdo. Tuomitsemisessä sen sijaan aktivoituu ”todellinen” pluralismi, minä ja sinä. Tuomitsemisen vapaus on tässä kiinnostumattomuudessa tai puolueettomuudessa, oman edun tavoittelun ja itsekkyyden ylittämässä. (Young-Bruehl 1994, 338-356)

Ajattelemisesta ei ole normaalioloissa yhteiskunnalle paljonkaan hyötyä, toisin kuin tiedonjanosta. Ajattelu ei luo yhteiskunnalle arvoja, vaan päinvastoin tuhoaa niitä. Siksi sille on tarvetta vain sellaisissa historiallisissa tilanteissa, joissa normaalit merkityskentät ovat kadonneet. Luutuneita arvoja tuhoavalla ajattelulla on poliittiset vaikutuksensa. Se nimittäin vapauttaa inhimillisen arvostelukyvyn, joka on ihmisen henkisistä kyvyistä kaikkein poliittisin. Kyse on yksittäisten asioiden arvostelemisesta ilman mitään yleisiä sääntöjä, joista tulee vähitellen vain luutuneita tapoja ja tottumuksia. Ajattelu käsittelee näkymättömiä asioita, jotka on representoitu. Tuomitseminen sen sijaan koskee aina yksittäisiä käsillä olevia asioita. Tuomitseminen realisoi ajattelun, manifestoi sen ilmiömaailmassa, jossa ihmisellä ei ole koskaan

aikaa ajatella itsekseen. ”And this indeed may prevent catastrophes, at least for myself, in the rare moments when the chips are down.” (Arendt 1971, 445-446)

Ajattelun aktiviteetti tukee tuomitsemista. Vetäytyminen ajattelemaan valmistelee paluuta yhteiseen maailmaan ja kykyä tuomita. Vapauden pohjaton kuilu ja tahdon hämmästyttävä spontaanisuus kertovat vain meidän olevan tuomittuja vapauteen. Kuilu on olemassa vain, jos tahto pysyy radikaalin yksittäisyytensä piirissä ja kieltää tuomitsemiskykyä avaamasta sitä pluraalisuudelle. Tuomitseminen ei ole koskaan samalla tavalla vapaata kuin ajatteleva ja tahtominen, sillä tuomitseminen on paluuta toisten seuraan, toisten mielipiteitten ottamista huomioon. Tässä tuomitsemisella on apuna erityinen inhimillinen aisti: common sense eli ”yleisaisti” ja sen hienostuneempi muoto *sensus communis* eli ”yhteisöaisti”. Ajallinen tekijä erottaa ajattelua ja *sensus communista*. Siinä missä ajattelu on poissaoloa, *sensus communis* koetaan läsnäolona nykyhetkessä (Taminiaux 1997, 195-203).

Tahtominen (samoin kuin tuomitseminen) liittyy aina erityiseen, kun ajatteleva liittyy universaaliin. Paitsi ajattelun, tahtominen on sodassa myös kognition, sielunelämän ja jopa oman itsensä kanssa. (Taminiaux 1997, 211) Kantin mukaan käytännön asioissa ei määräävää ole tuomitseminen (sillä toiminnan seurauksia ei voi tietää ennakkoon) vaan tahto, joka yksinkertaisesti seuraa järjen maksiimia. (Kantille käytännöllinen tarkoitti likimain samaa kuin moraalinen, jolloin vastakohtana oli järjen spekulatiivinen käyttö.) (Arendt 1982, 61) Käytännöllinen järki (Kantin mukaan) kertoo meille imperatiivein, mitä tehdä. Tuomitseminen ei kuulu käytännölliseen järkeen, sillä se ”nousee esiin lähinnä kontemplatiivisesta mielihyvästä”. Se koskee aina jotain erityistä, erityisen tuomitsemista. (Arendt 1982, 15)

3 MITÄ ON TUOMITSEMINEN?

Tuomitseminen on Arendtin mukaan politiikassa toimimisen olennainen vastinpari. Tuomitseminen jälkikäteen on tärkeää tulevan toiminnan kannalta; jotta ymmärtäisimme tulevaisuuden hallitsemisen ja ennustamisen olevan mahdotonta; ja myös jotta ottaisimme opiksemme laskiessamme tulevan toimintamme mahdollisia vaikutuksia. Vain tällöin pystyttäisiin välttämään vastaisuudessa totalitarismin kaltaisia ilmiöitä. Toiminnan ohella poliittinen tuomitseminen onkin sekä jokaisen ihmisen velvollisuus, että jokaisen perusihmisoikeus. Äärimmäisissä oloissa, avoimen osallistumisen yhteiskunnallisiin asioihin ollessa mahdotonta, voi poliittinen tuomitseminen olla ainoa keino poliittiseen aktiivisuuteen. Valitettavan useiden ihmisten kohdalla totalitarismin kaltaiset olot saavat luopumaan poliittisesta tuomitsemisesta (tai arvioimisesta) ja henkilökohtaisesta vastuunotosta. (Parvikko 1998, 49-51)

3.1 Kriittinen ajattelu ja yleisjärki

Arendt käyttää yleensä termiä ajattelemisen pelkästään. Kant-luennoissa hän käyttää ilmaisua kriittinen ajattelu tarkoittamaan joko tuomitsemista edeltävää mentaalista aktiviteettia tai jopa itse tuomitsemista. Tällöin se on erotettu dogmaattisesta ja spekulatiivisesta ajattelusta.

Kriittisellä ajattelulla on aina poliittiset implikaationsa. Kriittinen ajattelu on Arendtin mukaan antiautoritaarista toisin kuin dogmaattinen ajattelu, joka kylläkin voi levittää uusia ja vaarallisia uskomuksia, mutta tekee sen kätkeytyen koulukuntansa suojelevien seinien ja doktriinien taakse. Spekulatiivinen ajattelu taas Arendtin mielestä kiinnostaa tuskin ketään. (Tarkoittaako Arendt kritiikitöntä ja itsevaltaista spekulointia, vai ylipäätään?) Kriittisellä ajattelulla on taipumus tuhota yhteiskunnan totuttuja perustotuuksia. Vaikka kriittinen ajattelu onkin yksityistä puuhaa, ajattelija ei kuitenkaan ole täysin irrallaan muista ihmisistä. Kriittisyys nimittäin vaatii ajattelijaa ottamaan huomioon muitten ihmisten mahdolliset näkökulmat. Tämän kaltainen puolueettomuus vaatii harkitsemaan kyseessä olevaa asiaa kaikista sellaisista näkökulmista, jotka tulisi (ajattelijan oman harkinnan perusteella, SS) ottaa huomioon, vaikka näitä näkökulmia ei itse asiassa olisi kukaan siinä tilanteessa tuonutkaan esiin. Ajattelijan tulee pyrkiä kontingenttien ajattelua rajoittavien ja siihen vaikuttavien subjektiivisten seikkojen yläpuolelle. Kant nimittää tätä laajennetuksi ajatteluksi. (Arendt 1982, 38-43)

Kantin ja samalla myös Arendtin mukaan tuomitsemiskykymme perustuu yleisjärkeen. Englanninkielisen termin *common sense* (Arendthin kirjoitti Kant-luennot englanniksi) voi kääntää suomeksi monella tapaa, esim. tavalliseksi tai terveeksi järjeksi. *Common*-sana korostaa tässä yhteydessä tämän kyvyn luonnetta yleisenä, jokaiselta ihmiseltä löytyvänä. *Sense*-sanan voi suomentaa myös aistiksi, mikä viittaa mielenkiintoisesti siihen seikkaan tai käsitykseen, että ”yleisjärjellä” päättely ei itse asiassa vaadi ajattelua eli järjen (*reason*) käyttöä. Se on automaattisesti toimiva systeemi, joka ei vaadi vetäytymistä vaan on mahdollista toiminnan ohessa. Kriittisen ajattelun apuna tai pohjana toimiva yleisjärki saa hiukan uuden merkityksen ”yhteisöaistina”, *sensus communiksena*, joka pyrkii yhteisöllisesti hyväksyttävään ratkaisuun ottamalla huomioon muitten ihmisten mielipiteet. Yksilö tuomitsee tällöin paitsi itsensä myös yhteisönsä (Kantin mukaan koko ihmisyyhteisön) puolesta.⁴

3.2 Makuaisesti yleisjärjen perustana

Arendtin mukaan yllättävintä tässä ”yleisjärjessä” on se, että sen pitäisi perustua makuaisestiin. Maku ei ole objektiivinen kuten näkö, kuulo tai kosketusaisti, joten se ei auta identifioimaan objekteja ja jakamaan sitä kommunikoinnissa muitten ihmisten kanssa. Sen sijaan maku yhdessä hajuaistin kanssa on yksityinen, subjektiivinen ja ei-kommunikoitava aisti. Sitä ei pysty myöskään jälkikäteen representoimaan kuten kolmea ensimmäistä aistia, jotka ovat myös selvästi diskriminoivia. Aistimus (tämä miellyttää/ei miellytä minua) ei tällöin ole suoraan sidoksissa objektiin. Kuitenkin Arendt päätyy sanomaan, että vain maku- ja hajuaisti ovat peruluonteeltaan diskriminoivia. Ne myös käsittelevät jokaista kohdetta yksittäisenä ja omanaan (*particular qua particular*), kun taas objektiivisten aistien kohteilla on aina yhteisiä piirteitä muitten kohteitten kanssa. Kuitenkin mielikuvituksen avulla objektiivisin aistein havaituista kohteista/asioista tulee ”aistittuja” objekteja, jolloin reflektion kohteena ei ole itse objekti vaan sen representaatio. Tämä

⁴ Tavallinen ihminen (ja monesti myös artisti itse) päättää taideteoksen kohdalla yksinkertaisesti miellyttävän ja epämiellyttävän välillä. Hän ei rupea erittelemään niitä kriteerejä ja ominaisuuksia, joitten mukaan asiantuntijat arvostelevat. Tällainen ”artikuloimattomuus” turhauttaa tutkijan. Sosiologit ja filosofit (esteetikot) pyrkivät luomaan loogisia esteettisiä systeemejä arvioidakseen taiteellisten teosten laatua. Estetiikka on Beckerin mukaan kuitenkin enemmän aktiviteetti kuin doktriinirakennelma. Estetiikan täytyy ottaa huomioon – ikään kuin ennustaa – yleisön kokemukset siitä, mikä on tärkeää. (Becker 1984, 131-139, 169, 199)

taas voidaan aistia myös yksityisillä aisteilla (tämä miellyttää/ei miellytä minua).⁵ Samalla tavoin katselija (spectator) voi tuomita jostain tapahtumasta ”tämä on oikein/väärin”, vaikkei itse olekaan ollut tapahtumissa mukana. Puolueettoman tuomitsemisen tekee mahdolliseksi representaatio, joka luo objektiin vaadittavan etäisyyden sekä ”mielenkiinnottomuuden” tai ”osattomuuden”. Tuomitsemisessa on siis kyse kahdesta mentaalista toiminnosta, kuvittelusta (tai mielikuvituksesta) ja sen mahdollistamasta reflektiosta. (Arendt 1982, 64-68)

Kant näkee kuitenkin tässä yksityisessä ja subjektiivisessa aistissa myös jotakin peräti epäsubjektiivista ja yleistä. Makuu-aistista tulee kiinnostava vain yhteisössä, ja yksilöä kiinnostaa aina verrata omaa makuaan toisten makuun. Ihmisolentojen tarve yhteisöllisyyteen saa heidät arvostelemaan nimenomaan yhteisönsä jäsenenä, ottamaan huomioon muiden mahdolliset arvostelmat. Jos yksilö ei voi olettaa toisilta hyväksyntää omalle arviolleen, hän tuskin uskaltaa kommunikoida kyseistä arviota muille. Mielihyvää ei tuota itse objekti vaan sen tuomitseminen/arvosteleminen. Paitsi että teemme valinnan miellyttämisestä/ei-miellyttämisestä, myös itse valitseminen on miellyttävää/ei-miellyttävää (siis miellyttäväksi tuomitseminen on miellyttävää), eli siitä saa ”lisättyä mielihyvää” tai mielipahaa. (Arendt 1982, 67-69)⁶

Kuinka sitten valita positiivisen ja negatiivisen tuomion välillä? Yhtenä kriteerinä on kommunikointavuus, ja päätöksen tekemisen standardina yleisjärki (common sense). Tähän liittyy kolme eri näkökulmaa. Ensiksi, koska kaikilla on samanlaiset aistit, voimme odottaa aistihavainnoilta yleistä kommunikointavuutta. Sitä ei voi kuitenkaan odottaa milään *yksittäiseltä* aistimukselta sen yksityisen, passiivisen, vastaanottavan ja tuomitsemattoman luonteen vuoksi. Toiseksi meillä on vastakkaisella puolella moraaliset tuomiot/arvostelmat, joita sanelee käytännöllinen järki (practical reason). Ne ovat toki kommunikointavissa, mutta ovat pitäviä ilmaskin. Kolmanneksi on olemassa kauneuden arvosteleminen tai siitä johtuva mielihyvä, jolla on oma osuutensa jokaisessa maailmallisessa kokemuksessa. Tämä arvostelukyky perustuu

⁵ Onko silloin kysymys todellisesta esteettisestä tuomitsemisesta, kun päätetään, onko jokin objekti taidetta vai ei? (Tämä on perustavanlaatuisen kysymys taidemaailmoissa. Päätös on kyllä diskriminoiva, teos joko ansaitsee tai ei ansaitse olla taidetta. Nykytaide voi kuitenkin olla inhotusta herättävää – sekä terveen järjen että ”hienompien tunteiden” vastaista. Jos teoksen tarkoitus on herättää kysymyksiä, se ei ole tarkoitus itsessään. Teos voi myös olla ominaisuuksiltaan selvästi käyttöesine. Arvostelun kohteena voi tällöin olla pikemminkin teoksen sisäinen idea, eikä suinkaan sen fyysinen olomuoto (aivan kuten kirjan idea on sen sisältö, sanat, eikä itse nide). (Becker 1984, 36, 157-167)

⁶ Becker käsittelee kirjassaan *Art Worlds* taidemaailman aktiviteetteja kollektiivisena toimintana (tavanomaisesta poiketen), etsien tällä käsittelevällä piilotettuja perspektiivejä. Hänen mukaansa esteettisten tuomioitten tuottaminen on tälle kollektiiviselle aktiviteetille tyypillinen ilmiö. (Becker 1984, 39 ja 351)

yleisjärkeen, jollainen on oletettavasti jokaisella ihmisellä. (Arendt 1982, 69-70) Makuun liittyvissä asioissa en koskaan tuomitse vain itseäni varten, vaan tapahtumaan sisältyy sitoumus kommunikoida tuominnastaan muille (vakuuttaa muut sen validiteetista). Esteettiset tuomiot eivät ole subjektiivisesti relatiivisia tai itsekkäitä. Ne ovat ”intersubjektiivisia”, eivät tiukan objektiivisia, mutta eivät myöskään tiukan subjektiivisia. (Beiner 1994, 367-368)

3.3 Sensus communis – kuudes aisti

Kuinka sitten tämä yleisjärki (tai ”yleisaisti” , common sense) eroaa muista aisteista? Kant ei tarkoitakaan itse asiassa mitään tavallista, kaikilta löytyvää aistia. Käyttämällä latinankielistä termiä *sensus communis* hän korostaa sen erityisluonnetta yli(määräisenä) –aistina, mystisenä kuudentena aistina, jonka tarkoitus on sopeuttaa ihmiset yhteisöön. (Tuomas Akvinonilainen käytti termiä *sensus communis* tarkoittamaan sisäistä aistia, joka toimii yleisenä perustana ulkoisille aisteille.) *Sensus communis* tekee meistä nimenomaan ihmisiä. Siihen ei riitä pelkkä kyky kommunikoida toisten kanssa. Siihen tarvitaan myös arviointikykyä, johon liittyy abstraktius ja muitten potentiaalisten mielipiteitten (tai arviointien) huomioon ottaminen. (Arendt 1978b, 50-51 ja 1982, 70-71) Ihmiset pystyvät toimimaan poliittisen olennon roolissa juuri siksi, että he pystyvät kuvittelemaan itsensä toisen ihmisen mahdolliseen asemaan. (Beiner 1982, 93) Ainoastaan ihmisillä on oletettavasti kyky kuvitella sellaisen lajikumppanin olemassaolo ja yksilöllinen mielipide, jota he eivät itse asiassa tunne.

Sensus communiksen maksiimit kuuluvat seuraavasti: Ajattele itsesi puolesta (=valistuksen maksiimi). Ajattele itsesi kenen tahansa toisen (/kaikkien muitten) asemaan (= laajentuneen mentaliteetin maksiimi). Lopuksi ole yhteisymmärryksessä itsesi kanssa. Maksiimeja ei tarvita kognitiivisen tiedon käsittelyyn, sillä ”totuus on pakottavaa”. Sen sijaan niitä tarvitaan mielipiteisiin ja arviointiin liittyvissä asioissa. Kuten Arendt vertaa: Moraalisissa asioissa yksilön tahdon laatu tulee todistetuksi hänen toiminnan maksiimissaan. Maailmallisissa asioissa taas yksilön ”mielenliikahdukset” tulevat todistetuiksi arvostelun maksiimeissa. (Maailmallinen tarkoittaa lähinnä poliittista, eroten juuri yksityisestä ja moraalista, SS.) *Sensus communis* ei näin ollen ole niinkään yleisaisti tai –järki vaan yhteisöaisti (community sense), jonka vastakohta on *sensus privatus* eli yksityisaisti. Reflektio (toisten huomioon ottaminen) tekee tästä yksityisestä makuaistista yleisesti pätevän yhteisöaistin. *Sensus communiksen* avulla

tehtyjen arviointien erityistä yhteisöllistä luonnetta korostaa se seikka, että niille ei voi suoraan vaatia muitten ihmisten hyväksyntää. Toisia voi vain suostutella yhteisymmärrykseen (vetoamalla heidän omaan *sensus communicseensa*, SS). Niinpä yksilö tuomitsee/arvioi aina yhteisön jäsenen asemassa. Mitä vähemmän yksilön maku poikkeaa ”keskiarvosta”, sitä helpommin se on kommunikoidavissa. (Arendt 1982, 71-73) Arendt lainaa Jaspersin määritelmää totuudesta: Totuus on sitä, mitä pystytään kommunikoidemaan toisille. Filosofista totuuden yleistä pätevyyttä ei voi testata kuten tieteissä, mutta siltä voi vaatia yleistä kommunikoidavuutta. (Arendt 1982, 40) *Sensus communis* tarkoittaa sitä, että kaikki viisi aistiamme työskentelevät yhdessä tarkoituksellisessa avoimuudessa yhtä ja samaa objektia kohtaan. Lisäksi nimenomaan konteksti on se, mikä meille on yhteinen muitten ihmisten kanssa. Tämä takaa objekteille todellisen identiteetin. Lopuksi se tarkoittaa, että koemme toistuvasti (alkuperäisen) konsensuksen muitten kanssa liittyen maailmassa ilmenevien objektien identiteettiin. (Taminiaux 1997, 203)

Hans-Georg Gadamer syyttää Kantia *sensus communis* –idean depolitisoinnista, sen rikkaan roomalaisperäisen merkityksen riisumisesta. Kant poistaa siitä kaikki siteet oman yhteisön tarpeisiin, tarkoituksiin ja erityisiin päämääriin. Kant ”intellektualisoi” *sensus communiksen*, estetisoi maku-kyvyn, jota aiemmin pidettiin sosiaalis-moraalisena. (Beiner 1982, 136) Edellä kerrotun perusteella termi yhteisöaisti (community sense) kuulostaa nimenomaan tiettyyn rajattuun yhteisöön sidotulta tai sitoutuneelta ”aistilta”, vaikka Kant kuitenkin käsittääkseni viittaa kaikkien ihmisolentojen maailmanlaajuiseen ”yhteisöön”. Ihminen ei ole läheskään ainoa yhteisöelämään sopeutunut eläinlaji, mutta oletettavasti ainoa, joka pystyy kuvittelemaan sellaisten lajikumppanien olemassaolon, joista hänellä ei ole varmaa tietoa. (Tämä huomautus riittääköön tarjolla olevasta luonnon- ja käyttäytymistieteellisestä keskustelusta.)

3.4 Yleistämisen ongelma ja tertium comparationis

Arendtilaisessa tuomitsemisessa nousee olennaisena esiin yleistämiseen liittyvän ongelman: Tuomitseminen on kykyä ajatella erityistä (kohdetta), mutta ajattelu on aina yleistämistä. Kuinka siis yhdistää yleinen ja erityinen? Vaikeuksia ei juuri ole silloin, kun yleinen (sääntö), johon erityistä verrataan, on valmiiksi annettu. Jos sen sijaan yleistä ei ole (tiedossa), eikä erityistä voi tuomita toisen erityisen mukaan, täytyy löytää jokin *tertium comparationis*, joka liittyy kahteen

erityiseen ollen niistä kuitenkin erillään. Arendt löytää Kantin kirjoituksista ensinnäkin idean ihmiskunnan perussopimuksesta kokonaisuudessaan, josta seuraa ihmisyyden erityisyys. Toiseksi hän löytää sellaisten objektien tarkoituksellisuuden, joilla ei näyttäisi mitään erityistä (hyödyllisyyteen viittaavaa) tarkoitusta olevankaan, eli esteettisten objektien, luonnon monimuotoisuuden ja ihmisolentojen. Näitten tarkoitus on miellyttääminen. (Arendt 1982, 76) Näitä seikkoja tärkeämpänä Arendt pitää kuitenkin esimerkillisen pätevyyden ideaa. Ihminen voi kuvitella mielessään mallin siitä, mitkä vähimmäisehdot erityisen tulisi täyttää, tai sitten hän voi muodostaa yleistyksen useampien erityisten yhteisistä piirteistä. Hän voi kuitenkin myös valita jonkin erityisen (hyvänä pitämänsä) ja tehdä siitä ideaalimallin eli esimerkin kaikille muille erityisille. (Arendt 1982, 76-77)⁷

Arendt lainasi Weberiltä ideaalityypin metodologiaa tutkiessaan juutalaisten paarijuutta. Weberin ideaalityyppi ei ole todellisuuden esitys, mutta antaa sille yksikäsitteisen ilmaisukeinon. Tämä auttaa yhteiskunnallisten ilmiöitten tutkimisessa silloin, kun käsitteellinen formulointi ei ole mahdollista. Ideaalityypit eivät siis ole empiirisiä kategorioita, hypoteeseja, todellisuuden kuvauksia tai normatiivisia ideaaleja. Ne ovat ajatuskuvia, joilla on puhtaasti ideaalisen rajakäsitteen merkitys. Ideaalityyppi-metodi ei ole kiinnostunut siitä, mikä on yleistä, vaan keskittyy epälainmukaiseen yleisyyteen viitaten vaihtoehtoisin erityisiin tapauksiin. Empiirisen historian tutkimuksen tehtävä on ratkaista, miten lähellä todellisuus on ideaalikuvaan. Samoin metodin käytön tieteellinen hedelmällisyys on ratkaistava tapauskohtaisesti. (Parvikkö 1996, 25-54)

Arendt käytti kuitenkin Weberistä poikkeavaa tapaa rakentaa ideaalityyppejä. Kun konseptia ei käytetty loogisessa vaan käytännöllisessä mielessä, siitä tuli mallityyppi. Termin eri

⁷ Esimerkkejä Arendtin omasta valinnasta löytyy kirjasta *Men in Dark Times*, jossa hän kuvaa esimerkillisten ihmisyksilöitten elämää: 1900-luvun alkupuoliskolla poliittisten katastrofien, moraalisten hävitysten ja laillista vihan aikana viralliset tahot selittivät pois kaikki epämieluisat faktat ja oikeutetut huolet, jotka jäivätkin monilta kokonaan huomaamatta. Pimeät ajat laajemmin ymmärrettynä eivät ole mitään uutta. Pimeimpinäkin aikoina meillä on oikeus odottaa jotakin valaistusta, joka ei tule niinkään teorioista ja konsepteista kuin epävarmasta ja heikosta valosta, jonka jotkut ihmiset omalla elämällään ja työllään tuottavat. Pimeyteen totuneitten on vaikea arvioida valon suuruutta, mutta tällainen objektiivinen arvio on toisarvoinen, ja voidaan jättää jälkipolvien huoleksi. (Arendt, 1968 vii-x) Arendt kuvailee Karl Jaspersia tämän muistotilaisuudessa tällaiseksi valon pilkahdukseksi (ei tosin näin sanoen). Jaspers oli hänelle koko saksan omatunto, ”ruumiillinen inkarnaatio jostain konseptista tai ideaalista, jossa fuusioitui vapaus, järki ja kommunikaatio”. Samalla Arendt tekee huomion siitä ironisesta seikasta, että usein sellaiset ihmiset omistautuvat filosofialle, jotka eivät voi toteuttaa itseään toiminnassa. Sillä toisenlaisissa olosuhteissa Jaspersista olisi tullut hänen mukaansa loistava valtiomies. (Arendt-Jaspers 1993, 684-685) Arendt piti Karl Jaspersia käytännön esimerkkinä linkistä laajentuneen mentaliteetin ja ihmiskunnan solidaarisuuden välillä. (Young-Bruehl, 358)

käyttötapojen ero on fundamentaalinen, vaikka ne sekoittuvat helposti keskenään. Arendtille paaria tarkoitti yksilöä, kun Weberille juutalaiset olivat paariakansan tyyppi. Arendt valitsi jonkin yksilön edustamaan paariaa tutkimuksessaan. Hän pyrki tuomitsemaan yksilöitten tekoja ja päätöksiä heidän omaa historiallista tilannettaan ja sen suomia mahdollisuuksia vasten. Erilaisista yksilöistä rakentui juutalaisen paarian malli. Parvikon mukaan Weberin ideaalityypin metodia tulikin käyttää juuri näin. Todellisuuden yksilöt eivät vastaa täysin ideaalityyppējään, mutta ideaalityyppi-konseptin konstruoinnin tarkoitus onkin tehdä eksplisiittiseksi paarijouden ainutlaatuinen yksilöllinen luonne. (Parvikko 1996, 54-59)

Ajattelu tuottaa tuomitsemisen käyttöön *tertium comparationis*'in – erityisen, joka itsessään sisältää yleisen. Myös järki tuottaa näitä regulatiivisia ideoita, mutta edellisiä tarvitaan tuomitsemisen autonomian säilyttämiseen. Valitaan siis edustava yksittäisesimerkki (rohkeus – Akilles, hyvyys – Jeesus) - mutta miten? Meidän on täytynyt aiemmin ajatella kysymystä ”mitä on rohkeus/hyvyys?” jotta voimme spontaanisti tuomita jonkin erityisen. Siksi tuomitsemista voi kutsua ajattelun sivutuotteeksi. Jos ihmiskuntaa ajatellaan tämänhetkisenä realiteettina eikä pelkkänä ideana, täytyisi myös esimerkillisen mallin olla kaikkien ihmisten tavoitettavissa ja ymmärrettävissä. Esimerkiltä vaaditaan sitovaa auktoriteettia ja universaalia pätevyyttä. (Young-Bruehl 1994, 359-360) Onko niin yleismaailmallista esimerkkiä olemassakaan, että se olisi edes potentiaalisesti kaikkien maailman ihmisten tavoitettavissa? Vai voidaanko olettaa, että jossain muualla kuin länsimaisessa kulttuuripiirissä valittu yksittäisesimerkki olisi joka tapauksessa yleismaailmalliseen *sensus communikseen* perustuen olennaisesti samanlainen kuin meikäläinen esimerkki? Esimerkin avulla tuomitseminen vaatii aina jotain ennakkotietoa. Jokainen esimerkillisen mallin avulla tehty ratkaisu vahvistaa osaltaan mallin edustavuutta. Mallista voisi muodostua vähitellen ajatukseton dogmi, ellei *sensus communiksen* vaatima kriittisyys pitäisi sitä tuoreena.

3.5 Kehitys ja historia

Kuka tai mikä tuomitsee historian tapahtumat, Historia vai Ihminen? Hegel, Marx ja monet muut kannattivat ensimmäistä vaihtoehtoa, rektilineaarista aikateoriaa, jossa tulevaisuus tavallaan vetää tapahtumia puoleensa. Historian tapahtumat edistävät tai niitten pitäisi edistää jotakin tiettyä päämäärää (lähinnä ”kehitystä”). Tapahtumien arvo ratkeaa sen mukaan, miten ne tässä

onnistuvat. (Young-Bruehl 1994, 351) Kantin katselija pystyy ottamaan huomioon myös sen, palveleeko tapahtunut kehityksen ideaa, sillä ikuinen kehitys on Kantin mukaan ihmisille lajina ominaista ja tavoiteltavaa. Tämän kehityksen päämääränä ovat vapaus ja rauha, jokaisen ihmisen vapaus toisen vallasta ja kaikkien kansojen välinen rauha ja yhtenäisyys. Katselijat, jotka ovat yhteydessä toisiinsa, antavat asioille merkityksen. Tuomitseva katselija antaa arvon myös tuhoon tuomituille ”ihmeellisille” teoille ja tapahtumille. Hän pelastaa niihin osallistuneet ihmiset unohdukselta ja ihmisarvon menetykseltä.⁸ (Arendt 1982, 54-65, Beiner 1994, 374) Tuomitseeko katselija myös toisten ihmisten tai itsensä tekemiä aikaisempia tuomioita? Jotta aikaisempia tuomioita voitaisiin arvioida uudestaan, ne on täytynyt jotenkin lausua julki. Helpompaa on tuomita niitä tekoja, joissa aiemmat tuomiot vaikuttavat.

Kant kuvailee tuomitsemista rasittavaksi ja melankoliseksi puuhaksi. Koska katselija, toisin kuin historian toimijat, näkee kokonaisuuden, hän voi vähitellen kyllästyä näkemäänsä loputtomaan farssiin, yksittäisten tekojen toistamaan samuuteen. Välttääkseen kyllästymisen katselijan täytyy aina etsiä tekojen ja tapahtumien tarkoitusta. Historialla täytyisi siis olla tarkoitus. Tämä kuitenkin rikkoisi katselijan autonomiaa vastaan. (Beiner 1994, 372-373) Arendt löytää Kantista itsessään on vastakkaisuuden: Loputon kehitys on ihmislajin laki ja kohtalo. Kuitenkin ihmisen arvokkuus vaatii, että häntä pidettäisiin kaikessa erityisyydessään ihmislajin edustajana ilman sen kummempaa vertailua muihin yksilöihin. Kehityksen idea on siis vastakkainen ihmisen arvokkuuden idealle. Lisäksi loputtoman kehityksen idea ei anna tilaa (aikaa tai paikkaa) jäädä tarkastelemaan tapahtunutta. (Arendt 1982, 77) Eikö kehitystä voisi ajatella jokaisen ihmisyksilön yksilöllisenä (moraalisena) kehityksenä? Arendtin tapa tuomita jokainen ihminen ja ilmiö omanaan saa näkemään samuuden ohessa myös ainutkertaisuuden.

Kantilainen tuomitsemisen konsepti on lopulta sidottu aina historian konseptiin. Jos historia on progressiivista, tuomitseminen siirtyy aina eteenpäin. Mikäli Kant-luennot refleктоivat sitä rakennetta, joka *The Life of the Mind*'in kolmannelle osalle on tarkoitettu, palattaisiin siinä lopulta historian konseptiin – ja tähän Kant-luennot loppuvat. (Beiner 1994, 377)⁹ Historialla on monia alkujia mutta ei mitään täydellistä loppua. Jokainen jonkin ajanjakson tai sivilisaation

⁸ Taidemaailmat syntyvät ja kuolevat. Historia kertoo niistä innovaatioista, jotka ovat pystyneet mobillisoimaan ihmisiä ympärilleen. Unohdus tai esim. poliittisista motiiveista johtuva tuhoaminen merkitsee taideteokselle kuolemaa, ellei ainakin muisto siitä säily ihmisten mielissä. (Becker 1984, 218-219, 301-346. Canovan 1994, 189)

⁹ Hankaluus on siinä, että Kant-luennoissa esitettyjen historiakäsitysten sidonnaisuus Kantiin suhteessa Arendtin omiin käsityksiin ei ole aivan selvä. En usko Arendtin sitoutuvan Kantin kehitys-ideaan.

loppu on uuden alku elossa oleville. (Arendt 1994c, 320) Historian mahdollinen progressiivisuus on arviointi- ja arvostusasia. Jospa juuri ihmiskunnan *sensus communis* kehittyy historian myötä? Esseessään *The Ivory Tower of Common Sense* Arendt toteaa, että ihmiskunnan historiassa näkyvä suuri kehitys tai taantumus (lähinnä uskontoon liittyvä) ovat molemmat vain myyttejä, jotka on syytä unohtaa, jos historiallinen totuus yhtään kiinnostaa. (Arendt, 1994b, 196) Kuten aiemmin kävi ilmi, Arendtin mielestä historioitsijan tai tuomitsijan olisi syytä jättää liiallinen kausalityö ja kaavojen etsiminen sikseen.

4 AJATTELU V. YLEISJÄRKI, ELI MISSÄ ON TUOMITSEMISEN PAIKKA?

Arendtia kiinnosti antiikin Kreikan suurten filosofien pohdinnat ajattelun ja ihmettelyn maailmasta. Otan vapauden yhdistellä Kant-luennoissa ja muissa Arendtin kirjoituksissa esiintyviä käsityksiä yleisjärjestä sekä *sensus communiksesta*, vaikka tämä saattaisi rikkoa Arendtin omaa tarkoitusta vastaan. Pysin näin etsimään rajaa tuomitsemisen, ajattelun ja ihmetyksen välillä. Samalla yritän löytää viitteitä yleisjärjen ja *sensus communiksen* mahdollisista eroista tai yhtäläisyyksistä.

4.1 Ihmetys

Ihmetys (*pathos*, Platonin termi) on filosofian alku. Sanaton ihmetys jossain konkreettisessa ja ainutlaatuisessa kokemuksessa on täysin eri asia kuin mielipiteen muodostaminen. Jo Aristoteles erotti toisistaan poliittisen näkemyksen ja filosofisen hengen (eli totuuden aistinnan). Jos ihminen menettää kykynsä tehdä lopullisia ja äärimmäisiä, vastausta vaille jääviä kysymyksiä, ei hän enää pysty tekemään myöskään vastattavia kysymyksiä. Ihmettelyn loppu merkitsee myös filosofian ja tieteitten loppua. Enemmistö ihmisistä kieltäytyy joutumasta ihmetyksen valtaan, ja he yrittävät muodostaa mielipiteitä yleisjärjen avulla sellaisistakin asioista, joita ei voi oikeasti yleisjärjellä ratkaista. Heillä on tarve ratkaista yleisjärjen avulla oikean ja väärän välillä. Tarjolla on kuitenkin vain mielipiteitä, joitten kanssa päättämättömän ihmetyksen on vaikea kilpailla. Vaikka jokainen joutuu muodostamaan mielipiteitä käytyään dialogia itsensä kanssa, pitäisi aina kuitenkin olla valmis myös ihmetykseen ja jättämään dogmatismi sikseen. (Arendt 1990, 97-101) Todellisuuden tapahtumat ja tosiasiat vaativat meiltä jatkuvaa huomiota ja ajattelua. Konventionaalisuus ja standardisoituneisiin käytöstapoihin turvautuminen suojelevat meitä vaativalta todellisuudelta. Ajattelun vaatimusta ei saisi kuitenkaan jättää täysin huomiotta. (Arendt 1971, 418) Jokapäiväinen elämä normaalioloissa sujuu meiltä yleisjärjen avulla tehtyjen ratkaisujen mukaan. Yleisjärki auttaa meitä pitäytymään ”tässä maailmassa”.¹⁰

¹⁰ Beckerin mukaan taidemaailmassa konventiot helpottavat paitsi taiteen tekemistä, myös sen vastaanottamista. Katselijat on helppo herättää tutuilla muodoilla. Konventiot eivät tee epäkonventionaalisia töitä silti täysin mahdottomiksi. Taiteen ”yksinäiset sudet” luovat töitä, joista osa hyväksytään vähitellen, ja ne muuttuvat taas osaksi konventioita. Epäkonventionaalisten teosten uutuus (ennennäkemättömyys) johtuu siitä, että niitä on hankala verrata jo olemassa oleviin arvostettuihin töihin (*tertium comparationis*). Uutta ei voi koskaan arvostella täysin irrallisena kaikesta vanhasta. (Becker 1984, 28-31, 134, 369-371)

Jumalan, metafysiikan tai filosofian moderni ”kuolema” ei kaikessa tärkeydessään tarkoita, että kykymme ajatella olisi kadonnut. Normaalioloissa ihmisillä on tarve ajatella vielä oman tietämyksensä rajojen ulkopuolellekin. Kant erottelee toisistaan ajattelun ja tietämisen: Ensimmäistä kuvaa järki, tarve ajatella ja ymmärtää, toista taas älykkyys sekä halu ja kyky todistettavaan tietoon. (Arendt 1971, 421-422) Wind of thought (Sokrates) tai storm of thought (Heidegger) ovat metaforia näkymättömälle tuulelle. Ajatuksen tuulella on taipumus pyyhkiä pois ja saada tekemättömäksi omat aikaisemmat aikaansaannoksensa: kriteerit, arvot, asteikot, tavat, kielen luomat ”jäätäneet ajatukset”. Ajattelun halvaannuttava vaikutus on kahtalainen. Ajattelu keskeyttää kaiken muun toiminnan. Tuloksena on, että ne yleiset säännöt, joita henkilö piti toimiessaan itsestään selvinä ja toimivina, eivät enää kestäkään. Tämä voi johtaa vielä vaarallisempaan tulokseen, kyynisyyteen ja vallattomuuteen. Jos ajattelu ei synnytä mitään doktriineja tuhoamiensa tilalle, voi ajattelijassa herätä halu kääntää tuloksettomuus negatiiviseksi tulokseksi, kaikkien arvojen kieltämiseksi. Näitä ylösalaisin käännettyjä arvoja pidetään uusina, eikä tajuta että Arendtin sanoin ”a reversed Plato is still Plato”. Negatiivisia arvoja ruvetaan käyttämään samalla ajatuksettomalla rutiinilla kuin vanhojakin. Tällainen nihilismi ei ole kuitenkaan Arendtin mukaan ajattelun tulosta vaan konventionaalisuuden toinen puoli. (Arendt 1971, 432-433)

Ajattelu on siis vaarallista, mutta niin on ajattelelattomuuskin. Mitä tiukemmin ihmiset pitävät kiinni vanhoista käytös- ym. koodeista, sitä innokkaampia he ovat toisaalta tietyissä tilanteissa omaksumaan täysin uudet koodit. Totalitarismin oli helppo kääntää ylösalaisin länsimaisen moraalin perussäännöt: ”Älä tapa” Hitlerin Saksassa tai ”Älä lausu väärää todistusta lähimmäisestäs” Stalinin Venäjällä. (Arendt 1971, 436) Yleisjärjen luonne on kritiikitön ja ajattelua vierastava. Se vaatii yleisiä sääntöjä. Kriittisen ajattelun kanssa ”työskentelevä” *sensus communis* taas joutuu sietämään ajattelun mukanaan tuoman epäröinnin ja etsimään varmuuden sijaan vain yleisesti (tai maailmallisesti) hyväksyttävää ratkaisua.

4.2 Ajattelun poisvetäytyvä luonne

Ajattelutoiminta ruokkii sekä arviointikykyä että oppimista sekoittumatta niihin. Metafyysisille virhepäätelmille on yhteistä, että ne eivät ota huomioon ajattelijan yhteyttä ilmiömaailmaan - yhteyttä, jota ei voi täysin katkaista edes vetäytyessään ajattelemaan oman itsensä seuraan.

Arendt pyrkii huomioimaan tämän jännitteen vetäytymisen ja mukanaolon välillä. Kun ammattimainen ajattelija eli filosofi palaa yhteiseen ilmiömaailmaan, hänen totaalinen sitoutumisensa ajatteluun voi saada hänet asettamaan sen etusijalle ja sekoittamaan sen vaarallisella tavalla toimintaan, tahtoon tai tuomitsemiseen, jotka ovat pakollisia yhteisessä maailmassa. Silloin on riski, että hän alistaa tämän intohimonsa ajatteluun tyrannialle, joka vastaa samanlaista sääntöä ilmiömaailmassa. (Taminiaux 1997, 21-22)

Ajattelun poisvetäytyvä luonne saa aikaan todellisuuden tunteen katoamisen, jonka *sensus communis* on tuonut mukanaan. *Sensus communis* korreloi ilmiömaailmaa. Ajattelulla on kyky asettaa sellaisia kysymyksiä, jotka ovat *sensus communiksen* ja tieteen ulkopuolella, nimittäin kysymyksiä jonkin tarkoituksesta. Arendt ei kuitenkaan aseta kyseenalaiseksi vetäytymisen tärkeyttä, sillä sen seurausta ovat ne periaatteet ja kriteerit, joitten mukaan toimimme ja tuomitsemme. Palatessaan syrjästä ilmiömaailmaan ajattelu on kyvytön käsittelemään maailman ilmiöiden ainutlaatuisuutta. Tässä vaiheessa täytyy luottaa toiseen henkiseen kykyyn, kykyyn tuomita. (Taminiaux 1997, 130-132, 169) Tuomitsemalla ts. päättämällä, mitä mieltä jostain asiasta on, ihminen laittaa pisteen ajattelulle ainakin siltä erää. Hän pystyy palaamaan muitten seuraan, kun hän on jälleen yksi kokonainen ihminen, eikä ”kaksi-yhdessä” (josta lisää jäljempänä). Tuomitseminen on tässä tapauksessa se ohikiitävä hetki, jolloin siirrymme ajattelumaailmasta takaisin ilmiömaailmaan. Tuomitsijan täytyy joka tapauksessa olla ennemmin sääntöjä kuin ihmetystä kaipaava.

Taminiaux'n mukaan Arendt vastustaa itse asiassa Heideggeria vastustaessaan platonista pluraalisuuden kieltämistä. Teoreettiselle ajattelulle antautuminen merkitsee tuomitsemiskyvyn vähenemistä. Filosofi venyttää loputtomiin sen sanattoman ihmetyksen hetken, jonka pitäisi olla vain ohikiitävä hetki. Hänen oma sisäinen pluraalisuutensa tuhoutuu. Kant oli ensimmäinen poliittinen filosofi, joka ironisoi ”ammattimaisia ajattelijoita”. (Uskaltavatko tämän päivän ammattimaiset ajattelijat sanoa oman mielipiteensä? Pystyvätkö he ottamaan huomioon myös muut tärkeät mielipiteet? SS) Arendtin mielestä Kantissa ei näy, kuten ei Sokrateessaakaan, jälkeäkään viehtymyksestä ajattelun tyranniaan. (Taminiaux 1997, 180-187)

4.3 Merkityksen ymmärtäminen ja tiedon tarve

Esseessä *Understanding and Politics* (1994c), joka julkaistiin ensi kertaa vuonna 1954 nimellä *The Difficulties of Understanding*, Arendt pohtii ymmärtämisen ja tiedon suhdetta. Pidän ymmärtämistä ajattelun ja tiedon tuloksena, ja tämä teksti myöntää tiedolle ajattelussa kenties suuremman merkityksen, kuin mitä myöhemmistä kirjoituksista löytyy.

Yleisjärjellä päättely ei ole samanlaista kuin ajattelun prosessit. Ajattelu voi saavuttaa todellisuuden vain sellaisena kuin se yleisjärjelle näyttäytyy. Yleisjärki ja todellisuuden tunne kuuluvat biologiseen koneistoomme. Ajattelu taas asettaa kyseenalaiseksi kaiken, mihin se tarttuu. Yleisjärjen kadottaminen ei ole sen enempää hyve kuin pahekaan Kantin ammattimaiselle ajattelijalle, vaan se on jotain, mitä tapahtuu kaikille ajattelemaan uppoutuville. (Arendt 1978b, 51-53) Koska ajattelun ja *sensus communiksen* välillä on siis sotatila, aiheuttaa se sotatilan pelon myös ajattelun ja tuomitsemisen välille, kirjoittaa Taminioux. (1997, 206). Hän puhuu tässä yhteydessä nimenomaan *sensus* kommuniksesta, kun taas Arendt käyttää ilmausta yleisjärki. Oman tulkintani – siis yleisjärjen ja *sensus communiksen* erottelun – perusteella sanoisin, että sotatila on ennen kaikkea ajattelun ja yleisjärjen, ja toissijaisesti myös *sensus communiksen* välillä. Esseessä *The Ivory Tower of Common Sense* Arendt kuvaa ”yleisjärjen norsunluutorniksi” (jopa) oppineiden ihmisten halua tukeutua yleisjärkeen maailmallisia ilmiöitä selittäessään. He eivät huomaa yleisjärjen taipumusta ”dogmatismiin”, yksinkertaistavien selityksien kehittämiseen ja uskoon jatkuvasta kehityksestä. (Arendt 1994a, 194-196) Tieteellinen vallankumous kyseenalaisti aistihavainnoinnin ja *sensus communiksen*, mutta itse asiassa tiede on vain paranneltu versio *sensus kommuniksesta*. Tieteellinen kognitio on menneiden olojen etsimistä nykyisten tapahtumien selittämiseksi. (Taminioux 1997, 204-212)

Ymmärtäminen ei ole samaa kuin oikea tieto tai tieteellinen tietämys, vaan monimutkainen prosessi, joka ei ikinä tuota yksiselitteisiä tuloksia. Ymmärtämisen aktiviteetti on jatkuvaa, eivätkä tulokset voi koskaan olla lopullisia. (Anteeksiäntö taas on yksittäinen tapahtuma. Se on myös inhimillisistä kyvyistä suurin ja teoista rohkein siinä mielessä, että se pyrkii saamaan tehdyn tekemättömäksi, saamaan aikaan uuden alun.) Ymmärtämisen tuloksena on tarkoitus. Ymmärtäminen kuitenkin perustuu tietoon, eikä tietoa voi saada ilman ennakoivaa (preliminary) ymmärtämistä. Ennakoiva ymmärtäminen on epäkriittistä, jonkinlaista yleiskieltä, joka omaksuu vähitellen käyttöönsä uusia sanoja ja käsitteitä (muuntaen ne monesti poliittisiksi kliseiksi ja

iskusanoiksi ilman merkityksen syvempää ymmärtämistä). Todellinen ymmärtäminen palaa aina niihin tuomioihin ja oletuksiin, jotka olivat ohjeena tiukan tieteelliselle tiedon tavoittelulle. Tiede voi vain valaista epäkriittistä ”esiymmärrystä”, ei todistaa sitä oikeaksi tai vääräksi. (Arendt 1994c, 308-311) Esiymmärrys on käsittääkseni likipitään samaa kuin yleisjärjellä päättely, vaikkei Arendt missään sano näin. Esiymmärrys tosin on jatkuvaa ja yleisjärjellä päättely taas hetkellistä, mutta niiden ”tietoisuuden aste” on sama. Esiymmärrys on perusta yleisjärjen toiminnalle. Tämän päättelyketjun mukaan ei voi kuitenkaan sanoa ymmärtämisen olevan samaa kuin esimerkiksi kriittisen ajattelun. Pikemminkin nämä kaksi käsitettä menevät limittäin.

Ymmärryksessä ilmenevä kriisi on identtinen tuomitsemisessa ilmenevän kanssa. Meillä ei enää ole käytössämme universaaleja¹¹ sääntöjä. Edes ”normaaliin” yleisjärkeen ei voi luottaa valintatilanteissa. Moraalisen ja älyllisen kriisin juuret juontavat syvälle länsimaiseen traditioon, paljon syvemmälle kuin totalitarismiin. (Beiner 1982, 95) 1900-luvun alussa merkityksettömyys on kasvanut ja yleisjärki kadonnut. Olemme kadottaneet keinomme ymmärtämiseen. Arendt lainaa Montesquieu’n ajatusta, jonka mukaan lait hallitsevat ihmisten toimintaa kansalaisina ja tavat eloa yksityisinä henkilöinä. Lait ovat perusta julkiselle poliittiselle valtakunnalle, kun taas tavat ovat perusta yhteiskunnalle. Kun lait menettävät legitimitettinsä kansalaisten silmissä, kansalaiset menettävät kykynsä vastuuntuntoiseen poliittiseen toimintaan, he eivät ole enää täysin kansalaisia. Tavat ja traditiot voivat vielä jonkin aikaa pitää yhteiskuntaa koossa. Ne ovat kuitenkin menettäneet moraalisuutensa perustan, mikä saattaa valtion on altiksi despotismille. Tradition loppuminen ei tarkoita, että traditionaaliset konseptit menettäisivät voimansa. Kun tradition elinvoima katoaa, eivätkä ihmiset enää kapinoi sitä vastaan, konsepteista voi tulla päinvastoin entistä tyrannisempia. (Arendt 1968a, 26 ja 1994c, 313-315) Tavat ja traditiot – myös lait sikäli, kun niitä pidetään legitimeinä – ovat yleisjärjen tuottamia koodeja, jotka helpottavat ihmisten yhteiselämää. Ne on kuitenkin yleensä mielekästä liittää vain tiettyyn rajattuun yhteisöön.

Totalitarismille oli tunnusomaista yleisjärjen korvaaminen tinkimättömällä loogisuudella – tai pikemminkin loogisilta näyttävillä selitysmalleilla. (Totalitarismi ei itsessään ole loogista.) Suurin ero yleisjärjen ja logiikan välillä on, että edellinen olettaa yhteistä maailmaa, johon kaikki sopivat mukaan juuri tämän yhdistävän järjen/aistin avulla. Logiikka taas on tästä maailma ja

¹¹ Länsimainen traditio (kuten myös monet muut traditiot) tuottaa ”universaaleja” sääntöjä. Sikäli kun itse uskomme niiden universaalisuuteen, ne ovat meille sitovia.

muista ihmisistä riippumatonta. Sen tuottamaa totuutta ei tarvitse kommunikoida muille ihmisille validiteetin aikaan saamiseksi. Kun yleisjärki pettää meidän tarpeemme ymmärtää, korvaamme sen liian herkästi logiikalla. Uutuus on historioitsijan valtakunta, sillä kaikki tapahtumat sattuvat vain kerran. Historioitsijalle voi silti tulla halu manipuloida uutuutta etsimällä kausaalisuutta ja pyrkimällä selittämään tapahtumia syy-yhteyksien avulla. Arendtin mielestä voimme kuitenkin ymmärtää tapahtuman vain loppuna tai kulminaationa kaikelle edellä tapahtuneelle. Tapahtuma valaisee itse omaa menneisyyttään. (Arendt 1994c, 317-319) Logiikalla on oma käyttöalueensa, ja ihminen tarvitsee tietoa ymmärtääkseen paremmin (tai ehkä enemmän), mutta pystyäkseen elämään ihmisten välisessä maailmassa on yksilön otettava ajattelussaan huomioon yleisjärjen tai esiyymmärryksen ”inhimillisyyttä” ja tiettyä yhteisöllisyyttä korostava puoli.

Mitään todella uutta ei voi syntyä, jos vain valitaan annettujen keinojen välillä. Duns Scotus tarjosi Arendtille näkökulman, joka erotti välttämättömyyden ja tarkoituksen. Se, mikä on jo tapahtunut, on välttämätöntä mutta ei sinänsä merkityksellistä. Merkityksellistä on sen sijaan se, mitä tapahtuneesta jälkeensä sanotaan, kuinka se tuomitaan. Tuomitseminen on toiminnan ottamista vakavasti. (Arendt 1994c, 321, Young-Bruehl 1994, 346) Voidaksemme ymmärtää inhimilliseen elämänpiiriin liittyviä tekoja ja tapahtumia (niistähän tässä on kysymys) tarvitsemme nimenomaan inhimillistä aistia, kutsutaan sitä sitten nimellä yleisjärki tai *sensus communis*. Tuomitseminen on positiivista tai negatiivista arvottamista, joka voi seurata ymmärtämistä. Vasta tuomitseminen suo teolle tai tapahtumalle merkityksen, ikään kuin lausuu sen julki.

4.4 Tiedon merkitys?

Voidaan myös esittää kysymys siitä, onko ajattelu edellytys tuomitsemiselle. Pohdiskeleva ja vetäytyvä (kriittinen) ajattelu kyseenalaistaa totuttuja arvoja. Ilman sitä emme voi ymmärtää ennen näkemättömiä asioita, niiden mahdollisesti jopa radikaalia uutuutta. Näen yleisjärjen tuomitsemisessa ajattelun vastavoimana. Se auttaa tekemään arkipäiväisiä tuomioita yleisesti hyväksyttävällä tavalla. Näitä ”ajattelemattomia” tuomioita tehdään huomaamatta.

Arkipäiväisissä asioissa näin onkin hyvä, mutta yhteiskunnallisesti tärkeissä asioissa yleisjärjen kriittisyys on korkeintaan tasoa ”tämä ei nyt tunnu ihan oikealta”. Yleisjärki pyrkii kuitenkin

välttelemään epäröinnin tilaa. Ajattelu ja yleisjärki kohtaavat tuomitsemisessa, ajattelusta tulee kriittistä (toiset huomioon ottavaa) ja yleisjärki muuttuu *sensus communikseksi*.

Tuomitessa meidän tulisi pystyä asettamaan itsemme kenen tahansa toisen asemaan, ottamaan huomioon kenen tahansa mahdollinen mielipide. Eivätkö kulttuuriset tekijät (opitut arvot) ja kulttuurinen tietämys pakosti aseta vakavia rajoitteita? Eli onko refleksiivinen tuomitseminen todella täysin epäkognitiivista? Beinerin mukaan Kantin teoria estää ottamasta huomioon tiedon määrän helpottavaa vaikutusta tuomitsemiseen (Beiner 1982, 136). Kriittinen ajattelu vapauttaa kykymme tuomita, sillä se on tiedon avulla lisännyt, tai pikemminkin parantanut ja varmentanut ymmärrystämme. Silloin ne ihmiset ovat etuoikeutetussa asemassa, joilla on välineet (esim. joukkoviestimet) tiedon saamiseen sekä kyky (koulutus) ja aikaa kriittiseen ajatteluun. Tiedon avulla laajenee *sensus communiksen* piiri, mahdollisuutemme nähdä asiat muitten näkökulmasta.

Vasta-argumenttina voitaisiin sanoa seuraavaa: Käytännössä joudumme tuomitsemaan vaikkemme olisi ennättäneet ajatella asiaa tarkkaan ja vaikei meillä olisi siitä tarpeeksi tietoa. Tuomitsemisen luonteeseen kuuluu, että se on jokaisen ihmisen kyky ja oikeus, joka tekee hänen elämänsä ihmisarvoiseksi (olipa hän kuningas tai orja). Jos tiedolle annettaisiin erityinen merkitys tuomitsemisessa, ajauduttaisiin kauemmas siitä tuomitsemisen perusluonteesta, joka Arendtilla on ilmeisesti ollut mielessä. Hänen lähtökohtanaan on ollut se tosiasia, että jokainen ihminen de facto kykenee halutessaan arvostelemaan/tuomitsemaan eli muodostamaan diskriminoivan mielipiteen. Voiko sitten kuvitella toisen ihmisen mielipiteitä muuten kuin aivan primäärisissä asioissa, kuten henki ja terveys? Ja onko tarpeenkaan voida ottaa huomioon ”uloimman moraalipiirin” ihmisiä muuten kuin ”ruumiin morali” –mielessä? Tällöin on vaarana unohtaa tuomittavan kohteen erityisyys.

Voisimme hyväksyä ”rortylaisen” lähtökohdan, jonka mukaan voimme tuomita länsimaisesta kulttuuritaustasta käsin, koska se kontingentisti sattuu olemaan meidän kulttuuritaustamme. Tällainen valistuksen tuottamien arvojen esittäminen epäpoliittisina tuntuu olevan edelleen erittäin yleistä. (Esim. Dossa 1990, 17-19) Ajattelu on kuitenkin voinut ennakoita lisätä *sensus communis* –ymmärrystämme, sillä tämä aisti kaipaa ”tietoa” oikeista arvoista. Mielestäni Arendt ainakaan ei kiellä sinänsä tiedon helpottavaa vaikutusta (ajattelun kautta) tuomitsemiseen. Tieto vain on joidenkin harvojen etuoikeus, ja siksi se ei saa aiheuttaa etuoikeutta tuomitsemiseen.

”Valistuksen” riemuksi informaatio(teknologia)n lisääntyminen levittää yhtenäistäviä (lähinnä länsimaisia) arvoja ympäri maapallon. Samalla se tuottaa lisää tilanteita, joissa omaa tuomitsemiskykyä voi harjoittaa. Jokainen kulttuurien yhteentörmäys, jossa manifestoituu erilainen tapa ymmärtää, voi auttaa meitä ymmärtämään ja laajentamaan omaa *sensus communistamme*.

5 KENELLE TUOMITSEN?

Arendt pohtii teksteissään *Philosophy And Politics* ja *Thinking And Moral Considerations* yksityisen moraalin ja julkisen moraalin eli poliittisen tuomitsemiskyvyn eroja.

5.1 Minä ja itse, kaksi-yhdessä

Ajattelevan ihmisen voi sanoa käyvän dialogia itsensä kanssa. Sikäli, kun ihminen on muitten seurassa, hän on yksi. Kun hän vetäytyy muitten seurasta, hänellä on kuitenkin seuranaan oma itsensä (me and myself), jonka kanssa hän toivottavasti käy dialogia. Hän ei ole olemassa vain toisille vaan myös itselleen. Hän ei siis ole vain yksi. Sikäli kun hän on tietoinen itsestään, hän on identtinen itsensä kanssa (yksi ja sama) toisten ihmisten silmissä. Itselleen hän on kuitenkin kaksi-yhdessä. Ihminen ei siis koskaan ole täysin yksin, vaan hänellä on aina ”vaara” joutua ristiriitaan jonkun toisen tai itsensä kanssa. Sokrateen mukaan ensin pitää oppia elämään itsensä kanssa, jotta pystyisi elämään muitten ihmisten kanssa. Siksi ihmisen pitäisi myös yksin ollessaan esiintyä samoin, kuin hän haluaisi esiintyä muitten silmissä, ettei hänestä tulisi epämiellyttävää seuraa omalle itselleen. Mitä oma itse sallii hänen tekevän, sitä hän voi olettaa muittenkin tekevän. Ajattelu aktualisoi tämän tietoisuuden tuottaman eron. Sokrateelle ”toinen kaveri” tai Richard III:lle ”toinen omatunto” ovat läsnä vain heidän ollessaan yksin. (Arendt 1971, 441-442 ja 1990, 86-88)

Tietoisuuden tuottama ero (kaksi-yhdessä), joka ajattellessa aktualisoituu, on kaikkien ihmisten tavoitettavissa. Samoin kyvyttömyys ajatella on aina vaarana kaikille järjen kapasiteetista riippumatta. Se tekee aivan tavallisesta ihmisestä kykenevän äärettömään pahuuteen, sillä hänellä ei ole mitään erityisiä motiiveja, eikä hän koskaan pysähdy miettimään, mitä on tullut tehneeksi. (Arendt 1971, 445) Hän ei pysähdy sen enempää kuuntelemaan itseään eli omatuntoaan, kuin myöskään tuomitsemaan itseään. Totalitaaristen massaorganisaatioiden tavoitteena oli estää inhimillinen yksityisyys oman itsen kanssa. Siinä onnistuminen tarkoitti sekä maallisen että uskonnollisen omantunnon katoamista, kun dialogin käyminen itsen kanssa ei ollut mahdollista. (Arendt 1990, 90)

5.2 Omatunto

Moraaliin tai lakiin liittyvistä asioista puhuttaessa omatunnolla tarkoitetaan jotain, joka on aina läsnä, aivan kuten tietoisuuskin. Tämän omantunnon (oli se sitten jumalan ääni tai käytännön järki) pitäisi kaiken aikaa ohjata meitä oikeaan. Sokrateelle tai Richard III:lle omatunto on jonkinlainen jälkiviisaus (afterthought) tai sellaisen pelko (rikoksen aikaansaama syyllisyyden tunne). Jälkikäteinen omatunto ei anna positiivisia elämänohjeita, vaan pelkkiä kieltoja¹². Siksi se on niin pelottava, että sitä ei välttämättä tahtoisi koskaan kohdata. Jos ihmisellä ei ole kokemusta (tietoa, halua) oman itsensä kohtaamisesta, häntä ei myöskään haittaa ristiriitaisuus oman itsensä kanssa, olipa sitten kyse mistä tahansa puheesta tai toiminnasta. (Arendt 1971, 444-445) Arendt kuvailee nimenomaan huonoa omatuntoa, mutta eikö jälkikäteinen pohdinta voisi tuottaa myös hyvää omatuntoa? Näyttää siltä, että oikein toimiminen saa aikaan vain moraalisesti neutraalin ”nollatason”, jolta on aina vaara tippua negatiiviselle puolelle. Tällöin sisäinen ”toinen minäni” eli ”itse” on aina kielteisiä tuomioita antava osapuoli. Tämä on sikäli loogista, että ”ensimmäinen minä” on tuomion kohteena, eikä voi olla puolueeton. Omatunto on kieltävä minä, jonka kanssa puoltava minä käy sisäistä dialogia.

Parempi selitys ja Arendtin tarkoituspäähän löytyy kuitenkin toisaalta. Canovanin mukaan Arendt haluaa tehdä selvän eron yksityisen ja julkisen omantunnon välille. Yksityinen omatunto on epäpoliittinen, ja sen pyrkimyksenä on välttää osallistuminen vääränä pitämäänsä toimintaan. Julkinen eli poliittinen omatunto, tai pikemminkin huoli, taas on keskittynyt yhteisön (polityn) hyvinvointiin. Jos ihmiset huomioivat vain yksityiset intressit, jotka ovat usein ristiriidassa julkisten intressien kanssa, julkisen valtakuntaa täytyisi suojella privatisoitunutta enemmistöä vastaan. (Canovan 1994, 198-200) Yksityinen omatunto ei siis ole riippuvainen muitten ihmisten mielipiteistä; huono omatunto voi vaivata, vaikka yksilö toimisi kansalaisena yhteisönsä parhaaksi. Yksityisestä omatunnosta voi käyttää nimitystä yksityinen moraalinen tuomitseminen eroaa poliittisesta tai esteettisestä tuomitsemisesta. Kantilainen (tai arendtilainen) tuomitseminen vaatii nimenomaan laajentunutta mentaliteettia eli *sensus communista*, joka suuntaa omantunnon ja tuomitsemisen julkisen valtakuntaan. Yksilö voi silti tuomita itsensä myös julkisesti, jolloin tuomion luonne muuttuu. (Täytyy muistaa, että Arendt kirjoitti esseensä

¹² Arendt ei näe kansalaistottelemattomuutta yksilöllisen omantunnon ilmaisuna vaan esimerkillisenä muotona yhdessä toimimisesta eli poliittisesta toiminnasta. (Villa, 38)

Thinking and Moral Considerations, jossa dialogia ja omatuntoa käsitellään, ennen *The Life of the Mind*'ia, joten vertaukset Kantin esteettiseen tuomitsemiseen ovat lähinnä lukijan tuottamia.)

Arendt erottelee *The Human Condition*'issa selkeästi kontemplatiivisen suhtautumisen, joka on tyyppillistä *theorialle* (ajattelulle), ja käytännöllisiä tuomintoja tekevän ihmisen ”objektiivisuuden”. Jos edelliseen riittää pääseminen yhteisymmärrykseen oman itsensä kanssa, jälkimmäinen vaatii ajattelemaan kenen tahansa (tai itse asiassa kaikkien) asemasta käsin. (Villa 1996, 104) Omatunto ei suuntaudu julkisen valtakuntaan ja pluraalisuuteen, mutta olisiko sisäisellä dialogilla myös toinen muoto, joka suuntautuisi? Kaksi-yhdessä vaikuttaisi kuvaavan hyvin ihmisen käymää kriittistä ajattelua, jossa hän asettaa tavallaan oman mielipiteensä mitä tahansa muuta mielipidettä vastaan. Vai päättääkö yksilö ensin sisäisessä dialogissa, mitä pitää hyväksyttävänä, ja vasta sitten kuvittelee mielessään, mitä muut voisivat hyväksyä? Vai ovatko nämä päällekkäisiä toimintoja? Pohjimmainen kysymys kuuluu siis: Onko sisäinen dialogi kriittistä ajattelua vai ”pelkkää” ajattelua? Ehkä tuomitsemiseen liittyvä kriittinen ajattelu on muodoltaan niin aistinvaraista, että sitä ei voi edes todella verrata arendtilaiseen ajattelun aktiviteettiin.

5.3 Dialogi

Metafyysisellä tasolla suvaitsevaisuus samaistuu dialogiin (laajimmassa mielessään). Minä olen olemassa vain sikäli, kun Toinen huomaa minut ja päinvastoin. Ideologinen diskurssi ei jätä tilaa suvaitsevaisuudelle, koska se on loppumatonta monologia. (Donskis 2000, 48)

Ateenalaiset erottuivat (mielestään) barbaareista siinä, että he hoitivat poliittiset asiat puhumisen avulla. Retoriikka eli suostuttelun taito oli tärkein ja korkein. Platon taas piti totuutta aina mielipiteen (*doxa*) vastakohtana. Hän kaipasi absoluuttisia standardeja, joitten mukaan ihmisten tekoja voisi tuomita ja ajatusten uskottavuutta voisi mitata. Platonin filosofi oli kiinnostunut tuonpuoleisista, ei-inhimillisistä seikoista, mikä ei kuitenkaan tehnyt (Platonin mielestä) hänestä sopimatonta poliittisen toimijan rooliin. Platonille filosofinen puhumismuoto *dialegesthai*, oli vastakkainen retoriikalle. Dialogi käytiin kahden ihmisen välillä, kun taas retoriikka oli kohdistettu monille. (Sokrates esitti puolustuksensa dialogin muodossa, minkä vuoksi hän ei pystynyt vakuuttamaan tuomareita. Hänen esittämästään korkeammasta totuudesta tuli vain yksi

mielipide muiden joukossa.) Vakuuttuneisuutta ei kuitenkaan saavuteta totuudella vaan mielipiteillä, jotka on osoitettu monille (tai kansanjoukolle). Arendtin mukaan suostuttelu ei ole vastakkaista väkivaltaiselle hallitsemiselle vaan toinen muoto siitä. (Arendt 1990, 74-79)

Sokrateelle dialektiikan (tai dialogin, jota sanaa tässä käytän) avulla saavutettu tulos ei ollut kuitenkaan vastakkainen mielipiteelle. *Doxa* oli puheen muotoilu sille, millaisena maailma näyttäytyi juuri minulle. (*Doxa* voisi olla mielipide, tuomio, tahto, tai vain aisteille avautuva näkökulma, joka pitäisi tuomiossa ottaa huomioon. SS) Oletettiin, että maailma näyttäytyi eri ihmisille erilaisena, riippuen ihmisen asemasta siinä. Maailman yleisyys tai yhteisyys löytyi siitä, että sama maailma avautui/näyttäytyi kuitenkin kaikille jollakin tavalla. *Doxa* merkitsi samalla myös kunniaa ja kuuluisuutta eli asioita, joiden esittäminen oli mahdollista vain toisten läsnä ollessa, julkisuudessa. Yksityiselämässä *doxa* oli mahdottomuus. Sokrates pyrki löytämään dialogin avulla totuuden, jonka siemen oli kätkeytynä jokaisessa *doxassa*. (Arendt 1990, 80-81) Juuri tästä ilmiömaailman esiin nostattamasta *doxasta* myös esteettinen ja poliittinen tuomitsija on kiinnostunut.

Kreikkalaisten kaupunkivaltioitten tuhoksi koitui lopulta oikeanlaisen yhteisöllisyyden puute. Keskenään kilpailevia kansalaisia sitoi yhteen vain kaupunginmuuri ja lain voima. Sen sijaan heidän välillään ei ollut sellaisia (ystävyyssuhteita, jotka olisivat luoneet ”maailman heidän välilleen”, riippumatta siitä, millaisena kukin heistä maailman näki. Yhteisöhän ei (Aristoteleen tai Arendtinkin mukaan) muodostu tasa-arvoisista ihmisistä. Ystävyys, maailma heidän välissään, tasa-arvoistaa heidät poliittisesti. Totuudellisessa dialogissa ystävät pystyvät ymmärtämään sen totuuden, joka piilee toisen mielipiteessä. He ymmärtävät, minkälaisena maailma toiselle näyttäytyy. Tällainen toisen näkökulmasta katsominen on Arendtin mukaan ”poliittista ymmärrystä par excellence”. Kaikki nämä erilaiset näkökulmat muodostavat yhdessä ihmisten (puhe-)maailman. (Arendt 1990, 82-85)

Totuudellisella dialogilla on siis samoja piirteitä kuin tuomitsemisella. Siitä löytyy vaatimus toisen mielipiteen huomioon ottamisesta. Tämä mielipide on kuitenkin tosiasiallinen eikä vain mahdollinen. Se on myös yleensä, mutta ei välttämättä, oman yhteisön jäsenen esittämä. Dialogi käydään aktiivisen elämän alueella, yllämainitun kontekstin ollessa kyseessä julkisen elämän alueella, kansalaisten kesken. Tuomitseminen taas on toivottavasti (kriittisen) ajattelun eli

kontemplatiivisen elämän tuottamaa. Antautuessaan dialogiin muitten kanssa ihmisellä saisi jo olla oma *doxansa* (oli se sitten vaikka vain esiymmärrystä). Mikäli totuus tai oikea tuomio halutaan löytää vasta dialogin avulla, ovat dialogin osapuolten doxat vain hypoteettisia, dialogin apuvälineitä. Tällöin totuudellinen dialogi on ikään kuin kontemplatiivisen elämän siirtämistä aktiivisen elämän puolelle. Dialogi voi olla myös oman tuomion (oman makuaistin) kommunikoimista toiselle, jolloin keskustelijoilla täytyy olla joitain yhteisiä moraaliperiaatteita tai merkityshorisontteja dialoginsa perustaksi. Dialogi ikään kuin kaksinkertaistaa laajentuneen mentaliteetin. Lopuksi dialogia käydään yleensä kahden ihmisen tai mielipiteen välillä, kun taas retoriikka on suunnattu monille, ja on näin ollen ehkä yleisempää julkisen valtakunnassa. Retoriikassa ei ole tarkoitus etsiä totuutta toisen mielipiteestä, vaan päinvastoin piilottaa se, joten retoriikan edellytys on aina itse muodostettu *doxa* (tässä: tuomio). Olen verrannut totuudellista dialogia tuomitsemisen ”aitoon”, muut huomioon ottavaan muotoon. Yksil voi keltäytyä sekä dialogista että tuomitsemisesta. Hän voi myös teeskennellä molempia, jolloin dialogista tulee retoriikkaa ja tuomitsemisesta jää puuttumaan *sensus communis*, eli toisten ihmisten mahdollinen mielipide.

6 MILLAISEEN MAAILMAAN TUOMITSIJA PALAA?

6.1 Human condition – vita activa

Arendt oli kiinnostunut inhimillisen toiminnan ja olemassaolon kahtiajaosta tapahtuvaksi joko yksityisen tai julkisen valtakunnassa. Kahtiajaon malliesimerkki (joskaan ei silti välttämättä ihanneyhteiskunta) oli antiikin Kreikan kaupunkivaltio (*polis*). Yksityisen valtakunta oli sosiaalinen¹³, epätasa-arvoinen, eikä siellä kukaan ollut vapaa, sillä ihmiset olivat jonkun toisen (perheenpään) määräysvallan alla, ja perheenpää itse oli sidottu yksityisen taloutensa vaalimiseen. Vasta julkisen valtakunnassa *poliksen* kansalaisista (vapaista miehistä) tuli todella vapaita, jos ja kun he kokoontuivat yhteen päättämään *poliksensa* asioista tasavertaisina. Ihmisyys tai inhimillisyys kasvoi toiminnasta julkisen valtakunnassa, sitä ei ollut orjilla eikä barbaareilla. Sittemmin ero sosiaalisen ja poliittisen välillä kaventui edellisen vallatessa alaa jälkimmäiseltä, yksityisten intressien vaatiessa julkista huomioimista. Perheyhteisöt menettivät merkityksensä uusille sosiaalisille ryhmille. Yhteiskunta vaati jäseniltään samaa kuin perhe aiemmin: asettumista yksien ja yhteisten mielipiteitten ja intressien taakse. Perheenpään eli intressien sanelijan roolin saattoi ottaa monarkki tai laajempi hallitus, viimeisimpänä ja sosiaalisimpana muotonaan byrokratia. Tämä ei-kenenkään valta (rule by nobody) eli kasvoton valta saattoi olla kuitenkin joissain erityisissä oloissa vallan julmin ja tyrannisin muoto. Massayhteiskunnassa sosiaaliset ryhmät ovat kokeneet saman kohtalon kuin perheet aiemmin. Sosiaalisen valtakunta sulkee sisäänsä yhtäläisesti kaikki tietyn yhteisön jäsenet. Mitä suurempi jokin yhteisö on väestömäärältään, sitä suuremmalla todennäköisyydellä julkisen valtakunnan muodostaa sosiaalinen eikä poliittinen. Ja mitä enemmän väestöä on, sitä todennäköisemmin he haluavat itseltään ja muilta yhtenäistä käytöstä (behave) yksilöllisten tekojen ja toiminnan sijaan. (Arendt 1958, 32-43) Näen tämän ”eläimellisen” laumakäyttäytymisen yleisjärjen tuotteeksi.¹⁴

Tietyt asiat saavuttavat merkityksensä vain julkisuudessa, kun taas toiset vaativat yksityisyyttä. Yksityiset asiat ovat irrelevantteja vain julkisuudessa, eivät sinällään. Julkisen valtakunnan

¹³ Tosin esim. Canovanin mukaan sosiaalisen valtakunta ei ole tarkkaan ottaen sen enempää yksityinen kuin julkinenkaan, vaan jokin kolmas. (Canovan 1994, 188)

¹⁴ Modernina aikana myös kulttuuri on ”sosialisoitu” melkein yhtä totaalisesti kuin politiikka. Tämä näkyy esim. taiteen käsittelemisenä kulutushyödykkeenä. (Canovan 1994, 188) Jos taideteoksista tulee vaihtoarvolla mitattavia (Becker 1984, 107-122), ei enää itsessään arvokkaita, ei niitä voi enää verrata toimintaan. Tosin niitä voi silti tuomita samalla esteettisellä arviointikyvyllä. Samoin käyttöesineen esteettistä kauneutta voi mielestäni arvioida irrottaen tämän ominaisuuden esineen käyttötarkoituksesta.

kannalta irrelevanteilla asioilla voi olla suuri vetovoima ihmisiin, ja ne täyttävät ihmisten elämän. Tämä yksityisen laajentuminen ei silti tee siitä julkista eikä näin perusta (uutta) julkisen valtakuntaa. (Arendt 1958, 50-52) Taminioux pohtii, miksi Arendtin mielestä toiminta on tärkeämpää/arvokkaampaa kuin tuottaminen. Tärkeää ei niinkään ole saada etäisyyttä *homo faberin* aikaansaamaan asumukseen (vertaus Heideggeriin) tai sen ontologinen puute, vaan nimenomaan tämän asumuksen suojelu. Yleinen ja yhteinen maailma täytyisi pitää turvallisena ”for the sake of amor mundi”. (Taminioux 1997, 15)

Animal laboransin voiton varmisti maallistuminen, kartesialaisesta epäilystä nouseva uskon puute. Kun ihmiset kadottivat uskon kuolemattomuuteen ja tulevaan maailmaan, moderni ihminen kääntyi tämän maailman sijasta itseensä. Niinpä Arendtille maallinen ei vonut merkitä samaa kuin maailmallinen. Hän pelkäsi modernin ajan päättyvän tähänastisen historian kuolettavimmassa ja steriileimmässä passiivisuudessa. Harvat ymmärtävät toiminnan luonteen jonain muuna kuin työnä tai valmistamisena. (Arendt 1958, 320-324) Länsi on saanut maksaa kalliisti kansalaisyhteiskunnan perustamisesta: yrittäjä korvaa sankarin, nationalismi uskonnollisen innostuksen, yhteiskunnallinen kritiikki uskonnollisen ja poliittisen toisinajattelun. (Donskis 2000, 47) Arendt pelkäsi todellisen julkisen valtakunnan haihtuvan olemattomiin, ja tämän tapahtuvan sen seurauksena, että ihmisiä lakkaa kiinnostamasta maailmallisuus ja toiminta.

Makuaisti, siis myös tuomitseminen, saa merkityksensä vasta yhteisössä. Ihmisolentojen tarve yhteisöllisyyteen saa heidät tuomitsemaan nimenomaan yhteisön jäseninä. Tekeekö tämä tuomitsemisesta julkista? Tuomitseminen voi kohdistua mihin tahansa erityiseen kohteeseen, myös täysin yksityiselämän piiriin kuuluvaan. Tällöin on vaikea kuvitella kyseen olevan ainakaan poliittisesta (kontemplatiivisesta) toiminnasta. Arendt vertaa tuomitsemista ajatteluun ja tahtomiseen kuvatessaan sitä poliittiseksi aktiviteetiksi. Tuomitseminen vaatii kaikkien ihmisten potentiaalisten mielipiteitten huomioon ottamista, kun taas yksityisen valtakunta on aina jollain tavoin epätasa-arvoinen. Ongelmaa voi myös hahmotella siltä kannalta, että yksityisellä elämäalueella ihminen tekee valintoja välttämättömyyden määräämänä tai vapaan tahdon houkuttelemana, mutta ei vaivaudu kriittiseen ajatteluun. Muutoin toiset tuomintatilanteet tuntuisivat tuominnan kohteen perusteella lukeutuvan yksityisen alueeseen ja toiset taas julkisen. Lopulta sekä esteettisen että poliittisen tuomitsemisen tekee muusta tuomitsemisesta poiketen

julkiseksi paitsi ehkä kohteen maailmallisuus, niin juuri tuomitsemisen tapa, kommunikoitavuuden välttämättömyys ja siinä ilmenevä tarve ottaa toiset mielipiteet huomioon. Lisäksi se on aina vapaaehtoista, omasta halusta nousevaa, ja aisteihin perustuvana yleistä.

6.2 Ihmisten välinen maailma

Arendtin mukaan poliittisen alue on ihmisten välinen maailma. Julkisen valtakunnan muodostaa toisaalta ilmiömaailma kaikille yhteisenä toimintakenttänä, sillä toiminta ja puhe ovat (poliittisessa mielessä) mahdollisia vain ihmisten ollessa yhdessä. Toisaalta julkisen valtakunta vaatii olemassaololleen myös sellaisen perustan, joka kestää yli sukupolvien. Tällainen kuolemattomuuden tavoittelu on kadoksissa moderneilta ihmisiltä. Siksi myös julkisen valtakunta on vaarassa. Ihmiset eivät synny tasa-arvoisina, mutta poliittisessa toiminnassa heistä tulee tasa-arvoisia. Poliitikko on siis kansalaisten toimintaa vertaistensa parissa. Toiminnassa ihmisten välillä ei ole mitään ”välittäviä” asioita tai objekteja, kuten on laita työn ja valmistuksen. Samalla sitä kuvailee myös ihmisten kokoontuminen yhteen jonkin uuden aloittamiseksi. Julkisen valtakunta yhteisenä maailmana kokoaa ihmiset yhteen, mutta estää samalla heitä ”kaatumasta toistensa päälle”. Ihmisiä ei yhdistä yleinen tahto vaan yhteinen maailma, joka sallii myös erimielisyyden (Canovan 1994, 199). Massayhteiskunnasta ei tee niin vaikeasti siedettävää niinkään ihmisten määrä, vaan maailman kadonnut kyky koota ihmiset samaan aikaan yhteen ja erilleen.¹⁵ (Arendt 1958, 52-55, Parvikko 1993, 51-52 ja 1998, 17-19) Jos tuomitseminen luetaan julkisen valtakuntaan kuuluvaksi, politiikaksi voidaan kutsua (maailman)kansalaisten eli potentiaalisesti jokaisen ihmisyksilön tuomitsemisaktiiviteettia vertaistensa parissa. Käyttäessään oikeuttaan tuomita yksilö tasa-arvoistaa itsensä, vaikka hänellä ei olisikaan mahdollisuutta toimintaan, joka on laillisten kansalaisten etuoikeus. Lisäksi tuomitseminen on nimenomaan yhteisen maailman jakamista, sillä tuomitsija eli katselija jakaa sekä kokemuksen että tuomion muitten kanssa.

Poliittinen yhteisö voi olla ihmisten väliin jäävä yhteinen maailma. Se on kuitenkin ennemminkin kansalaisten yhteenliittymä kuin hallinnoitu yhteisö. Näille kansalaisille on

¹⁵ Beckerin mukaan taidemaailmat muodostuvat kaikista niistä ihmisistä, joiden aktiiviteettia tarvitaan tietynlaisten teosten tuottamiseen (huom. valmistus), sekä niistä, jotka vaikuttavat töitten levittämiseen, esittämiseen ja arviointiin (tuottajat, kriitikot, impressaarit jne.). Vaikeampi on ollut hyväksyä George Dickie'n ehdotusta, jonka mukaan taidemaailmaan kuuluvat myös kaikki ne, jotka itse katsovat sinne kuuluvansa. (Becker 1984, 34-35, 150)

tunnusomaista halukkuus osallistua keskusteluun yhteisistä asioista, sekä samalla vastuun kantamiseen tehdyistä päätöksistä (Parvikko 1999, 46-47) Aristoteles näki tasa-arvoistavan ystävyyden eli *philia*, eikä suinkaan oikeuden, poliittisten yhteisöjen siteenä. Kreikkalaisten kaupunkivaltioitten tuhoski koitui lopulta oikeanlaisen yhteisöllisyyden puute. Keskenään kilpailevia kansalaisia sitoi yhteen vain kaupunginmuuri ja lain voima. Sen sijaan heidän välillään ei ollut sellaisia (ystävyyds-)suhteita, jotka olisivat luoneet maailman heidän välilleen, riippumatta siitä, millaisena kukin heistä maailman näki. Sillä yhteisöhän ei (Aristoteleen tai Arendtinkin mukaan) muodostu tasa-arvoisista ihmisistä. Ystävyys, maailma heidän välissään, tasa-arvoistaa heidät poliittisesti. (Arendt 1990, 82, Taminaux 1997, 173) Arendt ajaa takaa sellaisen yhteisön muodostamista, jossa ihmiset olisivat kiinnostuneita yhteisistä, julkisista asioista ja halukkaita yhteistoimintaan.

Poliittiseen toimintaan tarvitaan agentteja mutta ei subjekteja, sillä toimija ei ole koskaan suvereeni. Hän tarvitsee muita toimijoita kyetäkseen poliittiseen toimintaan. Toimijan ”henkilöllisyys” paljastuu vain toisille, ei hänelle itselleen. (Arendt 1958, 179) Katselija eli tuomion tekijä antaa jälkikäteen toimijalle ”henkilöllisyyden”. Katselija ei ole myöskään toimijan tavoin sidottu mihinkään tiettyyn yhteisöön. Toimija on silti arendtilaisittain vapaa toimiessaan vertaistensa parissa (Parvikko 1993, 56). Arendtin konsepti politiikasta ja julkisesta tilasta on mahdollista nähdä muullakin tavoin, kuin fyysiseen tilaan sidottuna. Parvikko kirjoittaa tästä konseptista, että poliittinen toiminta voi itse luoda julkisen tilan, jolloin se pystyy tulemaan esiin tarpeen vaatiessa aina uudelleen. Tällainen poliittinen tila on välttämättömyys paarian toiminnalle. (Parvikko 1993, 53) Tällöin toiminta ei olisi varattu enää vain kansalaisille mahdolliseksi aktiviteetiksi. Vielä vähemmän fyysiseen tilaan sidottua on poliittinen tuomitseminen.

Poliittinen toiminta ja poliittinen tuomitseminen eivät ole sama asia, mutta ne vaativat toistensa olemassaoloa. Siinä missä poliittinen toiminta on kontingenttia, uusiin tilanteisiin sopeutuvaa, poliittinen tuomitseminen on retrospektiivistä. Tuomitseminen auttaa ymmärtämään, että emme voi sen enempää ennustaa kuin hallitakaan tulevaisuutta. Arendtin *tertium comparationis* tai mallityypin metodi ottaa huomioon nimenomaan sen historiallisen kontekstin, jossa arvioitava yksilö toimii/joutuu toimimaan. Tätä historiallisesti ainutlaatuista tilannetta ei voi koskaan tietää täysin etukäteen. Jotenkin meidän silti pitäisi pystyä arvioimaan toimintamme vaikutuksia, ettei

totalitarismin kaltaisia kauheuksia pääsisi enää tapahtumaan. Jälkikäteen tuomitseminen luo meillä jonkinlaista pohjaa, että voimme ainakin yrittää ”tuomita” (arvioida olisi ehkä tässä yhteydessä oikeampi ilmaisu) etukäteen toimintamme vaikutuksia. (Parvikko 1998, 49-50) Arendtin paaria-konsepti muistuttaa siitä, että vaikkemme olisikaan syyllisiä menneisyyden tapahtumiin, olemme silti vastuullisia tulevaisuudesta (Parvikko, 1993, 62). Toimijan pitää voida hyväksyä, että hän ei voi täysin tietää tekojensa seurauksia, ja että hän joutuu niistä tilille jälkeensä.

Suvaitsemattomuus arendtilaisittain on haluttomuutta jakaa maailmaansa muitten ihmisten kanssa. Siitä on lyhyt matka (jos sitäkään) maailmattomuuteen, haluan nähdä maailma ristiriidattomana paikkana, jossa kaikki on valmiiksi ajateltua ja annettua. Omaa moraalista harkintaa ei tarvitse käyttää, kunhan hoitaa oman työnsä ja keskittyy omaan pieneen yksityiselämäänsä. (Pitää muistaa, että Arendt ei sinänsä mitenkään halveksi yksityiselämää. Hän vain korostaa, että sillä on oma aikansa ja paikkansa. Se ei saa täyttää ihmiselämää, eikä sulkea silmiä julkisen valtakuntaa uhkaavilta tekijöiltä.) Tämä maailmattomuus on tyyppillistä mm. totalitaristiselle hirmuvallalle, konformistiselle markkinataloudelle ja traditionaaliselle paariayhteisölle (Parvikko 1997, 15).¹⁶ Arendtin mukaan ajattelu on vielä mahdollista aina poliittisen vapauden oloissa. Valitettavasti mikään muu inhimillinen kyky ei ole yhtä haavoittuva, vaan tyrannian alla toimiminenkin on helpompaa kuin ajattelu. (Arendt 1958, 324) Kun toimiminen on tehty mahdottomaksi, tuomitseminen on ainoa vaihtoehto poliittiseen aktiivisuuteen. Valitettavan usein oma ajattelu korvataan sokealla tottelemisella, jolloin linkki ajattelun ja tuomitsemisen välillä katkeaa. (Parvikko 1998, 51) Arendt vaatii nimenomaan ajattelemaan ja tuomitsemaan, vaikka toiminta olisi käytännössä mahdotonta. Ajatteluun ja tuomitsemiseen pohjautuva toiminta on sen vastuullisuuden tajuamista ja hyväksymistä, joka omasta toiminnasta seuraa. Sokea totteleminen ja vastuunpakoilu ovat oikeastaan oman poliittisen tasa-arvon - tuomitsemiskyvyn ja vapaan toiminnan - kieltämistä.

¹⁶ 1946 Arendt kuvasi USA:ta maaksi, josta (toisin kuin Euroopasta) löytyi vapauden ilmapiiri. Ihmiset tunsivat myös olevansa vastuussa julkisesta elämästä. Tavalliset amerikkalaiset toimivat välittömästi ja spontaanisti yleisten, alkuperästä riippumattomien perustuslaillisten oikeuksien puolustamiseksi. Toisaalta Amerikassa oli perustavanlaatuinen ristiriita poliittisen vapauden ja sosiaalisen syrjinnän välillä. Yhteiskunta organisoiti itsensä rodullisten linjojen mukaan johtaen ryhmien eristäytymiseen. Amerikkalaisille oli kuitenkin tyyppillistä anti-intellektualismia, käytännöllisyyden korostaminen ja kaikkialle levittyvä sosiaalinen yhdenmukaistuminen, joita kuvasi halu unohtaa kaikki ikävät tosiseikat. Menestyksen jumalaa vastaan kapinoivat intellektuellit kuuluivat asemansa puolesta opposition piiriin. (Arendt-Jaspers, 30-31)

Maailman olemus on pluralistinen kaikkine eri näkökulmineen. Samaan aikaan maailma etsii konsensusta, joka olisi pluraalisuudelle vahingollista, ellei jokaisella toimijalla olisi mahdollisuutta vetäytyä siitä itsensä seuraan, artikuloidakseen oman *doxansa*¹⁷. Konsensuksen ja lakien kunnioittamisen tavoittelua ei pitäisi pitää vastakkaisena vapaudelle ajatella itse. Vapaus ajatella on pikemminkin vastapaino *hiljaiselle* konsensukselle ja sokealle tottelemiselle. (Taminiaux 1997, 177-178) Normaalioloissa lakien kunnioittaminen ja yleiseen konsensukseen pyrkiminen helpottavat sekä julkista että yksityistä elämää. Itse ajattelemisen ja tuomitsemisen voi estää ihmisiä tyytymästä hiljaiseen konsensukseen ja sokeaan tottelemiseen, jotka ovat tyypillistä käyttäytymistä totalitarismin kaltaisissa oloissa.

¹⁷ doxa = mielipide, myös maine. Palaan tähän käsitteeseen myöhemmin.

7 SENSUS COMMUNIKSEN RAJAT?

7.1 Kantilaisen *sensus communiksen* kritiikki

Kantin teoria esteettisestä tuomitsemisesta pohjautuu lopulta ihmisyksilöiden kosmopoliittisen olemassaolon oikeutukselle. Koska maapallon omistusoikeus kuuluu yhtäläisesti kaikille ihmisolennoille, heidän on joka tapauksessa lopulta vain siedettävä toistensa läsnäolo. Jos jokainen vaatii toisia kunnioittamaan samaa yleistä kommunikoitavuutta, päädytään tilanteeseen, jossa tosiasiallisesti on voimassa ihmiskunnan itsensä määrittelemä perussopimus. Tämä ihmiskunnan idea on läsnä jokaisessa yksilössä, ja siitä tulee paitsi heidän arviointikykyensä myös heidän toimintansa periaate. Tässä vaiheessa toimijan ja katselijan roolit yhdistyvät. Toimija veloitetaan toimimaan sen mukaan, että ihmiskunnan perussopimuksesta tulisi yleinen laki. Yksilö ei tuomitse vain yhteisön jäsenen, vaan myös ihmisolennon ominaisuudessa (kosmopoliittinen olemassaolo). (Arendt 1982, 74-75) Ihmisyyden perusta on siis *jokaisen* ihmisen yksilöllisyydessä ja erityisyydessä.

Hans-Georg Gadamer syyttää Kantia *sensus communis* -idean depolitisoinnista, sen rikkaan roomalaisperäisen merkityksen riisumisesta. Kant poistaa siitä kaikki siteet oman yhteisön tarpeisiin, tarkoituksiin ja erityisiin päämääriin. Kant ”intellektualisoi” *sensus communiksen*, estetisoi maku-kyvyn, jota aiemmin pidettiin sosiaalis-moraalisena. (Beiner 1982, 136) Vaatimus maailmankansalaisuudesta kuulostaa abstraktilta ihanteelta, kun käytännössä paras paikka kansalaisen elämälle olisi jonkinlainen polis tai ainakin itse valittu yhteisö. Poliittinen yhteisö vaatii perustakseen yhteisiä arvoja ja intressejä. Olisiko kontemplatiivisessa elämässä ihminen siis maailmankansalainen ja aktiivisessa elämässä pienen poliittisen yhteisön jäsen? Nämä kaksi ihmiselämän eri puolta tuntuvat vain usein joutuvan ristiriitaan keskenään.

Kantin kategorinen imperatiivi, joka ilmaisee modernin ihmisoikeusideaalin eli kaikkien ihmisten samanarvoisuuden, on puhtaasti länsimaista perua. (Kuitenkin esim. rasistisissa ajatus- ja toimintamalleissa nimenomaan ihmisten eriarvoisuus asetetaan tavoitteeksi.) Moderni länsimainen demokratia on viime vuosisatoina pohjautunut aritmeettisen tasa-arvon periaatteelle. Toisin oli kuitenkin antiikin aikana ja keskiajalla. Silloin oikeudenmukaisuuden perustaksi nähtiin geometrinen tasa-arvo. (Pitkänen 1999, 72-73) Donskis pohtii, onko suvaitsevaisuus vain yksi termi kuvaamaan modernia. Se ei ainakaan ole mitään yllättäen esiin tullutta. Pikemminkin

se on saanut alkunsa ”ihmisen tietoisuuden dramaattisen historian seurauksena”. Suvaitsevaisuus on toisaalta tietoisuuden ja kulttuurin tendenssi, jota leimaa kulttuurinen liberalismi (sekä ylevämielisyys että humanistinen koulutus). Toisaalta se on itsereflektoiva teoreettinen periaate, jolla on vaikutuksensa politiikkaan ja kulttuuriin. Sitä ei voi ajatella ilman individualismia länsimaisen sivilisaation pääperiaatteena. (Donskis 2000, 41-42)

7.2 Kulttuurinen ja moraalinen identiteetti

Kaikkien ihmisten samanarvoisuus ei tarkoita kaikkien kulttuurien tai elämäntapojen samanarvoisuutta. Näiltä vaadittaisiin (Taylorin mukaan) samanarvoisuuden tunnustamiseksi muutakin kuin erilaisuutta. Lisäksi pitäisi olla tiettyjä yhteisiä tai toisiaan täydentäviä arvokkaita ominaisuuksia, yhteisiä arvokriteereitä, joilla samanarvoisuus todetaan. Erilaisuuden oikeuden tunnustaminen edellyttää (myös yksilöltä) – samoin kuin identiteetin valinta – jonkin yhteisen merkitysnäkökentän tunnustamista. (Taylor 1995, 78-81) Arendtin merkitysnäkökenttä (sikäli kun sitä pystyy tässä hahmottelemaan), inhimillisen olemassaolon kosmopoliittinen oikeutus, on sinällään varsin laaja ja ympäröivä konsepti. Mitä tulee kulttuurieroihin, tuomitsemisen ei oikeastaan pitäisi kohdistua mihinkään niin yleiseen asiaan kuin johonkin kulttuuriin tai alakulttuuriin, niissä esiintyviin käytäntöihin ja tapoihin. Tuomitsemisen pitäisi sen sijaan kohdistua aina niihin erityisiin tekoihin, tapahtumiin ja asioihin (objekteihin, esim. taideteoksiin), joita sen piirissä on saatu aikaan. Siinä mielessä tuomitsemisen pitäisi olla immuuni kulttuurisille taustatekijöille. Arendtilainen tuomitseminen ottaa silti huomioon sen kulttuurisen kehyksen ja historiallisen kontekstin, jossa yksilö joutuu toimimaan. Tuomitsija joutuu pohtimaan, mikä olisi ollut oikeaa ja toisaalta yleensäkin mahdollista toimintaa juuri kyseisessä tilanteessa.

Yleismaailmallisen *sensus communis* katoaa, kun ihmiset eivät huomioi välissään oleva yhteistä maailmaa, joka tekee kaikista ihmisistä myös yksilöitä. Arendtin yksilö tuomitsee aina yhteisönsä jäsenenä (siis myös tiettyihin erityisiin kulttuuriperäisiin arvoihin sidottuna), mistä voi tehdä kaksi vastakkaista päätelmää. Ensiksi koska yksilö on jäsenenä käytännön asiantuntija omaa yhteisöään koskevilla asioilla, tuomitsemisen pitäisi olla helpompaa hänelle. Toiseksi hän voi olla sokea sen suhteen, mistä oikeastan on kysymys, koska hän ei pysty ulkopuolisen tavoin vetäytymään tarpeeksi toiminnan intresseistä ja saavuttamaan tarpeellista osattomuutta. Toisaalta

maailmankansalaisuus nostaa hänet askelta ylemmäs. Valtio, *polis* tms. maallinen instituutio on poliittinen yhteisö, jonka tarkoitus pitäisi olla julkisen valtakunnan olemassaolon pysyvä turvaaminen. Koska julkisen valtakuntaan kuuluu tasa-arvoistava yhdessä toimiminen ja tuomitseminen, pienemmän poliittisen yhteisön tarkoitus ei itse asiassa ole ristiriidassa kosmopoliittisen olemassaolon tarkoituksen kanssa. (Tosin ristiriita voi syntyä toisen yhteisön kanssa.) Jos yhteisön tavoitteet joutuvat ristiriitaan jälkimmäisen kanssa, se ei enää ole oikeasti poliittinen. Kansalaisten pitäisi valppaasti vartioida oman yhteisönsä poliittisen ja maailmallisen luonteen säilymistä.

Vanhojen (esim. uskonnon tuottamien) arvojen ja elämänohjeiden tuhoutuminen on aiheuttanut entistä suuremman tarpeen kriittiseen ajatteluun ja tuomitsemiseen. Sen sijaan tuloksena on ollut äärimmäinen individualismi ja väärän autenttisuuden ihailu (ks. esim. Taylor 1995) tai vastakohtana kollektiivisuuden korostaminen, josta Hellsten kirjoittaa seuraavaa: Yksilöllinen tahto on sidottu kulttuuriseen, eikä pysty puuttumaan mahdollisiin epäoikeudenmukaisuuksiin. Näin ollen lopputuloksena voi olla sama naiivi kollektivismi kuin liberaalissa subjektivismissa: enemmistötyrannia, poliittinen konservatismi, nationalismi, totalitarismi. Niinpä sekä kommunitarismissa että liberalismissa keskeiset demokraattiset arvot – autonomia, suvaitsevaisuus ja tasa-arvoisuus – voivat kääntyä alkuperäistä tarkoitustaan vastaan. Kulttuurinen ja moraalinen identiteetti täytyisi erottaa, sillä yksilön sosiaalisen ja kulttuurisen taustan ei pitäisi pelkästään määrätä hänen moraalista identiteettiään. Hänellä pitäisi säilyä kyky itsenäiseen ja kriittiseen asioitten tarkasteluun. Ongelmana on autonomian kaksoisvaatimus: Yksilöllä on oltava jo valmiiksi voimakas moraalinen identiteetti, jotta hän pystyisi aktualisoimaan todellisen pluralismin ja muitten ihmisten autonomian. (Hellsten 2000, 55-58)

Identiteetistä voi tulla patologinen, jos se saavuttaa määräävän ideologian luonteen. Silloin yksilö ei voi enää itse valita identiteettiään, ja siitä tulee tietoisuuden objektiivinen muoto. Identiteetti liitetään kiinteästi kuulumiseen (valtio, kirkko, ihonväri, sukupuoli) ja tulee esiin, rasismina, seksisminä, nationalismina jne. Identiteetin patologinen muoto voi keskittyä myös toiseutta vastaan, kun taas positiivinen erilaisuus syntyy pelkästä Toisen tunnustamisesta/tunnistamisesta (eli erilaisuuden hyväksymisestä). (Delanty 1995, 5) Tällaista positiivista toiseutta nykypäivän Euroopassa juuri epäilemättä etsitään.

Arendtia ei voida kuitenkaan lukea tässä asiassa mihinkään tiettyyn koulukuntaan, vaan hänen ratkaisunsa yhdistää omintakeisesti yksilöllisyyden ja yhteisöllisyyden vaatimuksia käsitellessään tuomitsemiskykyä. Yritän silti pohtia *sensus communiksen* käsitettä ”moraalipiirien” ja ”todellisuuskuplien” (kappale 9.4) valossa.

7.3 ”Moraalisten toimijoiden piiri”

Pursiainen esittää mahdolliseksi, että kaikilla normaaleilla ihmisillä on heidän kulttuurisesta taustastaan huolimatta samanlaisia moraalintunteita (ruumiin moraalit). Miten nämä tunteet tulevat esiin käyttäytymisessä, riippuu mm. yksilön oppimasta ”moraalisten toimijoiden sisäpiiristä”. Moraalisia piirejä voi olla useampia, ja ne voivat olla sisäkkäisiä. Sisimpään moraalipiiriin kuuluisivat tällöin yksilön läheisimmät ihmiset jne., kun taas tietyt ihmisryhmät saatettaisiin lukea kokonaan moraalisten toimijoiden (lue: ihmisarvoisten) ulkopuolelle. (Pursiainen 1996, 38) Sen enempää Kant kuin Arendtkaan eivät sulje ketään ihmistä moraalisten toimijoiden¹⁸ piirin ulkopuolelle. Arendtin kirjoituksista ei suoraan löydy tukea ajatukselle eri moraalipiireistä, ellei sitten ajatella poliittisia yhteisöjä (ja ehkä myös perhe- ym. yhteisöjä) pienempinä piireinä, jotka sisältyvät potentiaalisten maailmankansalaisten (eli ihmisolentojen) piiriin.

Kantin työ voidaan ymmärtää *sensus communiksen* kautta teoriana poliittisen yhteisön perustasta. Mertens pohtii, implikoiko *sensus communis* –konsepti inhimillisen moninaisuuden kunnioittamisen ja kaikkien ihmisten kosmopoliittisen olemassaolon oikeutuksen. Tällöin pahuuden ilmaantumisen voisi selittää *sensus communiksen* puuttumisella. Jos se viittaisikin vain tietyn yhteisön ajattelutapaan (common sense). Jos yksilö elää yhteisössä, jossa yleisesti hyväksytty ajattelutapa lukee jotkut tietyt yksilöt kokonaan jopa ihmisyyden ulkopuolelle, sekä oikeuttaa tai jopa velvoittaa yhteisön jäsenet näiden ihmisarvon kieltämiseen, kuinka voitaisiin olettaa kyseisen yhteisön jäseniltä *sensus communiksen* mukaista toimintaa (universaalissa mielessä)? *Sensus communikseen* vedoten voitaisiin sanoa, että esim. Eichmann toimi juuri oman yhteisönsä moraalisen vakaumuksen mukaisesti. Natsi-ideologian mukaan juutalaiset eivät kuuluneet lainkaan ihmisyyteen, joten heidän mielipiteensä ei vaikuttanut

¹⁸ Käytän Pursiaisen termiä toimija, vaikkei se olekaan yhtenevä Arendtin toimijan kanssa, vaan ilmeisesti paljon laajempi käsite.

yleiseen mielipiteeseen (common sense). Eichmannin tapauksessa ei ollut tukahtunut vain hänen oma *sensus communiksensa* vaan koko yhteisön, itse asiassa siitä oli tullut kollektiivinen *sensus privatus*, joka on kollektiivista hulluutta. Natsi-Saksassa julkisen valtakunta ei ollutkaan enää oikeasti poliittinen. (Mertens 1998, 61, 76-78)

Arendt tiesi varsin hyvin, että kansanmurha oli arkipäivää myös antiikin aikaan. Arendtin näkemyksen mukaan eurooppalaiset tappoivat afrikkalaisia, koska näillä ei ollut tunnistettavia (poliittisia) identiteettejä luonnollisten (ruumiillisten) lisäksi. Samoin natsit pyrkivät poistamaan uhreiltaan kaikki merkit yksilöllisyydestä ja tappamaan nämä sitten massana (en masse). Juutalaiset esitettiin sivilisoituneiden ihmisten ja poliittisten olentojen sijasta luonnollisiksi olennoiksi, joilla ei ollut laillisia vaateita. (Kuitenkin uusi uljas natsi-maailma olisi perustunut luonnolliseen jäsenyyteen rodun ja kohtalon oikeudella!) Mustilla ei ollut myöskään luotua inhimillistä maailmaa, johon liittyy tuottaminen ja luonnon hallinta. Siksi mustien tappaminen oli kyllä väärin, mutta ei todella moraalitonta. Nykypäivänäkään tällaista poliittista identiteettiä tai maskia ei ole maattomilla ihmisillä. (Dossa 1988, 33-35, 124)¹⁹

Kun yksilöä vaaditaan ottamaan huomioon myös muut ajatukset kuin vain omassa yhteisössään esiintyvät, eli kunnioittamaan ihmiselämän monimuotoisuutta, *sensus communiksen* tulkinta muuttuu. Se ei enää perustu historialliseen tosiasiaan vaan siitä tulee moraalinen konsepti. (Mertens 1998, 79) Dossan mukaan ainoa moraalinen ”absoluutti” Arendtin ajattelussa on velvoite maailman jakamisesta muiden ihmisten kanssa. Tämä absoluutti täyttyy kuitenkin jo sillä, että pidetään vangit hengissä keskitysleireillä, tai mustat orjaplantaaseilla. Arendtin ”pointti” on toisaalla: Kaikkein pimeimpinä aikoina, kun kaikki muu luhistuu, julkisen

¹⁹ Airaksisen mukaan kolme perustavaa ihmisoikeutta ovat hengen, omaisuuden ja puolueettoman oikeudenkäynnin oikeus. Poliittisesti kuvaillen ihmisoikeuden voivat muodostaa ne tekijät, jotka ovat edellytyksenä ihmisarvoiselle elämälle. Ne eivät ole vain moraalisia oikeuksia, vaan poliittisen ja historiallisen prosessin läpikäyneitä ja kansainvälisen tilanteen vaatimia yleisiä hyvän elämän ehtoja. (Airaksinen 1987, 199-200) Oikeus henkeen perustuu kantilaisittain inhimillisen olemassaolon oikeuteen. Oikeus omaisuuteen on kahden muun oikeuden johdannainen, eikä Arendtille erityisen huomion arvoinen. Puolueettoman oikeudenkäynnin mahdollistaa inhimillisen tuomitsemiskyvyn läsnäolosta vetäytyvä luonne sekä kyky arvioida jokaista kohdetta uutena ja erityisenä, eikä pelkästään osana jotain suurempaa.

valtakunta ja julkiset ”minät” voivat palvella todellisena moraalisen yhteisönä. (Dossa 1988, 138)

7.4 Kollektiiviset tuomiot

Kuten edellä kävi ilmi, tuomitsemisen pitäisi koskea aina jotain erityistä kohdetta. Sitä vaatii maailman yleisyys ja yhteisyys, joka muodostuu joka ikisen ihmisen tai asian yhtäläisestä erityisyydestä. Yksilöllisten inhimillisten piirteitten ”poistamisella” alempirotuisilta ihmisiltä pyrittiin näiden yksilöllisyyden (eli ihmisyyden) kieltämiseen. Tähän liittyi ihmisten tuomitseminen ryhmänä.

Antisemitismiä käsittelevässä kirjassaan Arendt pohtii sitä, kuinka juutalaisuus muuttui synnistä paheeksi. Jos yhteiskunta hyväksyi paheen (joka oli ennen ollut synti), se ei ollut enää yksilön tahdon kysymys, vaan hänen määräävä psykologinen ominaisuutensa, jolle ei voinut mitään. Yhteiskunta kielsi tällöin häneltä kaiken vastuullisuuden, joka kuului kansalaisuuteen. Samalla siirryttiin todellisten rikollisten (syntisten) likvidoinnista kaikkien niitten likvidointiin, joilla oli rotunsa kautta taipumus (pahe) tiettyihin rikoksiin. Juutalaisesta alkuperästä ilman uskonnollisia tai poliittisia konnotaatioita tuli psykologinen (luonteen)laatu, ’jewishness’ (Arendt 1951, 69-83) Juutalaisilta evättiin oikeus tulla tuomituiksi omien tekojensa ja oman inhimillisen ainutlaatuisuutensa mukaan.

Arendtin mukaan myöskään Eichmannia ei olisi pitänyt tuomita sellaisten ilmiöitten ja tapahtumien mukaan, jotka liittyvät kollektiivisiin ryhmiin. Häntä ei voinut tuomita antisemitismistä, rasismista tai juutalaisten kärsimyksistä. Tuomio olisi pitänyt langettaa hänen omien tekojensa mukaan, jolloin rikoksena olisi ollut ajattelemattomuus, vastuunpakoilu ja haluttomuus jakaa maailma juutalaisten kanssa. Tämä haluttomuus oli vastoin inhimillisen olemisen monimuotoisuuden periaatteita. (Parvikkio 1998, 43-53) Eichmannin oikeudenkäynnin (joka pidettiin Jerusalemissa eikä kansainvälisessä tuomioistuimessa) todellisena tarkoituksena oli tuoda julki koko maailmalle juutalaisten kokemien kärsimysten äärimmäisyys sekä saksalaisten kuten muittenkin kristittyjen syyllisyys näihin kärsimyksiin. Eichmannin myötä haluttiin tuomita koko natsi-liike ja antisemitismi. Samalla se antoi juutalaisille oikeutuksen juutalaisvaltion perustamiseen Palestiinaan. Eichmann oli ehkä itsekkin syntipukki, jonka Saksa

kuvaannollisesti luovutti Jerusalemin tuomioistuimelle jättäessään käyttämättä mahdollisuuden vaatia Eichmannin luovuttamista Saksaan tuomittavaksi. Arendt pohti, oliko saksalaisten nuorten tuntema (kollektiivinen) syyllisyys isiensä teoista vain halpaa sentimentaalisuutta, kollektiivisessa itsesääliässä kieriskelyä. (Arendt 1994a, 247-276, Parvikko 1998, 47) Oman syyllisyyden myöntäminen tai oman kansan kollektiivinen tuomitseminen on samalla yritys ennättää muitten tuomitsijoitten edelle ja samalla saada hämärtymään syyllisten ja tuomitsijoitten välistä rajaa (joka siis on keinotekoinen ja väärä).

Eichmannille pyysi armahdusta mm. Central Conference of American Rabbis. Argumenttina esitettiin, että mikään inhimillinen rangaistus ei olisi sopiva niin suurelle rikokselle. Periaatteellinen kuolemanrangaistuksen vastustus olisi ollut pitävä, ja Arendt ihmetteli, miksi kyseistä argumenttia ei pahemmin esitetty. Laki olettaa meiltä samaa ihmisyyttä syytettynä olevien kanssa, mutta pystymmekö sellaiseen? (Arendt 1994a, 249-252) Ihmisyyksilöä tuomitessa pitäisi itse asiassa ottaa huomioon myös syytettynä olevan mielipide osana yleistä ”konsensusta”. Paitsi että sen tietäminen auttaa ymmärtämään millaisesta tilanteesta on ollut kysymys, asiasta löytyy myös toinen aspekti. Jos häneltä riistetään tämä oikeus (varsinkin jo ennen tuomion lausumista), samalla kielletään hänen ihmisyytensä ja inhimillinen ainutlaatuisuutensa, jonka toteutuminen jokaisessa yksilössä vasta johtaa yleisyyteen.

Eichmannin oikeudenkäynnissä oli kysymys oikeuden toteutumisesta, eikä siihen olisi pitänyt ympätä mitään laajempia, lain ulkopuolelle jääviä, asioita. Oikeus on arvioinnin asia, ei armo. Siksi tuomitseminen on tehtävä ja tuomio julistettava, vaikka sopivaa rangaistusta ei pystyittäisi toteuttamaan. Arendt ihmettelee, miten julkinen mielipide tuntuu olevan sitä mieltä, ettei kenelläkään ole oikeutta tuomita toista ihmistä. Sen sijaan julkinen mielipide tuomitsee trendejä ja ihmisryhmiä. Kollektiivista syyllisyyttä tai syyttömyyttä ei Arendtin mukaan ole olemassakaan. On vain laiskoja tai tyhmiä ihmisiä, jotka siihen vetoavat. (Arendt 1994a, 254, 296-298) Kollektiivisen tuomitsemisen yksi esimerkki on sotakorvausten yms. tuomitseminen. Tosin pohjimmiltaan tässä on kyse toisen osapuolen yrityksestä hyödyntää vallitsevaa poliittista tilannetta taloudellisesti ja voimapolitiittisesti vetoamalla kollektiiviseen syyllisyyteen.

8 TOIMIJA JA TUOMITSIJA

8.1 Kansalainen

Kant puhuu ihmisistä kolmessa eri mielessä: Ensinnäkin ihmisistä lajina, osana luontoa; toiseksi ihmisyksilöstä järjellisenä olentona, jonka toimintaa ohjaa hänen itsensä sanelema käytännöllinen järki; ja kolmanneksi ihmisistä maallisina olentoina, joille on ominaista yhteisöllisyys ja yhteisövaisto, *sensus communis*, ja jotka tarvitsevat toistensa seuraa (tai läsnäoloa) jopa ajatteluun. (Arendt 1982, 27). Toiset ihmiset ovat läsnä ajattelussa juuri *sensus communiksen* kautta, se vaatii heidän mielipiteittensä ottamista huomioon.

Ihminen voi olla hyvä kansalainen vaikka hän ei olisikaan moraalisesti hyvä henkilö. Niinpä hyvästä perustuslaista voi seurata kansalaisten hyvä moraalinen taso, mutta ei toisinpäin.²⁰ Siis paha ihminen voi olla hyvä kansalainen hyvässä valtiossa (Arendt 1982, 17). Arendtin käsitys hyvästä kansalaisesta ja hyvästä ihmisestä juontaa juurensa enemmän Aristoteleelta kuin Platonilta (vaikkei olekaan yhtäläinen sen kanssa). Kansalaiset ovat ennen muuta toimijoita julkisella areenalla, missä ei tarvitse tai voi olla moraalinen sanan klassisessa merkityksessä. Heitä ei voi kuvailla kuitenkaan myöskään moraalittomiksi: He ovat tehneet moraalisen valinnan ryhtyessään kansalaisen julkiseen elämään päämääränä julkisen valtakunnan pysyttäminen. Toiseksi Arendtin poliittinen yhteisö on moraalinen siinä mielessä, että se perustuu luottamukseen, ystävyyteen ja keskinäiseen huolenpitoon. Dossan mukaan Arendt ei sitoudu Kantin kategoriseen imperatiiviin, moraaliseen velvollisuudentunteeseen, sillä se on yksittäisen ihmisen moraalialue, joka keskittyy sielunsa pelastamiseen. Tällainen ihminen ei ole kiinnostunut politiikasta sen itsensä vuoksi. Konventionaalisen moraalin yhdistäminen politiikkaan voi olla kuolettavan vaarallista, erityisesti kriisin aikana. (Dossa 1988, 114-116) Dossan lukutapa on melko jyrkkä. Sanoisin, että yksilöä sitoo toisaalta käytännöllinen järki ja moraalinen velvollisuuden tunne, toisaalta maailmallisen eli poliittisen toimijan tarkoitusperät.

Melvillen Billy Budd on Arendtille esimerkki absoluuttisen hyvästä eli moraalisesta ihmisestä, joka ei pysty toimimaan julkisen valtakunnassa. Hän vastaa pahuuteen väkivallalla ja joutuu siitä tuomiolle. Absoluuttinen hyvyys, sen ehdottomuus, on liian vaativa pluralismille ja kilpaileville mielipiteille. Julkisen valtakunnassa moraaliset tuomiot/valinnat eivät toki ole merkityksettömiä,

²⁰ Samalla tavoin kulttuuripolitiikan puolella asiantuntijaelimiä voidaan pitää kansalaisten hyvän maun vaalijoina.

mutta niissä täytyy ottaa huomioon myös yleinen intressi ja julkisen valtakunta, joka on ainoa paikka poliittisen ja moraalisen oikeuden toteuttamiseen. Toinen esimerkki absoluuttisesta moraalista on Robespierre, jonka sääli köyhiä kohtaan oli liian voimakas samoin kuin viha aristokratian tekopyhyyttä kohtaan, hän painotti liikaa yksilön moraalialia. (Dossa 1988, 117-121)

Kantilla on monta eri tapaa ymmärtää sana vapaus, mutta poliittinen vapaus on yksinomaan sitä, että yksilö käyttää omaa järkeään julkisesti hyödyksi (make public use of one's reason) joka hetki. Tämä koskee yksilöitä nimenomaan heidän maailmankansalaisen asemassaan.

Ihminen/kansalainen ei voi viranomaisen asemassa kieltäytyä tottelemasta, mutta maailmankansalaisen asemassa hän voi saattaa julkiseen tuomintaan huomaamansa vääryydet. (Arendt 1982, 39) Arendt kuvaa kirjeessään Jaspersille (16.1.1967), kuinka hän on nauttinut suorittaessaan kansalaisvelvollisuuttaan tuomioistuimen valamiehistöön jäsenenä. Häntä viehättää ihmisten halukkuus osallistua täysin vakavissaan tähän aikaan ja taloudellisia menetyksiä vaativaan puuhaan, jossa kaikenlaiset kansalaiset eri yhteiskuntaryhmissä yrittävät päästä (demokraattisesti) yhteisymmärrykseen oikeasta tuomiosta. Asianajajat hienoine puheineen (retoriikka!) saavat harvoin hämättyä näitä ihmisiä. Valamiehet ovat kuitenkin viranomaisen eivätkä kansalaisen asemassa: He eivät voi päättää makunsa mukaan oikean ja väärän välillä, vaan he päättävät faktan ja fiktion välillä. Heidän on tuomittava lain mukaan. Jos laki ei heitä miellytä, he voivat myöhemmin kansalaisen asemassa yrittää muuttaa sitä. (Arendt 1993, 666) Valamiehen ei tarvitse olla erityisen moraalinen, sillä jos laki on hyvä, sen mukaan tehdään hyviä tuomioita. Näin ollen kansalaisena oleminen on normaalioloissa sikäli helppoa moraalisesti, että hän voi pitää toimintansa ohjeena niitä lakeja ja käytöskoodeja, joita yhteisön yleisjärki on tuottanut kansalaisten käyttöön. Myös valamiesten oma yleisjärki voi joutua käyttöön, mikäli heille ei ole suoralta kädeltä selvää, mihin lainlaatija on pyrkinyt. Vanhojen koodien kokiessa inflaation tai saadessa vääristyneitä muotoja toimintaan sitoutuneen kansalaisen voi olla vaikea havaita tätä. Se seikka, että valamiehiksi tahdotaan ja kelpuutetaan tavallisia kansalaisia eikä lainoppineita, todistaa uskosta jokaisen yksilön kykyyn tuomita ja ehkä jopa arvioida lain todellista tarkoitusta. Amerikkalaisessa tuomioistuinikäytännössä yleistä ennakkotapaussysteemiä voi pitää jonkinlaisena muotona esimerkillisen mallin tai ideaalityypin käyttämisestä.

Natsijohtaja Adolf Eichmann on Arendtin klassinen esimerkki pahan banaalista luonteesta; kansalaisesta, joka on kyvytön tai haluton ajattelemaan ja tuomitsemaan itse. Hän ei ollut mikään pahan ruumiillistuma, ei toivoton typerys muttei myöskään erityisen älykäs. Hän oli aivan tavallinen mies, joka halusi vain tehdä työnsä hyvin. Hän ei myöskään ollut koskaan vihannut juutalaisia, eikä hänellä ollut erityistä halua murhata heitä. Hänen suurin rikoksensa onkin se, ettei hän kertaakaan pysähtynyt pohtimaan²¹ niiden käskyjen oikeudenmukaisuutta tai moraalisuutta, joita hän totteli. Eichmann pystyi vaikeuksista hyväksymään mitkä tahansa lait ja säännöt, vanhat tai uudet. (Arendt 1994a, 135, 246-247, Parvikko 1998, 43-53) Tosin todisteena huonosta omastatunnosta oli rikosten todisteitten tuhoaminen ja pakeneminen. Arendt puhuu pahan banaalisuudesta vain tosiasiallisella tasolla, joka tuli esiin Eichmannin oikeudenkäynnissä. Näistä natsien tekemistä ”laillisista” rikoksista tuomittaessa ihmisiltä vaaditaan kykyä erottaa oikea väärästä silloinkin, kun heillä ei ole muuta ohjetta kuin oma arviointikykynsä, vaikka kaikki säännöt ja muut ihmiset ympärillä toimisivat toisin. Poliitikassa nimittäin tukeminen ja tottelevaisuus ovat sama asia. (Arendt 1994a, 277-295)²² Jos Eichmann olisi pysähtynyt ajattelemaan ja tuomitsemaan omat ja muitten natsien teot, hän ei olisi ainakaan jatkanut toimintaansa.

Pelkkä kansalaisuus ei takaa moraalisesti oikeita ratkaisuja, sillä julkisen valtakunta on voinut vääristyä kansalaisten sitä huomaamatta.²³ Silloin tarvitaan tuomitsemiskykyä, joka vaatii maailmankansalaisen asenteen. Arendt esittää kysymyksen, onko kantilainen maailmankansalainen pelkkä katselija, eikä ollenkaan toimija. Kansalaisuuteen kuuluu sellaisia asioita (velvollisuudet ja oikeudet), jotka ovat mielekkäitä tai järkeenkäyviä vain maantieteellisesti rajatulla alueella. Arendtin sanoin Kant tiesi maailmanhallituksen olevan pahin kuviteltavissa oleva tyranni(a). (Arendt 1982, 44)

²¹ Varmasti Eichmann pysähtyi pohtimaan, mutta pesi omatuntonsa puhtaaksi vetoamalla tottelemisen tärkeyteen. Hän ei kuitenkaan pysähtynyt tuomitsemaan, ei ainakaan sensus communiksen avulla.

²² Paastela toteaa totalitarismia ja autoritarismia koskevassa vertailussaan: Kansalaisten poliittinen mobilisoiminen on totalitaarisessa järjestelmässä olennaista. Hyvä kansalainen osoittaa poliittista aktiivisuutta osallistumalla erilaisiin komiteoihin, vaaleihin ja kulkueisiin. Sen sijaan oma-aloitteinen poliittinen toiminta ei ole suotavaa. Julkisia kokouksia ei saa pitää ilman viranomaisten lupaa. Äärioikeistolaisuus on nykyäänkin anti-individualistista, yhteisö korotetaan jonkinlaiseksi absoluutiksi, ja siihen kuuluminen on tärkeintä. Tällaisessa yhteisössä ei ole tilaa pluralismille (Paastela 2000, 933-948).

²³ Kirjassa *Between Past and Future* Arendt kuvailee aarretta, joka löytyi mm. vastarintaliikkeen toiminnassa. Tämä aarre oli yleinen/julkinen vapaus tai onnellisuus (public freedom/happiness), jossa painotus oli sanalla julkinen. Se ilmestyi yhtäkkiä ja arvaamatta ja katosi jälleen. Niiltä, joilla tuo aarre oli ja jotka olivat sen löytäneet, unohtui ensimmäisenä, minkälainen tuo aarre itse asiassa olikaan. (Arendt, B 5-6)

8.2 Katselija

Tapahtumia sivusta tai ulkopuolelta katseleva pystyy havaitsemaan tapahtumien laajemman merkityksen - ”totuuden” siitä, mistä tapahtumissa on oikeastaan kysymys. Katselijana olemisen hintana on kuitenkin vetäytyminen osallisuudesta tapahtumiin. Toimija on kiinnostunut *doxasta*, joka voi tarkoittaa paitsi mielipidettä myös kuuluisuutta. Hän on riippuvainen katselijan tuomiosta ja yrittää toiminnassaan ottaa sen ennakoita huomioon. Yksilö voi olla toimija, jota ohjaa käytännöllisen järjen kategorinen imperatiivi (”mitä pitäisi tehdä?”). Tosin esimerkiksi Dossan mukaan se ei ohjaa todellista toimijaa eli kansalaista. Kun sama yksilö vetäytyy katselijaksi, hän voi tuomita vapaana käytännöllisen järjen imperatiiveista. (Arendt 1978b, 93-95 ja 1982, 55) Näyttäisi siltä, että käytännön ihminen käyttäisi myös reflektointia tuomitsemista ja makua tehdessään moraalisia ja harkitsevia valintoja. Kantilainen tuomitseminen on kuitenkin aina retrospektiivistä. Sen tekee katselija eikä toimija tai taiteilija. (Beiner 1982, 123 vrt. kuitenkin kpl 6.2 ja Parvikko 1998) Katselijalta vaaditaan erilaisia periaatteita kuin toimijalta. Katsojan/tuomitsijan täytyy olla moraalinen: hänen täytyy toimia sellaisten maksimien mukaan, joita hänen ei tarvitse piilottaa julkisuudelta. Toimijalle tämä ei aina ole mahdollista. Esimerkiksi Ranskan vallankumouksessa tai Irlannin kapinoinnissa toimijoiden täytyi pitää toimintansa maksimit yksityisinä onnistuakseen, ja näin asettaa poliittinen toiminta moraalilakeja vastaan. Kantin mukaan siinä vaiheessa, kun mielipiteen vapaus on kadotettu, on aika kapinoida. (Arendt 1982, 46-50)²⁴

Kant tekee selkeän eron esteettisen tuomitsemisen ja objektiivisia ominaisuuksia koskevan kognitiivisen tuomitsemisen (joka ei ole todellista tuomitsemista) välillä. Ilmiö näyttäytyy meille erinäköisenä sen mukaan, minkä luonteinen asenne meillä siihen on. Esteettinen ja poliittinen tuomitseminen vaativat *epäkiinnostunutta* asennetta, joka ei ole kiinnostunut ilmiön tosiasiallisesta olemassaolosta tai ominaisuuksista. (Villa 1996, 102-103) Kant käyttää termiä kiinnostumattomuus tai välinpitämättömyys kuvaamaan puolueettomuutta, ”kiinnostumatonta” iloa Kauniista. Sen vastakohta, kiinnostus, viittaa tällöin hyödyllisyyteen. Jonkin kauniin asian

²⁴ Arendtille oli itsestään selvyyttä, että sokea totteleminen ei kuulunut Kantin moraalifilosofiaan. Tosin Kantin kirjoituksista löytyy monin paikoin esivallan vastustamisen kielto – jolla on pitkät perinteet, esim. Skinner – mutta Arendt selittää siihen liittyvän kontekstin (Ranskan vallankumous ja vastavallankumous), joka ei totalitarismin tilanteessa päde. Kant kuitenkin huomauttaa muutamain paikoin, että toiminnan ei silti pidä koskaan olla sisäisen moraalin vastaista, ja ennemmin on toteltava Jumalaa kuin ihmistä. Kategorinen imperatiivi vaatii toimimaan sellaisen maksimin mukaan, josta voidaan samalla toivoa universaalilakia. Sitä ei voi sitoa mihinkään kontingenttiin esioletukseen jostain tietystä laista tai johtajasta. (Mertens, 63-68)

tuottama mielihyvä ei johdu sen mahdollisesta hyödyllisyydestä, vaan sen pelkkä olemassaolo tuottaa mielihyvää. Tämä välinpitämätön kiinnostus Kauniista toimii vain yhteisössä.²⁵ Kantin mukaan sosiaalisuus onkin ihmisten perusolemus (maailmallisina olentoina). Toisten läsnäoloa eivät vaadi niinkään yksilön tarpeet ja halut vaan juuri tuomitsemiskyky. (Arendt 1982, 73-74) Myös tuomitsemiseen kuuluu tietty vetäytyminen, ei niinkään maailmasta itsestään, kuin sen läsnäolosta aisteille. Tuomitsemisen vetäytymistä Arendt kuvailee epäluonnolliseksi ja vapaaehtoiseksi vetäytymiseksi osallisuudesta ja välittömistä intresseistä. (Arendt 1978b, 76)

Ilmiömaailman asiat vastaanotetaan aina muodossa ”minusta näyttää”, joka on avoin virheille ja illuusioille. Arendtillekin niin tuttu Machiavelli on kirjoittanut: Ihmiset tuomitsevat sen mukaan mitä näkevät, eivätkä sen mukaan mitä tuntevat, sillä harvat pääsevät kosketusetäisyydelle. Poliittisen toimijan pitää tietää mitä tekee, vaikka ja koska hän ei tiedä tekonsa lopullisia seurauksia. Aistihavainnot sisältävät kuitenkin viitteen todellisuuteen. Havainnon maailmallinen konteksti takaa todellisuuden, sama konteksti, joka on myös muille (samaa lajiin kuuluville) katselijoille yhteinen. (Arendt 1978b, 49-50, Hansen 1993, 226) Esteettinen eli myös poliittinen tuomitseminen kohdistuu aina näihin ilmiömaailman asioihin. Ne tuomitaan sen mukaan, miltä ne näyttävät juuri kyseisessä kontekstissa, ja vain harvoilla jos kellaan on todellista tai syvällistä tietoa niitten tosiasiallisesta tai ideaalisesta luonteesta. Tämä lähtökohta ei ole mikään ihanne, vaan tuomitsemisen luonteeseen olennaisesti liittyvä seikka, joka on pakko hyväksyä.

Katselija on toisten seurassa, hän on pluraalinen. Kaikilla on makuaisti, jonka mukaan tuomita. Toiseksi mielikuviutus tekee esteettisen tuomitsemisen mahdolliseksi tekemällä esimerkiksi kaikille sopivan. Kolmanneksi apuna on *sensus communis* (yhteisöaisti), joka on jotakin enemmän kuin common sense eli kuudes aisti, joka ”yhdistää” muut aistihavainnot. Paitsi speaktaakkelin katselijoita ovat he myös itse speaktaakkeli. He eivät ole maailmassa vaan maailmasta. Taminioux innostuu jopa kirjoittamaan, että juuri katselijat tai kriitikot, eivätkä toimijat, muodostavat julkisen valtakunnan (Arendt 1982, 61-63, Taminioux 1997, 127, 191-193). Itse sanoisin, että katselijat ovat yhtä olennainen osa julkisen valtakuntaa kuin toimijatkin. Toiminnalla ei ole merkitystä ilman katselijoita. Koko ajan on muistettava myös se, että toimijuus ja katselijuus liittyvät yksilön sen hetkiseen osallisuuteen ja asenteeseen kyseessä olevaa tapahtumaa/tekoa/ilmiötä kohtaan, eivät yksilön pysyvään henkilöllisyyteen.

²⁵ Erityisesti antiikin kreikkalaisille oli tärkeää ero hyvän ja kauniin välillä: Hyvää voidaan käyttää johonkin, se sisältää käytön elementin. (Arendt, P 76-77)

Toimiminen ja tuomitseminen ovat poliittisen aktiivisuuden eri puolia. Ne sulkevat toisensa pois hetkellisesti. Poliittinen toimijuus liittyy yleensä kansalaisuuteen. Tuomitseminen sen sijaan ei ole sidottu asemaan tai paikkaan. Tuomitseminen on mahdollista myös parialle: hänellä on tämä kyky ja oikeus huolimatta siitä, tahdottaisiinko sitä hänelle myöntää.

8.3 Paariat

Arendtin poliittisen toimijan malli löytyy kreikkalaisen *poliksen* heroisesta toimijasta. Hänen kirjoituksistaan löytyy kuitenkin myös toisenlainen toimijan malli, nimittäin historian ulkopuolelle jätetyn (tietoisin) paarian. Parvikko kuvailee kansalais-toimijaa ja paariaa kolikon eri puoliksi, sillä myös sellaisilla ihmisillä voi olla poliittista aloitekykyä, jotka eivät ole täysin auktorisoituja kansalais-toimijoita. (Parvikko 1993, 53 ja 1996, 214) Arendt käsittelee paarijuutta nimenomaan juutalaiskysymyksen kautta, mutta konsepti ja siihen liittyvät huomiot pätevät mielestäni muihinkin maattomiin ja alistettuihin kansoihin tai ihmisryhmiin. Täytyy silti huomauttaa, että Arendtin paaria-teoretisointi liittyy äärimmäisiin oloihin, kun taas hänen myöhempi poliittinen teoriansa liittyy politiikkaan normaalioloissa (Parvikko 1996, 213) Arendt lainasi Weberiltä paaria-termin kuvaamaan juutalaisten asemaa Euroopassa. (Weber itse käytti sitä myös mustalaisiin.) Hänelle paarian eksistenssi oli jotakin historian ja poliittisen todellisuuden ulkopuolella olevaa. Paarian ideaalityypin pätevyyttä on kritisoitu, mutta ainakin Parvikko puolustaa väitöskirjassaan sen asemaa ja toimivuutta. (Parvikko 1996)

Juutalaiset olivat pitkään Euroopan paarialuokka toisaalta rotunsa ja uskontonsa, toisaalta maattomuutensa perusteella. Juutalaisia oli ollut Euroopassa vuosisatojen ajan, mutta aivan vähitellen, lähinnä 1700- ja 1800-luvuilla heille suotiin kansalaisten poliittisia oikeuksia. Myös sosiaalisesti he elivät pitkään enemmän tai vähemmän eristyksissä muusta väestöstä. Vähemmistöön kuului joukko etuoikeuksista nauttivia, jotka tekivät valtiolle palveluksia lähinnä rahoittajan tai diplomaatin ominaisuudessa. Juutalaiset olivat keskittäneet elämänsä (enemmän tai vähemmän vapaaehtoisesti) yksityisen valtakuntaan, jota kuvaa samaan aikaan sekä inhimillinen lämpö ja huolenpito, että maailmattomuus, poliittisen maskin ja kylmän solidaarisuuden puute. Kuitenkin suuressa osassa Eurooppaa juutalaiset olivat toiseen maailmansotaan mennessä assimiloituneet muuhun väestöön. Hitlerin kansallissosialismin ideaa

oli painaa juutalaiset takaisin paarian eli ei-ihmisarvoisten asemaan, ottaa heiltä jälleen pois se, mikä heille oli aiemmin suotu. (Arendt 1951, 8-18, Parvikko 1996)

Arendt tuomitsi juutalaisten perinteiset johtohenkilöt ja erityisesti natsivallan ajan juutalaisneuvostot siitä, että nämä itse omalla toiminnallaan ja yhteistyöllä natsien kanssa edesauttoivat oman kansansa tuhoa. Juutalaisneuvostot noudattivat perinteistä tottelevaisuuden ja uhrautumisen politiikkaa ('paaria-etiikka'), jonka mukaan he eivät totalitarismin edessä tehdä voineet tehdä muuta kuin totella, eikä heillä siis ollut henkilökohtaista vastuuta (vrt. Eichmann). Eskatologinen maailmankatsomus esti juutalaisten johtajia etsimästä heidän ongelmiinsa maailmallisia ratkaisuja. Arendt sen sijaan yhtyi Bernard Lazaren väitteeseen, jonka mukaan jokaisella ihmisellä oli itse asiassa velvollisuus vastustaa sortoa. Juutalaisten poliittinen menneisyys oli paitsi historiallisten kärsijöitten ja hylkiöitten diasporaa, myös osaltaan näitten kärsijöitten itsensä aikaan saamaa. (Parvikko 1997, 41-44 ja 1996, 57-58)

Arendt jakoi paariat "tietoisiin paarioihin" ja "nousukkaisiin" (parvenu). Jälkimmäiset yrittävät assimiloitua valtaväestöön kätkemällä alkuperänsä ja toivoen tulevansa hyväksytyksi ikään kuin poikkeuksena säännöstä. Formaalin yhteiskunnan ulkopuolelle joutunut paaria voi nauraa ivallisesti yhteiskunnan epäkohdille, mutta hänen naurullaan ei ole vaikutusta. Paaria voi olla myös se syntipukki, johon syyttävä sormi aina ensimmäisenä osoittaa vieden pohjan todelliselta keskustelulta oikeasta ja väärästä. Kolmas esimerkki *parvenu*'sta on hyväntahtoinen mies, joka haluaisi vain olla samanlainen kuin kristityt naapurinsakin. Se, mikä on täysin normaalia hänen naapureilleen, on hänelle jotain poikkeuksellista, joka voidaan ottaa pois milloin hyvänsä. Tietoinen paaria sen sijaan ei yritä piilottaa omaa erilaisuuttaan, vaan haluaa tulla hyväksytyksi sellaisena kuin on, paariana. Tämä ei tietenkään ole itsestään selvää, vaan usein hänen ainoa vaihtoehtonsa on kapinoida. Arendtille Lazare on esimerkki paariasta, joka nousee vastarintaan omana itsenään. Tietoinen paaria ei unelmoi sovituksista vaan mahdollisuudesta poliittiseen olemassaoloon. Jokaisen ihmisen (siis myös paarian) velvollisuus on vastustaa sortoa. Siksi jokainen paaria, joka ei nouse vastarintaan, on osaltaan vastuussa omasta asemastaan. (Parvikko 1993, 57-60 ja 1996, 206)

Paaria, joka haluaisi sulautua valtaväestön joukkoon, pyrkii omalla muodonmuutoksellaan pääsemään vallitsevan *sensus communis* piiriin. Tällainen paaria – oli paaria – kyseessä sitten

syntipukki tai hyväntahtoinen mies – on hyväksynyt sen tosiasian, ettei valtaväestön sensus communis syleile hänen kaltaisiaan. Samalla hän tuhoaa myös oman paaria-luokkansa sensus communista pyrkiessään pois sen piiristä ja asettamalla sen (tietoisien paarian tuottaman sensus communiksen) kyseenalaiseksi. Ivallisesti naurava paaria on sinänsä erinomainen katselija, sillä ulkopuolisena hän pystyy näkemään, mistä asioissa todella on kyse. Hän on kuin kitkeriä totuuksia laukova hovinarri, jota siedetään juuri siksi, koska hänellä ei ole todellista valtaa, eivätkä hänen sanansa johda mihinkään. Tietoinen paaria sen sijaan vaatii päästä yhteisen sensus communiksen piiriin sillä perusteella, että hän on ihminen. Hän vaatii omille tuomioilleen samaa validiteettia kuin kansalaistenkin, ja hän vaatii samanlaista oikeutta ottaa osaa toimintaan. Itse asiassa hän ei vain vaadi, vaan hän tuomitsee ja toimii vaatien osuuttaan sensus communiksesta.

Tietoisien paarian asema tarjoaa vaihtoehdon herooiselle toimijalle, eikä vähiten nykypäivänä, kun kodittomien ja valtiottomien ihmisten määrä kasvaa niin Euroopassa kuin muuallakin. Parvikon mukaan tietoisien paarian asema koostuu kolmesta elementistä. Ensiksikin hän katselee maailmaa tietoisesti juuri paarian näkökulmasta yrittämättä peittää sitä. Toiseksi hän ei koskaan unohda olevansa paaria, vaan toimii aina sen mukaan. Kolmanneksi hänen asenteensa muita (sekä kansalaisia että toisia paarioita) kohtaan on aina kriittinen. Paaria kieltäytyy hyväksymästä suoralta kädeltä mitään aikaisempia politiikan määritelmiä ja rajoja. (Parvikko 1993, 61) Näin määritellen tietoinen paaria on taitava poliittinen tuomitsija, joka osaa arvioida ilmiöt aina uusina ja ainutlaatuisina. Tietoinen paaria voisi olla esimerkillinen malli, jonka mukaan tuomita sekä myös toimia. Tietoisien paarian malli syrjäyttäisi silloin herooisen toimijan mallin ylivallan ainoana pätevänä esimerkkinä poliittiselle toiminnalle.

Keitä sitten ovat nykypäivän paariat? Siirtolaisia ja pakolaisia ilman kansalaisoikeuksia, tai ilman kykyä käyttää näitä oikeuksia? Näitä ihmisiä on Euroopassa yhä enemmän ja enemmän. Entä yhteiskunnan reunamille syrjäytyneitä työttömiä nuoria, köyhiä ja kipeitä? Voiko poliittinen tasa-arvo korvata heille sosiaalisen epätasa-arvon? Ovatko he tavallisia kansalaisia, jotka marginaalistavat itsensä vapaaehtoisesti. Heitä ei jaksa kiinnostaa politiikka, joka tuntuu rullaavan eteenpäin ”näkyvättömän käden” ohjailemana (esim. Taylor 1995, 124-125). Nykypäivän tietoisia paarioita voivat olla myös naiset, jotka hakevat oikeutta poliittiselle olemassaololleen nimenomaan naisina. Siihen historialliseen tosiasiaan, että he ovat olleet suljettuja yksityisen elämän piiriin, he voivat lisätä pyrkimyksensä poliittisen piiriin.

Negatiivisesta ulkopuolisuudesta tulisi positiivinen strategia, joka yhdistää ulkopuolella ja sisäpuolella olon. (Parvikko 1993, 52, 62)

Eräs ihmisryhmä, jonka Arendtkin mainitsee *The Human Condition*'issa, ja jonka pitäisi kuulua ilman muuta *sensus communiksen* piiriin, on tulevat sukupolvet. Unescon raportissa *Moninaisuus luovuutemme lähteenä* painotetaan sitä, kuinka meidän tulisi toiminnassamme ja päätöksissämme ottaa huomioon, että myös tuleville sukupolville on jätettävä todellisia valinnan mahdollisuuksia (1998, 248). Mitä tuomitsemiseen tulee, meidän tulee ottaa huomioon syntymättömien mahdolliset mielipiteet. Mutta teimmepä mitä tahansa, emme voi viedä heiltä mahdollisuutta tuomita meidän omia tekojamme. Tosin voimme yrittää joko tukahduttaa tai elähdyttää heidän *sensus communistaan*.

9 YHTEISEN TILAN UUSJAKO

9.1 Juutalaisvaltio – kansallisvaltio

Antisemitismiltä puolustautumiselle nähtiin (1800-luvun lopulta lähtien) kaksi vaihtoehtoa: joko emansipoituminen (tietoinen paaria) tai muutto luvattuun maahan, jossa ei juutalaisten vihollisia olisi. Lazaren kannattama emansipoituminen tarkoitti hyväksynnän etsimistä juutalaisille kansana. Todellinen este emansipaatiolle ei Arendtin mukaan ollut antisemitismi vaan köyhien ja syrjäytyneiden ihmisten ”demoralisaatio”. Ihmisten oma kurjuus saa heidät kuolettamaan solidaarisuuden tunteen ja etsimään syntipukkeja. Juutalaisista oli tullut viimeistään 1800-luvun loppuun mennessä tosiasiallisesti paarialuokka, jonka vihollisia olivat itse asiassa paitsi antisemitistit (potentiaalisesti kaikki kristityt) myös juutalaisten hyväntekijät, jotka pitivät toiminnallaan apua tarvitsevat alistetussa asemassa. Arendt näki assimilaation ja sionismin välisessä erossa tiettyä ironiaa: Emansipaation kannattajat eivät halunneet täydellistä assimilaatiota vaan tietynlaisen erityisaseman säilymistä juutalaisilla ts. heidän hyväksymistensä muiden keskuuteen nimenomaan juutalaisina. Sionistit taas hakivat juutalaisten assimilaatiota tai normalisoitumista kansana ts. samanlaiseksi kansaksi (kansallisvaltioineen) kuin muutkin. (Arendt 1978a, 126-129, 146)

Juutalaisuuden sekularisoituminen kulminoitui sionismin nousuun, ”todellisuuden tarve” eli tarve poliittiseen toimintaan kasvoi. Paaria-etiikan mukainen tarve pysyä hengissä hintaan mihin hyvänsä muuttui ”kunnia tai kuolema” –ajatteluksi, jonka oli suurelta osin synnyttänyt toisen maailmansodan aikainen täydellinen ihmisarvon kieltäminen juutalaisilta. Arendt piti kuitenkin jälkimmäistä ajattelu- ja toimintatapaa yhtä epärealistisena ja pois poliittisen toiminnan piiristä karkaavana. (Arendt 1978a, 128-141, 163-181) Sionistien tavoitteena oli juutalaisvaltion perustaminen Palestiinaan. He olivat valmiit myöntämään valtiossaan vähemmistöoikeudet arabeille, joilla itse asiassa oli selkeä lukumääräinen enemmistö. Toinen ratkaisu tähän ongelmaan oli palestiinalaisten ”vapaaehtoinen” emigraatio esim. Irakiin. (Arendt 1978a, 131) Juutalaiset muuttuivat Palestiinaan asetuttuaan hajallaan elävästä paariakansasta nationalisteiksi, jotka eivät nähneet yhtäläisyyttä oman asemansa ja Palestiinan arabien (tai myöskään Euroopan alistettujen kansojen) välillä. Luvattun maan valloitus ja sodassa saavutetut voitot arabeista nähtiin kaukaisen historian valossa: Ne olivat kompensatiota niistä kärsimyksistä, jotka koko sivilisoitunut maailma oli juutalaisille velkaa. (Arendt 1978a, 199-204) Juutalaisten siihenastinen

synkkä historia ei ollut heidän mielestään millään tavalla heidän itsensä syytä. Koska he olivat olleet sorron kohteena, heillä oli oikeus tuomita (kuka tahansa ja miten tahansa), mutta heillä ei ollut velvollisuutta tulla tuomituiksi omista teoistaan.

Yhtenäistä juutalaista kansaa yhtenäisine intresseineen ei ollut oikeastaan olemassa. Jako ylhäältä alaspäin oli melko selkeä tavallisen kansan ja ”muuhun maailmaan” yhteyksiä hoitavien johtajien välillä. Myöskään länsi- ja itäjuutalaisten välinen solidaarisuus ei ollut kovin kantavaa vielä 1800-luvun lopulla. Yhden kansan käsitettä rakennettiin yhteisen vihollisen käsitteelle, jolloin lopulta asetettiin vastakkain juutalaiset ja muu ihmiskunta. Palestiinan juutalaisista (Hebrew nation) tuli jonkinlainen eliitti, jonka kautta koko kansa (Jewish people) pelastuu. Juutalainen valtio saattoi Arendtin mukaan syntyä vain juutalaisen kotimaan (paarian henkisen julkisen valtakunnan perustan) kustannuksella. (Arendt 1978a, 145-147, 168-182)

Lyhyesti sanottuna juutalaisten toiminta ei ollut aitoa poliittista toimintaa, sillä he eivät ottaneet vastuuta omasta toiminnastaan vaan vetosivat suurempiin auktoriteetteihin tai menneisyyden ennakoivaan toiminnan oikeutukseen. Heidän tuomitsemisensa ei myöskään ollut aitoa tuomitsemista, sillä he syyllistyivät samaan yltiönationalismiin ja yleistävään rodun perusteella tuomitsemiseen, jonka kohteeksi olivat itsekin joutuneet. Heidän *sensus communiksensa* piiriin eivät kuuluneet kristityt eurooppalaiset eivätkä myöskään ainaisen sorron kohteena olevat palestiinalaiset. (Arendtin tavoin käsittelen tässä kaiken aikaa juutalaisia kuten muitakin kansallisuuksia ryhmänä, mikä on tietenkin huonoa tuomitsemista ja yksilöllisten hienojen tekojen mitätöimistä, mutta auttaa löytämään yleisiä selitysmahdollisuuksia.)

9.2 Federaatio

Juutalaiset tavoittelivat kansallisvaltion perustamista sellaisella hetkellä, jolloin sen toimimattomuus oli jo monissa Euroopan maissa tullut tutuksi. Kansallisvaltio ei voinut Arendtin mukaan suojella kansaa ja turvata suvereniteettia varsinkaan valtioissa, joista löytyi useampia kansallisuuksia. Arendt kannatti federaatiota parhaana valtiollisen järjestäytymisen muotona pienille kansoille yleensä ja Lähi-itään erityisesti. 1950 ilmestyneessä kirjoituksessaan Arendt näki federaation ainoaksi vaihtoehdoksi ”balkanisaatiolle”. Federaation ehdoton paremmuus perustui ensinnäkin siihen, että siihen kuuluisi enemmän kuin kaksi kansallisuutta ja uskontoa.

Samalla välttyttäisiin enemmistö-vähemmistö –jaottelulta. Välien korjaamiseksi olisi molempien osapuolien pitänyt kantaa täysi poliittinen vastuu omista teoistaan (eli kaikki terroristiryhmät olisi pitänyt eliminoida ja terroriteot rangaista asian mukaisesti). Ymmärrys toista osapuolta kohtaan oli kuitenkin varsin vähäistä molemmin puolin. (Arendt 1978a, 131-222)

Arendtin federaatio-pohdinnat olivat yritys löytää käytännössä toimiva ratkaisu todelliseen, reaali poliittiseen ongelmaan. Käsittääkseni Arendt pitää federaation tyyppistä valtiollisen järjestäytymisen mallia yleisemmälläkin tasolla sopivana ratkaisuna pienten kansojen säilymiselle, vaikkei sen ollutkaan tarkoitus olla mikään patenttiratkaisu vähemmistöongelmiin. Hän mainitsikin esimerkkinä Sveitsin monikielisen ja –kansallisen federaation samoin kuin Amerikan Yhdysvallat. Myös Euroopan Yhteisöstä voitaisiin muodostaa tällainen liitto, jos siihen riittäisi tahtoa. Federaation täytyisi muodostua useammasta kuin kahdesta kansallisuudesta, jotta päästäisiin enemmistö-vähemmistö –jaottelusta ja sen mahdollisesti tuottamista paarioista. Pelkkä federaation muodostaminen ei silti kumoa paarioiden olemassaoloa, jos osa ihmisistä kuitenkin jää paitsi joitain poliittisia tai sosiaalisia oikeuksia, jotka muille on myönnetty. Federaation jäseniä ja kansalaisia sitoisi toisiinsa saman maantieteellisen alueen jakaminen ja siihen liittyvät turvallisuuden, talouden ja yleisen hyvinvoinnin ja sivistyksen kehittämistarpeet. Poliittisen ja kulttuurisen toiminnan tarpeita pystyy paremmin tyydyttämään pienemmässä poliittisessä yhteisössä (ks. seur. luku). Poliittista aktiivisuutta ja tasa-arvoa etsittäessä Arendtin esimerkki oli pieni kaupunkivaltio. Ehkä juuri tällaisessa pienessä yhteisössä kansalaisten ja paarioitten ero voi olla silmiinpistävän jyrkkä.

9.3 Lupaus Euroopan Unionista

Arendt näie jo 1947 mahdollisen tulevan Euroopan federaation sortuvan helposti tuttuun nationalismiin ja kansalliskiihkoiluun, tällä kertaa vain hieman laajemmassa kontekstissa. Eurooppa oli sortumassa samanlaiseen 'isolationismiin ja koppavaan mielialaan', kuin Amerikka aikoinaan. Arendt kannatti (toisen maailmansodan jälkeen) sellaisen eurooppalaisen federaation muodostamista, joka koostuisi ennen muuta *poliittisista* yhteisöistä. Näihin yhteisöihin kuuluminen ei liittyisi millään tavoin kansallisuuksiin: ”Mitä minä haluaisin nähdä, ja mitä nyt ei voida saavuttaa, olisi sellainen muutos olosuhteissa, että jokainen voisi vapaasti valita, missä haluaa harjoittaa poliittisia oikeuksiaan ja velvollisuuksiaan, ja missä kulttuuritraditiossa tuntee

olonsa mukavimmaksi. Niin että genealogisille tutkimuksille niin täällä (Amerikassa, TP) kuin Euroopassa tulisi loppu. (Arendt 1993, 117, lainaan tässä Parvikon suomennosta saksankielisestä alkuperäisteoksesta, Parvikko 1999, 41-43) Aidosti poliittisista yhteisöistä puhuttaessa lähestytään jälleen kaupunkivaltion ideaalia, yhdessä toimimisen valtakuntaa. Federaatio-tyyppinen yhteenliittymä voisi sulkea sisäänsä nämä yhteisöt muodostaen toisenlaisen valtakunnan, ”henkisen” tuomitsemisen valtakunnan, yhteisen maailman, jossa vallitsisi yhteinen *sensus communis*. (Tämän *sensus communiksen* ei tietenkään pitäisi olla federaation ulkopuolella asuvat poissulkeva.)

Tähän liittyen Parvikko esittää erittäin olennaisia kysymyksiä: Kenellä on oikeus jakaa eurooppalainen maaperä muiden siellä asuvien kanssa? Millaisia poliittisia yhteisöjä olisi mielekästä muodostaa (vaatimus joistakin yhteisistä arvoista on olennainen, SS) ja kenellä on oikeus kuulua mihinkin yhteisöön? Tarjoaako Euroopan unioni varteenotettavan vaihtoehdon vanhoille kansallisvaltioille?²⁶ Parvikko kuvailee Euroopan unioniin liittyvän lupauksen: ”Eurooppalaiseen maailmaan pyrkivän tulisi vastata kysymykseen, haluaako hän jakaa meidän yhteisen maailmamme samoin oikeuksin ja velvollisuuksin kuin muut. Tällaisessa maailmassa ei olisi oikeuksiltaan ja velvollisuuksiltaan toisen luokan kategoriaan kuuluvia siirtolaisia ja pakolaisia. Siellä ei myöskään olisi maailman jakamisesta aiheutuvista velvollisuuksista ja vastuista irtisanoutuvia pariota. Siellä olisi vain poliittisesti yhdenvertaisia kansalaisia, joiden kansalaisuuden tärkein kriteeri olisi halu jakaa yhteinen maailma muiden ihmisten kanssa.” (Parvikko 1999, 44-48)

Onko Eurooppaan mahdollista saada aikaan Euroopan federaation tai unionin muodossa jonkinlainen maailmankansalaisuuden tyyssija, jossa *sensus communis* toimisi aktiivisesti paitsi rajojen sisäpuolella myös ulkopuolella eläviä kohtaan näyttäen näin *esimerkkiä* koko maailmalle? Siinä missä Lähi-idän federaatio oli Arendtille reaalipoliittinen ratkaisuehdotus, Euroopan Unioni oli ehkä vain utopia. EU:n kansalaisuudessa ei valitettavasti ole tällä hetkeillä oman valinnan mahdollisuutta sen enempää kuin kansallisvaltioittenkaan. Unionikansalaisuus määräytyy jäsenvaltion kansalaisuuden mukaan, minkä lisäksi jäsenvaltiolla on mahdollisuus

²⁶ Kollektiivisena identiteettinä eurooppalaisuudella on juuret pitkällä historiassa, aina 1500-luvulla asti, tosin monesti lähinnä vain eliittikulttuurien piirissä. Henkilökohtaisena identiteettinä se on alkanut ilmetä vasta 1800-luvulla. Eurooppaa ja eurooppalaisuutta koskeva diskurssi on ambivalenttia siinä mielessä, että se keskittyy toisaalta yhdistäviin ja toisaalta erottaviin tekijöihin. Delantyn mukaan Euroopan idea voi toimia normatiivisena perustana kollektiiviselle identiteetille vain, jos se keskittyy uudelleenläiseen käsitykseen kansalaisuudesta. (Delanty 1995, 1-6)

sulkea osa omista kansalaisistaan pois yhteisöoikeuden erityisoikeuksien piiristä (esim. brittiläinen kansainyhteisö). Tämä on jälleen yksi esimerkki kollektiivisesta tuomitsemisesta. (Rosas 1999, 61-71)

9.4 Kulttuurit leikkeinä

Pursiainen tarkastelee ”kepeyden filosofiassa” kulttuureja leikkeinä. Tekstissä ympäristö on eurooppalainen, ja esiin tulevat eurooppalaiselle kulttuurille ominaiset teemat: vapaus, avoimuus, suvaitsevaisuus, individualismi ja näiden suhteellisuus. Leikit ovat todellisuuskuplia, joissa pätevät tietyt omat säännöt, jotka saattavat erota yleisistä ja yhteisistä säännöistä (esim. moraaliperiaatteista). Sokeaa valistusta vastaan hän esittää vaatimuksen, että todellisuuskuplien moraalinen merkitys on tunnustettava. Sokeaa romantiikkaa vastaan vaaditaan, että yleinen todellisuus sääntöineen on kuitenkin jollain tavalla voimassa leikeissä. Tarvitsemme kokonaisnäkökulmaa, leikkien leikkiä, joka estää omaa leikkiä muuttumasta sokeaksi. Leikkijän täytyisi nähdä paitsi oma leikkinsä, myös itsensä sitä leikkimässä. Tällöin leikki on itseironista, vastakkaista sokealle. Yleinen todellisuus täytyy siis olla läsnä myös todellisuuskuplissa. (Pursiainen 1996, 114-115) Itseironian huomioiminen on siis vetäytymistä ajattelemaan ja tuomitsemaan. Itsensä on nähtävä leikkimässä, jotta myös omaa toimintaansa voi jälkeinpäin tuomita.

Uskovalle kristitylle leikkien leikki oli leikkiä Jumalan kanssa; moderni ihminen on monesti kadottanut tämän merkityshorisontin. Itseironian kieltäminen johtaa totalitarismiin. Oman todellisuuskuplan kalvo yritetään tehdä näkymättömäksi, jottei omaa ’todellisuutta’ arvioitaisi yleisen mukaan. Euroopan yhteinen kulttuuri pitäisi olla ”Kolmannen valtakunta”, vastakohta sokealle leikille nimeltä Kolmas valtakunta. (Pursiainen 1996, 115-116) Tietyn yhteisön kansalaisina voimme osallistua leikkiin, joka kuuluu kyseisen yhteisön todellisuuskuplaan. Meidän olisi kuitenkin silloin tällöin vetäydyttävä leikistä ja leikkijän intresseistä. ”Kolmas” voisi olla kriittinen katselija, maailmankansalainen.

Euroopasta lähtöisin olevassa avoimessa elämänmuodossa on totuusyhteisöillä (tärkeimpinä tiede, taide, media ja politiikka) tärkeä asema. Totuusyhteisöille on ominaista sitoutuminen totuuden etsimiseen ja kritiikkiin - ei kuitenkaan siinä mielessä, että niillä jo olisi totuus

hallussaan. Pursiainen pitää erityisen tärkeänä euroisänmaallisuuden sisältönä totuusyhteisöjen vaalimista. Taylor syyttää individualismia pehmeästä suhteellisuudesta, samaa voitaisiin sanoa myös eurooppalaisesta itseironiasta. Suojatessaan meitä sokealta leikiltä se samalla tuhoaa merkitystä. Leikistä tulee sietämättömän kevyttä, jos siitä katoaa kaikki naiivius. Sokealle leikille syntyy silloin uusi tilaus. Uusnaiiviuden ja yhdentekevyyden välimaastoon jää kuitenkin jotain, minkä katumus paljastaa. Kadumme kenties aikaisempia leikkejämme ja samalla arvostamme joitain muita leikkejä niiden yläpuolelle. Katuminen on ”moraalin ruumiillisia, kulttuurista riippumattomia tosiasioita”. Eurooppalaisessa kulttuuriperinnössä arvostetaan enemmän leikkiä, joka vapauttaa moraalista toimijaa olosuhteitten valtakunnasta, kohti vapauden valtakuntaa (emansipaatio). Vielä ei ole kuitenkaan saavutettu Euroopan leikkiä, joka olisi ylempi kuin tähänastiset leikkimme. (Pursiainen 1996, 118-123) Katumiseen tarvitaan aikaisempien leikkien suhteellisuuden, vajavuuden ja sokeuden tunnistamista. Leikkiä on kuitenkin vaikea tuomita, ennen kuin se on loppunut. Toimijan on vaikea vetäytyä leikistä kesken kaiken. Vanhan leikin tuomitseminen mahdollistaa uuden aloittamisen.

Omassa itseironiassaan eurooppalaisen tulisi vielä ottaa huomioon humanismin (eurooppalaisen kulttuuriperinnön avainkäsitteen) näkökulma. Ihminen voi siis tarkastella omia todellisuus- ja mahdollisuuskupliaan nimenomaan ihmisen, eikä kaikki tietävän jumalan näkökulmasta. (Pursiainen 1996, 130)

9.5 Ratkaisu?

Sekä kansallisvaltiossa että myös federaatio-tyyppisissä yhteenliittymissä vähemmistöillä on usein vaara joutua paarian asemaan. (Tämä kohtalo voi olla myös enemmistöllä: Paariaksi voisi yhtä hyvin kuvailla esim. suomenkielisten asemaa Suomessa ennen itsenäistymistä.) Oman kansallisvaltion muodostaminen poistaa yhden kansan paaria-aseman mutta luo usein toisen, kierre on loputon. Jos lähdetään positiivisesta tietoisesta paarian käsitteestä, voidaan unohtaa kansallisvaltion tarve poliittisen toiminnan areenaksi. Tietoisten paarioitten muodostama ”henkinen” julkisen valtakunta voisi toimia pohjana muodostettaessa uusia fyysisiä julkisen valtakuntia, esimerkiksi federaatioita.

Spatiaalisen tilan jakamista koskevat kysymykset liittyvät sen tosiseikan hyväksymiseen, että jokaisella ihmisellä on perustavanlaatuinen tarve ja oikeus elää turvallisessa ja itselleen mielekkäässä ympäristössä, keskittyipä hän sitten julkisen tai (yleensä vain) yksityisen valtakunnan asioihin. Edes oma valtio ja kansalaisoikeudet eivät takaa sellaisia yksilöitä, jotka olisivat vastuullisia toimijoita ja tuomitsijoita. Yhteisen tilan pakollinen ja tosiasiallinen fyysinen jakaminen erilaisten ryhmien kanssa pakottaa ottamaan myös näitten muitten mielipiteet huomioon. Yhteisen maailman jakamiseen tarvitaan *sensus communista*. Paariat eivät kuulu *sensus communiksen* piiriin, sillä heidän tuomioillaan ei ole väliä. Tällainen eksklusiivinen kansalaisuus pitäisi estää ja lopettaa. Aidon *sensus communiksen* mukainen tuomitseminen ei näin ollen ole Arendtin mukaan ollenkaan itsestään selvää tai edes todennäköistä, vaan kansalainen/paaria-jaottelut tekevät siitä monesti jotenkin kieroutuneen.²⁷

Kansalaisuus/paarijuus jäsentyy yleensä tietyn spatiaalisen tilan kautta, mikä lienee syynä Arendtin federaatio-pohdinnoille. Toimiminen tarvitsee kipeämmin ympäristökseen tiettyä spatiaalista tilaa kuin tuomitseminen. Jälkimmäisen ei itse asiassa edes pitäisi olla sidottu tiettyyn tilaan. Tuomitsemiselle on tärkeää henkisten yhteisöjen ja vapaan intellektuaalisen ilmapiirin luominen. Paariat voidaan nähdä ryhminä, jotka omilla tarpeillaan ja vaateillaan (ehkä jopa olemassaolollaan) tekevät tarpeelliseksi uudenlaisten tilojen luomisen ja niiden ”perustamisen” pysyvämmiin spatiaaliseen tilaan.

Paarian sulkeminen julkisen valtakunnan ulkopuolelle tarkoittaa, että heidän ei sallita ottaa osaa (poliittiseen) toimintaan. Tällöin heille jää vain katselijan rooli. Kun myös heidän julkisen valtakuntaa koskevilta tuomioiltaan halutaan kieltää validiteetti, katselijan roolista tulee epäpoliittinen ja ”epäarendtilainen”. Kansalaiset ovat niitä, jotka määrittelevät oikeuden toimia ja tuomita, mutta tietoinen paaria voi kyseenalaistaa tämän oikeuden. Paaria-luokka syntyy lähinnä kollektiivisen tuomitsemisen seurauksena. Heille ei tunnusteta sitä arvoa, minkä yksilöllinen esteettinen tuomitseminen tuo mukanaan. (Tämä ei tarkoita sitä, etteikö esteettinen tuomitseminen olisi monesti kollektiivista, vaan sitä, että sen ei pitäisi olla.) Aito esteettinen tuomitseminen saattaa päättää, että jokin yksilö on kykenemätön jakamaan yhteistä maailmaa ja

²⁷ Täytyy muistaa, että tässä lähteenä käytetyt Arendtin juutalaisia ja federaatiota koskevat kirjoitukset ovat peräisin ajalta ennen Kant-luentoja. Näitten asiointien linkkaaminen on enemmän tulkitsijoitten (myös itseni) kokeilunomaista hyväksikäyttöä.

toimimaan julkisen valtakunnassa. Tuomitsemisen eräs tarkoitus on kuitenkin luoda uusia alkuja, joista voidaan jatkaa kenties vähän viisaampina.²⁸

Arendt ei puutu oikeastaan ollenkaan siihen, miten kulttuurisiin eroihin liittyvät näkemysristiriidat pitäisi ratkaista. Hän hakee pikemminkin yleistä inhimillisen yksilöllisyyden tajuamista. Tällaisen *sensus communiksen* ei tarvitsisi kieltää yksilön oman kulttuurin tärkeyttä, mutta se menisi tämän yli tai läpi.

Arendtilainen pluralismin korostus ei ole kulttuurisen pluralismin korostusta ainakaan siinä mielessä, että se asettaisi kulttuuristen (pien)yhteisöjen itsemääräämisoikeuden etusijalle. Kulttuurisia erityisarvoja ei kielletä missään, mutta yksilöiltä vaaditaan tiettyä moraalista individualismia. Heidän tulee nähdä oman yhteisönsä arvojen suhteellisuus. Tätä teemaa käsittelee myös *Moninaisuus luovuutemme lähteenä* (1998, 255). Kaikenlaiset etniset, uskonnolliset, poliittiset ym. erityisryhmät ja yksittäiset toisinajattelijat, jotka mieltävät itsensä (tietoisena) parian asemaan, pitävät ainakin kriittisillä kannanotoillaan julkisen valtakuntaa avoinna. Mikäli Euroopassakin vallassa oleva markkinatalous on niin konformistinen ja tukahduttava, kuin Arendt uskoo, meidän on kiittäminen nykyajan tietoisia parioita kriittisen ajattelun ja maailmallisuuden hengessä pitämisestä. He vaativat meiltä laajempaa *sensus communista* – tosin jatkuvat vaatimukset saavat tavalliset kansalaiset turtumaan ja jättämään kriittisen ajattelun muille.

²⁸ Taidemaailmassa paria voisi olla esim. taitelija, jonka ilmaisukeinoja ei hyväksytä, tai joku ruumiillisen työn tekijä, jolla ei katsota olevan mitään käsitystä laadusta ja korkeakulttuurista. Sama pätee etnisiin ryhmiin ja alakulttuureihin.

10 LOPPUPÄÄTELMÄT

Arendt siis lainasi yleisen (ja poliittisen) tuomitsemisen mallin Kantin esteettisen tuomitsemisen teoriasta. Samalla hän teki siitä yleisesti pätevän tuomitsemisen ”teorian”. Suunta voidaan kääntää jälleen vastakkaiseksi ja soveltaa Arendtin ajatuksia myös nimenomaan esteettiseen tuomitsemiseen. Arendtin käsittelyssä esteettisen tuomitsemisen alue on kuitenkin laajentunut: tuomitsijoitten samoin kuin tuomittavien kohteitten mahdollinen määrä on kasvanut. Arendtin ”teoriaa” tuomitsemisesta voidaan periaatteessa soveltaa koko nykyisen ja tulevan kulttuuripolitiikan laajalle alueelle.

Arendtin ”teoria” tuomitsemiskyvystä on nerokas, sillä se lähtee liikkeelle tietyistä (valitettavista) tosiasioista: Ihmiset tekevät pakosta tai vapaaehtoisesti päätöksiä varsin vähäisin tiedoin ja perustein. Tuomio perustuu siihen, miltä jokin asia näyttää, eikä suinkaan koviin faktoihin. Ihmiset ovat tiedon saatavuuden suhteen myös epätasa-arvoisessa asemassa.

Kuka tahansa pystyy yleisjärjen avulla päättämään oikean ja väärän välillä. Normaalioloissa tällainen tuomitseminen on aivan riittävää. Yleisjärki toimii logiikan tapaan, sillä se vaatii ratkaisuja helpottavia toimintamalleja. Yhteiskunnassa ilmenevien uusien asioiden ymmärtäminen vaatii kuitenkin dogmatismia ja tavallisen yleisjärjen kyseenalaistavaa kriittistä ajattelua. Kantin käsite kriittinen ajattelu ei tarkoita ajattelemista ylipäätään. Se tarkoittaa sellaista ajattelun tapaa, joka ottaa myös muitten ihmisten näkökulmat huomioon *sensus communiksen* eli yhteisöistien avulla. Näin ollen kriittinen ajattelu mahdollistaa ”todellisen” tuomitsemisen: jokaisen kohteen arvioimisen uutena ja ainutlaatuisena. Ajattelu ja tuomitseminen eivät ole sinänsä riippuvaisia tiedosta ja oppimiskyvystä, sillä tämä seikka kieltäisi tuomitsemiskyvyn autonomian ja jokaisen ihmisen mahdollisuuden tuomita. Tiedon avulla voi päästä kohti laajempaa ja yksityiskohtaisempaa ymmärrystä. Väittäisin jopa, että tiedon avulla voi laajentaa *sensus communiksen* piiriä, kun ymmärryksemme erilaisista kulttuureista kasvaa. *Sensus communiksen* pohjimmaiset periaatteet eivät ehkä muutu, mutta kykenemme tuomitsemaan yksityiskohtaisemmin. Tuomitsemiskyvyn vaatima tieto ja ajattelu perustuvat jokaisen ihmisen arkielämän kokemuksiin tästä maailmasta. Omat ajatukset ja kokemukset ovat pohjalla, mutta itse tuomitseminen tapahtuu ikään kuin aistinvaraisesti, etsien (omalle) ihmisyyhteisölle soveliaista ratkaisua. Tuomitsemiskyvyn ”aistillista” luonnetta korostaa se seikka, että sitä ei voi opettaa, sitä voi vain opetella itse tuomitsemalla.

Jokaisessa ihmisyksilössä pitäisi vaikuttaa yksi ja sama *sensus communis*. (Jos se on kadonnut, ei yksilö voi enää tehdä tuomioita kosmopoliittisen ihmisyyteen edustajana.) *Sensus communis* ei (käsittääkseni) takaa samanlaisia tuomioita, eikä se olekaan tärkeää. Samoin kuin katselijat tehdessään tuomioitaan ottavat muitten mielipiteet huomioon, samoin julkisen valtakunnassa toimijat ottavat (joutuvat ottamaan jossain vaiheessa) katselijoitten mielipiteet huomioon, ja *sensus communis* tai laajennettu mentaliteetti jatkuu aktiivisen elämän puolelle. Tuomitsemalla jokainen ihminen muodostaa osaltaan yhteistä ymmärrystä (common sense) siitä, millaisessa maailmassa tahdomme elää ja miten siellä pitäisi toimia. Ottaessaan muitten mielipiteet huomioon tuomitsija tavallaan antautuu kriittiseen ajatteluun ja tuomitsemiseen muittenkin ihmisten puolesta. Hänen tuomionsa edustaa hänen itsensä lisäksi niitten yksilöitten mielipiteitä, jotka eivät ole kyenneet vetäytymään välittömästi läsnäolosta toiminnan tai yleisen haluttomuuden vuoksi.

Ihmisarvoon kuuluu, että jokainen voi sekä tuomita että tulla tuomituksi. Tehdessään itse tuomionsa yksilö on (henkisesti) oman itsensä herra (tai ainakin asettaa itse herransa). Tuomitessaan hän tasa-arvoistaa itsensä toisten ihmisten kanssa, ja samalla manifestoituu kaikkien ihmisten periaatteellinen tasa-arvo, ainakin mitä tulee olemassaolon oikeutukseen.

Toiminta kuuluu julkisen valtakuntaan, toisten ihmisten seuraan, mutta jokainen tulisi tuomita omien tekojensa mukaan. Jokaisen tulisi myös tuomita itse, mutta tuomio saa todellisen merkityksensä vasta julkisen valtakunnassa. Vähintään yhtä tärkeää kuin se, miten tuomitaan (siis lopputulos), on se, että ylipäätään tuomitaan. Tuomitseminen julkisen valtakuntaan kuuluvana tai sinne palauttavana sitoo ihmisiä yhteen heidän hakiessaan yhteisiä periaatteita - sekä tuomitessaan itse toisten näkökulmat huomioon ottaen että kommunikoidessaan tuomiotaan muille. Tuomitseminen joko vahvistaa tai tuhoaa yhteiskunnan moraalikäsitteitä ja tapoja, mutta joka tapauksessa se uusintaa ja pitää ”tuoreena” niitä. Yksityinen omatunto riittää nykyaikana(kin) useimmille ihmisille. He tekevät erilaisia tuomioita, mutta vain itseään varten. ”Aito” poliittinen toiminta kiinnostaa ja on kiinnostanut harvoja. Poliittista tuomitsemista eli tämän toiminnan arviointia voidaan vaatia periaatteessa jokaiselta, ainakin siinä ohuessa merkityksessä, jonka edustuksellinen demokratia tarjoaa.

Vaikka poliittinen toimiminen ja poliittinen tuomitseminen eivät kuuluisikaan kaikkien ihmisten jokapäiväiseen elämään, erityisesti jälkimmäiseen pitäisi aina säilyttää mahdollisuus. Jos poliittisen toiminnan mielekäs ympäristö olisi pieni poliittinen yhteisö, niin tuomitseminen voisi olla yhtä lailla mielekästä myös suuremmissa maantieteellisissä muodostelmissa. Tuomitsemisen maailma voi olla erilainen kuin toimimisen maailma. Yhteisen tilan jakamiseen liittyvissä kysymyksissä Arendtin ratkaisut lähtevät liikkeelle reaalipolitiikasta. Hän tunnistaa selkeästi sen vaikeuden, joka liittyy sekä fyysisen tilan jakamiseen (valtio-muodostelmat) että henkisen tilan jakamiseen. Paaria-asema on paitsi toimimiskyvyn ja –oikeuden, myös tuomitsemiskyvyn ja *sensus communiksen* ulkopuolelle lukemisen aiheuttamaa (sekä myös aiheuttavaa). Voiko “oikea” kansalainen ottaa paarian mielipiteen huomioon, jos tämä itse kieltäytyy tuomitsemasta, esittämästä mielipidettään? Maailmankansalaisella on velvollisuus tähän, hänen oman *sensus communiksen* pitäisi sitä vaatia. Paarian vaikeneminen on vain omiaan aiheuttamaan myös *sensus communiksen* hiljenemisen tai vääristymisen. Tietoisien paarian rooli tarjoaa varteenotettavan vaihtoehdon herooiselle toimijalle varsinkin, kun myös varsinaisten kansalaisten joukosta löytyy niitä, jotka kokevat olevansa tosiasiallisesti paarian asemassa. Ylikansalliset yhteisöt voivat tarjota kansallisvaltiota paremman raamin julkisen valtakunnalle, jossa on tilaa toiminnalle ja tuomitsemiselle, kansalaisille ja maailmankansalaisille, ja missä tietoisella paarialla on positiivinen konnotaatio.

Kuka sitten on osallinen taidemaailmaan, eli kenellä on oikeus toimia ja tuomita sen puitteissa? Julkisen valtakunnassa osallisia ovat toimivat ja ennen kaikkea tuomitsevat ihmiset. Taidemaailmassa toimijuus on kaikilla niillä taiteen tekijöillä, joita ei ole liputettu ulos hyvän maun vastaisesta toiminnasta. (Tosin Arendt ei pidä tuottamista toimintana.) Keitä ovat tuomitsijat eli katselijat? Korporatiivinen asiantuntijuus on nykypäivänä käytännön pakko. Asiantuntijoilla on kokemuksen myötä kenties kyky ennustaa luotettavammin suuren yleisön moninaisia mielipiteitä. Hän osaa ehkä paremmin antaa arvon sellaisille ilmaisutavoille, jotka ovat hänen omalle kulttuurilleen vieraita. Se ei tee hänen tuomiotaan julkisen valtakunnan kannalta sen tärkeämmäksi kuin muittenkaan tuomioita. Asiantuntijoiden suorittama esteettinen tuomitseminen on kuin edustuksellista demokratiaa (jota Arendt ei arvostanut kovin korkealle). Esteettinen tuomitseminen on se tapa, jolla jokaisen pitäisi pystyä osallistumaan julkisen valtakuntaan. Ilman sitä julkinen luonne katoaa, ja jostakin taidemaailmasta tulee vain osa yksityiselämän tai sosiaalisen piiriä.

LÄHDEKIRJALLISUUS

Hannah Arendtin teokset:

Arendt, Hannah (1951) *“The Origins of Totalitarianism”*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Arendt, Hannah (1958) *“The Human Condition”*. Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, Hannah (1968) *”Between Past and Future.”* Eight Exercises in Political Thought. USA, New York: The Viking Press.

Arendt, Hannah (1968) *“Men in Dark Times”*. New York: Harcourt Brace & Company.

Arendt Hannah (1971) “Thinking and Moral Considerations: A Lecture”. Teoksessa *Social Research* 38/3, 417-446.

Arendt, Hannah (1978a) *“The Jew as Pariah: Jewish Identity And Politic in the Modern Age”*. Toim. ja johdanto Ron H. Feldman. New York: Grove Press.

Arendt, Hannah (1978b) *“The Life of the Mind. One / Thinking. Two / Willing”*. London: Secker & Warburg. New York: Harcourt Brace Jovanovich. (Kaksi volyymia viimeistelemättömästä työstä, jonka on postuumisti julkaissut ja toimittanut Mary McCarthy.)

Arendt, Hannah (1982) *“Lectures on Kant’s Political Philosophy”*. Toim. ja kommentaari Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press.

Arendt Hannah (1990) “Philosophy and Politics”. Teoksessa *Social Research* 57/1, 73-103.

Arendt, Hannah (1994/1963) *“Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil”*. Tarkistettu ja laajennettu painos. New York: Viking Press/ Penguin Books.

Arendt, Hannah (1994) “The Ivory Tower of Common Sense”. Teoksessa *Essays in Understanding. 1930 – 1954*. Toim. Jerome Kohn. New York: Harcourt Brace & Company, 194-196.

Arendt, Hannah (1994) “Understanding and Politics”. Teoksessa *Essays in Understanding. 1930 – 1954*. Toim. Jerome Kohn. New York: Harcourt Brace & Company, 307-327. Julkaistu aiemmin: (1954) *Partisan Review* 20/4. 377-392.

Arendt, Hannah – Jaspers, Karl (1993/1992) *“Correspondence 1926 – 1969”*. Toim. Lotte Kohler ja Hans Saner, englanniksi kääntänyt Robert ja Rita Kimber. (Hannah Arendt Karl Jaspers Briefwechsel 1926-1969. 1985) New York: Harcourt Brace & Company.

Muu lähdekirjallisuus:

Airaksinen, Timo (1987) "*Moraalifilosofia*". Porvoo Helsinki Juva: WSOY.

Becker, Howard S. (1984) "*Art Worlds*". Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Beiner, Ronald (1982) "Interpretive Essay: Hannah Arendt on Judging". Teoksessa Arendt, Hannah: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

Beiner, Ronald (1994) "Judging in a World of Appearances: A Commentary on Hannah Arendt's Unwritten Finale". Teoksessa Hinchman, Lewis P. and Hinchman, Sandra K. (toim.) *Hannah Arendt. Critical Essays*. Albany: State University of New York Press, 365-388

Canovan, Margaret (1994) "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm". Teoksessa Hinchman, Lewis P. and Hinchman, Sandra K. (toim.) *Hannah Arendt. Critical Essays*. Albany: State University of New York Press, 143-178

Delanty, Gerard (1995) "*Inventing Europe: idea, identity, reality*". Basingstoke: Macmillan.

Donskis, Leonidas (2000) "Tolerance as the Discovery of the Other". Teoksessa Timo Airaksinen, Timo and Loukola, Olli (toim.) *New Ethics – New Society, or, the Dawn of Justice*. Acta Philosophica Fennica Vol 65. Helsinki: Hakapaino Oy, 41-49.

Dossa, Shiraz (1988) "*The Public Realm and the Public Self. The Political Theory of Hannah Arendt*". Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press.

Dossa, Shiraz (1990) "Philosophical History and the Third World. Hegel on Africa and Asia". Teoksessa Harle Vilho (toim.) *European Values in International Relations*. TAPRI studies in international relations. London and New York: Pinter Publishers Limited.

Fine, Robert (1998) "The Equivocations of Politics. On the Significance of Totalitarianism in Hannah Arendt's Political Thought. Teoksessa *Finnish Yearbook of Political Thought 1998 vol. 2 Political Judgement*. SoPhi, Publications of Social and Political Sciences and Philosophy 22. University of Jyväskylä. Saarijärvi: Gummerus Kirjapaino Oy, 90-109.

Hansen, Phillip (1993) "*Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*". Stanford: Stanford University Press.

Hellsten, Sirkku (2000) "Justice in a Multicultural Democracy: Liberalism, Communitarianism or Moral Individualism?". Teoksessa Airaksinen, Timo and Loukola, Olli (toim.) *New Ethics – New Society or the Dawn of Justice*. Acta Philosophica Fennica Vol 65. Helsinki: Hakapaino Oy, 51-64.

Mertens, Thomas (1998) "Arendt's Judgement and Eichman's Evil". Teoksessa *Finnish Yearbook of Political Thought 1998 vol. 2 Political Judgement*. SoPhi, Publications of Social and Political Sciences and Philosophy 22. University of Jyväskylä. Saarijärvi: Gummerus Kirjapaino Oy, 58-81.

"*Moninaisuus luovuutemme lähteenä. Kulttuurin ja kehityksen maailmankomission raportti*". (1998) Suomentanut Susan Heiskanen teoksesta *Our Creative Diversity. Report of the World Commission on Culture and Development* (1995). Unesco. Keuruu: Otavan Kirjapaino.

Parvikko, Tuija (1993) "The pariah as a rebel of the postmodern political condition: on the actuality of Arendt's early political theory". Teoksessa Palonen, Kari ja Parvikko, Tuija (toim.) *Reading the political: exploring the margins of politics*. Tampere: Tammer-Paino Oy, 50-63

Parvikko, Tuija (1997) "*Politiikkaa ihmisten välissä. Hannah Arendtin maailma*". Teoksessa Tiede & Edistys 1/97.

Parvikko, Tuija (1998) "Hannah Arendt as Judge". Teoksessa *Finnish Yearbook of Political Thought 1998 vol. 2 Political Judgement*. SoPhi, Publications of Social and Political Sciences and Philosophy 22. University of Jyväskylä. Saarijärvi: Gummerus Kirjapaino Oy, 37-55.

Parvikko, Tuija (1999) "Eurooppalaisuus poliittisena identiteettinä". Teoksessa Kangas, Anita & Virkki, Juha (toim.) *Kulttuuripolitiikan uudet vaatteet*. SoPhi 23, Jyväskylän yliopisto/yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos. Jyväskylä: Jyväskylän yliopistopaino, 40-48.

Pitkänen, Pirkko (1999) "Kun kulttuurit kohtaavat – etiikan näkökulmia". Teoksessa Puro, Perttu (toim.) *Eurooppa ja ihmisoikeudet*. Helsinki: Suomen YK-liitto.

Pursiainen, Terho (1996) "Euroisänmaallisuus". Teoksessa Niiniluoto, Ilkka ja Löppönen, Paavo (toim.) *Euroopan henkinen tila ja tulevaisuus*. Juva: WSOY, 101-133.

Rosas, Allan (1999) "Euroopan unionin kansalaisuus". Teoksessa Puro, Perttu (toim.) *Eurooppa ja ihmisoikeudet*. Helsinki: Suomen YK-liitto.

Taminiaux, Jacques (1997) "*The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*". Toim. ja englanniksi kääntänyt Michel Gendre. (La Fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger. 1992) Albany: State University of New York Press.

Taylor, Charles (1995) "*Autenttisuuden etiikka*". Suom. Timo Soukola. Helsinki: Gaudeamus.

Villa, Dana R. (1996) "*Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*". Princeton: Princeton University Press.

Young-Bruehl, Elisabeth (1994) "Reflections on Hannah Arendt's *The Life of the Mind*". Teoksessa Hinchman, Lewis P. and Hinchman, Sandra K. (toim.) *Hannah Arendt. Critical Essays*. Albany: State University of New York Press, 335-364.