

HANNAH ARENDTIN POLIITTISEN  
AJATTELUN MODERNIT JA  
POSTMODERNIT PIIRTEET

Tutkielma Hannah Arendtin poliittisen ajattelun  
filosofisesta ihmiskuvasta

**Ville Suuronen**

**Pro gradu-tutkielma**

**Jyväskylän yliopisto**

**Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos**

**Kevät 2015**

# TIIVISTELMÄ

## HANNAH ARENDTIN POLIITTISEN AJATTELUN MODERNIT JA POSTMODERNIT PIIRTEET

### Tutkielma Hannah Arendtin ajattelun filosofisesta ihmiskuvasta

Ville Suuronen  
Filosofia  
Pro gradu-tutkielma  
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos  
Jyväskylän yliopisto  
Ohjaajat: Jussi Backman ja Mikko Yrjönsuuri  
Kevät 2015  
187 Sivua

Tämä tutkielma tarkastelee Hannah Arendtin poliittisen ajattelun moderneja ja postmoderneja piirteitä. Tutkielma kartoittaa Arendtin ajattelun keskeisimmät teoreettiset taustavaikutteet ja motiivit, sekä esittelee Arendtin poliittisen filosofian keskeisimmät teoreettiset elementit. Keskeinen argumenttini on, että nämä elementit muodostavat yhden yhtenäisen teoreettisen projektin ja filosofisen ihmiskuvan, joka on koko Arendtin ajattelun keskeisin punainen lanka. Tutkin ja analysoin Arendtin ajattelun taustavaikutteita ja filosofista ihmiskuvaa moderni–postmoderni-keskustelun tarjoaman teoreettisen kehikon kautta. Tämä teoreettinen konteksti mahdollistaa myös Arendtia käsittelevän tutkimuskirjallisuuden analysoimisen moderni–postmoderni akselilla. Esitän, että Arendtia koskevasta tutkimuskirjallisuudesta on tätä kautta mahdollista löytää kaksi selkeästi toisistaan poikkeavaa tulkinnan linjaa, jotka korostavat eri piirteitä Arendtin ajattelussa.

Tutkielma esittää omaperäisen luennan Arendtin ajattelun keskeisimmistä taustavaikutteista ja tavoitteista tutkimuskirjallisuudessa esitettyjen erilaisten tulkintojen pohjalta ja niiden kritiikkinä. Arendtin ajattelun keskeisimpinä yksittäisinä taustavaikuttajina voidaan Martin Heideggerin ja Immanuel Kantin filosofiat. Etenkin Heideggerin länsimaisen ajattelun ja olemisymmärryksen rationaliteetin kritiikki voidaan nähdä keskeisenä taustavaikuttajana Arendtin ajattelun projektille, joka palaa Heideggerin tavoin antiikin Kreikkaan saakka saavuttaakseen ymmärryksen joistain länsimaisen ajattelun keskeisimmistä ja perustavimmista käsitteistä. Siinä missä Heideggerin projekti on nimenomaan filosofinen ja ontologinen, korostuu Arendtin ajattelussa politiikan ja poliittisen toiminnan rooli vahvasti. Arendtin näkemyksen mukaan länsimaisen metafysiikan keskeisin ongelma on ajattelun ja toiminnan suhteen väärä ymmärtäminen, joka on johtanut virheelliseen ymmärrykseen politiikasta ja sen merkityksestä inhimilliselle olemiselle. Arendtin ajattelu on tässä mielessä inhimillisen ainutkertaisuuden ja yhteisöllisyyden suhteen uudelleenajattelua.

Arendt lukee metafysiikan historiaa virhepäätelmien historiana ja hän katsoo, että länsimainen traditio tulee lopulliseen päätökseensä 1900-luvulla kehittyvän totalitarismin myötä. Totalitarismi on Arendtin näkemyksen mukaan ilmiö, joka huipentaa länsimaiseen

ajatteluun sen kreikkalaisesta alusta saakka juurtuneet metafyyysiset virhepäätelmät niiden äärimäiseen muotoonsa. Arendtille post-totalitaarinen maailma on olennaisesti postmetafyyysinen maailma. Esitän, että Arendtin poliittinen ajattelu tulee ymmärtää itsetietoisena postmetafyyysisenä yrityksenä ajatella yhteisöllisyyttä täysin uudella tavalla. Tutkielma tarkastelee kuinka Arendtin filosofinen ihmiskuva muodostuu kaksiosaisena ontologisena vastakuvana toisaalta länsimaisen metafysiikan historialle ja sen virhepäätelmille ja toisaalta kriittisenä vastauksena Martin Heideggerin ja Immanuel Kantin filosofioille.

**Avainsanat:** Hannah Arendt, Martin Heidegger, Immanuel Kant, moderni, postmoderni, ontologia, totalitarismi, filosofinen antropologia, singulariteetti, pluraliteetti

## SISÄLTÖ

1 JOHDANNOKSI.....	5
2 YLEINEN TAUSTOITUS TYÖHÖN JA TUTKIMUSKIRJALLISUUTEEN.....	9
2.1 Moderni ja postmoderni.....	9
2.2 Arendtin ajattelun keskeiset taustavaikutteet ja Arendtin ajattelun tulkitseminen tutkimuskirjallisuudessa.....	20
2.3 Yhteenveto.....	32
3 MARTIN HEIDEGGERIN JA IMMANUEL KANTIN FILOSOFIA ARENDTIN POLIITTISEN AJATTELUN TEOREETTISENA TAUSTANA .....	34
3.1 Martin Heideggerin fundamentaaliontologia ja inhimillinen ajallisuus....	34
3.2 Heideggerin myöhäisajattelu – olemisen kielellisyys ja kontekstuaalinen moniulotteisuus.....	41
3.3 Heideggerin filosofian vaikutus Arendtin poliittiseen ajatteluun ja tämän vaikutuksen tulkitseminen tutkimuskirjallisuudessa.....	52
3.4 Arendtin ajattelun kantilaiset elementit ja Arendtin kritiikki Heideggerin filosofiaa kohtaan.....	61
4 LÄNSIMAISEN METAFYSIIKAN HISTORIAN ONGELMALLISUUS .....	71
4.1 Jännite toiminnan ja ajattelun välillä länsimaisen ajattelun historiassa....	72
4.2 Inhimillisen vapauden ja todellisuuden ymmärtäminen länsimaisessa metafysiikassa.....	87
4.3 Totalitarismi postmetafyysisen tilan avaajana.....	97
4.4 Totalitarismin ongelmallisuus käsitteenä ja lyhyt yhteenveto.....	115
5 ARENDTIN POLIITTINEN ONTOLOGIA VASTAUKSENA LÄNSIMAISEN METAFYSIIKAN VIRHEPÄÄTELMIIN.....	120
5.1 Arendtin ajattelu filosofisena antropologiana.....	120
5.2 Vita Activa.....	127
5.3 Vita Contemplativa.....	135
5.4 Arendtin filosofinen antropologia ja inhimillisen olemisen tilallisuus.....	148
5.5 Arendtin poliittinen ajattelu 1900-luvun poliittisen filosofian kontekstissa .....	153
6 TUTKIMUKSEN YHTEENVETO JA JOHTOPÄÄTÖKSET.....	169
LÄHTEET.....	174

# 1 JOHDANNOKSI

Tutkielmani muodostuu johdannosta (luku 1), neljästä laajasta pääluvusta (luvut 2–5), sekä yhteenvedosta (luku 6). Pääluvuista ensimmäinen toimii kattavana taustakartoituksena Arendtin ajatteluun ja erilaisiin tulkintoihin, joita tästä on annettu. Pääluvussa 2 määrittelen aluksi sen teoreettisen kehikon ja kontekstin, jonka kautta analysoin Arendtin poliittista ajattelua ja sen keskeisimpiä elementtejä. Kun olen antanut alustavan määritelmän termeille moderni ja postmoderni taustakirjallisuuden pohjalta, siirryn analysoimaan Arendtin ajattelusta tutkimuskirjallisuudessa annettuja tulkintoja näiden termien pohjalta. Termit moderni ja postmoderni voidaan nähdä sekä kronologis-historiallisina kuvauksina tietyistä aikakausista tai puhtaan teoreettisina työkaluina, jotka mahdollistavat halutun aiheen analyysin tietystä kiinteästä näkökulmasta ja pisteestä. Oma tarkoitukseni on enemmän teoreettinen, mutta ottaa huomioon myös Arendtin oman näkemyksen siitä, kuinka modernein aikakausi eroaa aikaisemmista aikakausista historiallisessa mielessä.

Luku 2.2 esittää, että tutkimuskirjallisuudessa esitetyt tulkinnat Arendtin ajattelusta ovat jaettavissa moderneihin ja postmoderneihin tulkintoihin. Arendtia modernina ajattelijana lukevien tulkintojen keskeinen piirre on, että ne korostavat vahvasti joko Immanuel Kantin tai Aristoteleen vaikutusta Arendtin poliittisen ajattelun taustalla, kun taas postmodernit tulkinnat pyrkivät korostamaan Martin Heideggerin ja Nietzschen vaikutusta. Näiden tulkintaerojen keskipisteestä löytyy kaksi teoreettista kiistakohtaa. Ensinnäkin se, kuinka Heideggerin filosofian vaikutus Arendtin ajatteluun tulisi tulkita, sekä se, kuinka Arendtin tulee nähdä suhtautuvan Kantin kriittisen filosofian perusasetelmaan ja teoreettisiin lähtökohtiin. Keskeisessä asemassa on kumpaakin kohtaan läheisesti liittyvä kysymys moraalien ontologisista perusteista. Esitän luvun lopussa lyhyen yhteenvedon kaikista kyseisessä pääluvussa esittämistäni keskeisimmistä väitteistä, sekä muotoilen lyhyesti oman Arendt-luentani keskeisimmät argumentit näiden pohjalta.

Pääluku 3 siirtyy tutkimaan taustakirjallisuudessa esitettyjä Arendt-tulkintoja yksityiskohtaisemmin. Esittelen aluksi Martin Heideggerin ajattelun keskeisimmät kehityslinjat ja hänen ajattelunsa projektin yleisellä tasolla. Luku 3.1 esittelee Heideggerin pääteoksessaan *Oleminen ja aika* hahmoitteleman ja julistaman fundamentaaliontologian projektin ja tämän keskeisimmät käsitteet. Seuraava luku siirtyy tutkimaan Heideggerin kuuluisan käänteen (*Kehre*) jälkeistä ajattelua ja pyrkii kuvaamaan, missä määrin Heideggerin ajattelun projekti voidaan nähdä yhtenä yhtenäisenä ontologiana ja projektina.

Nämä kaksi lukua taustoittavat ja mahdollistavat erilaisten Heideggerin ja Arendtin teoreettisesta suhteesta tutkimuskirjallisuudessa esitettyjen tulkintojen yksityiskohtaisemman esittelemisen ja kritiikin. Luku 3.3 esittelee Dana Villan (1996) luonteeltaan postmodernin tulkinnan Arendtin ja Heideggerin teoreettisesta suhteesta, sekä Seyla Benhabibin (2003) esittämän kantilaisesti vaikuttuneen modernin kritiikin tälle. Keskeisin argumenttini on, että sekä Villan Arendt-luenta, joka tulkitsee Arendtia postmodernina ajattelijana että Benhabibin Arendt-tulkinta, joka esittää, että Arendtia on ymmärrettävä distinktiivisesti modernina ajattelijana, omaavat tiettyjä oikeita elementtejä ja piirteitä Arendtin ajattelun syvällisen ymmärtämisen kannalta. Luku 3.4 esittelee edellisten lukujen pohjalta oman näkemykseni siitä, kuinka Arendtin keskeisimpiä teoreettisia taustavaikutteita tulisi ymmärtää ja missä määrin Arendtin ajattelun voidaan nähdä perustuvan tiettyjen kantilaisten ja heideggerilaisten elementtien uudentlaiselle teoreettiselle käyttöönottamiselle. Keskeinen argumenttini on, että Arendtin Heidegger-kritiikki heijastelee hänen kriittistä suhtautumistaan koko länsimaisen metafysiikan historiaan ja keskeisiin ongelmiin yleisellä tasolla.

Pääluku 4 käsittelee Arendtin näkemystä länsimaisen metafysiikan keskeisimmistä ongelmista. Luku 4.1 pyrkii näyttämään, että Arendt näkee keskeisimpänä ongelmana metafysiikan historiassa juuri ajattelun ja toiminnan suhteen virheellisen määrittämisen. Luku 4.2 siirtyy tutkimaan kahta keskeisintä epifenomeeniä, jotka ovat tämän perustavimman metafyyssisen virhepäätelmän johdannaisia. Arendt katsoo, että puutteellinen ymmärtäminen inhimillisen toiminnan ja ajattelun suhteesta on johtanut väärään tulkintaan itse todellisuuden luonteesta sekä inhimillisen vapauden puutteelliseen ymmärtämiseen. Pääluvun 4 kaksi viimeistä lukua käsittelevät Arendtin totalitarismiteoriaa tutkimuskysymykseni näkökulmasta. Pyrin selvittämään missä määrin ja millä tavalla Arendt näkee, että totalitaarinen hallinta näyttäytyy katkoksenä länsimaisessa historiassa. Toisalta pyrin tarkastelemaan missä mielessä totalitarismin pohja on juuri itse länsimaisessa ajattelussa ja sen keskeisimmissä virhepäätelmissä.

Pääluku 5 pohjautuu vahvasti edellisissä luvuissa esittämilleni analyyseille. Esitän kyseisessä luvussa oman tulkintani Arendtin ajattelun keskeisimmistä elementeistä. Luvun tarkoitus on osoittaa, että Arendtin ajattelu voidaan ja tulee ymmärtää yhtenä suhteellisen johdonmukaisena teoreettisena projektina, jonka tavoite on luoda postmetafyyssiseen aikakauteen sopiva filosofinen ihmiskuva teoreettisessa mielessä. Arendtin projekti on distinktiivisesti post-totalitaarinen ja jälkimetafyyssinen. Luku 5.1 tutkii missä mielessä ja millä ehdoilla Arendtin ajattelusta voidaan sanoa löytyvän tietty filosofinen antropologia.

Kyseinen luku perustelee myös lyhyesti, että Arendtin ajattelu on erityisessä mielessä ainutkertaisen yksilöllisyyden ja yhteisöllisyyden, singulariteetin ja pluraliteetin suhteen filosofista tarkastelua. Luvun keskeinen väite on, että Arendtin kahtena pääteoksina on nähtävä juuri *Vita Activa (The Human Condition)* (1958) ja *The Life of The Mind* (1978), joissa Arendt muodostaa filosofisen ihmiskuvansa kannalta keskeisimmät käsite-erottelut. Kyseiset teokset muodostavat Arendtin ajattelun teoreettisen selkärangan, jonka puitteissa Arendtin muu ajattelu tulee ymmärtää. Kummatkin teokset edustavat myös yritystä vastata totalitarismin ongelmiin ja sen aiheuttamaan ontologiseen katkokseen länsimaisessa perinteessä. Arendtin filosofinen antropologia on yritys määritellä toiminnallisen elämän (*vita activa*) ja mentaalisen elämän (*vita contemplativa*) suhde uudella tavalla.

Luku 5.2 siirtyy tarkastelemaan Arendtin näkemystä toiminnallisen elämän keskeisimmistä artikulaatioista ja muodoista. Kyseinen luku esittelee Arendtin filosofisen ihmiskuvan pohjan. Seuraavassa luvussa 5.3 siirryn tarkastelemaan Arendtin näkemystä inhimillisen ajattelun toiminnasta ja luonteesta. Esitän, että Arendtin teoksessaan *The Life of The Mind* (1978) hahmoittelema vaikea ja monitasoinen projekti – joka jäi keskeneräiseksi hänen varhaisen kuoleman myötä – on suora vastaus keskeisiin metafysiikan ongelmiin. Luku 5.4 käsittelee muita Arendtin ihmiskuvan kannalta keskeisiä käsite-erotteluja inhimillisen tilallisuuden näkökulmasta.

Luvussa 5.5 pyrin lyhesti hahmoittelemaan Arendtin filosofista ihmiskuvaa tietynä kokonaisuutena vertailemalla joitain Arendtin ajattelun keskeisimpiä elementtejä kahteen muuhun keskeisiin 1900-luvun poliittiseen ajattelijaan. Olen valinnut näiden vertailujen kohteeksi Michel Foucaultin ja Carl Schmittin poliittisen ajattelun. Vertailujen tarkoitus on tuoda esiin Arendtin ajattelua yhtenä yhtenäisenä kokonaisuutena, sekä antaa kaksi ulkoista viitepistettä, joiden kautta Arendtin ajattelun modernien ja postmodernien piirteiden analyysi mahdollistuu.

Luku 6 esittää tutkimukseni keskeiset argumentit, kertaa hyvin lyhyesti sen rakenteen ja siirtyy tämän jälkeen analysoimaan Arendtin poliittisen ajattelun kokonaisluonnetta moderi–postmoderni-kehikon puitteissa. Tämä mahdollistaa myös lyhyen kritiikin Arendtin ajattelua kohtaan, sekä sen hahmoittamisen, missä määrin Arendtia voidaan edelleen pitää ajankohtaisena poliittisena ajattelijana ja politiikan teoreetikkona.

Seuraavassa vielä lyhyt huomio työni kieliteknisistä yksityiskohdista. Koska työni tutkimuskirjallisuudesta merkittävä osa koostuu englannin-, saksan- ja ranskankielisistä teoksista, ei suurelle osalle käyttämistäni teoksista ole löydettävissä suomennoksia. Mikäli olen lainannut teoksia, joista suomennoksia ei ole käytettävissä, olen suomentanut kyseiset

lainaukset itse. Arendtin kohdalla olen tekstin sujuvuuden takaamiseksi käyttänyt pelkkiä alkuteoksia ja suomentanut käyttämäni englannin- ja saksankieliset lainaukset itse. Heideggerin raskaan ja vaikeaselkoisen kirjoitustyylin vuoksi olen tehnyt hänen töidensä kohdalla poikkeuksen ja pyrkinyt siteeraamaan aina sekä alkuperäistä teosta että sen suomennosta, mikäli tällainen on ollut saatavilla.



## 2 YLEINEN TAUSTOITUS TYÖHÖN JA TUTKIMUSKIRJALLISUUTEEN

### 2.1 Moderni ja postmoderni

Termien moderni ja postmoderni tarkempi sisällöllinen määrittely antaa teoreettisia työkaluja ja tarkemman historiallisen sekä filosofisen taustan Hannah Arendtin ajattelun arvioimiseen yleisellä tasolla. Kyseiset termit voidaan nähdä teoreettisina työkaluina, jotka mahdollistavat ajattelijoiden tai teorioiden analysoimisen tietystä yhtenäisestä näkökulmasta. Kyseisten termien voidaan nähdä myös kuvaavan tiettyjä historiallisia aikakausia kronologisessa mielessä. Määrittelemällä termit moderni ja postmoderni on mahdollista arvioida Arendtin ajattelua tietystä kiinteästä pisteestä käsin. Tämä tematiikka on äärimmäisen keskeinen Arendtin ajattelun tulkitsemiselle myös siinä mielessä, että eräs keskeisimpiä Arendt-tulkitsijoita jakava kysymys on sen arvioiminen, missä mielessä Arendtin ajattelun yleisluonnetta voidaan ja tulee ymmärtää moderni–postmoderni-akselilla. Toisaalta tätä kautta on pyritty todistamaan Arendtin poliittisen ajattelun tieteellinen relevanssi ja ajankohtaisuus, kun taas toisaalta nimenomaan tämän ajattelun kautta on yritetty todistaa, että Arendtin ajattelu ei luo riittävää kriittistä pohjaa moderneimman yhteiskunnan tarkasteluun oikealla tavalla. Annan tässä luvussa yleisluontoisen määritelmän termeille moderni ja postmoderni. Tätä seuraava luku tarkastelee, kuinka näitä termejä on käytetty Arendtin töitä ja ajatteluja kommentoivassa tutkimuskirjallisuudessa.

Modernin ja postmodernin käsitteet ovat tietyssä määrin keinotekoisia ja simplifikoivia käsitteitä. Ne voidaan nähdä itsessään kronologisina ja historiallisina käsitteinä, kuin myös kuvauksina siitä, kuinka moderneinta maailmaa *tulisi* ymmärtää. Ne ovat käsitteinä aina riippuvaisia siitä, kuinka kukin ajattelia ne määrittelee. Kun kyseisiä käsitteitä käytetään filosofoiden tai teorioiden analysointiin on niiden tarkoitus on kuvata joitain yhteisiä ja keskeisiä piirteitä, jotka yhdistävät tiettyjä ajattelijoina ja näiden tapaa ajatella.

Lainaan aluksi Tuija Pulkkinen yleistason määrittelyä postmodernin ja modernin ajattelun eroista, jonka hän esittää teoksessaan *Postmoderni politiikan filosofia* (1998) Pulkkiselle moderni ja postmoderni edustavat ”ajattelutapoja tai kulttuurisia asenteita” (Pulkkinen 1998,46). Pulkkinen katsoo, että ”postmoderni tapa ajatella” ei ole mikään yleisesti vallalla oleva tai hegemoninen tapa ajatella maailmaa – hänen mukaansa edes ”moderni” ei saavuta

tällaista tulkintojen yhtäläisyyttä. Päin vastoin, Pulkkisen mukaan aidosti ”postmoderneja” tai edes ”moderneja” ajattelijoita on verrattain vähän ja monien ajattelijoiden voidaankin nähdä yhdistelevän elementtejä näistä kahdesta tavasta ajatella. Samasta syystä Pulkkinen ei ota kantaa siihen, kuinka postmodernin ajattelun voisi jollain tapaa ”ajoittaa oikein.” (Pulkkinen 1998, 48- 49.) Pulkkisen mukaan jaottelu moderniin ja postmoderniin on ymmärrettävä yleistasolla seuraavasti:

Moderni on kiinnittynyt erotteluihin, jotka ovat muotoa perusta-pinta, minkä taas postmoderni kyseenalaistaa. Modernille ajattelulle ovat tyypillisiä monet sentyyppiset erottelut kuin syvä-matala, syvällinen-pinnallinen ja sisäinen-ulkoinen, jotka muodostavat erottelemiensä asioiden välille joko arvostus-, painotus-, selitys-, tai kausaalisuhteen. Postmoderni tunnistaa perusta-pinta-erotteluihin kiinnittymisen. Perusta-pinta erotteluja ovat esimerkiksi oikea-tehty, aito-keinotekoinen, luonnollinen-epäluonnollinen, alkuperäinen-kopio, paljas-peitetty, näkyvä-verhottu, totuus-ilmentymä, tosi-sepitetty, perusta-päällysrakenne, ruumis-vaatteet, synnynnäinen-rakentunut, referentti-merkitys, todellisuus-tulkinta, oleminen-esittäminen. Postmoderni kiistää sen merkityksen, jonka moderni antaa tämänyyppisille erotteluille. Se kiinnittää kriittisen katseen modernille tyypilliseen kolmeen ajattelumalliin: perustan arvostamiseen pintaa enemmän, pinnan ilmiöiden selittämiseen perustasta käsin ja ulkoisen selittämisen sisäisellä. Se kyseenalaistaa sellaisen ajattelun, joka tomii näille erotteluilla. (Pulkkinen 1998, 49.)

Keskeisintä ei ole Pulkkisen mukaan se, että postmoderni korostaa ilmiöiden pintaa niiden pohjan kustannuksella, mikä on yleinen väärinkäsitys, vaan nimenomaan se, että postmoderni ajattelu vastustaa ”sitä painokkuutta, jolla moderni tekee nämä erottelut.”<sup>1</sup> (Pulkkinen 1998, 49.)

Pulkkisen määrittely vaatii kuitenkin tässä kontekstissa hiukan tarkennusta, koska se ei yritä etsiä mitään kronologisesti ymmärrettävissä olevaa historiallista kontekstia modernille ja postmodernille. Kyseiset käsitteet tulee ja voidaan ymmärtää myös historiaa kuvaaviksi kronologisiksi käsitteiksi. Mistä termi postmoderni tulee historiallisesti katsoen? Entä ketkä ovat ajattelijoita, jotka voidaan jollain tavalla laskea postmoderneiksi teoreetikoiksi? Terminä ”postmoderni” on hyvin ongelmallinen sen sisältämien negatiivisten konnotaatioiden takia; vain harva ajattelija, joka yleensä mielletään postmoderniksi ajattelijaksi, käytti itse itsestään kyseistä termiä. Myöskään mitään selvää yhtenäistä

1. Myöhemmässä artikkelissaan Pulkkinen tiivistää näkemyksensä seuraavin sanoin: ”Modernille on tyypillistä tarkastella ilmiöitä tapahtumina, joiden totuus sijaitsee syvemmillä ja piilotetulla tasolla, josta käsin ne ovat ymmärrettävissä. Postmoderni tätä vasten aloittaa tarkastelunsa siitä oletuksesta, että on olemassa loppumaton määrä tasoja, mutta ei pohjalla olevaa totta tai alkuperäistä pohjaa.” (Pulkkinen 2001, 47.)

konsensusta ei ole olemassa siitä, kuinka kyseiset käsitteet tulisi ymmärtää ja keitä ajattelijoina laskettaisiin varsinaisesti "postmoderneiksi" tai "moderneiksi".

Koska postmodernin käsitteestä on teoreettisessa mielessä mahdotonta antaa mitään yksiselitteisellä tavalla "oikeaa" kuvausta, pyrin seuraavassa hahmottelemaan yleisellä tasolla niitä yhtenäisiä piirteitä, joita eri ajattelijat ovat antaneet termeille postmoderni ja moderni. Tavoitteeni on siis seuraavassa antaa lyhyt historiallisen yleisesittely siitä, kuinka ilmiötä aletaan moderneimpana aikana ymmärtämään Pulkkinen kuvaamalla tavalla "moderneina" ja "postmoderneina".

Esitykseni nojautuu vahvasti kahteen toisistaan eroavaan esitykseen. Kaikkein keskeisimmässä osassa esitykseni kannalta on Jürgen Habermasin teos *Die philosophische Diskurs der Moderne* (1985), jossa Habermas esittää modernin ja postmodernin käsitteiden historiallisen taustan kattavasti ja osuvasti. Hän korostaa, että kumallekin käsitteelle ja aikakaudelle voidaan nähdä olevan keskeistä nimenomaan tietty itsetietoinen pyrkimys uudenlaiseen ja vanhan yrittävään ajatteluun.

Toinen keskeinen lähtökohta esitykselleni ovat Martin Heideggerin merkittävät esseet *Maailmankuvan aika* (1938) ja *Kirje Humanismista* (1946). Kummatkin näistä hahmoittelevat näkemystä modernin maailman omalaatuisesta luonteesta suhteessa aiempiin aikakausiin. Heidegger kartoittaa ja katsoo uudelta ajalta alkavan subjekti filosofian muodostavan täysin uudenkaltaisen maailmankuvan (*Weltbild*), jolla hän tarkoittaa, että uuden ajan myötä alamme hahmottamaan maailmaa uudella tavalla ymmärretyn subjekti–objekti-suhteen kautta.

Selvennän ensin eri näkökulmista kuinka moderni ja postmoderni voidaan ymmärtää historiallisesti, ja pyrin tätä kautta saavuttamaan syvällisemmän ymmärryksen siitä, mihin ne viittaavat filosofisina käsitteinä. Tämän jälkeen hahmoittelen lyhyesti eri ajattelijoiden näkemyksiä siitä, miten moderniin tai postmoderniin *tulisi* suhtautua. Onko postmoderni tila tai ajattelutapa todella olemassa, ja jos on, niin missä mielessä? Onko postmoderni haluttava tila, vai jotain, josta meidän tulee pyrkiä palaamaan takaisin menneisyyteen? Kuinka meidän tulee toimia suhteessa postmoderniin vai voimmeko ylipäänsä toimia tietoisesti suhteessa omaan historialliseen positioomme?

Tietty itsetietoinen suhde historiaan palautuu pitkälle länsimaiseen historiaan. Jo Rooman aikana kreikkalainen antiikki ja sen filosofia nostettiin autoritääriseen ja kunnioitettuun asemaan, tavalla, joka olisi ollut varhaisemmalla kreikan maailmalle vierasta – tätä kuvastaa hyvin se, että itse auktoriteetin käsite on roomalaista alkuperää ja kreikan maailmalle täysin vieras (Arendt 2006a, 105, 120). Sama tradition auktoriteetin

korostaminen näkyy myös keskiajalla, kun skolastiikka nostaa Aristoteleen filosofian autoritäärisen asemaan. Tuomas Akvinolaisen ajattelu voidaankin, tosin vain hyvin pelkistetyssä mielessä, nähdä yrityksenä yhdistää aristotelinen ajattelu ja kristilliset dogmit (Copleston 1990, 179–180)<sup>2</sup>. Se, että kristillinen kirkko saattoi ylipäättään asettaa joitain ajattelijoita auktoriteeteiksi suhteessa omaan aikaansa mahdollistui kirkon autoritäärisen ja keskitetyn organisaation myötä, jonka kautta tuli mahdolliseksi säädellä, mitkä opetukset olivat hyväksyttäviä ja mitkä tuomittavia: "kristikunnassa kirkon organisaatio ja sen virallinen tunnustaminen sekulaarien hallitsijoiden taholta kolmannelta vuosisadalta alkaen mahdollistivat yhden yhtenäisen, sisällöltään vaihtelevan, uskonopin määräämisen" (Weinberg 1967, 25).

Mikko Yrjönsuuren mukaan modernin maailmankuvan ja ajattelun pohja on olennaisilta osin palautettavissa jo myöhäiseen 1200-luvun skolastiseen ajatteluun. Nimenomaan Duns Scotuksen ja Wilhelm Ockhamin ajattelu ennakoivat Yrjönsuuren mukaan myöhempää modernia ajattelua. Monet skolastikot tekivät erottelun uuden (*moderna*) filosofian, ja vanhan (*antiqua*) filosofian välille ja Yrjönsuuren mukaan 1300-luvun alussa syntyvä *via modernan* ("uusi tie") käsite voidaankin palauttaa nimenomaisesti juuri Scotuksen ja Ockhamin ajatteluun, sillä näiden kahden ajattelijan voidaan nähdä ennakoiva tyypillisesti modernille ajattelulle attribuoituja piirteitä. Ensimmäisistä ajatteliijoista, jotka muotoilivat modernia ajattelua systemaattiseen muotoon Yrjönsuuri mainitsee Francis Baconin, Hugo Grotiuksen, Thomas Hobbesin ja René Descartesin. (Yrjönsuuri 2008, 141.)

Mutta mikä erottaa modernin ja keskiaikaisen ajattelun toisistaan varsinaisessa mielessä? Martin Heidegger esittää esseessään *Maailmankuvan aika* (1938) että vasta moderni maailma ymmärtää itsensä tietyn sille perustavan subjekti–objekti-suhteen kautta. Vasta modernina aikakautena, joka alkaa tietystä spesifissä mielessä juuri kartesiolaisen subjektifilosofian myötä, tulee tiedostavasta ja maailmaa havainnoivasta subjektista kaiken todellisuuden "pohja" (*subjectum*), joka havainnoi objektiiviseksi kokemaansa todellisuutta, ja jonka havainnoimana maailma näyttäytyy objektina ja kuvana<sup>3</sup>. Heideggerin mukaan juuri Descartesin filosofia luo pohjan kaikelle myöhemmälle

2. Copleston korostaa (1990, 180), että tällainen ilmaus voi olla harhaanjohtava, koska Akvinolaiselle Aristoteleen ajattelu edusti nimenomaan filosofista totuutta, mutta ei missään nimessä koko totuutta – Akvinolainen tulkitsee Aristotelesta teologin kriittisestä näkökulmasta.

3. Myös tässä käsittelemäni Heideggerin essee ei kenties ota huomioon varhaiskeskiajan merkitystä riittävällä tavalla käsitellessään uuden ajan ja keskiajan eroavaisuuksia. Olen kuitenkin valinnut kyseisen esseen esitykseni, koska se havainnollistaa puutteistaan huolimatta erinomaisesti joitain keskeisimpiä ja ratkaisevia ontologisia eroavaisuuksia näiden kahden aikakauden välillä. Valinta on perusteltu myös nimenomaan siksi, että kuten Dana Villa (1996, 13) esittää, perustuu myös Hannah Arendtin käsitys modernista maailmasta läheisesti Heideggerin ajattelulle.

filosofiselle ajattelulle inhimillisestä luonteesta: “Descartesille ihminen on subjectum, mikä luo metafysiset ennakoedellytykset kaikille tuleville antropologioille niiden sisällöstä riippumatta.” (Heidegger 2015, 99; Heidegger 2000a, 35, suomennosta muutettu.)

Heidegger (2015, 75–76; 2000a, 9–10) erottaa viisi uudelle ajalle tyypillistä ilmiötä: tieteen, konetekniikan, taiteen siirtymisen estetiikan piiriin, ymmärryksen inhimillisestä toiminnasta kulttuurina sekä jumalien katoamisen. Erilaisuudestaan huolimatta nämä kaikki ilmiöt edellyttävät tietynlaista perustavanlaatuista muutosta tavassamme havaita ja ymmärtää maailmaa. Heideggerin analyysi modernin maailman luonteesta onkin nimenomaan ontologinen – Heidegger haluaa ymmärtää modernia aikakautta sen perustavimpien piirteiden kautta.

Heidegger näkee perustavan eron antiikin maailman ja modernin maailmaa havainnoivan ajattelun välillä<sup>4</sup>, mutta korostaa tästä huolimatta, että modernin ajattelun pohja on perustavimmalla tasollaan palautettavissa Platonin ja Aristoteleen tekniseen (*tekhne*) tulkintaan ajattelusta. (Heidegger 2013, 314–315, 322–323; Heidegger 2000b, 52–53, 61–62.) Heideggerin mukaan moderni aika siis ilmaisee jo antiikissa esille tulevan metafysiikan huipentumaa tiettyssä mielessä. Tässä mielessä Heidegger toteaa: "Uuden ajan olemus voidaan nähdä siinä, että ihminen vapautuu keskiajan siteistä vapauttaessaan itsensä itselleen" (Heidegger 2015, 87; Heidegger 2000a, 23). Modernin aikakauden keskeinen tuntomerkki on se, että maailma aletaan nähdä objektina ja kuvana – maailmankuvan (*Weltbild*) käsitteestä tulee merkityksellinen vasta uuden ajan myötä (Heidegger 2015, 88–89; Heidegger 2000a, 25). Tätä ilmentää esimerkiksi se, että renessanssihumanismi ei synnytä tiettyä ymmärrystä maailmasta kuvana, vaan päin vastoin, tällaisen ontologisen näkemyksen syntyminen on itse humanismin syntyedellytys (Heidegger 2015, 93; Heidegger 2000a, 29).

Heideggerin nimeämät viisi modernia aikakautta kuvaavaa piirrettä heijastelevat myös muita hyvin tunnettuja analyysseja modernista aikakaudesta. Heideggerin huomautus jumalien vetäytymisestä onkin ymmärrettävä läheisessä yhteydessä Nietzscheen kuuluisaan toteamukseen "jumalan kuolemasta" ja Hölderlinin ymmärrykseen "jumalten yöstä" (*Götternacht*): kummatkin huomautukset kuvaavat pyhän ja transendentin alueen merkityksen häviämistä ihmisten elämässä metafysiikan tarkoittamassa mielessä<sup>5</sup>.

4. Heidegger korostaa, että Aristoteleen määritelmä ihmisestä “puhuvana olentona” (*Zoon logon ekhon*) eroaa latinankielisestä ilmaisusta *animal rationale* perustavalla tavalla, koska jälkimmäinen on nimenomaan ensimmäisen metafysisen tulkinta (Vrt.. Heidegger 2013, 322; Heidegger 2000b, 61; Arendt 1989, 27.)

5. Arendtin tulkinnan mukaan moderni sekularisaatio ja “jumalan kuolema” on nimenomaan “jumalan idean kuolema”, mikä viittaa aistillisen ja yliaistillisen välisen erottelun merkityksen katoamiseen. (Arendt 1978a, 10).

Heideggerin filosofia voidaankin nähdä yrityksenä ylittää tämä subjektifilosofian ilmentämä ja modernin tekniikan huipentama modernin aikakauden ontologinen ja metafyyminen tila. Heideggerille maailman muuttaminen ei ole kuitenkaan mitään aktiivista kapinaa, vaan nimenomaan ajattelun siviilitämää odottamista:

Mitään aikakautta ei voida syrjäyttää pelkästään kieltämällä se jollain julistuksella. Kieltäminen heittää vain kieltäjän sivuun. Jotta uuden ajan olemuksen voimaa voitaisiin vastustaa myös tulevaisuudessa, sitä koskevalta pohdiskelulta vaaditaan sellaista alkuperäisyyttä ja kantavuutta, johon me nykyiset voimme ehkä jonkin verran valmistautua, mutta jota me emme koskaan tule hallitsemaan<sup>6</sup>. (Heidegger 2015, 97; Heidegger 2000a, 33- 34.)

Heideggerin diagnoosi modernin maailman luonteesta on kuitenkin vain yksi monien joukossa. Varmasti kuuluisin filosofi, joka reagoi Descartesista alkavaan subjektifilosofiaan on Immanuel Kant. Hänen transendentiaalinen idealisminsa on kriittinen vastaus aiempiin uuden ajan filosofioihin ja etenkin sen pääsuuntauksiin empirismiin ja rationalismiin – Kantin kuuluisa “kopernikaaninen käänös” (*kopernikanische Wende*) muuttaa aiemman metafysiikan ehtoja perusteellisesti (Höffe 2007, 48–52). Merkittävä Kantin kirjoitus, joka ilmaisee vahvaa historiallista itsetietoisuutta suhteessa aiempaan aikaan on hänen klassinen tekstinsä *Was ist Aufklärung?* vuodelta 1784, joka esittää heti ensimmäisessä lauseessaan, että valistuksen aikakausi tulee ymmärtää nousuna pois "ihmisen itsensä aiheuttamasta alaikäisyyden tilasta" (*selbst verschuldeten Unmündigkeit*). Kantin hyvin tunnettu valistukselle antama tunnuslause oli *sapere aude!*, joka kehoittaa käyttämään omaa yksityistä järkeä uskaliaasti. Kantille valistus merkitsee siis oleellisesti inhimillisen järjen vapautumista sen todellisiin mittoihin ja sellaisen rationaalisen position saavuttamista, joka mahdollistuu vasta valistuksen vapauttavan vaikutuksen myötä. Kantin usko universaaliin järkeen heijastelee tietystä mielessä myös modernia aikakautta. Jürgen Habermasin mukaan emme voi kuitenkaan palauttaa modernia käsitteellisesti valistuksen aikaan tai Kantin ajatteluun, vaan Habermasin mukaan moderni palautuu käsitteenä nimenomaan saksalaisen idealismin huipentajan Georg Friedrich Wilhelm Hegelin ajatteluun. Habermas katsoo, että juuri Hegelin ajattelu ilmentää ensimmäistä selvää ja itsetietoista käsitystä

---

6. Kuuluisassa *Spiegel*-lehden haastattelussa Heidegger toistaa tämän ajatuksen ajattelun tärkeydestä ja ihmisen aktiivisen vastarinnan voimattomuudesta: "Filosofia ei saa aikaan mitään välitöntä muutosta maailman nykyiseen tilaan. Tämä ei koske vain filosofiaa, vaan kaikkia ainostaan ihmisestä lähtöisin olevia ajatuksia ja pyrkimyksiä. Enää vain jumala voi pelastaa meidät. Pelastuksen ainoan mahdollisuuden näen siinä, että ajattaminen ja runoilminen antaisivat meille valmiuden joko jumalan ilmestymiseen tai jumalan poissaoloon tuhon aikana" (Heidegger 1997).

"modernista"<sup>7</sup> (Habermas 1990, 4). Hegel käytti modernin käsitettä kuvaamaan omaa epookkia ja sen eroa aiempaan aikaan, joka muodostui hänelle kolmesta ratkaisevasta tapahtumasta: uuden maailman löytämisestä, renessanssista ja reformaatiosta. Hegel puhuu tässä mielessä "ajan hengestä" (*Zeitgeist*) ja hän ymmärtää oman aikansa selkeällä tavalla "uusimpana aikana" ja katkoksenä suhteessa aiempaan aikaan. (Habermas 1990, 56.)

Modernia aikaa ja sen itseymmärrystä heijastelee Habermasin mukaan myös kuuluisa kiista, *la querelle des anciens et des modernes*, auktoriteetin roolista ja merkityksestä taiteen parissa 1700-luvun alun Ranskassa. Kiistan toinen osapuoli "modernit" määrittelivät Habermasin mukaan Ranskan valistuksen ajan itseymmärryksen uuden epookin alkuna. (Habermas 1990, 8.)

Modernin ja antiikin käsitteitä oli käytetty jo myöhäisnatiikista lähtien kronologisessa mielessä, mutta vasta 1800-luvun puolivälin tienoilla kyseistä käsitettä aletaan käyttää sen substantiivisessa ja historiallissa itsetietoisuutta kuvaavassa merkityksessä. Tämä kehitys ilmenee ensimmäisenä juuri taiteiden parissa. (Habermas 1990, 8.)

Keskeisin asia joka kuvaa modernin ajan rationaalisuutta suhteessa aiempaan aikaan on, että modernin maailman täytyy luoda normatiivisuuden pohja siitä itsestään käsin (Habermas 1990, 7). 1700-luvun lopussa tiede, moraalit ja taide kehittyivät omiksi autonomisiksi tiedon aloikseen, joilla jokaisella on oma validiteetin periaate, mikä ilmentää sitä, että nämä tiedon kentät erotettiin uskosta ja uskonnon validiteetista (Habermas 1990, 19). Hegel näkee Kantin filosofian tässä mielessä valistuksen ja modernin filosofian huipuna: juuri Kant pyrki rajaamaan järjen alaa, tehdäkseen tilaa uskolle. Hegelin tavoite on ylittää Kantin filosofian ja epistemologian ongelmallisuus ja hän tekee tämän väittäessään löytävänsä valistuksen todellisen tarkoituksen omassa filosofiassaan. (Habermas 1990, 19.) Hegelin filosofia on ensimmäinen itsetietoisesti moderni filosofia, jolle moderni aikakausi nousee ongelmaksi. Sen tavoite oli tuhota ja ylittää Kantin, Jacobin ja Fichten filosofiset systeemit ja samalla itse näissä huipentuva subjektifilosofia. Hegelin filosofiaa seuranneet nuorhegeliläiset, sekä oikealla että vasemmalla, pyrkivät samaan tavoitteeseen. Habermasin mukaan kuitenkin vasta Nietzsche ylittää Hegeliläisen dialektisen tavan tarkastella ja kritisoida länsimaisen rationaliteetin

---

7. Tämä on perusteltu näkemys muutenkin kuin vain Habermasin oman ajattelun suuremman skeeman sisällä. Klassisessa Hegel-kommentaarissaan *Hegel's Theory of the State* Schlomo Avineri korostaa juuri tätä itsetietoisuutta modernista maailmasta Hegelin valtiofilosofian keskeisenä piirteenä, joka erottaa sen aiemmista vastaavista Avinerin mukaan tämä näkyy Hegelin käsityksessä julkisen mielipiteen merkityksestä valtiolle ja itse julkisen mielipiteen modernista luonteesta. Hegelille julkinen mielipide on itsetietoisuuden modernin subjektiviteetin ilmentymä ja moderni valtio perustuu itsetietoiselle subjektiviteetille. (Avineri 2003, 173.) Myös Arendt katsoo, että Hegelin filosofiassa historia korostuu täysin uudella tavalla, ja hänen mukaansa Hegel muuttaa metafysiikan filosofiaksi historian luonteesta (Arendt 2006a, 77).

pohjaa. (Habermas 1990, 41–44, 84.)

Habermasin mukaan Nietzschen myötä voidaan modernin ajan nähdä siirtyvän "postmoderniin" aikakauteen. Nietzschen tapa kritisoida länsimaista rationaliteettia ylittää Hegelin perillisten dialektisen kritiikin, mutta kohtaa kuitenkin uuden ongelman. Habermasin mukaan Nietzsche "totalisoi" länsimaisen rationaliteetin kritiikkinsä, kun hän pyrkii palauttamaan kaiken alkuperän vallantahtoon ja täten "estetisöi" kaiken inhimillisen olemisen perustan. Habermasin mukaan Nietzschen ongelma on se, että hän ei voi legitimöidä esteettisen alueen totalisaatiota, koska totaalinen kritiikki tekee tämän mahdottomaksi. (Habermas 1990, 96–97.)

"Postmoderni" tila on Habermasille teoreettinen umpikuja, joka johtaa keinotekoisiin "filosofian loppuihin". Habermas näkee Nietzschen ratkaisevana postmodernin teoreetikkona, josta käsin myöhemmät yritykset ylittää subjektifilosofia ovat jaettavissa kahteen leiriin. Toiselle puolelle – jota Habermas kutsuu "skeptisten tutkijoiden" puoleksi – Habermas sijoittaa Bataillen, Lacanin ja Foucaultin. Toisella puolella, tiettyyn "historialliseen alkuun palaavien" kriitikkojen puolella, Habermas näkee Heideggerin ja Derridan filosofiat. (Habermas 1990, 97.) Näistä lupaavampana polkuna Habermas näkee ensimmäisen, ja etenkin Foucaultin ajattelun. Kuitenkin nämäkin modernit "skeptikot" päätyvät Habermasin mukaan tiettyihin ylittämättömiin umpikujiin.

Habermas esittää, että myös kaikki myöhemmät yritykset kritisoida länsimaisen rationaliteetin pohjaa epäonnistuvat jossain ratkaisevassa mielessä: Niin Nietzsche, Heidegger, Lacan, Derrida, Bataille kuin Foucaultkin epäonnistuvat näkemyksensä mukaan yrityksissään ylittää uuden ajan subjektifilosofia. Habermas lukee kaikkia yrityksiä ylittää subjektifilosofia jollain ratkaisevalla tavalla puutteellisina ja hän esittääkin, että olemme edelleen siinä mielessä nuorhegeliläisten kanssa samoissa lähtökohdissa, että joitain subjektifilosofian keskeisimpiä lähtökohtia ei olla vielä onnistuttu ylittämään riittävällä tavalla. (McCarthy, vii.) Hänen oma ratkaisunsa on pyrkiä etsimään valistuksen todellista merkitystä hänen omasta anti-metafyysisestä kommunikatiivisesta teoriasta, jonka tarkoitus on korvata subjektiivinen käsitys järjestä ja järjellisydestä ja viedä valistuksen projekti sen tähän mennessä saavuttamattomaan päätökseensä. (ks. Habermas 1990, 294–326.) Habermasin mukaan "postmoderni" on siis tietyllä tavalla käsitteenä keinotekoinen ja harhaanjohtava, koska ajattelumme lähtökohtineen on edelleen ensisijaisesti ja sen varsinaisessa mielessä "modernia" – Habermasille "postmoderni" tila on teoreettinen umpikuja, josta täytyy pyrkiä pois.

Habermasin yritys palata purkamaan "postmodernin" filosofian lähtökohtia Kantin



jälkeisen filosofian ongelmallisiksi katsomiinsa lähtökohtiin eroaa aiemmin kuvailemastani Heideggerin ajattelusta. Heideggerin yritys ylittää uuden ajan subjektifilosofia palaa antiikkiin saakka, paljastaakseen koko länsimaista metafysiikkaa määritelleen rationaliteetin perustavan luonteen. Kumpikin näkee siis moderneimman maailman tilan ontologisesti epäonnisenä tilana.

Kuitenkaan Habermasin näkemys asiasta ei edusta missään mielessä mitään konsensusta, vaan ainostaan yhtä näkemystä siitä kuinka modernein maailma *tulisi* ymmärtää. Useat "postmodernin" teoretikot katsovat juuri Nietzschen ja Heideggerin filosofian onnistuneen jollakin ratkaisevalla tavalla ylittämään uuden ajan subjektifilosofian keskeiset ongelmat. Kuten Thomas McCarthy esittää esipuheessaan edellä lainaamaani Habermasin teokseen, tulee myös Habermasin esitys modernin ja postmodernin suhteesta ymmärtää tässä kontekstissa ja sen arvioimisena, kuinka tähän erotteluun itse asiassa *tulisi* suhtautua. Postmodernin käsite on siis myös ideologinen käsite. (ks. McCarthy 1990, vii–xvii.)

Nietzscheä voidaankin pitää hyvällä syyllä yhtenä 1900-luvun eurooppalaisen filosofian tärkeimmistä taustahahmoista. Nietzsche on ensimmäinen länsimainen merkittävä ajattelija, joka palaa kreikkalaisten ajatteluun ja historiaan hyvin omalaatuisella tavalla, etsien tiettyjä kulttuurimme keskeisiä kokemuksia länsimaisen ajattelun alusta alkaen. Pierre Hadotin sanoin:

[Nietzsche] piti kreikan filosofian koulukuntia ikään kuin koelaboratorioina, joista me voimme hyötyä. Lisäksi on todettava, että 1900-luku palasi mitä erilaisimmin tavoin kreikkalaisiin ajattelijoihin hyvin laajalla rintamalla aina Heideggerista Foucaultiin saakka. (Hadot 2001, 232.)

Heideggerin tapa lukea filosofian historiaa omaakin joitain samankaltaisuuksia Nietzschen ajattelun kanssa juuri siinä mielessä, että Heidegger on toinen merkittävä länsimainen ajattelija, joka palaa tämän antiikkiin etsimään tiettyjä ratkaisevia kokemuksia ja määritelmiä, jotka ovat tulleet määrittämään koko myöhempää länsimaista käsitystä olemisesta (*Sein*)<sup>8</sup>.

Mutta keitä ajattelijoina voidaan pitää varsinaisesti tai jossain määrin postmoderneina? Habermasin esitys on tässäkin mielessä edustava. Yleensä postmoderneiksi ajattelijoina luetaan tai lasketaan juuri hänen mainitsemiaan ranskalaisia poststrukuralisteja, kuten

8. Gianni Vattimon mukaan Heideggerin ja Nietzschen samankaltaisuus on löydettävissä heidän näkemyksestään modernin aikakauden luonteesta. Kumpikin katsovat, että modernia aikakautta määrittelee tietty spesifi usko kehitykseen ja edistykseen ja molemmat ajattelijat haluavat kyseenalaistaa sen pohjan, jolle tällainen (länsimainen) rationaliteetti perustuu. (Vattimo 1987, 8.)

Derrida, Bataille ja Foucault.

Tuija Pulkkisen mukaan Thomas Kuhnin tieteenfilosofinen ajattelu heijastaa yhtä keskeistä ongelma-aluetta modernin ja postmodernin välillä, joka on referentiaalisuuden ongelma. Pulkkinen löytää kaksi toisistaan eroavaa teoreettista kenttää, joilla referentiaalisuuden ongelma näyttäytyy. Ensimmäinen näistä on Ferdinand de Saussuren kehittämä lingvistiikka ja toinen angloamerikkalaisesta perinteestä nouseva ja paljon keskusteltu “kielellinen käänne”. Pulkkisen mukaan kielellinen käänne näkyy selkeästi esimerkiksi Thomas Kuhin ja Payl Feyerabendin tieteenfilosofioissa sekä Richard Rortyn ajattelussa. (Pulkkinen 1998, 47.)

Sellaisista ajattelijosta, jotka ovat kirjoittaneet laajasti postmodernista aikakaudesta, ovat mahdollisesti kaksi laajimmin luettua ja tunnettua juuri Jean-Francois Lyotard ja Frederic Jameson. Lyotard on tunnettu postmodernin tilan ja tiedon analyytikkona etenkin teoksestaan *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa* (1979) ja Jameson vastaavasti taas postmodernia koskevista analyyseistään, jotka hän esittää teoksessaan *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (1991). Lyotard kirjoittaa tiedon asemasta postmodernissa maailmassa seuraavasti:

Aikamme yhteiskunnassa ja kulttuurissa – jälkteollisessa yhteiskunnassa, postmodernissa kulttuurissa – kysymys tiedon legitimaatiosta asettuu toisin. Suuri kertomus on menettänyt uskottavuutensa, mihin yhdistämisen muoteen se sitten turvautuukin; niin spekulatiivisessa kuin vapautuksesta kertovassa muunnelmassaankin. (Lyotard 1985, 60.)

Lyotard korostaa, että suurten kertomusten merkityksellisyyden hajoaminen, tämä ns. Delegitimaatioprosessi, johtuu itsessään “tiedon legitimoinnin periaatteen sisäisestä rappeutumisesta” (Lyotard 1985, 63). Tämä johtaa siihen, että myös tieteestä tulee vain kielipeli muiden kielipelien rinnalle; muita kielipelejä ei voida legitimoida tieteestä tai ylipäättään mistään yhdestä kielipelistä käsin. Lyotard kirjoittaa, että “tässä kielipelien hajaannuksessa näyttää itse yhteiskunnallinen subjektikin purkautuvan. Yhteiskunnallinen yhteys on luonteeltaan kielellinen, mutta sitä ei ole kudottu yhdestä langasta.” (Lyotard 1985, 64.) Lyotard siis korostaa, että postmodernina aikana itse tieto hajautuu pieniin narratiiveihin ja suuret metakertomukset menettävät merkityksensä todellisuuden selittäjinä. Toisaalta hän näkee, että tämä johtaa tietyllä tavalla subjektikeskeisen maailmankuvan ylittämiseen jollain tavalla.

Lyotardin esitys tiedon roolista modernissa yhteiskunnassa on vain yksi näkemys siitä, kuinka tietoa ja sen myötä itse totuutta voidaan ja tulee ymmärtää (post)modernina aikakautena. Myös muut mainitsemistani ajattelihoista koskettavat kyseistä tiedon tematiikkaa enemmän tai vähemmän suoraan. Ludvig Wittgensteinin filosofian kehitys ilmentää tätä kenties vielä selvemmin. Hänen varhaisen pääteoksensa *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) ja sen tarkoituksen summaava viimeinen kuuluisa lause (7) "mistä ei voida puhua, siitä tulee vaieta" voidaan nähdä viimeisenä suurena metafyyssisenä yrityksenä esittää perustava ontologinen suhde merkityksellisyyden ja totuuden välille. Myös Wittgenstein ottaa kantaa referentiaalisuuden ongelmaan. Varhaiskauden Wittgensteinille se, että järkemme ottaa kantaa asioihin joihin ei ole vastauksia, on nimenomaan kielellinen ongelma. Lauseet, joilla ei ole reaalista vastinetta itse todellisuudessa, tulee hänen mukaansa nähdä vain kielellisinä sekaannuksina. Wittgensteinin varhaisen ajattelun mukaan juuri näiden sekaannusten purkaminen on filosofian tehtävä. Kuitenkin myöhemmässä ajattelussaan, ja etenkin myöhäiskauden pääteoksessaan *Philosophische Untersuchungen* (1953), Wittgenstein luopuu aiemmasta positivismistaan ja alkaa nähdä todellisuuden koostuvan ei-absoluuttisista, toisiinsa risteävistä ja toisensa leikkaavista kielipeleistä – toisin sanoen hän luopuu toivosta esittää merkityksen ja totuuden suhde, joka on hänelle, kuten muullekin modernille filosofialle, ensisijaisesti kielellinen suhde, yhden absoluuttisen kaavan mukaisesti.

Kaikki edellä esitetyt kuvaukset ovat hahmotelmia siitä, kuinka moderni ja postmoderni eroavat toisistaan teoreettisessa ja kronologisessa mielessä. Siirryn seuraavassa luvussa analysoimaan lyhyesti Hannah Arendtin poliittisen ajattelun keskeisimpiä taustavaikutteita ja motiiveja sekä tämän yhteydessä sitä, missä mielessä nämä heijastelevat tiettyjä moderneja ja postmoderneja piirteitä. Keskeinen väitteeni on, että tutkimuskirjallisuudessa esitetyt tulkinnat Arendtin ajattelusta ovat jaettavissa näiden käsitteiden mukaan.

## **2.2 Arendtin ajattelun keskeiset taustavaikutteet ja Arendtin ajattelun tulkitseminen tutkimuskirjallisuudessa**

Tämän luvun tarkoitus on lyhyesti kartoittaa Arendtin ajattelun keskeisiä taustavaikutteita, sekä pyrkiä analysoimaan tutkimuskirjallisuudessa esiintyviä tulkintoja siitä, millä tavalla Arendtin ajattelua tulisi ymmärtää yleisellä tasolla. Koska Arendtin poliittisesta filosofiasta on esitetty valtava määrä erilaisia tulkintoja, jotka näkevät Arendtin ajattelun teoreettisen

taustan ja metafyyssisen yleisluonteen eri tavoin, rajaan käsittelemäni tutkimuskirjallisuuden tietyn kriteerein.

Keskityn ensisijaisesti sellaisiin Arendtin ajattelun tulkintoihin, jotka pyrkivät ottamaan kantaa Arendtin ajattelun yleisluonteeseen tietyinä yhtenäisenä metafysiikkana ja jotka korostavat Arendtin ajattelun sisäistä yhtenäisyyttä ja jatkuvuutta riittävällä tavalla. Toisekseen, ja läheisesti ensimmäiseen kriteeriin liittyen, keskityn työssäni tulkitsemaan ja kommentoimaan nimenomaan sellaisia Arendtista tehtyjä tulkintoja, jotka ovat kirjoittaneet laajemmin Arendtin ja Martin Heideggerin välisestä teoreettisesta suhteesta. Tämä on tietoinen valinta, sillä mielestäni Arendtin ajattelu on ymmärrettävissä syvällisesti vain korostamalla sen läheistä suhdetta Martin Heideggerin filosofiaan.

Pyrin seuraavassa argumentoimaan lyhyesti, miksi juuri Heideggerin ajattelu on nähtävä keskeisenä tekijänä Arendtin ajattelun taustalla, sekä miksi juuri kysymys Heideggerin filosofian vaikutuksesta Arendtin ajatteluun on keskeinen Arendtin ajattelun modernien ja postmodernien elementtien analysoimisen ja määrittelemisen näkökulmasta.

Kysymys Heideggerin filosofian vaikutuksesta Arendtin ajatteluun on keskeinen ainakin kahdesta eri syystä. Ensiksikin siksi, että Arendtilla itsellään oli läheinen suhde Heideggeriin henkilökohtaisella tasolla. Arendt oli Heideggerin oppilas ja tutustui tämän filosofiaan jo varhaisessa vaiheessa. Arendt seurasi Heideggerin luentoja 1920-luvulla Marburgissa ja korosti itse myöhemmin vahvasti juuri näiden luentojen merkitystä hänen kehitykselleen ajattelijana<sup>9</sup>. Toinen ja huomattavasti tärkeämpi syy, on nimenomaan Heideggerin filosofian valtava vaikutus Arendtin poliittiseen ajatteluun. Heideggerin filosofian keskeistä teoreettista vaikutusta ovat korostaneet useat tutkijat<sup>10</sup>.

Seyla Benhabib korostaa mielestäni täysin oikein sitä, että koska Arendt erottelee omassa ajattelussaan henkilökohtaisen ja poliittisen, ja antaa tälle erotukselle myös erittäin suuren painoarvon, on tämä rajausta syytä pitää mielessä, jos Arendtin ajattelua, ja sen suhdetta Heideggerin filosofiaan, haluaa tulkita oikeudenmukaisesti (Benhabib 2003, 221–233). Arendtin ja Heideggerin ajattelun suhdetta on lähestyttävä ensisijaisesti tekstuaalisen

9. Kyseiset luennot on julkaistu myöhemmin osana Heideggerin *Gesamtausgabe*. Ks. aiheesta vuoden 1924 kesälukukauden luennot *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (2002), sekä seuraavan talvilukukauden 1924-1925 luennot *Platon: Sophistes* (1992). Näillä luennoilla Heidegger käsitteli Platonin *sofisti*-dialogia, sekä Aristoteleen filosofian keskeistä erottelua *bios theoretikokseen* ja *bios politikokseen*. Etenkin Heideggerin Aristoteles-luentojen voidaan nähdä vaikuttaneen hyvin vahvasti Arendtin myöhempään poliittiseen ajatteluun.

10. Heideggerin ajattelun keskeistä asemaa Arendtin ajattelun taustalla ovat analysoineet yksityiskohtaisemmin ainakin Dana Villa (1996), Jacques Taminiaux (1997), Julia Kristeva (1999), Richard Wolin (2001) ja Seyla Benhabib (2003). Myös useat muut tunnetut Arendt-tutkijat, kuten Elisabeth Young Bruehl (2013) ja Margaret Canovan (1994) vain muutamia mainitakseni, korostavat Heideggerin vaikutusta Arendtin ajattelun taustalla, vaikkakaan he eivät pyri esittämään yksityiskohtaista ja kattavaa analyysyä tämän vaikutuksen luonteesta.

evidenssin pohjalta, ei arvailuille perustuvien psykologisten tai muidenkaan spekulatioiden pohjalta, jotka ovat vaarassa redusoitua epätieteelliseksi *ad hominem*-argumentaatioksi<sup>11</sup>.

Heideggerin filosofian keskeistä asemaa Arendtin ajattelun taustalle kuvaa hyvin kirje, jonka Arendt kirjoitti Heideggerille hiukan pääteoksensa *Vita Activa (The Human Condition)* (1958) julkaisemisen jälkeen vuonna 1960. Kyseisessä kirjeessä Arendt toteaa<sup>12</sup>, että *Vita Activa (The Human Condition)* (1958) on lähes kaikissa suhteissa kaiken velkaa Heideggerille ja että hän olisi myös halunnut omistaa teoksensa Heideggerille, mikäli asiat heidän välillään olisivat tapahtuneet eri tavoin, millä Arendt viittaa ilmiselvästi Heideggerin kansallissosialisteille osoittamaan tukeen.

Arendtin ja Heideggerin teoreettisen suhteen määrittelyä vaikeuttaa kuvastaa se, että Arendt ei mainitse Heideggeria pääteoksessaan yhtä ainuttakaan kertaa. Heideggerin vaikutus Arendtin ajatteluun onkin tulkittava, muutamaa suhteellisen lyhyttä tekstiä lukuunottamatta, lähes täysin implisiittisestä näkökulmasta. Arendt käsittelee Heideggerin filosofiaa nimenomaisesti ja kattavasti ainostaan yhdessä hänen laajemmista teoksistaan. Kyseinen teos on Arendtin varhaisen kuoleman takia keskeneräiseksi jäänyt ja kolmioisaiseksi suunniteltu *The Life of The Mind* (1978) Tämän lisäksi Arendt käsittelee Heideggeria enemmän tai vähemmän yksityiskohtaisesti muutamassa muussa lyhyemmässä kirjoituksessa<sup>13</sup>.

Keskeinen ongelmakohta on myös kaikkien Arendtin julkaisemien Heideggeria käsittelevien tekstien erilaisuus. Arendtin ja Heideggerin teoreettisesta suhteesta kirjoittaneiden tutkijoiden välillä ei ole selkeää yksimielisyyttä siitä, missä mielessä ja kuinka Arendt ottaa käyttöönsä aspekteja Heideggerin ajattelusta. Esimerkiksi Seyla Benhabib (2003, 228) näkee, että Arendtin Heidegger-kritiikissä on kaksi lähes täysin toisistaan poikkeavaa tulkinnan linjaa, kriittisempi ja hyväksyvämpi, joista Arendt päätyy jälkimmäiseen, sen jälkeen kun hänen pahin pettymyksensä Heideggerin kansallissosialisteille antamaan tukeen on jo takana päin. Tästä poiketen esimerkiksi Jaques

11. Benhabib näkee, mielestäni täysin oikein, että esimerkiksi Elzbieta Ettinger syyllyy teoksessaan *Hannah Arendt – Martin Heidegger* (1995) juuri tällaiseen simplifikoivaan argumentaatioon (Benhabib 2003, xiii, 225). Tähän kategoriaan Benhabib lisää myös, kenties hiukan kyseenalaisemmin, Richard Wolinin Arendtin ja Heideggerin suhdetta kommentoivat työt (Benhabib 2003, xx).

12. Kirje numero 89, 28 elokuuta, 1960 teoksessa *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, johon on koottu myös Arendtin ja Heideggerin välinen säilynyt kirjeenvaihto.

13. Muut tekstit, joissa Arendt käsittelee nimenomaisesti Heideggerin filosofiaa ovat: *What is Existenz Philosophy?* ja *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*. Tämän lisäksi Arendt käsittelee Heideggeria suhteellisen laajasti, vaikkakaan ei siis nimenomaisesti, Walter Benjaminin ajattelusta ja elämästä kertovassa laajahkossa esseessään *Walter Benjamin*. Näiden lisäksi merkittävä kirjallinen todiste on jo mainitsemani Arendtin ja Heideggerin välinen säilynyt kirjeenvaihto.

Taminiaux taas näkee, että Arendtin kritiikki Heideggerin filosofiaa kohtaan säilyttää tietyn perusluonteensa alusta loppuun (Taminiaux 1997, 162–163).

Yleisellä tasolla voidaan sanoa, että lähes kaikki Arendtin ja Heideggerin suhteesta laajemmin kirjoittaneet ovat kuitenkin yhtä mieltä ainakin kahdesta asiasta. Ensiksikin on olemassa konsensus siitä, että Arendt ottaa omaan käyttöönsä ja poliittiseen ajatteluunsa *joitain* Heideggerin filosofian keskeisimpiä elementtejä siten, että hän siirtää tai muokkaa niitä jossain määrin, tai jollain tasolla, Heideggerilaisesta yksilöllisyyttä koskevasta, eksistentiaalisesta kontekstista, poliittiseen, Heideggeria itseään vahvemmin inhimillisen moneuden (*human plurality*) ja poliittisen yhteisön roolia koskevaan ja korostavaan kontekstiin: on yleisesti hyväksytty tosiasia, että Arendt analysoi politiikkaa jossain määrin Heideggerilaisen filosofian näkökulmasta tai ainakin sitä vasten. Samoin on olemassa konsensus siitä, että myös Heideggerin tapa kritisoida ja lukea länsimaista filosofiaa Nietzschen genealogisten tutkimusten hengessä on vaikuttanut Arendtin tapaan tulkita ja kritisoida länsimaisen poliittisen ajattelun historiaa. Muotoiluni ovat tarkoituksella ambivalentteja, sillä se, kuinka ja millä tavoin Heideggerin filosofian vaikutus näissä kysymyksissä tulisi tulkita, on siis nimenomaan kiistan aihe. Toisaalta on myös korostettu, että Heideggerin filosofian vaikutus tulee nimenomaan Heideggerin varhaisesta tai ”keskivaiheen” ajattelusta. Yleisesti nähdään, että keskeisessä asemassa ovat nimenomaan Heideggerin varhaiset Marburgin luennot 1920-luvun alussa, joilla Arendt itse oli paikalla, Heideggerin pääteos *Sein und Zeit*, sekä Heideggerin ajattelun ”keskivaiheen” keskeiset tekstit. (ks. Villa 1996, 12–14; Taminiaux 1997, 1–22, 162–163; Kristeva 1999, 121; Benhabib 2003, 102–118.)

Mutta miksi juuri Heideggerin vaikutus Arendtin ajattelun taustalla on keskeinen sen määrittelemisen kannalta, tuleeko Arendtia pitää modernina vai postmodernina ajattelijana? Vastaus tähän kysymykseen löytyy Heideggerin ajattelun äärimmäisen kunnianhimoisesta luonteesta, joka on vaikuttanut myös Arendtin poliittiseen ajatteluun keskeisellä tavalla. Kuten edellisessä luvussa esitin, juuri Nietzsche ja Heidegger ovat ensimmäiset merkittävät länsimaiset ajattelijat, joiden voidaan nähdä pyrkivän tietoisesti ja systemaattisesti ajattelemaan tietyllä postmetafyysisellä tai postmodernilla tavalla.

Heideggerin mukaan länsimaista ajattelua on määritellyt sen kreikkalaisesta alusta saakka tietty ontologisesti yhtenäinen ja homogeeninen luonne. Moderneinta aikaa määrittelee Heideggerin mukaan länsimaisen metafysiikan sulkeutuminen tai päättymisen ja hänen ajattelunsa keskeisimpänä teemana on yritys ajatella tavalla, joka ylittää tietyt länsimaiselle perinteelle keskeiset ennakkoehdot ja perusoletukset. Tätä yritystä ei kuitenkaan pidä

ymmärtää jonkinlaisena "aktiivisena" metafysiikan ylittämisenä, jonka Heidegger kokee mahdottomaksi, vaan ainostaan metafysiikan lopun mahdollistamana yrityksenä ajatella uudella tavalla. Heidegger erottelee ajattelussaan metafysiikan ja länsimaisen ajattelun "ensimmäisen alun" (*erste Anfang*) sen "toisesta alusta" (*zweite Anfang*), joista ensimmäinen viittaa juuri länsimaiselle ontologialle perustavaan antiikin Kreikan maailmaan ja toinen alku sekä tämän ensimmäisen alun päättymiseen että tarpeeseen pyrkiä ajattelemaan keskeisimpiä metafysisiä kysymyksiä uudella tavalla. (vrt. Guignon 1993, 16–22; Backman 2013, 108–117.)

Arendtin ajattelun heideggerilainen tausta selvenee sen olennaisessa muodossaan, vasta kun ymmärrämme sen tässä yleisluontoisessa mielessä. Sekä Heideggerin että Arendtin ajattelun keskeisenä tavoitteena on ylittää ja uudistaa päätökseensä tullut länsimainen metafysiikka ja pyrkiä saavuttamaan uudenlainen tapa ymmärtää inhimillistä olemista moderneimpana aikana. Kuten Dana Villa korostaa (1996, 12- 13), kummatkin ajattelijat pyrkivät tähän hyvin eri tavoin: siinä missä Heidegger keskittyy länsimaisen ajattelun historian de(kon)struktion filosofian ja ontologian näkökulmasta, on Arendtin tavoite ymmärtää ja kritisoida nimenomaan poliittisen ajattelumme historiaa, kehitystä ja nykyisiä muotoja. Heideggerin yritys ylittää ja uudistaa länsimainen ontologia on painotukseltaan ensisijaisesti filosofinen projekti, kun taas Arendtin ajattelu on korostetusti poliittista teoriaa tai poliittista filosofiaa. Kuten Heidegger, myös Arendt on sitä mieltä, että perustavimmalla mahdollisella tavalla uudenlainen ajattelu on mahdollista vasta modernina aikana, kun länsimaisen ajattelun perinne on tullut jollain tapaa päätökseensä (Arendt 1978a, 212).

Se, että Arendt hyväksyy, tietyin eri painotuksin, Heideggerin myöhäisajattelun teesin länsimaisen metafysiikan lopusta, jättää kuitenkin vielä avoimeksi sen, *millä tavalla* Arendt itse asiassa reagoi moderneimman maailman tilanteeseen. Missä mielessä Arendt näkee, että metafysiikka voidaan nähdä jossain määrin virheellisenä ja kuinka tähän tulisi reagoida? Onko Arendtille se historiallinen tilanne, jossa länsimaisen ajattelun perinne ja metafysiikka on tullut jollain tavalla päätökseensä, sellainen tilanne, joka mahdollistaa jollain tavalla täysin uudenlaisen, postmetafyysisen ajattelun? Vai onko Arendt ennemminkin nähtävä konservatiivisena tai modernina ajattelijana, joka katsoo, että postmoderni tai postmetafyysinen maailma vaatii jonkinlaista paluuta menneeseen tai vähintään jonkinlaista vahvaa vastareaktiota?

Esitän, että Arendtin ajattelun Heidegger-tulkintoista ja siitä kuinka erilaiset Arendt-tulkitsijat sijoittavat Arendtin poliittisen ajattelun moderni-postmoderni – akselille on

löydettävissä kaksi yhtenäistä ja toisistaan poikkeavaa luentaa, jotka ymmärtävät Arendtin ajattelun yleisluonteen eri tavoin. Kutsun näitä kahta erilaista tulkintatapaa postmoderniksi ja moderniksi. Pyrin seuraavassa hahmottelemaan näitä kahta eri tulkinnan linjaa lyhyesti ja yleisluontoisesti. Yksittäisistä Heideggerin ja Arendtin teoreettista suhdetta käsittelevistä töistä laajin ja monipuolisin on Dana Villan teos *The Fate of The Political: Arendt and Heidegger* (1996) Keskityn tästä syystä myös kriittisessä esityksessäni Arendtin ja Heideggerin teoreettisesta suhteesta pääasiallisesti kyseiseen Villan teokseen. Villa argumentoi sen puolesta, että Arendt on ymmärrettävä postmodernina ajattelijana, jonka ajattelun keskeisimmät taustavaikutteet ovat Nietzsche ja Heideggerin ajattelussa. Toinen työlleni keskeinen teos, joka asettaa itsensä myös kriittiseen dialogiin Villan mainitun tulkinnan kanssa, on Seyla Benhabib:n *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (2003), joka katsoo, että Arendt on pikemminkin ymmärrettävä kantilaisena ajattelijana, joka korostaa järjen universaalia luonnetta ja autonomiaa.

On huomautettava, että käsittelen työssäni nimenomaan sellaisia tekstejä ja Arendt-tulkintoja, jotka korostavat, vaikkakin siis eri tavoin, Arendtin ja Heideggerin teoreettisen suhteen monisyistä, omalaatuista ja kompleksista luonnetta. Muista laajemmista monografioista, jotka käsittelevät Arendtin ja Heideggerin teoreettista suhdetta kattavasti, mutta joita en tästä huolimatta käsittele työssäni pääsääntöisesti ja yksityiskohtaisesti, on syytä mainita Jacques Taminiaux:n *La fille de thrace et le penseur professionnel* (1992) ja Richard Wolin'in *Heideggers' Children* (2001) Jätän näiden kahden teoksen käsittelyn työssäni vähemmälle juuri siitä syystä, että mielestäni ne esittävät Heideggerin ja Arendtin suhteen liian yksioikoisena. Taminiaux (1992) esittää, että Arendtin poliittinen ajattelu tulee ymmärtää Heideggerin filosofian systemaattisena kritiikkinä. Hänen mukaansa Arendt pyrkii lähes järjestelmällisesti kohtaamaan Heideggerin yksilöä koskevan *filosofian* sellaisesta kriittisestä näkökulmasta, joka korostaa tätä vasten politiikan ja inhimillisen moneuden (*human plurality*) ontologista asemaa. Arendtin ajattelussa on kiistämättä tällainen puoli, joka tulee esiin etenkin Arendtin pääteoksessa ja Taminiaux tekeekin useita erinomaisia huomioita Arendtin kriittisestä suhtautumisesta Heideggeriin. Arendt on kuitenkin, tästä kriittisestä asenteesta huolimatta, myös syvällisesti heideggerilainen ajattelija, jonka ajattelussa on nähtävissä useita ”heideggerilaisia” piirteitä, joita Taminiaux mielestäni väheksyy. Richard Wolin (2001) taas vähättelee Arendtin omalaatuisuutta ajattelijana ja näkee, että Arendt vain muokkaa ja yksinkertaistaa heideggerilaista filosofiaa poliittiseksi ajatteluksi: Wolinin ilmaisua lainaten Arendt on hänen mukaansa teoreetikkona ”Heideggerin lapsi”. Arendtin suhde Heideggeriin ja tämän filosofiaan on nähtävä



mielestäni rakentavan kriittisenä, ei yksioikoisen kriittisenä, systemaattisena refutaationa (Taminiaux) tai pelkkänä kritiikittömänä muokkaamisena ja politisointina (Wolin).

Kommentaattorit, jotka argumentoivat Arendtin ajattelun postmodernin luonteen puolesta, näkevät Arendtin ajattelun olevan läheisessä suhteessa länsimaisen metafysiikan suurten kriitikoiden, Heideggerin ja Nietzschen, ajatteluun. Tällainen tulkinta argumentoi, että Arendtin filosofia tulee nähdä jossain määrin Heideggerin filosofian projektin muokkaamisena ja sen tiettyjen elementtien pidemmälle vietyinä ja politisointina kehittelyinä. Arendtin ajattelun postmoderneja piirteitä korostava luenta painottaa Heideggerin ja Nietzschen vaikutusta Arendtin ajattelun taustalla nimenomaan siksi, että näiden kahden ajattelijan filosofioista on löydettävissä itsetietoinen pyrkimys purkaa länsimaisen ajattelun ja metafysiikan perimmäisimpiä oletuksia ja tätä kautta ylittämään itse metafysiikka. Arendtin ajattelun distinktiivisimpänä postmodernina piirteinä nähdään nietzscheläisellä ja geneologisella tavalla ymmärretty subjektiviteetti, joka korostaa performatiivista ja poliittisen toiminnan radikaalisti itse maailmaa ja arvoja luovaa luonnetta.

Arendtia postmodernina pitävistä kommentaattoreista keskeisimpinä voidaan nähdä Bonnie Honig (1993, 1995), Dana Villa (1996), Julia Kristeva (1999), ja tietyn rajoituksen myös Margaret Canovan (1994). Kaikkien näiden kirjoittajien työtä luonnehtii tendenssi lukea Arendtia postmodernina poliittisena ajattelijana, joka seuraa länsimaisen rationaliteetin suuria kriitikkoja, Nietzscheä ja Heideggeria, ja jonka voidaan tätä kautta nähdä myös ennakoivan ”varsinaisia” postmodernin tilan ja maailman teoreetikkoja, kuten Jean-Francois Lyotardia ja Frederic Jamesonia. Kaikki kolme korostavat vahvasti Arendtin omalaatuisuutta ajattelijana ja he katsovat, että Arendtin keskeinen pyrkimys on nimenomaan luoda jollain tavalla käyttökelpoinen politiikan teorian postmoderniksi tai postmetafyyksiseksi määritellylle aikakaudelle, eikä ainoastaan kritisoida länsimaista metafysiikkaa tietynä ontologisena totaliteettina. Kuitenkin kaikki mainitsemistani ajattelijoina tulkitsevat Arendtia omasta näkökulmastaan ja korostavat Arendtin ”postmoderniutta” eri näkökulmista.

Dana Villa (1996) pyrkii esittämään Heideggerin ja Arendtin teoreettisen suhteen kokonaisvaltaisesti ja yksityiskohtaisesti. Hänen mukaansa Arendtin ajattelun keskeisin tavoite on osoittaa politiikan ja poliittisen toiminnan ontologisesti merkityksellinen asema ja rooli inhimillisessä elämässä. Villan mukaan tämä on oleellisesti ajattelua länsimaisen filosofian keskeisimpiä ennako-oletuksia ja harhakuvia vastaan:

Vastatessaan siihen mitä Philippe Lacoue-Labarthe ja Jean Luc-Nancy ovat kutsunueet poliittisen vetäytymiseksi (*le retrait du politique*) modernina aikakautena, Arendt pyrki (1) paljastamaan sen roolin, joka filosofialla on ollut länsimaisen poliittisen käsitteen rajaamisessa ja (2) osoittamaan, tätä rajausta vasten, inhimillisen moneuden (*human plurality*) tärkeyden ja näkyvän tilan (*space of appearances*) todellisuuden – julkisen tilan – joka mahdollistaa sen. (Villa 1996, 12–13)

Villan mukaan nimenomaan Heideggerin ajattelu tarjoaa korvaamattoman pohjan Arendtin yritykselle ajatella politiikkaa ja sen ontologista asema radikaalisti länsimaisesta metafysiikasta poikkeavalla tavalla (Villa 1996, 13). Heideggerin vaikutus on Villan mukaan nähtävissä kolmen keskeisen pisteen kautta. Ensikkin Heideggerin pääteos *Oleminen ja aika* tarjoaa Arendtille sellaisen käsityksen inhimillisestä vapaudesta, joka suurelta osin, mutta ei kokonaan, onnistuu pakenemaan filosofian perinteen subjektikeskeistä vapauskäsitystä. Toiseksi, Arendt ottaa käyttöönsä Heideggerilaisen tavan lukea ja de(kon)struoida länsimaisen ajattelun historiaa, jonka avulla Heidegger paljasti myöhemmässä ajattelussaan metafysiikan vääristyneen tavan analysoida poliittista toimintaa – Heideggerin ja Arendtin mukaan länsimaista käsitystä poliittisesta toiminnasta ja olemisesta on hallinnut ja hallitsee ymmäryksellä molemmista valmistamisena (*poiesis*), keinona johonkin itsensä ulkopuoleiseen. Villan mukaan Arendt analysoi länsimaista historiaa heideggerilaisesta näkökulmasta, näyttääkseen kuinka filosofia on systemaattisesti pyrkinyt vähättelemään inhimillisen moneuden (*human plurality*) ja politiikan ontologista roolia. Kolmanneksi Heideggerin analyysi ihmisen vieraantumisen modernissa maailmassa, joka perustuu Heideggerin analyysin mukaan subjektifilosofian yritykselle asettaa tiedollinen subjekti perustavaan ontologiseen ja epistemologiseen asemaan, luo Villan mukaan pohjan Arendtin kritiikille modernin maailman luonteesta. (Villa 1996, 13.)

Toisin kuin Villa, joka pyrkii kokonaisvaltaiseen esitykseen Arendtin ajattelun postmodernista luonteesta, on Bonnie Honig (1993, 1995) on korostanut nimenomaan Arendtin yksilöllisyyttä ja identiteettiä koskevien pohdintojen (potentiaalisia) feministisiä implikaatioita. Hänen mukaansa Arendt on keskeinen postmoderni poliittinen ajattelija, koska hän ymmärtää subjektiviteetin radikaalina performanssina ja oleellisesti ei-essentiaalisella tavalla.

Julia Kristevan (1999) tulkinta on hyvin samankaltainen Honigin tulkinnan kanssa, mutta se eroaa sekä Honigista että Villasta tietyllä tavalla. Näistä kolmesta Kristeva korostaa kaikkein vahvimmin Arendtin poliittisen teorian tarinallista luonnetta. Kristeva

argumentoi, että Arendtia tulee ymmärtää nimenomaan inhimillisen elämän tarinallisen ja narratiivisen luonteen teoreetikkona. Kristevan mukaan Arendtille subjekti on olemassa vain narratiivina lukemattomien narratiivien joukossa, jonne se myös todellisuudessa katoaa: “Loppujen lopuksi, kertomuksen johdosta, alkuperäinen minuus (*l’initial lui-meme*) katoaa narraatioiden äärettömään hämäryyteen” (Kristeva 1999, 146). Täten Arendt olisi postmoderni ja anti-essentialistinen ajattelia, koska hän korostaisi subjektiivisuuden ja todellisuuden tarinallista luonnetta hyvin radikaalilla tavalla: minuus ja subjektiviteetti olisivat siis vain tapoja käsitteellistää minuutta kielellisesti, ei mitään minuudesta itsestään kertovaa.

Sekä Villa, Honig että Kristeva tulkitsevat Arendtia perustavan nietzcheläisenä ajattelijana ja he korostavat, että Arendtin käsitys toiminnasta on jollain distinktiivisellä tavalla postmoderni. Heidän mukaansa Arendtille inhimillinen toiminta on radikaali aktiviteetti, joka luo pohjan ymmärryksellemme itse maailmasta, arvoista ja omasta subjektiviteetistamme. Kaikkien kolmen mukaan Arendt pyrkii viemään jossain määrin loppuun Nietzschen aloittaman filosofian estetisoinnin poliittisen ajattelun kentällä ja he kaikki katsovat, että Arendtin ymmärrys itse subjektiviteetista on genealoginen ja nietzscheläinen.

Kaikkein selkeimmin tämän puolesta argumentoi kuitenkin Dana Villa, joka korostaa Arendtin poliittista ajattelua “versiona nietzscheläisestä perspektivismistä”, joka kuitenkin säilyttää uskon ei-moraalisiin faktoihin ja niiden olemassa oloon (Villa 1996, 97–98) Villa kastoo että Arendt pyrkii teoretisoimaan politiikkaa nimenomaan sellaisesta postmodernista näkökulmasta, joka olettaa, että moderneinpana aikana inhimilliselle toiminnalle ei ole mahdollista löytää mitään yleispätevää moraalista ihannetta tai ideaalia Kantin ja valistuksen tarkoittamassa, järjen universaalia apriori-luonnetta korostavassa mielessä – Villan tulkinta korostaa eksplisiittisesti, että Arendt hylkää Kantilaisen teleologisen moraaliarvostelman<sup>14</sup> kokonaan (Villa 1996, 60–67) Hänen mukaansa Arendtin poliittinen

14. Kantin kriittisen filosofian peruskysymyksenä voidaan nähdä itse metafysiikan roolin uudelleen määrittäminen. Keskeisenä kysymyksenä Kantille näyttäytyy järjen (*vernunft*) ja ymmärryksen (*verstand*) rajojen määrittäminen (Weischedel 1979, 191–194). Kantin kriittisen filosofian kolme suurta kritiikkiä *Kritik der Reinen Vernunft* (1781), *Kritik der Praktischen Vernunft* (1788) ja *Kritik der Urteilskraft* (1790) ovat läheisessä suhteessa toisiinsa. Ensimmäinen näistä pyrkii määrittelemään inhimillisen ymmärryksen ja järjen rajat ja toinen käyttää näitä johtopäätöksiä moraalifilosofian kentällä. Kolmas kritiikeistä taas on yritys yhdistää tieto-oppi ja moraalifilosofia esteettiseksi teoriaksi ja rakentaa siltä kahden ensimmäisen kritiikin välille. (vrt. Salomaa 1999, 13–22; Weischedel 1979, 191–194, 200–211.) Kantin mukaan jumalan olemassaoloa on mahdoton todistaa järjen avulla, ja hänelle jumala on pelkkä käytännöllisen järjen postulaatti, jonka tehtävä on ohjata ja säädellä inhimillistä toimintaa (Weischedel 1979, 200–205). Kantin teleologinen arvostelma viittaa jumalaan moraalialia säätelevänä ideana, sekä siihen, että perustellakseen tällaisen postulaatin tarpeellisuuden Kant joutuu olettamaan, että ilman jumalan oletettua olemassa oloa, itse elämä olisi vailla merkitystä, koska moraalien perustelemisesta tulisi mahdotonta. (Weischedel 1979, 203–205.)

ajattelu ei salli tällaisten "ulkoisten keinojen" käyttämistä, vaan Arendtin ymmärrys poliittisesta toiminnasta on nähtävä nimenomaan nietscheläisestä näkökulmasta, mikä vie loppuun poliittisen toiminnan esteettisen ymmärtämisen. (Villa 1996, 99.)

Arendtia distinktiivisesti modernina ajattelijana tulkitsevat kommentaattorit ymmärtävät Arendtin ajattelun yleisluonteen perustavasti eri tavoin, kuin ne, jotka katsovat, että Arendt tulee ymmärtää jossain määrin postmodernina politiikan teoreetikkona. Keskeisenä erotuksena voidaan nähdä nimenomaan Kantin filosofian vaikutuksen korostaminen. Arendtia modernina ajattelijana lukevat tutkijat katsovat, että Arendt pyrkii nimenomaan kritisoimaan Heideggerin tai Nietzschen filosofiota Kantin ajattelun kautta. Tämän tulkintatavan keskeisimpinä edustajina voidaan nähdä Seyla Benhabib ja Jürgen Habermas. He katsovat, että Arendtin poliittisessa teoriassa on tietty universalitinen ja deliberatiivinen malli politiikalle tai politiikan analysoimiselle. Heidän mukaansa Arendtia olisi siis luettava ensisijaisesti Kantin filosofian uudistajana, joka ei, kriittisestä asenteestaan huolimatta, kokonaan hylkää tämän kriittisen filosofian teoreettisia lähtökohtia.

Jätän tässä Habermasin paljon kommentoidun Arendt-tulkinnan vähäiselle huomiolle ja keskityn laajemmin Seyla Benhabibin esitykseen. Habermas sitoo Arendtin vahvasti Aristoteleeseen ajattelijana ja katsoo, että Arendtin ajattelu on yritys uusaa Aristoteleen toiminnan (praxis) käsite modernista näkökulmasta (Habermas 1984, 232, Backmanin 2010 29–30 mukaan; ks. Myös Habermas 1990, 48.)

Seyla Benhabib Benhabib kritisoi Villaa siitä, että hän korostaa Arendtin teorian performatiivisia puolia sen muiden osien kustannuksella<sup>15</sup> (Benhabib 2003,xiv–xviii). Benhabib toteaa, että Dana Villan tulkinta ”pakottaa Arendtin Nietzschen varjon alle” (Benhabib 2003, 197). Benhabibin mukaan Arendtia tulee lukea ”vastahakoisena modernistia”, jonka työn keskeisin jännite muodostuu Heideggerilta perityn ”kreikkalaisen filosofian eetoksen” ja moraalisen ja eettisen universalismin välillä (Benhabib 2003, 197–198). Kyseinen ”kreikkalainen eetos” korostaa inhimillisen toiminnan kaikkea maailmallista ja moraalialia määrittelevää roolia. Tämän kreikkalaisen eetoksen lisäksi Benhabib löytää Arendtin ajattelusta perusteellisella tavalla uudistetun Kantin kategorisen imperatiivin version, jonka tarkoitus on nimenomaan pyrkiä rajoittamaan inhimillistä toimintaa ja asettamaan eettiset rajat poliittiselle toiminnalle. Benhabibille Arendt on siis viime kädessä moraalinen ja eettinen universalisti, eikä nietscheläinen perspektivist. Benhabibin mukaan Arendtin teoria inhimillisen arvostelukyvyn (*judegement*) luonteesta

---

15. Itse asiassa Benhabibin varsinainen suora kritiikki (Benhabib 2003,xiv- xviii, 195–197) jää kuitenkin puutteelliseksi ja huomionomaiseksi. Villa itse myös ennakoii tällaista kritiikkiä omalle luennalleen ja kritisoii vastaavasti Benhabibia (ks. Villa 1996, 67–72).

on yritys luoda ontologisesti kestävä perustelu sellaiselle politiikan kritiikille, joka perustuu tiettyyn universalistiseen näkemykseen inhimillisen olemisen ehdollistuneesta luonteesta. (Benhabib 2003, 197–198.)

Benhabibin luenta on siis lähes diametrisesti vastakkainen Dana Villan Arendt-luennan kanssa. Benhabibin mukaan Arendt nimenomaan katsoo tarpeelliseksi säilyttää Kantinlaisen kriittisen filosofian keskeisen jäsentelyn järjellisen teleologisen moraaliarvostelman ja ymmärryksen tekemien faktisten havaintojen välillä. Benhabib korostaa, että Arendt ei kuitenkaan yksinkertaisesti hyväksy kantilaisen kriittisen filosofian skeemaa, vaan pyrkii nimenomaan muuttamaan sen ontologisia ennakkoehtoja ja tätä kautta itse moraalien metafysiikan perustaa.

Kuinka näihin kahteen Arendt-tulkinnan linjaan siis tulisi suhtautua? Kumpi tulkinnoista on oikeampi ja osuvampi? Kummatkin Arendt-tulkinnat tulkitsevat Arendtin ajattelun yleisluonteen ja lähtökohdat perustavasti eri tavoin. Onko Arendt ymmärrettävä politiikan ja poliittisen toiminnan performatiivisuutta vai deliberatiivista puolta korostava ajattelijana? Missä määrin ja missä merkityksessä nämä elementit esiintyvät hänen ajattelussaan? Tuleeko Arendt ymmärtää postmodernina ajattelijana, joka saa pääasiallisen sykäyksen ajattelullensa Nietzscheiltä ja Heideggerilta, vai modernina politiikan teoreetikkona, joka ennemminkin reagoi "postmoderniin" maailmaan ja pyrkii uudistamaan Immanuel Kantin poliittista ajattelua jostain uudesta näkökulmasta? Vai onko kenties mahdollista nähdä Arendt jonkinlaisen väliposition edustajana, myöhäisenä modernina ajattelijana, jonka ajattelussa voi nähdä piirteitä kummastakin positiosta?

Esitän työssäni, että kummassakin tulkinnan linjassa on oikeita elementtejä, mutta myös joitain ongelmallisia kohtia. Edellisten esittelyiden perusteella on mahdollista tiivistäen todeta, että sen ratkaiseminen, missä määrin ja missä mielessä Arendtia voidaan pitää modernina tai postmodernina ajattelijana, riippuu olennaisesti siitä, kuinka määrittelemme Arendtin ajattelun keskeisimpien taustavaikutteiden suhteet ja painotamme niitä Arendtin ajattelun taustavaikuttajina. Keskeisimmäksi kohdaksi työni tutkimuskysymyksen kannalta muodostuu Heideggerin, Nietzschen ja Kantin ajattelun vaikutuksen oikea määrittäminen. Tavoitteeni ei ole missään nimessä esittää koko Arendtin ajattelun yksityiskohtaisesti kartoittavaa vertailua kaikkien edelle mainittujen ajattelijoiden suhteesta Arendtin ajatteluun, vaan ainostaan esittää näiden ajattelijoiden suhde Arendtin ajatteluun yleisellä tasolla. Koska tämä monitasoinen suhde on myös edellä esittämäni taustakirjallisuuden polttopisteessä, on mahdollista pitkälti keskittyä analysoimaan jo esitettyjä tulkintoja aiheesta ja niiden suhdetta toisiinsa.

Mielestäni Dana Villan (1996) tulkinta Heideggerin vaikutuksen äärimmäisen keskeisestä roolista Arendtin ajattelun taustalla on yleisellä tasolla osuva. Kuten Villa (1996, 12–13) esittää Heidegger on sekä metodologisessa että substantiaalisessa mielessä Arendtin ajattelun keskeisin yksittäinen taustavaikuttaja.

Arendtin tavoite on pyrkiä ajattelemaan tietyllä spesifillä tavalla "postmetafyysisessä" mielessä. Arendt itse korostaa eräässä seminaarissa antamassaan tulkinnassa omasta ajattelustaan, että hänen poliittisen ajattelunsa varsinainen tavoite on yrittää ajatella "ilman kaiteita" (*denken ohne Geländer; thinking without bannisters*) (Arendt 2012a, 113). Mielestäni kyseinen huomautus on tulkittava juuri Heideggerin ajattelun valossa. Se kuvaa Arendtin itsetietoista yritystä ajatella uudella tavalla ja pyrkiä ylittämään metafysiikan keskeisimpiä teoreettisia ongelmia – Arendtin yritys ajatella "ilman kaiteita" on yritys ajatella ilman metafysiikan perinteen keinotekoisia tukia.

Kuitenkin Villan esityksessä Arendtin ja Heideggerin teoreettisen suhteen luonteesta on myös eräs hyvin keskeinen ongelma. Kuten Benhabib (2003) edellä esittelemälläni tavalla korostaa, ymmärtää Villa Arendtin ajattelun yleisluonteen liian nietscheläisellä tavalla. Mielestäni Benhabib on oikeassa korostaessaan, että Arendt nimenomaan ei hylkää kokonaan Kantin kriittisen filosofian peruslähtökohtia, vaan hän pyrkii uudistamaan näitä tietyssä rajoitetussa ontologisessa mielessä. Tästä selkein merkki löytyy Arendtin viimeisen teoksesta *The Life of The Mind*. Kyseiden teoksen alussa Arendt itse korostaa vahvasti, että hänen länsimaisen filosofian historian kritiikki sekä hänen Heidegger-kritiikkinsä perustuvat nimenomaan Kantin kriittisen filosofian perusajattelulle järkeen (*Vernunft*) ja ymmärrykseen (*Verstand*), mikä mahdollistaa Arendtin mukaan totuuden ja merkityksen käsitteiden merkityksellisen ja oikean käytön (Arendt 1978a, 13–16). Arendtin kuuluisa huomautus siitä, että Kantin kolmannessa kritiikissä on hänen "kirjoittamaton poliittinen filosofiansa" (Arendt 1992, 19) tulee siis ymmärtää sellaisena projektina, joka ei kokonaan hylkää Kantin kriittisen filosofian yleistä skeemaa, vaan pikemmin pyrkii korjaamaan joitain sen keskeisiä lähtökohtia. Dana Villan korostetun nietscheläinen Arendt-luenta on kyvytön selittämään näitä Arendtin viimeisen teoksen keskeisiä huomautuksia, koska se nimenomaan olettaa, että Arendt hylkää Kantin kriittisen filosofian skeeman kokonaisvaltaisesti.

Villa ei ota huomioon riittäväällä tavalla, että Heideggerin ja Arendtin tavoissa de(kon)struoida länsimaisen metafysiikan historiaa on myös joitain tiettyjä perustavia eroja. Heideggerin näkemys metafysiikan lopusta korostaa, että meidän ei tule ymmärtää metafysiikan historiaa jollain tavalla virheellisenä, vaan hänen mukaansa metafysiikka

yksinkertaisesti ennemminkin sulkeutuu tai tulee loppuunsa. Hänen mukaansa meidän tulee luopua sellaisesta filosofian historian analyysistä, joka tutkii olemisen historiaa ainostaan aste-erojen ja kehityksen näkökulmasta (Heidegger 2015, 77; Heidegger 2000a, 11). Arendt tätä vasten korostaa, että länsimainen metafysiikka on tietyllä tasolla nimenomaan virheellistä ja tiettyjen perustavien metafyyssisten virhepäätelmien (*metaphysical fallacies*) läpikäymä, ja että ainut tapa, jolla voimme lähestyä metafysiikan historiaa, on näiden virhepäätelmien analyysi ja kohtaaminen (Arendt 1978a, 12).

Arendtille filosofian historian metafyyssisten virhepäätelmien de(kon)struktio ja analysoiminen modernista näkökulmasta on sen määrittelyä, miten ajattelu voi ylipäätään olla merkityksellistä nykykontekstissa. Arendt viittaa juuri tällaisen kriittisen position tarpeellisuuteen ja mahdollisuuteen esipuheessaan viimeiseen teokseensa *The Life of The Mind*:

Yksikään niistä systeemeistä tai doktriineista, jotka suuret ajattelijat ovat meille välittäneet, ei voi olla vakuuttava tai edes mahdollinen (*plausible*) moderneille lukijoille; mutta yksikään niistä,..., ei ole mielivaltaisen, eikä yhtäkään niistä voida hylätä pelkkänä hölynpölynä. Päin vastoin, metafyyssiset virhepäätelmät sisältävät ainoat vihjeet, joita meillä on siitä, mitä ajattelemisen tarkoittaa niille, jotka siihen ryhtyvät. (Arendt 1978a, 12.)

On siis perusteltua todeta, että Heideggerin lähestymistapa metafysiikan historiaan on olennaisesti historistisempi. Keskeistä on myös se, että Arendtin mukaan myös Heideggerin oma ajattelu sisältää ja ilmentää partikulaarissa muodossa tiettyjä itse metafysiikan perinteelle ominaisia virhepäätelmiä (Arendt 1978a, 15).

## 2.3 Yhteenveto

Kahden edellisen luvun perusteella on voidaan tiivistäen todeta, että Arendtin ajattelua on tulkittu ja voidaan tulkita tietyntyyppisenä yhtenäisenä metafysiikkana, joka näyttää joko distinktiivisesti modernina, postmodernina tai mahdollisesti myös näiden välimuotona. Ne jotka näkevät, että Arendtin ajattelu on jollain tietyllä tavalla luonteeltaan postmodernia pyrkivät korostamaan Arendtin ajattelun nietzscheläisiä ja heideggerilaisia elementtejä.

Tätä vasten ne, jotka näkevät Arendtin poliittisen ajattelun edustavan ennemminkin modernia poliittista ajattelua, korostavat Immanuel Kantin filosofian vahvaa taustavaikutusta Arendtin ajattelun taustalla.

Esitykseni siitä, kuinka Hannah Arendtin poliittisen ajattelun modernia ja postmodernia luonnetta tulisi ymmärtää pyrkii yhdestelemään elementtejä aiemmista Arendt-tulkintoista. En siis pyri esittämään kokonaisvaltaista ja yksityiskohtaista tulkintaa Heideggerin ja Arendtin suhteesta, vaan pikemminkin täydentämään etenkin Dana Villan ja Seyla Benhabibin jo esittämiä kattavia ja lupaavia tulkintoja.

Katson kuitenkin, että kumpaakin tulkintaa yhdistää eräs keskeinen ja perustava virhe. Tavoitteenani on pyrkiä perustelevaan, että Arendtin ajattelua tulee ymmärtää yleisellä perustavasti eri tavoin, kuin Dana Villa ja Seyla Benhabib asian näkevät. Esitän, että Arendtin poliittinen ajattelu on suhteellisen johdonmukainen ja systemaattinen yritys ajatella inhimillistä yhteisöllisyyttä tietystä heideggerilaisesti värittyneestä postmetafyysisestä näkökulmasta: Arendtin ajattelu tulee ymmärtää ensisijaisesti itsetietoisesti postmetafyysisenä yrityksenä luoda moderneimpaan aikaan sopiva filosofinen antropologia. Tämän projektin keskiössä on nähtävä nimenomaan yritys ajatella poliittisen toiminnan ja inhimillisen ajattelun suhdetta uudella tavalla. Pyrin perustelevaan työssäni, että Arendtin mukaan länsimaisen metafysiikan keskeisin ongelma ei ole heideggerilainen olemisen unohduksellisuus (*Seinsvergessenheit*), vaan nimenomaan virheellinen ja puutteellinen ymmärrys politiikasta ja poliittisen käsitteestä, joka perustuu väärälle filosofiselle ihmiskuvalle. Virheellinen filosofinen ihmiskuva näyttäytyy perustavimmalla metafyysisellä tasollaan toiminnan ja ajattelun suhteen väärinymmärtämisenä. Arendtin yritys ajatella postmetafyysisellä tavalla on siis mielestäni nähtävä tietynä johdonmukaisena projektina, joka pyrkii luomaan postmetafyysiselle aikakaudelle sopivan filosofisen antropologian siitä näkökulmasta, että se ajattelee poliittisen toiminnan ja inhimillisen ajattelun suhdetta eri tavoin.

Tällaisen Arendt-luennan kautta mahdollistuu myös Arendtin ajattelun keskeisimpien taustavaikutteiden uudenlainen ymmärtäminen – Arendtin ajattelun heideggerilaiset ja kantilaiset taustaelementit näyttäytyvät tätä kautta ennemminkin toisiaan täydentävässä valossa, eivätkä toisilleen ristiriitaisina ja perustavimmalla tasollaan yhteen sovittamattomina elementteinä. Tavoitteenani on aiempien taustakirjallisuudessa olevien tulkintojen ja oman argumenttini kautta pyrkiä hahmoittelemaan millä tavalla Arendtin ajattelusta on löydettävissä tietty filosofinen ihmiskuva, sekä selvittämään, missä määrin tätä ihmiskuvaa voidaan kutsua moderniksi tai postmoderniksi.



Seuraavassa pääluvussa siirryn tutkimaan Martin Heideggerin ja Immanuel Kantin ajattelun vaikutusta Arendtin poliittiseen ajatteluun yksityiskohtaisemmin. Luvun tarkoitus on näyttää missä määrin Arendtin ajattelu yhdistelee elementtejä kummankin ajattelijan filosofiasta kriittisellä tavalla.

### 3 MARTIN HEIDEGGERIN JA IMMANUEL KANTIN FILOSOFIA ARENDTIN POLIITTISEN AJATTELUN TEOREETTISENA TAUSTANA

Tämän luvun tarkoitus on selventää Heideggerin ja Immanuel Kantin vaikutusta Arendtin ajattelun taustalla. Aluksi hahmottelen Heideggerin filosofian keskeisimpiä kehityslinjoja ja käyn lyhyesti läpi hänen teoreettisen lähestymistapansa filosofian historiaan, sekä joitain hänen ajattelunsa keskeisimpiä käsitteitä. En pyri esittämään yksityiskohtaista kuvaa Martin Heideggerin ajattelusta ja filosofiasta, vaan olen valinnut esitykseeni sellaisia elementtejä, jotka ovat keskeisiä nimenomaan sen kartoittamisen ja määrittelemisen kannalta, kuinka Arendtin ajattelun voidaan nähdä vaikuttuneen Heideggerin filosofiasta.

Tätä kautta siirryn tutkimaan yksityiskohtaisemmin, millä tavoin Heideggerin ajattelun vaikutus Arendtin poliittisen ajatteluun on tulkittu tutkimuskirjallisuudessa. Olen valinnut tätä tarkastelua varten edellisessä luvussa esiin nostamistani Arendtin ajattelua yksityiskohtaisemmin tulkinneista ajattelijoina Dana Villan ja Seyla Benhabibin Arendt-tulkinnat. Tämän jälkeen siirryn analysoimaan lyhyesti Immanuel Kantin vaikutusta Arendtin ajattelun pohjalla. Näiden tutkimuskirjallisuudessa esitettyjen näkemysten pohjalta ja näihin myös vahvasti nojaten muodostan lopuksi lyhyen yhteenvedon ja kritiikin tutkimuskirjallisuudessa esitetyistä näkemyksistä ja niiden keskeisimmistä teoreettisista oletuksista.

#### 3.1 Martin Heideggerin fundamentaaliontologia ja inhimillinen ajallisuus

Heideggerin pääteoksen *Oleminen ja aika* keskeinen väite on, että länsimaiden historiassa olemista on ymmärretty antiikin varhaisista muotoiluista saakka tietyllä yhtenäisellä tavalla ja että tästä varhaisesta olemismäärittelystä on muodostunut kaiken länsimaisen ajattelun ja metafysiikan ennakkoehto, joka säilyttää tietyn perusluonteensa antiikista aina Hegelin logiikkaan saakka. Heideggerin pääteoksen keskeinen tavoite on avata olemiskysymys (*die Frage nach dem Sein*) uudelleen. Olemiskysymyksellä Heidegger tarkoittaa kaikelle metafysiikalle ja ontologialle perustavaa kysymystä olemisen merkityksestä (*Sinn von Sein*). (Heidegger 1927, 1–2.)

*Olemisen ja ajan* keskeinen tavoite on hahmotella olemisymmärrys (*Seinsverständnis*) uudella tavalla nimenomaan olemisen perimmäisen mielekkyyshorisontin, ajallisuuden kautta. Ajallisuus näyttäytyy Heideggerille inhimillisen täälläolon (*Dasein*) ajallisuuden (*Zeitlichkeit*) ja täälläolon olemisen kontekstuaalisen ajallisuuden, temporaalisuuden (*Temporalität*), monimutkaisena suhtena. Heidegger julistaa ja hahmottelee tämän ”fundamentaali-ontologiaksi” kutsumansa projektin hahmotelman pääteoksensa esipuheessa. (ks. Heidegger 2006, 1- 40.)

Heidegger lähestyy filosofian historiaa ja sen suhdetta olemisen ymmärtämiseen hyvin partikulaarilla tavalla, jota hän nimittää länsimaisen ontologian de-struktioksi tai de(kon)struktioksi (*die Destruktion der Geschichte der Ontologie*) (Heidegger 2006, 19–27). Heidegger selventää filosofian historian de(kon)struktion menetelmää ja sen tavoitteita seuraavasti :

Jos meidän on saatava itse olemiskysymys läpinäkyväksi historiallisuudessaan, silloin on tarpeen möyhentää kovettunutta traditiota ja vapauttaa se mitä se on peittänyt. Pitäessämme *olemiskysymystä johtolankana* ymmärrämme tämän tehtävän antiikin ontologiasta perittyjen sisältöjen *destruktioksi*. Tämä perustuu alkuperäisiin kokemuksiin, joissa on saavutettu olemisen ensimmäiset ja myöhemmin ohjaavat määritykset (Heidegger2006, 22; Heidegger 2007, 44).

Filosofian historian de(kon)struktiio pyrkii siis palamaan niiden alkuperäisimpien kokemusten historialliseen kontekstiin, missä länsimaiselle metafysiikalle perustava ja alkuperäisin määrittely olemisen (*Sein*) merkityksestä saavutettiin ja asetettiin tiettyihin uomiinsa. Heideggerille olemiskysymyksen uudelleen avaaminen tarkoittaa siis yritystä ymmärtää metafysiikan alkuperäisimpiä kokemuksia ja niiden historiallisia ennakkoehtoja. Heideggerin fundamentaali-ontologia tulee siis ymmärtää projektina, joka pyrkii hahmoittelemaan olemisen merkitystä metafysiikan historian kautta ja kriittisesti sitä vasten.

Heideggerin fundamentaali-ontologian tarkoitus on pyrkiä selittämään inhimillisen olemisen kontekstuaalisuus täysin uudella tavalla, pyrkien eroon perinteen sille antamista ongelmallisista määritelmistä. Heideggerin mukaan perinteemme on ymmärtänyt olemista (*Sein*) vain tietyllä tavalla puutteellisesti erilaisina absoluuttisina olevan (*Seiende*) muotoina: perinteemme on absolutisoinut transendentin pohjan, joka on ymmärretty nimenomaan absoluuttiseksi ja ideaaliseksi olevan (*Seinde*) muodoksi – olkoon kyseessä

sitten Aristoteleen jumala tai kartesiolainen subjekti – josta käsin kaikkea olemista (*Sein*) on tarkasteltu. Hänen fundamentaaliontologiansa olemiskysymyksen (*die Frage nach dem Sein*) perimmäinen tarkoitus on tarkastella inhimillistä kontekstuaalisuutta ilman tällaista annettua ja oletettua apriori olemisen perustaa, sen puhtaasta kontekstuaalisesta immanenssista käsin. Perinteemme on Heideggerin mukaan kyennyt ymmärtämään olemista siis vain puutteellisesti supistaen sen todellisen ja perustavan kontekstuaalisuuden johonkin absoluuttiseen olevaan. Siinä missä perinteemme on kysynyt olevan (*Seinde*) luonnetta, pyrkii Heidegger kysymään olemisen (*Sein*) merkitystä<sup>16</sup>. (Backman 2005, 175–184.)

Heideggerin pohdinta täälläolon (*Dasein*) olemisen luonteesta ja sen ajallisesta luonteesta on yritys ylittää subjektifilosofia ja itse subjekti–objekti-jaottelu. Modernin ajan Descartesista alkava subjektifilosofia huipentaa jo antiikin filosofian luoman ontologian, kun se vapauttaa ihmisen ajattelemaan maailmaa havainnoivan subjektin kautta aiempaa radikaalimmalla tavalla. (Heidegger 2015, 99; Heidegger 2000a, 35) Vasta uudelta ajalta lähtien inhimillinen subjekti havainnoi ja tarkkailee tiettyä "objektiivista" todellisuutta.

Heideggerin *Dasein* pyrkii korvaamaan subjekti-objekti erottelun ja se esittää, että maailmaa ei tule ymmärtää tietoisuuden omaavan subjektin ja objektien täyttämän maailman suhteena, vaan, että itse tietoisuus ja objektien maailmallisuus on seurausta jostain perustavammasta: maailmassa olemisesta (*In-der-Welt-Sein*). Perinteinen metafysiikan kysymyksenasettelu on Heideggerin mukaan siis jo lähtökohtaisesti väärä – Heideggerille mitään puhdasta "tietoisuutta", joka havainnoisi jotain puhdasta "todellisuutta", ei ole olemassa, vaan tietoisuutemme on aina tietoisuutta *jostain*. Tässä määrittelyssään Heidegger kiinnittyy läheisesti Husserlin fenomenologiseen ajatteluun. Heideggerin mukaan kohtaamme maailman olevan "välineenä" (*Zeug*), minkä perusoletus on se, että maailma avautuu meille "ympäristönä" (*Umwelt*): Heideggerille jonkin olevan esilläolevuutta tai olemassaoloa (*vorhandenheit*) edeltää se, että kyseinen oleva paljastuu ensin "käsilläolevana" (*zuhanden*). (Backman&Luoto 2006, 15–16.)

Heideggerin ontologinen erotus – erottelu olevaan (*das Seinde*) ja olemiseen (*das Sein*) – pyrkii juuri korostamaan olemisen (*das Sein*) merkitystä inhimillisen kontekstuaalisoitumisen prosessina, jota ei voida palauttaa mihinkään yksittäiseen olevaan. Sitä ei myöskään voida tarkastella minään partikulaareissa olevissa ilmenevänä uudenlaisena universaalina. Olemisen (*das Sein*) on Heideggerille tietynlaisen

---

16. Heidegger korostaa tätä suorasanaisesti: "Koska metafysiikka kysyy olevaa olevana, se pysyttelee olevassa eikä käänny kohti olemista olemisena" (Heidegger 2013, 366; Heidegger 2010b, 9).

ainutkertaisen mielekkyystilanteen rakentumista, joka rakentuu tietyn, jo ennalta olemassa olevan kontekstin, johon jokainen yksilö on aina välttämättä heitettyinä (*geworfen*), ja yksilöllisen olemisen täälläolon (*Dasein*) ajallisuuden (*Zeitlichkeit*) olemisymmärryksen suhteessa: olemisen rationaliteetti on siis perustavalla tavalla kontekstuaalista ja yksinomaan ajallisuuden "ekstaattisen" luonteen ehdollistamaa, eikä palautettavissa mihinkään absoluuttiin tai olevan muotoon. (Backman 2014, 29–30.)

Mitä Heidegger tarkoittaa ajan "ekstaattisella" luonteella? Heideggerin tavoitteena on päästä eroon naiivista aikakäsityksestä, joka ymmärtää aikaa pelkkänä puhtaana lineaarisena sekvenssinä, jossa menneisyys, nykyhetki ja tulevaisuus voidaan nähdä toisiaan seuraavina nyt-hetkien sarjana. Heideggerille *Daseinin* ajallisuus (*Zeitlichkeit*) ei nimenomaan ole lineaarisella tavalla ymmärrettävää ajallisuutta, vaan kolmen ajallisuuden "ekstaasin" yhtenäinen itse aikaa "ajallistava" (*zeitigen*) rakenne. Ensimmäisen näistä ajan "ekstaaseista" muodostaa olleisuus (*Gewesenheit*), joka ei siis ole puhtaan lineaarisessa mielessä taakse jäänyttä menneisyyttä (*Vergangenheit*), vaan se tulee ymmärtää nykyisyyttä (*Gegenwart*) muodostava ajallisuuden rakenne-osa, josta käsin olemisen avautuminen hahmottuu. Myös tulevaisuus (*Zukunft*) tulee ymmärtää ajallisuuden rakenne-osana samalla tavalla, eikä pelkkänä abstraktina tietämättömyyden kenttänä, joka näyttäytyy vasta tulevaisuuden joskus saapuessa paikalle. Inhimillinen ek-sistenssi, on jatkuvaa oman itsensä ulkopuolella olemista (lat. *ex-sistere*) suhteessa tulevaisuuteen ja olleisuuteen: toisaalta projisoin tai "suunnittelen" (*entwerfen*) itseytteni kohti tulevaisuutta, mutta toisaalta tämä tapahtuu aina tietyistä historiallisesta tilanteesta käsin, johon olen heitettyinä (*geworfen*). Hahmotan tai ymmärrän (*verstehen*) olevan kokonaisuutta aina tästä ajallistuneesta kontekstista käsin. Nykyisyys kohdataan ajallisuuden kolmannessa ekstaasissa, eli silmänräpäyksessä (*Augenblick*), joka täydentää Heideggerin ajallisuuden skeeman. (Backman&Luoto 2006, 16–19.)

Oleminen siis aukenee Heideggerin mukaan ajallistuneena ja ajallistumisen merkityksellistämä ainutlaatuisena ja kontekstuaalisena kokemuksena, joka muodostuu jännitteisessä suhteessa täälläolon (*Dasein*) ajallisuuden (*Zeitlichkeit*) ja ajan "transendentin horisonttiin", temporaalisuuteen (*Temporalität*) – tämä ajallinen ja jatkuvasti uudelleen konstituoituva ajallinen jännitteisyys muodostaa inhimillisen olemisen perusluonteen. Temporaalisuutta ja ajallisuutta ei tule ymmärtää erillisiksi ajan muodoiksi, vaan inhimillisen olemisen ajallisen luonteen perusjännitteen palasiksi, joiden ainutkertainen inhimillinen kokemukonteksti muodostuu. (Backman&Luoto, 2006, 19.)

Olemisen "faktisuus" (*Faktizität*) on edellä kuvattu olemista määrittelevä ajallinen

rakenne ja itse ajallisuuden kontekstuaalisuuden jatkuva muutos. Heidegger käyttää näistä uudelleen muuttuvista partikulaareista tilanteista sen sijaan vaikeasti suomennettavaa termiä "*Befindlichkeit*" (olotila, olotilallisuus). Jokainen olotila avautuu tai ilmenee puolestaan erilaisena olemisen "vireenä" (*Stimmung*). (Backman&Luoto 2006, 17.)

Täälläolon ajallisuuden virittyneisyys, erilaisten faktisten olotilojen avautuminen kohtaaminen ajallisuudessa, näyttäytyy Heideggerin mukaan olennaisesti kahdella eri tavalla, sen varsinaisessa (*eigentlich*) ja epävarsinaisessa (*uneigentlich*) muodossaan. Ensisijainen – mutta ei missään hierarkisessa mielessä huonompi tai parempi – maailman avautumisen ja olemisen virittyneisyyden muoto on se tapa, jolla maailma aukenee meille sen jokapäiväisessä (*Alltäglich*) muodossaan. Jokapäiväisessä elämässä kohtaamme maailman "kenenä tahansa" (*das Man*), eli sellaisissa sosiaalisissa tai arkisissa ja jaetuissa rooleissa, jotka eivät tuo esiin ainutkertaista yksilöllisyyttämme. Heidegger viittaa tällaiseen maailmasuhteeseen "langenneisuutena" (*Verfallenheit*), joka vastaa olemisen avautumisen epävarsinaista (*uneigentlich*) muotoa. Kuitenkin tässä "langenneessa" olemisen avautumisen muodossa tulee mahdolliseksi kokea ja lähestyä maailmaa eri tavalla. Heideggerin mukaan "omantunnon kutsu" (*Ruf des Gewissens*) saa ihmisen ymmärtämään ja näkemään oman välttämättömän kuolevaisuutensa, jonka edessä ihminen on välttämättä yksin. Tätä edellä kuvattua olemisen avautumisen perusrakenteisuutta, jota Heidegger kuvailee *Olemisen ja Ajan* ensimmäisessä jaksossa, kutsuu Heidegger huoleksi (*Sorge*). (Backman&Luoto 2006, 17–18.)

Heideggerin ajattelun lähtökohtainen tavoite on siis määritellä inhimillinen olemisen subjektiivuuden sijaan täälläoloksi (*Dasein*), jossa sanan *Dasein* osa "*da*", kuvaa sitä paikkaa, jossa ihminen kohtaa olemisen maailmassa tai jossa olemisen paremminkin avautuu ihmisen ainutkertasesti ja historiallisesti muodostuneesta tilanteesta käsin. On kuitenkin tärkeä huomata, että olemisen avautuminen ei ole Heideggerille täysin yksilöllillinen ja eristäytynyt kokemus, sillä hän korostaa, että täälläolemisen (*Dasein*) olemisen on perustavimmalla tasollaan kanssaolemista (*Mitsein*), eli toisten ihmisten kanssa jaettua olemista: ”täälläolon maailma on kanssamaailma (*Mitwelt*). Jossakin-oleminen on kanssaolemista (*mitsein*) toisten kanssa. Toisten maailmansisäinen olemisen sinänsä on kanssatäälläoloa” (Heidegger 2006, 118; Heidegger 2007, 156).

Inhimillinen täälläolo on Heideggerin mukaan siis kontekstuaalista myös siinä mielessä, että maailmassa olemisen lähtökohtainen tilanne on aina jonkin inhimillisen yhteisön ja sen historian määrittelemää ja ehdollistamaa.

Heideggerin pääteoksen julkaistun osan toinen jakso siirtyy tutkimaan maailman

avautumisen dynaamisen liikkeen kokonaisluonnetta ja sitä, kuinka varsinainen oleminen tulee mahdolliseksi. Kuolema on Heideggerin mukaan jokaiselle yksilölle kaikkein ominta (*eigen*) maailmassa, siinä mielessä, että kuoleman edessä ihminen on yksin. Heideggerin mukaan tämän tiedostaminen on "juoksemista kohti kuolemaa" (*Vorlaufen-zum-Tode*), mikä mahdollistaa nousemisen pois arkipäiväisestä olemisesta kohti varsinaista olemista (*Eigentlichkeit*). Tämä tapahtuu Heideggerin mukaan ahdistuksen (*Angst*) kautta. Kun *Dasein* on tullut tietoiseksi kuolevaisuudestaan ja hän on ollut ahdistuneena "heitettynä kuolemaa kohti", voi hän omantunnon kutsun voimin nousta sellaiseen maailmasuhteeseen, jota Heidegger kutsuu "varsinaiseksi" (*eigentlich*). Omatunto kutsuu ihmisen pois tästä ahdistuneisuudesta, joka mahdollistaa "varsinaisen olemisen" (*Eigentlichkeit*), joka näyttäytyy nyt "päättäväisyytenä" (*Entschlossenheit*). Päättäväisyys kuvaa sitä, että varsinaisessa olemisen muodossa maailma kohdataan perustavasti eri tavoin, kuin niissä jokapäiväisissä arkielämän anonyymeissä rooleissa (*das Man*), joiden kautta maailma avautuu ja näyttäytyy olemisen langenneisuudessa. Vain varsinaisessa olemisessä olen sanan varsinaisessa mielessä ainutkertainen yksilö, enkä anonyymeissä rooleissa ja niiden kautta oleva olento. Eksistenssi sen varsinaisessa muodossa näyttäytyy olemisena kuolemaa kohti (*Sein-zum-Tode*): se on tietoisuutta omasta ainutkertaisesta yksilöllisyydestään ja nousemista niiden anonyymien arkiroolien ja arkipäivän yläpuolelle, jotka normaalisti ja useimmiten määrittävän inhimillistä olemista. (Backman&Luoto 2006, 17–18.)

On tärkeää, että varsinaista ja epävarsinaista olemisen avautumisen tapaa ei ymmärretä missään hierarkisessa mielessä. Ne ovat kummatkin inhimillisen ajallisuuden ja olemisen avautumisen rakenneosia, jotka saavat merkityksensä vain toistensa kautta: kummatkin ovat olemisen rakenneosia tai eksistentiaaleja, eivätkä mitään sellaista, josta täytyisi tai voisi päästä eroon. Toisaalta inhimillistä olemista määrittelee siis ajallisuuden ekstaattinen rakenne, ajan ajallistuminen (*Zeitigung der Zeit*), jota olemisen ja ajan julkaistun osan ensimmäinen jakso käsittelee, ja toisaalta tietty Heideggerin kuvaama dynaaminen liike, mikä mahdollistaa nousemisen jokapäiväisestä anonymiteetistä varsinaiseen olemiseen ja ainutlaatuiheen yksilöllisyyteen. Jussi Backman (2014, 29), tiivistää Heideggerin *Olemisen ja Ajan* julkaistun osan tavoitteen seuraavin sanoin:

Heideggerin olemisen ja ajan julkaistun osan päätavoitteena on osoittaa, miten olemisen ja täälläolon – todellisuuden ja ajattelun – välinen korrelaatio perustuu täälläolon (*Dasein*) dynaamiseen ja 'ekstaattiseen' ajalliseen rakenteeseen. 'Varsinaisessa' tai 'omaehtoisessa' (*eigentlich*) olemisessään, so.

ontologisesti perustavimmassa suhteessaan maailmaan ja itseensä, täälläolo kohtaa nykyisyyden 'silmänräpäyksenä' (*Augenblick*), ainukertaisena konkreettisena mielekkyystilanteena, joka avautuu suhteessa tulevaisuuteen (*Zukunft*) avoimen mahdollisuuksien horisonttina, ja olleisuuden (*Gewesenheit*) edeltävänä tosiallisena taustana,..., täälläolon kontekstuaalinen rakenne (ajallisuus, *Zeitlichkeit*) korreloi olemisen oman kontekstuaalisuuden (temporaalisuuden, *Temporalität*) kanssa.

Heideggerin fundamentaaliontologian projekti pyrkii siis esittämään ihmisyyden luonteen täälläolona (*Dasein*), tietynlaisena kontingenttien mahdollisuuksien kontekstina, joka ilmenee ajallisuuden kautta tietynlaisessa ainutlaatuisessa merkityshorisontissa, joka rakentuu aina uudestaan ja eri tavoin uusissa partikulaareissa tilanteissa.

Tietyissä rajoitetussa mielessä on perusteltua sanoa, että Heideggerin ymmärrys inhimillisen olemisen ajallisesta luonteesta perustuu kriittiselle käsiykselle Henri Bergsonin näkemykselle ajasta kokemuksena tai kestona (*la durée*), joka on erotettava perinteen tutkimasta fysikaalisesta ja mitattavasta ajasta (*le temps*). Bergson käyttää keston (*la durée*) käsitettä ensimmäistä kertaa teoksessaan *L'essai sur les données immédiates de la conscience*: Bergsonin mukaan havaitsemme asioita itseasiassa kokonaisuuksina, holistisesti ja tietyn kokonaisuuden havaitseminen olettaa toisenlaisen ajallisuuden kuin itse mekaanisen, mitattavan ajan, havaitseminen: emme voi ymmärtää aikaa pelkästään tilan kautta ja puhtaan lineaarisessa mielessä, vaan inhimillisen muistin kautta, joka yhdessä tulevaisuuden kanssa rakentaa inhimillisen kokemushorisontin<sup>17</sup>.

Heideggerin pääteoksesta julkaistiin kuitenkin lopulta vain sen ensimmäinen osa, joka kattoi edellä lyhyesti kuvaillut kaksi ensimmäistä jaksoa. Suunnitellut toinen osa ja kolmas jakso eivät koskaan nähneet päivänvaloa, joten Heideggerin fundamentaaliontologia jäi olennaisella tavalla keskeneräiseksi. Heideggerin myöhempi ajattelu voidaan kuitenkin tulkita yrityksenä ajatella fundamentaaliontologian projekti loppuun saakka. Siirryn seuraavassa tutkimaan, kuinka Heideggerin fundamentaaliontologian projekti suhtautuu hänen myöhempään ajatteluunsa, ja missä määrin Heideggerilla voidaan sanoa olevan jokin tietty "ontologia" missään yhtenäisessä mielessä. Keskityn tarkastelussani edelleen vain sellaisiin teksteihin, jotka ovat myöhemmän käsittelyn kannalta oleellisia.

---

17. On kenties parempi sanoa, että Bergsonin ajattelu on Heideggerin filosofian taustalla vain hyvin rajatussa mielessä, sillä Heidegger itse korostaa, että Bergsonin aikakäsitys on täysin riittämätön (Heidegger 2006, 333; Heidegger 2007, 400).



### 3.2 Heideggerin myöhäisajattelu – olemisen kielellisyys ja kontekstuaalinen moniulotteisuus

Heideggerin myöhäisempi ajattelu *Olemista ja aikaa* seuraavana aikana kääntyy yhä keskitetympään pohtimaan kielen ja olemisen suhdetta. Paremmin sanottuna: olemiskysymys, jonka selvittäminen jäi fundamentaaliontologian projektin kielellisten mahdottomuuksien vuoksi kesken, johtaa Heideggerin pohtimaan lähemmin kysymystä olemisesta ja kielestä. Heidegger itse suosittelee pääteoksensa *Oleminen ja aika* myöhempien painosten alkuhuomautuksessa lisämateriaaliksi lukijalle hänen vuoden 1935-luentosarjaansa *Johdatus metafysiikkaan*, jotta lukija voisi tutustua olemiskysymykseen, hänen ajattelunsa myöhempien ja viimeisimpien polkujen viitoittamalla ja vaatimalla tavalla. Kyseinen alkuhuomautus on lisätty pääteoksen alkuun vuodesta 1953 alkaen, jolloin Heideggerin vuoden 1935 luennot julkaistiin ensi kertaa saksan kielellä.

Heidegger kirjoittaa kyseisessä alkuhuomautuksessa muutoksesta pääteoksensa merkintätavassa: "Aiemmissä painoksissa mukana ollut tunnus 'ensimmäinen puolisko' on poistettu. Toista puoliskoa ei voida enää neljännesvuosisadan jälkeen liittää mukaan, ilman että ensimmäinen puolisko esitettäisiin ensin uudestaan". Mitä Heidegger tarkoittaa tällä mahdottomuudella? Heidegger vihjaa, että fundamentaaliontologian toista osaa, jonka piti siirtyä tutkimaan temporaalisuuden (*Temporalität*) ja inhimillisen täälläolon (*Dasein*) suhdetta, ei ole mahdollista käsitellä ennen kuin kysymys olemisen ja kielen suhteesta – kysymys, joka tulee Heideggerille keskeiseksi nimenomaan fundamentaaliontologian kielellisten mahdottomuuksien kautta – on ensin käsitelty sen vaatimalla tavalla. Heidegger kommentoi tätä kielellistä umpikujaa, jonka vuoksi olemisen ja ajan kolmatta jaksoa ("*Zeit und Sein*") ei voitu julkaista, myös teoksessaan *Kirje Humanismista* Heidegger kommentoi, miksi kyseistä fundamentaaliontologian osaa ei voitu julkaista:

Kyseistä jaksoa ei julkaistu, koska ajattelu ei pystynyt sanomaan tätä käännettä oikealla tavalla eikä saavuttanut tavoitettaan metafysiikan kielen avulla. Vuonna 1930 laadittu ja pidetty, ja vasta vuonna 1943 ilmestynyt esitelmä *Vom Wesen der Wahrheit* avaa tietyn näkymän siihen, miten ajattelu kääntyy "olemisen ja ajasta" kohti "aikaa ja olemista". Käänteessä ei merkitse siirtymistä pois siitä näkökannasta, jota *Sein und Zeit* edustaa. Vasta tässä käänteessä ajattelu, jota oli jo tavoiteltu, saavuttaa ulottuvuuden, johon katsoen *Sein und Zeit* on koettu, ja koettu nimenomaan suhteessa olemisen unohtamisen peruskokemukseen. (Heidegger 2013, 328; Heidegger 2000b, 67.)

Heideggerin pohdinnan kääntyminen – Heideggerin kuuluisa "käänte" (*Kehre*) – olemisesta ja ajasta kohti aikaa ja olemista on siis nimenomaan:

Radikaali näkökulman vaihdos, johon koko Oleminen ja aika alusta pitäen tähtäsi.,..., Heideggerin koko myöhempi ajattelu voidaankin nähdä sarjana yrityksiä toteuttaa tämä käänne ja ajatella elämän ja todellisuuden rakenteellinen yhteenkuuluvuus, eletyn todellisuuden radikaali ajallisuus ja äärellisyys, yhä uusien kielellisten ilmaisutapojen ja lähestymisväylien kautta (Backman 2006, 74).

Heideggerin myöhäisajattelu ja kielifilosofia ei ole siis mikään erillinen projekti Heideggerin ajattelussa, vaan nimenomaan itse fundamentaaliontologian projektista ja sen sisäisistä kielillisistä mahdottomuuksista nouseva monitasoinen yritys ajatella aikaa ja olemista uusilla tavoilla ja toteuttaa jo fundamentaaliontologiassa hahmoteltu käänne. Heideggerin myöhemmät pohdiskelut olemisen ja kielen luonteesta ovat tiiviissä yhteydessä hänen aiempaan ajatteluunsa ja ne tulee ymmärtää tässä kontekstissa ja myös tietynlaisena epäsuorana itsekritiittisenä suhtautumisena hänen omaan aiempaan ajatteluunsa.

Vuonna 1929 Heidegger piti kuuluisan esitelmänsä *Mitä on metafysiikka?*, johon hän myös myöhemmin vuosina lisäsi *Jälkisanan* (1943) ja *Johdannon* (1949). Näissä teksteissä Heidegger kommentoi myös aiempaa olemisen ja ajan projektiaan. Johdannossa kyseiseen esitelmäänsä hän kirjoittaa nyt (Heidegger 2013, 367; Heidegger, 2010d, 11) "metafysiikan ylittämistä" (*Überwindung der Metaphysik*), joka olisi kenties mahdollista saavuttaa, jos metafysiikan pohjaa – jota kautta ihminen on määritynyt jo kreikassa *animal rationaleksi*, jonka luontoon metafysiikka kuuluu olemuksellisesti tämän määritelmän sisällä: metafysiikalle ihminen on *animal metaphysicum* – ajateltaisiin riittävän alkuperäisellä tavalla. Täten olisi kenties mahdollista saada aikaan muutos ihmisen olemuksessa ja päästä eroon siitä käsityksestä, että ihminen "tarvitsee" metafysiikkaa metafysiikan perinteen tarkoittamalla tavalla, eli siinä merkityksessä, että jonkin olevan (*Seinde*) muoto, kuten jumala, sielu tai järki täytyy nähdä absoluuttisena prinsiippinä, josta käsin muu todellisuus voitaisiin ymmärtää merkityksellisellä tavalla.

Heideggerin mukaan ihminen on tietyllä tavalla metafysiinen olento, joka kylläkin

"tarvitsee" jotain pelkän olevan tuolla puolen olevaa (*meta ta physika*), mutta vain siinä mielessä, että tämä ilmentää ihmistä kysyvänä olentona "Metafysiikka on kohtolon [*Dasein*] perustapahtuma. Se on kohtolo itse,..., Mikäli ihminen on olemassa, tavalla tai toisella filosofoimista tapahtuu" (Heidegger 2013, 122; Heidegger 2010b, 48–49). Kuitenkin tätä "metafysiikan tarvetta" ei saa ymmärtää väärällä tavalla. Heideggerin mukaan sillä ei voi eikä saa perustella mitään transendenttia olevaa olemisen ylimpänä muotona, siten kuin länsimainen ajattelu on tehnyt. Heidegger kirjoittaa eksplisiittisesti, että alkuperäinen ajattelu on metafysiikan perinteen epäjumalista irtipääsemistä ja vapautumista. Alkuperäinen ajattelu voi vain löytää olemisen pohjan "ei-mistään" (*das Nichts*). (Heidegger 2013 122; Heidegger 2010b, 49.)

Heidegger esittää, että olemisen itsensä pohjaa ei tule ymmärtää metafysiikkaan tavoin joksikin korkeimmaksi olemisen muodoksi, josta käsin olevaiset partikulaarit saisivat kontekstuaalisen merkityksensä. Jos olemisen "pohjasta" voidaan ylipäätään puhua, se on sen todellisessa muodossaan Heideggerin mukaan kirjaimellisesti "ei-mikään" (*das Nichts*). Kuitenkin metafysiikan todellinen pohja ja totuus ovat säilyneet Heideggerin mukaan "kätkeytyneinä metafysiikalta sen pitkän historian ajan aina Anaksimandroksesta Nietzscheen saakka" (Heidegger 2013, 369; Heidegger 2010b, 13, suomennosta muutettu). Heideggerin mukaan todellisuudessa metafysiikan ensimmäinen ja ensisijainen peruskysymys on "miksi ylimalkaan on olevaa ja ei pikemmin ei-mitään?" (Heidegger 2013, 381; Heidegger 2010b, 25).

Tämä kysymys voidaan nähdä myös olemisen ja ajan sisällön, vaikkakaan ei sen tarkoituksen, kritiikkinä. Olemisessa ja ajassa Heidegger puhuu temporaalisuudesta kokemuksen "transendenttina" horisonttina. Ilmaisut Länsimaisen metafysiikan perinteiset käsitteet kuten "jumala", "pyhä", "sielu" ja "transendenssi" sanovat ja ilmaisevat tietyssä historiallisessa mielessä yhtä ja samaa asiaa: inhimillistä tendenssiä etsiä merkitystä elämälle postuloimalla jokin ulkoinen asia, rakenne tai oleva sellaiseksi arkimedeen pisteeksi, josta käsin partikulaarit ja kontingentit asiat voivat saada merkityksensä. Heideggerin tavoite on kuitenkin päästä eroon siitä perustavasta länsimaisen metafysiikan oletuksesta, että olemisella olisi sinällään jokin yhdestä pisteestä käsin nähtävä ja kaikkia partikulaareja määrittelevä olemiselle itselleen ulkopuolinen rationaliteetti. Heidegger käyttää transendenssin käsitettä täysin eri tavalla kuin metafysiikan perinne. Hänen mukaansa transendenssi on täälläolon (*Dasein*) olemisen ominaisuus ja sellaisena se perustuu täälläolon ajalliseen rakenteeseen. (Heidegger 2013, 114–115; Heidegger 2010b, 41.) Heideggerille "transendenssi" näyttäytyy siis perinteen ymmärtämässä mielessä

ajattelvan ja olevan ihmisen ajallisen ja ajallistavan (*zeitigen*) luonteen immanenssina.

Se, että tietyssä ajallisessa "ekstaattisessa" kokemushorisontissa olemme "silmäräpäyksen" ajan oman olemisemme edellä kohti tulevaisuutta tietyistä menneisyydestä käsin, on asioiden (kuviteltujen tai "todellisten"!) transendenttoimista ja merkityksellistämistä – merkityksellistyminen on ajallistumista ja kummatkin olemisen avautumista sen omasta ajallisesta immanenssistaan käsin. Tälle avautumiselle ei voida löytää mitään varsinaista "pohjaa" metafysiikan tarkoittamassa mielessä. Heideggerin transendenssin käsite viittaa siis nimenomaan siihen, että kaikki merkityksellisyys rakentuu ajallisuuden ekstaattisuuden kautta: eksistenssi, inhimillisen elämän mielekkyys on itsensä ulko puolella pysyttelemistä (lat. *ex-sistere*), ja nykyhetki saa merkityksensä vain itsensä ulkopuolelta. Heideggerille metafysiikan ylittäminen vastaa metafysiikan todellisen pohjan ajattelemista itse perinnettä alkuperäisemmällä tavalla. Tässä mielessä Heidegger kirjoittaa, että "ei-mikään on kaiken olevan täydellinen kielto" (Heidegger 2013, 109; Heidegger 2010b, 34) ja että "olemisen ajattelu ei etsi tukea olevasta" (Heidegger 2013, 311; Heidegger 2010b, 58).

Käsitteenä "ei-mikään" siis pyrkii esittämään olemisen "pohjan" täysin eri tavalla "transendenttina" kuin länsimaisen metafysiikan perinne ja samasta syystä Heidegger ei enää halua puhua, kuten hän vielä olemisessa ja ajassa hiukan harhaanjohtavasti teki, mistään "olemisen transendentista horisontista". Kuitenkin jo Heideggerin fundamentaaliontologiassa transendenssin käsite nimenomaan viittaa selkeään irtiottoon suhteessa metafysiikan perinteeseen. Ei-mikään (*das Nichts*) on metafysiikan varsinainen kysymys tietyssä partikulaarissa mielessä. Metafysiikan lopun, joka on olennaisesti universaaleiden metafysiisten merkitysrakenteiden merkityksen maallinen kuolema – aistillisen ja yliaistillisen erottelun merkityksettömäksi tuleminen – jälkeen kysymys olemisen totuudesta voi asettua vain immanentilla tavalla. Heideggerin (2013, 112; 2010b, 41) mukaan juuri "ahdistus paljastaa ei-minkään". Tämän voi nähdä viittauksena *Olemisen ja ajan* kehittelyyn "omantunnon kutsusta" (*Ruf des Gewissens*), jota kautta ihminen tulee tietoiseksi oman olemisena pohjattomuudesta ja kuoleman väistämättömyydestä. Juuri tässä mielessä huolen (*Sorge*) käsite esiintyy jo olemisessa ja ajassa ja viittaa ihmisen kykyyn tulla tietoiseksi omasta ainutlaatuisesta yksilöllisyydestään inhimillisen kuolevaisuuden edessä. Heidegger korostaa, että ahdistus on nimenomaan eksistentiaalista ahdistusta, joka ei ajattele mitään partikulaaria, vaan syöksee kaikki asiat yhdentekeväisyyteen (Heidegger 2013, 111; Heidegger 2010b, 37). Tässä mielessä ei-mikään on siis olemisen "pohja", koska se saa yksilön kohtaamaan oman itsensä ja olevan

kokonaisuuden ahdistuksen kautta. Ei-mikään on inhimillisen olemisen kontekstuaalisuuden pohja vain siinä mielessä, että mahdollistaa yksilön itsetietoisuuden omasta ainutkertaisuudestaan. Ei-mikään kohdataan siis aina kokonaisuutena ja henkilökohtaisesti. Samasta syystä ei-mikään ei tee erottelua todellisen ja kuvitellun välillä: "ei-mikään ei ole mitään, ja koska ei-mikään tarkoittaa kaikkinaista erontekemättömyyttä, kuviltetua ja todellista ei-mitään ei voi erottaa toisistaan" (Heidegger 2013, 109 Heidegger 2010b, 35)

Myöhemmin kirjoitetussa *Jälkisanassaan* esitelmänsä *Mitä on metafysiikka?* Heidegger siirtyy pohtii tarkemmin olemisen ja kielen suhdetta. Hän kirjoittaa, että inhimillinen historiallisuus ja kontekstuaalisuus ovat tietyssä spesifissä mielessä kielellisiä asioita, joka voidaan ymmärtää ja saavuttaa vain alkuperäisen ajattelun avulla:

Ajattelu, tottelevaisena olemisen äänelle, etsii tästä sanaa, josta käsin olemisen totuus tulee kieleen. Vain kun historiallisen ihmisen kieli kumpuaa sanasta, se osuu kohdalleen,..., Olemisen ajattelu varjelee sanaa ja tässä varjelemisessa täyttää määritelmänsä. Se on huolenpitoa kielenkäytöstä (Heidegger 2013, 311; Heidegger 2010b, 59, suomennosta muutettu).

Mitä Heidegger tarkoittaa "olemisen tulemisella kieleen"? Missä määrin ihminen on Heideggerin mukaan kielellinen olento? Heideggerin myöhäisajattelu on, kuten jo aiemmin huomautin, tietyssä erityisessä mielessä kielifilosofiaa – se on kielifilosofiaa, jonka tarkoitus on ylittää metafysiikan pelkistynyt ymmärrys olemisesta ja se on samalla yritys toteuttaa jo *Olemisessa ja ajassa* suunniteltu "käännös" (*Kehre*), eli siirtymä olemisen ja ajan ajattelusta kohti ajan ja olemisen suhteen tarkastelua ja ajattelemista.

Heideggerille maailma on perustavasti ja täydellisesti kielellistä. Hän katsoo, että maailman ja olemisen suhde on perustavan kielellinen ja tässä mielessä "maailma ja asiat eivät ole olemassa vierekkäin. Ne käyvät toistensa lävitse" (Heidegger 2001, 24.) Heideggerilaisittain Inhimillinen oleminen on nimenomaan kielellistä olemista. Heidegger kirjoittaa esseessään, *die Sprache*, inhimillisen olemisen kielellisyydestä seuraavasti:

Ihminen puhuu. Puhumme hereillä olessamme ja unessa. Puhumme jatkuvasti; myös silloin kun emme sano sanaakaan, vaan ainostaan kuuntelemme tai luemme, jopa silloin, kun emme itse kuuntele tai lue, vaan olemme työn parissa tai lepäämme. Puhumme jatkuvasti jollain tavalla. Puhumme, koska puhuminen on meille luonnollista. (Heidegger 2001, 11).

*Kirjeessän humanismista*, Heidegger esittää kuuluisan muotoilunsa siitä, että kieli on "olemisen talo" (*Behausung des Seins*), ja olemisen keskeinen merkki on siinä, että olemisen "tulee kieleen" (*das Sein kommt zur Sprache*). Heideggerin mukaan ajattelu on olemisen ja ihmisen suhteen "toteuttaja" ja nimenomaan ajattelussa olemisen tulee kieleen. Heideggerille ajattelijat ja runoilijat ovat "olemisen vartijoita". (Heidegger 2013, 313; Heidegger 2000b, 51.)

Mitä Heidegger tarkoittaa näillä salaperäisiltä tuntuville muotoiluillaan? Missä mielessä kieli on olemisen talo ja kuinka olemisen tulee kieleen? Heidegger tarkoittaa, että inhimillisen olemisen historiallisuus ilmenee ensisijaisesti kielellisenä asiana. Se kuinka ymmärrämme ja olemme ymmärtäneet olemista on Heideggerille välttämättä kielellistä ja kielellisesti välittyntä. Me emme ole kielellisissä olentoja vain siinä merkityksessä, että kommunikoimme kielen kautta, vaan ensisijaisesti siinä merkityksessä, että koko olemisen avautuu meille vain kielessä ja sen kautta. Olemisen ja olemisymmärryksemme ilmenee ja ilmentyy siinä kuinka käytämme kieltä. Heideggerin filosofian historian de(kon)struktio on myös kielen historian kautta tapahtuvaa alkuperäisten kokemusten etsimistä kielestä ja sanojen etymologioista<sup>18</sup>. Heideggerille itse "kieli puhuu" (*die Sprache spricht*) siinä mielessä, että itse kieli ilmentää ja edeltää olemistamme, olemisymmärrystämme ja sen tiettyä historiallista tilannetta. Heidegger kirjoittaa inhimillisestä kielellisyydestä ja itse kielen puhumisen suhteesta seuraavasti: "ihminen puhuu vain siinä määrin, kun hän vastaa (*ent-spricht*) kieltä. Kieli puhuu. Kielen puhuminen puhuu meille puhutussa." (Heidegger 2001, 33). Heidegger sanoo tässä mielessä johdonmukaisesti; "kaikki perustuu sille, että ihminen oppii asumaan kielen puhumisessa" (Heidegger 2001, 33).

Heideggerin ajattelu on yritys ylittää subjekti-filosofia tässä kielellisessä mielessä. Hän yrittää omassa ajattelussaan "tuoda olemista kieleen" siinä mielessä, että hän yrittää selvittää, kuinka olemista voitaisiin ajatella muulla tavoin, kuin metafysiikan "ontoteologisen"<sup>19</sup> struktuurin kautta. Alkuperäinen ajattelu on olemisen avautumisen

---

18. Heideggerin tyylistä ja tavasta käyttää kieltä ja etymologioita (ks. Steiner 1997, 39–40). Heidegger korostaa myös tunnetussa Spiegel-haastattelussaan kreikan ja saksan kielen alkuperäistä läheisyyttä "varsinaisina" filosofian kielinä. (Heidegger 1997, 197).

19. Heidegger viittaa tällä "ontoteologialla" Aristoteleen teoksensa *Metafysiikka* ensimmäisessä kirjassa esittämään määritelmään filosofiasta "ensimmäisenä filosofiana" (*prima philosophia*), joka tutkii toisaalta olevan (*ov*) ensimmäisiä ja perimmäisimpiä periaatteita (*archai*) ja toisaalta ikuisen ja muuttumattoman jumalan (*theos*) luonnetta (vrt. Heidegger 2006, 48–49; Heidegger 2007, 74–75; Heidegger 2013, 378–379; Heidegger 2010b, 22). Ontologia on puolestaan sana, joka kehitetään varsinaisesti 1600-luvulla, ja se viittaa tutkimusalana tai "oppina" (*logos*) juuri filosofian tradition keskeisiin ja ensimmäisiin, olevan (*ov*) perustavaa luonnetta tutkiviin kysymyksiin.

struktuurin ajattelemista metafysiikan ylittävällä tavalla ja sen perustlähtökohdista eroavalla tavalla, siten, että tälle täytyy ensin yrittää löytää kielellinen ilmaisu. Maailmassa olemisen (*in-der-Welt-sein*) on Heideggerille maailman avautumista kielessä ja kielen kautta. Se, että meillä on havainnoivina ihmisinä tietoa aina vain jostain asiasta, on perustavimmassa mielessään kielellisesti välittyntä.. Heidegger kirjoittaa ajattelijan ja runoilijan suhteesta jo vuoden 1929 esitelmässään: "Ajattelijan sanoo olemisen. Runoilija nimeää pyhän" (Heidegger 2013, 312; Heidegger 2010b, 59). Edellä vihjasin jo, missä mielessä Heidegger (ajattelijan) yrittää "sanoa olemisen"<sup>20</sup>. Mutta kuinka runoilija nimeää pyhän? Mitä on pyhä? Kuuluisassa *Spiegel*-haastattelussaan Heidegger sanoo, että hänen ajattelunsa on läheisessä ja "välttämättömässä" suhteessa Hölderlinin runouteen. Heidegger sanoo, että "Hölderlin on minulle runoilija, joka näyttää tietä tulevaisuuteen ja joka odottaa jumalaa" (Heidegger 1997, 196.)

Modernin maailman keskeisin ongelma on Heideggerin mukaan sen "tekninen" olemisyymmärrys, jossa kieli "antautuu pelkälle tahdolle ja toimenpiteille instrumentiksi, jonka avulla olevaa hallitaan" (Heidegger 2013, 318–319; Heidegger 2000b, 57). Heideggerin ajatus metafysiikan lopusta muotoutuu hänen 1930-luvun Nietzscheä käsitelleillä luennoillaan, joilla hän katsoo, että juuri Nietzsche on metafysiikan lopun keskeisin ja viimeinen ajattelijan (Backman 2013, 109–110). Heideggerille 1900-luvun maailma ilmentää tätä nietzscheläistä vallantahtoa äärimmäisimmässä mahdollisessa muodossaan. Teoksessaan *Die Frage nach der Technik* Heidegger esittää, että "Tekniikan" (*techne*) olemus on siinä, että tekniikan kautta koko maailma näyttäytyy pelkkänä hallittavana varaintona (*Bestand*), joka ei jätä mitään kätkeytymättömiin (*Unverborgenheit, aletheia*), vaan alistaa kaiken olevan juuri hallinnalle ja vallantahdolle. Tällaisesta maailmankuvasta Heidegger käyttää nimitystä "*Gestell*" (kehikko, asemaan sijoittaminen, asemointi), joka viittaa juuri siihen, että olevaa pyritään hallitsemaan sen kokonaisuudessaan. Moderni maailma on Heideggerille Nietzschen lausuman "jumalan kuoleman" ja Hölderlinin sanoman "jumalien vetäytymisen" tai "jumalten yön" (*Götternacht*) aikaa, jolloin kaikki transendentti menettää perinteisen merkityksensä jonkin yliaistillisen ilmeisijana ja desublimoituu pelkäsi maallistuneeksi tekniikan hallinnoitavaksi resurssivarannoksi. Moderni maailma on aikakausi jolloin, Weberin kuuluisin termin, kaikki myyttinen ja taianomainen katoaa maailmasta (*Entzauberung der Welt*).

---

20. Kirjeessään humanismista Heidegger kirjoittaa: "Varsinaiset ajattelijat tuovat sanoissaan sen [olemisen] historian kieleen" (Heidegger 2013, 335; Heidegger 2000b, 75).

Heideggerin myöhäisfilosofia on yritys saavuttaa "ei-tekninen" olemisymmärrys uusien metafyyssisin ennakkoehdoin, joka mahdollistaisi olemisen tuomisen takaisin olevan pariin. Heidegger löytää ymmärryksen totuudesta, kätkeytymättömyytenä, *aletheiana*, juuri kreikan filosofiasta. Heideggerin ajattelua ei tule missään tapauksessa ymmärtää minään yksinkertaisena ja naiivina nostalgisena yrityksenä palata kadonneeseen "myyttiseen" kreikan maailmaan, vaan päin vastoin, modernin maailman kritiikkinä historian destruktion kautta. Heideggerin ajattelu on yhtä aikaa hänen oikeaksi katsomien elementtien suodattamista länsimaisesta filosofian historiasta, *sekä* niiden historiallisten ennakkoehtojen kritiikkiä. Heideggerin myöhäisajattelu on yritys etsiä sellaisen ei-teknisen maailmankuvan ennakkoehtoja, jossa ihminen ei olisi enää vain kaikkea olevaa absoluuttisesti hallinnoiva olemisen herra, vaan "olemisen paimen" (*Hirt des Seins*) tai "olemisen naapuri" (*Nachbar des Seins*) (Heidegger 2013, 342; Heidegger 2000b, 82–83). Heideggerin "ei-mikään" (*das Nichts*) todellisen "metafysiikan" pohjana on viittaus siihen, että kokonaisvaltainen inhimillinen eksistenssi vaatii sellaisen alueen, joka ei näyttäydy pelkkänä hallittavuuden alueena. Olemisen totuuteen paljastuneisuuden (*Unverborgenheit*) alueeseen kuuluu erottamattomasti paljastumattomuuden alue (*Verborgenheit*), ja jokaiseen paljastumiseen (*entbergen*) kuuluu kätkeytyminen (*verbergen*), mikäli haluamme paeta modernin maailman täysin "teknistä" maailmankuvaa. (Safranski 2013, 248–249.) Heidegger kirjoittaa tässä mielessä: "Ei-mikään olevan toisena on olemisen huntu" (Heidegger 2013, 312; Heidegger 2010b, 60) ja "oleminen antaa ja kieltää itsensä samanaikaisesti" (Heidegger 2013, 335; Heidegger 2000b, 75). Heideggerin ontologia on siis yritys kehittää mahdollisen modernin ajattelun perusteita filosofian historian kautta ja uudelta ontologiselta pohjalta, ajattelun historiaa kuitenkin hylkäämättä.

Heidegger yhdistää pohdiskeluissaan tietyllä ontologisella tavalla runouden, filosofian, kielen ja kansan historiallisen "kohtalon" (*Geschick*) toisiinsa. Kohtalon käsite viittaa siihen, että ihmiset eivät voi koskaan varsinaisesti hallinnoida heitä suurempia ja itseään ehdollistavia prosesseja, kuten kielen ominaisuutta ja kehitystä. Heideggerille jokainen historiallinen tilanne on kielellinen "kohtalo" juuri siinä mielessä, että se ei ole ihmisten tietoisesti itselleen rakentama ja muokkaama tilanne. Vuoden 1935-luennoissaan Heidegger korostaa olemisen, kansan ja kielen läheistä suhdetta toisiinsa:

Kielen kohtalon perustana on kansan kulloinenkin suhde olemiseen, ja siksi olemista koskevaan kysymykseemme kietoutuu mitä sisimmin kieltä koskeva kysymys. Ei ole vain ulkokohtainen sattuma, että me nyt, ryhtyessämme tuomaan ilmi mainittua olemisen haihtumisen tosiasiaa koko laajuudessaan,



näemme, että meidän on pakko lähteä liikkeelle kielellisistä pohdinnoista (Heidegger 1983, 55 ; Heidegger 2010a, 55)

Vuotta aiemmin pidetyillä luennoillaan, jotka käsittelivät eksklusiivisesti Hölderliniä, totesi Heidegger heti aluksi, että Hölderlin on runoilija, joka on "saksalla vielä edessään". Tällä Heidegger ei näytä viittaavaan Saksaan yksittäisenä maana, vaan jollain yleisellä tavalla koko länsimaiseen kulttuurialueeseen<sup>21</sup> (Heidegger 1980, 1). Kuinka runoilija, Hölderlin, siis "sanoo pyhän" ja mitä Heidegger tarkoittaa pyhällä? Miten "ajatteliija sanoo olemisen"? Heideggerin mukaan olemuksemme on täysin kietoutunut kieleen: "kieli on olemisen talo, jonka olemisen saa tapahtumaan ja jota se kauttaaltaan määrittää" (Heidegger 2013, 333; Heidegger 2000b, 73). Runoilija siis voi sanoa pyhän ja ajatteliija olemisen vain tässä "olemisen talossa".

Pyhä viittaa Heideggerilla ihmiselle välttämättömään piiloutuneisuuden alueeseen, josta metafysiikan perinne käytti nimeä "transendenssi". Heideggerille pyhä viittaa siis maailmallisen merkityksen syntymisen "transendenssiin" vain siinä mielessä, kuin jokin asia, joka ei näyttäydy pelkkänä olevan absoluuttisesti hallittavana varastona tai varantona (*Bestand*) tulee kielen kautta, tämän ihmisiä kollektiivisesti määrittelen "toisen", alueeseen. Pyhä on Heideggerille siis "vieraan" ja "transendentin" alue, joka määrittelee olemisen avautumista "toisena", kieleen tulleen asiana, eikä mikään olevan tulla puolen oleva kaikkea olevaa määrittelevä absoluuttinen oleva:

"Pyhä muodostaa jumaluuden olemuksellisen alueen, jumaluus puolestaan vain suolottuvuuden jumalille ja jumalalle. Pyhä kuitenkin alkaa loistaa vasta silloin, kun olemisen on jo edeltä ja pitkien valmistelujen jälkeen itse avautunut ja se on koettu totuudessaan. Vain tällä tavoin olemisestä lähtien alkaa sen kodittomuuden voittaminen, jossa ihminen ja hänen olemuksensa harhailevat. Se kodittomuus, jota on ajateltava tähän tapaan, perustuu siihen, että olemisen on jättänyt olevan. Kodittomuus on merkki olemisen unohtamisesta, jonka johdosta olemisen totuutta ei enää ajatella." (Heidegger 2013, 339; Heidegger 2000b, 79.)

Heideggerille runoilijalla on metafyyssinen tehtävä, joka on varsinaisesti sellainen vain, jos kansa historiallisesti määrittelee itsensä runoilijan sanoman pyhän mukaan. Runoilija lähestyy tässä pyhän sanomisessaan puolijumalan kaltaista olentoa: "[Heideggerille] runoilija ei ole jumalten eikä myöskään ihmisten vertainen vaan puolijumalan kaltainen

21. Myös kirjeessään humanismista Heidegger toistaa tämän ajatuksen yhtenäisestä länsimaisesta kulttuuripiiristä. (Ks. Heidegger 2013, 337–341; Heidegger 2000b, 77–80.)

väliolento,..., tällainen Toinen saa tuntea osaveljenä jumalten nimissä" (Santanen 2006, 297).

Mutta mitä Heidegger oikeastaan tarkoittaa "jumalilla" ja "runoilijalla tai "ihmisellä"? Missä kontekstuaalisessa suhteessa nämä ovat toisiinsa? Kuinka merkityksellisyys rakentuu olemisen avautumisessa, johon kaikki edellä mainitut liittyvät jollain tavalla? Esitelmässään *Das Ding* Heidegger luonnehtii myöhemmälle ajattelulleen keskeisen "neliyhteyden" (*Geviert*), joka kuvaa jonkin asian merkityksellisyyden kontekstuaalisuutta ja maailmallisuutta, eli sitä, kuinka jokin partikulaari asia tai olio (*Ding*) ilmenee meille merkityksellistyneenä ylipäätään.

Heidegger erottelee toisistaan neljä perimmäistä merkityskenttää johon suhteessa tai joiden kautta jokin partikulaari olento muodostuu merkitykselliseksi. Nämä neljä ovat; "kuolevaiset" (*Sterblichen*), "jumalaiset" (*Göttlichen*), maa (*Erde*) ja taivas (*Himmel*). Kuolevaiset viittaavat jonkin tietyn ihmisyheisön kulttuurilliseen ja historialliseen tilanteeseen ja taustaan. Jumalaisten viittauskohta on tietyn kulttuuriin korkeimmat ja perustavimmat arvot sekä päämäärät. Maa viittaa olemisen materiaaliseen perustaan ja taivas siihen kuinka oleminen meille avautumisessaan jäsentyy. (Backman 2012, 195–199).

Neliyhteys on yritys määritellä sellainen maailmankuva ja olemisymmärrys, joka mahdollistaisi pääsemisen pois modernin ihmisen vieraantuneisuudesta. Se hahmottelee tietyn jatkuvasti muuttuvan kuvan olemisen merkityksen synnystä. Miten runoilija on siis "puolijumalallinen" olento, tai kuinka ajattelija "sanoo olemisen"? Sanotun perusteella voidaan sanoa, että Heidegger katsoo, että ajattelijan tehtävä on esittää olemisen historia (*Seinsgeschichte*) ja tarkastella, kuinka olemista on tähän asti ymmärretty. Runoilija taas voi sanoa oman aikansa ja sen, miten oleminen hänelle ilmenee ja avautuu hänen omassa partikulaarissa olemisessaan ja hänen omana aikanaan.

Myöhemmässä esitelmässään *Bauen, Wohnen, Denken* (1950), jossa Heidegger tutkii toisen maailmansodan jälkeisen saksan "asumisen kriisiä", tekee hän tärkeän ontologisen jaottelun rakentamisen, asumisen ja ajattelemisen välillä. Heideggerin mukaan "todellinen asumisen kriisi" ei ole faktuaalinen, vaan ontologinen. Heidegger viittaa "asumisella" (*Wohnen*) ihmisen konkreettiseen tapaan suhtautua koko todellisuuteen ja maailmaan tämän aiemmin määrittelemänsä "neliyhteiden" kautta. Ajattelu (*Denken*) on taas tämän asumisen tavan hahmottelemista ajattelun avulla. "Rakentaminen" (*Bauen*) viittaa taas ihmisen faktisiin ja rakentamiin maailmallisiin monumentteihin, jotka myös saavat merkityksensä neliyhteyden, konkreettisen historiallisen todellisuuden kautta ja sen ilmentäjänä. Kyseisessä esitelmässä Heidegger puhuu pyhän tai taivaan

"vastaanottamisesta" (*empfangen*) ja siitä kuinka "todellisesta" asumiskriisistä voidaan päästä pois vain jos tätä kautta maa pelastuu. Heideggerille todellinen asumiskriisi, jolla hän tarkoittaa siis modernin maailman perustavaa vieraantuneisuutta, on siis ontologinen ja ulospääsy tästä voidaan saavuttaa vain uuden pyhän nousun tai jumalien odottamisen kautta. Näiden lyhyiden esittelyiden perusteella voidaan nyt saada selvempi ymmärrys siitä, mitä Heidegger tarkoittaa ajattelijan ja runoilijan samankaltaisuudella. Kun Ajattelija siis "sanoo olemisen", tämä viittaa Heideggerilla modernin maailman teknisen olemisyymmärryksen kritiikkiin ja yritykseen "tuoda oleminen" kieleen ajattelun kautta, tavalla, joka kiertää vallalla olevan "teknisen" olemisyymmärryksen. Runoilija taas voi metaforisesti hahmotella tulevaa ja auttaa olemista "vastaanottamaan" tällainen erilainen olemisyymmärrys<sup>22</sup>.

Heidegger kuitenkin korostaa läpi ajattelunsa, että postmetafyysistä ajattelua, jonka kautta metafysiikan "toinen alku" mahdollistuu, ei tule ymmärtää minään aktiivisen prosessina, vaan nimenomaan yksittäisiä yksilöitä suurempien historiallisten tapahtumien mahdollistamana. Tämän tulee kenties selvimmin esille Heideggerin kuuluisassa esitelmässä *Silleenjättäminen* (1955), jossa Heidegger pyrkii hahmoittelemaan ei-teknisen maailmasuhteen mahdollisuutta. Heideggerin mukaan ajatteleva maailmasuhde yksinkertaisesti antaa tekniikan olla ja pyrkii hyväksymään sen osana modernin maailman todellisuutta, mutta nimenomaan siten, että se ei suhtaudu kaikkeen olevaan hallittavana ja teknisenä varantona.

Voidaanko Heideggerilla sanoa olevan jokin tietty ontologia jossain yhtenäisessä mielessä? Edellä esitetyn perusteella voidaan sanoa, että Heideggerin kielifilosofia, joka on siis yritys toteuttaa fundamentaaliontologian käänne, ilmentää tiettyä ontologisella tavalla yhtenäistä näkemystä inhimillisestä olemisesta ja ihmisen perustavasta maailmasuhteesta. Heideggerin kuuluisat muotoilut ajan ajallistumisesta (*Zeitigung der Zeit*), maailman tulemisesta maailmaksi (sen varsinaisessa merkityksessä), tai paremminkin maailman "maailmoimisesta" (*welten*) ja kielen puhumisesta (*die Sprache spricht*) kuvaavat ontologisesti juuri tämän inhimillisen maailmasuhteen merkityksellisyyden syntymistä ja muotoutumista. Ihmisille aika on aikaa fyysikaalisen ajan tuolla puolen, kokemuksena;

---

22. Oletus siitä, että runous ja ajattelu liittyvät läheisesti toisiinsa on keskeinen koko filosofian historialle. Tämä ajatus alkaa jo Aristoteleen ajattelusta (Arendt 1978a, 8). Myös Hegelille sekä taide, että filosofia ovat "absoluuttisen hengen" ilmentymän ilmaisijoita: niiden ero on Hegelille siinä, että nimenomaan filosofia ilmaisee oman aikansa tietoisessa mielessä, taide taas itseään tiedostamatta. Samasta syystä filosofia on Hegelille "korkein tiede", koska se on korkein mahdollinen absoluuttisen hengen ilmaisija. Heidegger kuitenkin nimenomaisesti korostaa, että hänen filosofiansa eroaa Hegelin historian dialektiikasta (Heidegger 2013, 335; Heidegger 2000b, 75–76).

ihmiselle maailma on olemisen avautumisen paikka, jossa maailmaa ei tule ymmärtää havainnoivalle subjektille ulkopuoleiseksi objektiksi, vaan juurikin "maailmassa-olemiseksi" (*in-der-Welt-sein*), jossa tietoisuutemme on välttämättä aina tietoisuutta *jostain*. Ihmiselle kieli on oleellisesti enemmän kuin pelkkä muodollinen kommunikaation väline; se on Heideggerilaisin termein "olemisen talo" (*die Behausung des Seins*), joka muodostaa inhimillisesti perustavimman kokemushorisontin ja (Heideggerin mukaan) ainoan ihmiselle mahdollisen tavan ottaa etäisyyttä kokemuksiin ylipäätään. Juuri tässä mielessä "oleminen tulee kieleen" (*das Sein kommt zur Sprache*). Kun koemme jotain merkityksellistä, kun "oleminen avautuu" olemisen aukeamassa (*Lichtung*), ainutlaatuisessa ajallistuneessa kokemustilanteessa, kuvaa tämä Heideggerille tilannetta, jossa asioista tulee merkityksellisiä, maailmallisia, ajallistuneita ja kielellisiä. Heideggerin ajattelu on ontologisella tasolla ajattelua merkityksen syntymisestä ja siitä mistä osatekijöistä merkitys tai merkityksellisyys muodostuu.

Heideggerin teokseessaan *Mitä on metafysiikka?* (1929) uumoilema ei-mikään (*das Nichts*) yrittää kuvata olemisen "järjen" palauttamattomuutta mihinkään olevan (*Seinde*) muotoon periteen tarkoittamassa merkityksessä. Heideggerille metafysiikan varsinainen aihe on inhimillisen elämän ja olemisen merkityksellisyyden syntymisen selittämisessä, ilman, että tätä redusoitaisiin länsimaisen metafysiikan perinteen ontoteologiseen struktuuriin – Heideggerille (todellinen) metafysiikkaa tutkii olemisen rationaliteetin "pohjattomuutta" (*Ab-grund*), jonka tutkiminen uudella tavalla mahdollistuu sen varsinaisessa merkityksessä vasta metafysiikan lopun jälkeen. Heideggerin myöhäisfilosofia voidaan nähdä siis monitasoisena, mutta ontologisesti yhtenäisenä projektina, joka kartoittaa olemisen kontekstuaalisuuden muotoja sen eri tasoilla.

Seuraavassa luvussa siirryn tutkimaan, kuinka Heideggerin ajattelun tapa ymmärtää inhimillistä olemista ja sen kontekstuaalisuutta on vaikuttanut Arendtin ajatteluun, ja kuinka tämä on ymmärretty tutkimuskirjallisuudessa.

### **3.3 Heideggerin filosofian vaikutus Arendtin poliittiseen ajatteluun ja tämän vaikutuksen tulkitseminen tutkimuskirjallisuudessa**

Dana Villa on osoittanut kattavassa teoksessaan *Heidegger and Arendt: The Fate of The Political* (1996) kuinka myös myöhemmät ajattelijat kuten Hannah Arendt ja Walter

Benjamin ottavat käyttöönsä tiettyjä elementtejä Heideggerin filosofiasta ja etenkin vahvasti heideggerilta vaikutteita saaneen tavan tulkita ja kritisoida länsimaista ontologian historiaa. Villa korostaa, että tämä teoreettinen appropriatio tulee ymmärtää nimenomaan kriittisessä ja vastakkainasettelevassa mielessä, eikä pelkkänä Heideggerin filosofian kopioimisena tai täydentämisenä (Villa 1996, 9-10).

Arendtin “heideggerilainen” paluu länsimaisen ontologian juurille pyrkii osoittamaan länsimaisen filosofian alusta alkaen ongelmallisen suhteen poliikkaan ja sen ymmärtämiseen. Villa korostaa, että tämä on kuitenkin myös kritiikkiä Heideggerin omaa ajattelua ja sen poliittikaymmärrystä kohtaan (Villa 1996, 13). Villan mukaan Arendt lukee Heideggeria ajattelijana joka “kiistää a priori kaikki suhteet olemisen paljastumisen ja politiikan välillä” (Villa 1996, 235).

Heideggerin tavoin, myöskään Arendt ei pyri hylkäämään filosofista perinnettämme, vaan hän pyrkii etsimään tiettyjä merkittäviä kokemuksia itse tradition sisältä, jotka mahdollistaisivat kriittisen suhtautumisen nykyhetkeen. Arendtin oma poliittinen ontologia – kuten Heideggerin fundamentaaliontologia – etsii siis omia mahdollisia rajojaan itse perinteen kautta, sitä hylkäämättä:

Arendtin, Benjaminen ja Heideggerin harjoittama De(kon)struktio ei ole koskaan ainostaan negatiivista: se ei ilmaise lapsellista toivetta selvittää välit lopullisesti historian kanssa. Siihen ryhdytään nimenomaan, jotta voitaisiin löytää tie alkuperäisimpiin kokemuksiin. Juuri näiden kokemusten outous palvelee nykyhetken itsetyytyväisyyden rikkomisessa. Tämä itsetyytyväisyys ei johdu meidän perinteemme unohtamisesta, vaan asia on nimenomaisesti niin, että perinne itse on unoduksellisuuden ensisijainen ja konkreettinen muoto (Villa 1996, 9- 10.)

Historiallisen de(kon)struktion kautta länsimaisen metafysiikan traditio tulee siis itsessään ymmärtää heideggerilaisesta näkökulmasta katsoen tietynä ”unohduksellisuuden” muotona, jota on mahdollista tulkita kriittisesti nykyhetkestä käsin.

Villa esittää, että Arendtin ja Heideggerin suurin ero tulee selkeästi esiin, kun vertaillaan heidän näkemyksiään siitä, mikä tekee autenttisen olemisen luonteen paljastumisen (*authentic disclosedness*) mahdolliseksi. Villan mukaan Arendt transponoi Heideggerin eksistentiaalianalytiikan täysin uudelle tasolle, siten, että hän määrittelee autenttisen olemisen (*Eigentlichkeit*) ennakkoehdot täysin eri tavoin kuin Heidegger. Siinä missä Heidegger seuraa viime kädessä Kierkegaardia ja korostaa autenttisen itseyden

subjektiivista ja henkilökohtaista luonnetta, päätyy Arendt korostamaan julkisen alueen (*public realm*) autenttisen olemisen rakentavaa puolta. Villan mukaan Arendt löytää pohjan tälle ja käsitykselleen julkisen alueen piiriistä ei-suvereenin vapauden alueena nimenomaan Heideggerin ajattelusta ja nimenomaisesti hänen pääteoksestaan *Oleminen ja aika*. (Villa 1996, 132.)

Villa siis esittää, että Arendt ottaa käyttöönsä heideggerilaisen erottelun varsinaisuuden (*Eigentlichkeit*) ja epävarsinaisuuden (*Uneigentlichkeit*) välillä, mutta siten, että hän radikaalisti politisoi tämän erottelun ennakkoehdot ja tätä kautta muuttaa itse erottelun rakentamisen luonnetta. (Villa 1996, 132.) Villan mukaan Arendt ”spatialisoi” tai ”ulkoistaa” Heideggerin erottelun varsinaisuuden ja epävarsinaisuuden välillä, ja sijoittaa omassa ajattelussaan varsinaisen ja autenttisen olemisen paljastumisen alueeksi, toisin kuin Heidegger, nimenomaisesti julkisen alueen. Heideggerille julkisen alue on Villan mukaan tätä vasten kenen tahana (*das Man*) hallitsemaa aluetta, jota ei Heideggerille kuvaa autenttinen oleminen (*Eigentlichkeit*), vaan joka päiväinen langenneisuus<sup>23</sup> (*Verfallenheit*). Arendtille autenttinen oleminen on olemista poliittisessa yhteisössä, kun taas Heidegger päätyy korostamaan autenttisen olemisen Kierkegaardilaisesti vaikuttanutta, subjektiivista puolta. (Villa 1996, 140.)

Kuitenkin Villa korostaa, että Arendtin ajattelun pohja on nimenomaan Heideggerin ajattelussa. Jo Heidegger tuo esiin kanssamaan (*Mitwelt*) merkityksen kaiken yksilöllisen olemisen kontekstina, jossa yksilöllinen heitettyneisyys (*Geworfenheit*) saa täyden merkityksensä. Kuitenkaan Heidegger ei, tästä ratkaisevasta avauksestaan huolimatta, nähnyt vapautta olemisen muotona kuten Arendt, vaan päätyi palauttamaan vapauden subjektin ominaisuudeksi. (Villa 1996, 114, 122.)

Villa korostaa, että Arendtin ajattelu perustuu nimenomaan Heideggerin itsensä tekemälle avaukselle olemisen merkityksen yhteisöllisyydestä ja kanssaolemisen (*Mitsein*) perustavasta roolista kaikelle inhimilliselle kontekstuaalisuudelle. Heidegger ei kuitenkaan missään vaiheessa tutki olemista (*Sein*) määritteleviä ja konstituoivia yhteisöllisiä ja poliittisia aspekteja kattavasti tai edes yksityiskohtaisesti. Jussi Backman on tutkinut Heideggerin ajattelun myöhempiä sovellutuksia poliittisen ajattelun kentällä, ja hän kirjoittaa aiheesta osuvasti:

Silmiinpistävää kuitenkin on, miten vähän Heidegger lopulta pohti tätä

---

23. Villa kuitenkin korostaa myös esityksessään oikein, että langenneisuus ei ole mikään olemisen alempi osa vaan *Daseinin* ja inhimillisen olemisen eksistentiaali ja olennainen rakenneos, joka kuuluu erottamattomasti inhimillisen olemisen jokapäiväisyyden (*Alltäglichkeit*) rakenteeseen (Villa 1996, 128).

monikollisuutta ja erityisesti se, miten vähän hän sovelsi tätä koko ajatteluaan kannattelevaa teemaa yhteisön ajattelemiseen. Löydämme häneltä kyllä muutamia tämänsuuntaisia yrityksiä; tärkein näistä on *Olemisen ja Ajan* analyysi kanssaolemisesta (*Mitsein*), olennaisesta 'keskinäisyydestä', täälläolon rakenteellisena piirteenä,..., Heideggerin ajattelun soveltaminen yhteisön, yhdessäolemisen ja politiikan ajatteluun on näin ollen jäänyt erityisesti kahden ajattelin Arendtin ja [Jean-Luc] Nancy'n saavutukseksi<sup>24</sup> (Backman 2013, 117–118).

Lyhyesti: Arendt korostaa kaiken ajattelun syntyminen poliittista ja moneudellista kontekstia ja ontologista asemaa huomattavasti Heideggeria vahvemmin. Arendtin käyttöönotto Heideggerilainen filosofian historian destruktio, joka on siis olennasesti metafysiikan historian toistamista ja tätä kautta sen uudelleen ajattelemista eikä naiivi tradition hylkääminen, eroaa juuri tällä korostuksen tasolla Heideggerin vastaavasta:

Arendtin toisto menee yhden askeleen pidemmälle – tai syvemmälle – kun Heideggerin. Hänen länsimaisen perinteen poliittisen filosofian de(kon)struktion ei palaa alkuperäisiin (spekulatiivisiin) paikalla olon kokemuksiin, jotka metafysiikka sittemmin konkretisoi jatkuvaksi länsäoloksi, vaan ennemminkin sellaiseen kokemukseen olemisen ilmentymisestä (*appearance*), joka on johdettu kokonaan toiminnan (*praxis*) moneudellisista, mielipiteisiin vetovasta (*doxastic*) ja julkisista puolista. (Villa 1996, 155.)

Villa korostaa, että Heidegger on kyllä tietoinen tästä kreikkalaisen ontologian ja länsimaisen metafysiikan synnyn poliittisesta ja fenomenalisesta kontekstista, mutta Heidegger näkee tämän toissijaisena suhteessa kreikkalaiseen metafysiikkaan ja sen premisseihin<sup>25</sup>. Heidegger ei ota huomioon riittävällä tavalla sitä poliittista kontekstia, jossa Platon korottaa totuuden (*aletheia*) filosofian sille antamaan asemaan. Platonilla totuus näyttäytyy absoluuttisen singulaarisena, ei-moneudellisena ja nimenomaan monien mielipiteille (*doxai*) vastakkaisena. Platonin luoma poliittinen ontologia muuttaa radikaalisti itse totuuden kriteeriä suhteessa aiempaan kreikkalaiseen maailmaan ja sen

24 Backmanin mainitsema hahmotelma kanssaolemisesta löytyy Heideggerin pääteoksen *Olemisen ja aika* kappaleista 26 ja 27 (ks. Heidegger 2006 117–130; Heidegger 2007 154–170). Jean-Luc Nancy taas kehittää tätä tematiikkaa pidemmälle etenkin teoksissaan *la communauté desouvré* (1986) sekä *etre singulier pluriel* (1996). Myös Nancy on postmetafyysisen yhteisöllisyyden ja yhteisön ajattelija kuten Arendt. Nancy myös korostaa tällaisen ajattelun kiireellisyyttä ja ajankohtaisuutta ja mainitsee myös "Arendtin ajattelun tietyt piirteet" olennaisena tällaiselle tehtävälle (Nancy 2004, 14).

25. *Olemisen ja ajan* esipuheessa Heidegger itse korostaa ontologisen, eli olemista itseään koskevan kysymisen primäärisyyttä suhteessa kaikkeen ontiseen, eli asioita ja niiden luonnetta koskevaan kysymiseen (Heidegger 2006, 11; Heidegger 2007, 31).

polikseen, joka sijoitti vapauden yksinomaan poliittisen alueelle. Villa esittää, että kreikkalainen maailma erottaa Platonin myötä kaksi erilaista totuuden tai todellisen olemisen paljastumisen muotoa, joista ensimmäinen on nimenomaan Platonin kuvaama filosofinen kuva totuudesta absoluuttisena singulariteettina ja toinen poliittinen, inhimillistä moneutta ja mielipiteiden relatiivisuutta korostava. (Villa 1996, 155.)

Siinä missä Heidegger – ja Arendtin mukaan koko lähes filosofian perinne – päätyy korostamaan filosofisen totuuden primäärisyyttä poliittisuuden kustannuksella, siten että filosofian poliittinen syntykonteksti häipyä lopulta kokonaan näkyvistä, korostaa Arendt Villan tulkinnan mukaan, filosofiselle perinteelle vastakkaisesti, kaiken ajattelun toiminnallisen kontekstin eksistentiaalista ja ontologista merkisevyyttä, ja itse toiminnallisuutta, kaikkea merkityksellistä olemista rakentavana ja konstruoivana osana.

Dana Villan esitys Arendtin ajattelun heideggerilaisesta taustasta on edellä lyhyesti esittämälläni tavalla oivaltava ja osuva. Arendtin poliittisen ajattelun pohja on tietyissä Heideggerin filosofian keskeisissä käsitteissä ja niiden eteenpäin kehittämisessä, sekä heideggerilaisen filosofian historian de(kon)struktion metodologian omalaatuisessa käyttöönottamisessa. Kuitenkin Dana Villan yritys tehdä Arendtista perustavalla tavalla nietzscheläinen ajattelija on mielestäni ongelmallinen.

Myös Dana Villa itse tunnistaa, että Arendtin ajattelussa todella on mm. Seyla Benhabibin korostama deliberatiivista kommunikaatiota painottava puoli. Villan mukaan nämä elementit – toisaalta Arendtin aristotelinen käsitys politiikasta tasa-arvolle ja deliberatiiviselle toiminnalle perustuvana toimintana ja toisaalta hänen machhiavelliläinen toiminnan ja suuruuden ylistäminen – näyttävät perustavalla tavalla ristiriitaisina Arendtin ajattelussa. (Villa 1996, 56.)

Toisaalta Arendt korostaa siis Machhiavellin ja Nietzschen tapaan, että moraalit ja politiikka on erotettava tiukasti toisistaan, mutta toisaalta taas Arendt antaa yleispäteviä määritelmiä tietyille käsitteilleen, jotka sulkevat ulos esimerkiksi väkivallan politiikasta, mikä näyttäisi paremminkin viittaavan siihen, että Arendt ei ainakaan täysin luovu Aristoteleen ja Kantin tukemasta näkökannasta, joka korostaa politiikkaa nimenomaan moraalisen ja deliberatiivisen toimintana<sup>26</sup>.

Keskeinen kysymys on siis sen perusteleminen, kuinka Arendt ratkaisee moraalien ontologisen perusteleminen ongelman. Mille moraalit ja eettinen toiminta Arendtin mukaan viime kädessä itse asiassa perustuvat? Onko hänen ratkaisunsa Nietzscheä ja Machhiavellia

26. Aristoteleen näkemys käytännöllisestä järjestyksestä (*phronesis*) ja Kantin teleologinen moraaliarvostelma toki eroavat toisistaan huomattavalla tavalla. Tässä ainoa tarpeellinen huomio on kuitenkin se, että kumpikaan näistä näkökannoista ei sinällään ole yhdistettävissä nietzscheläiseen moraaliseen perspektiviin.



seuraava moraalinen perspektivismi, kuten Dana Villa (1996) esittää vai onko Seyla Benhabibin (2003) näkemys Arendtin ajattelun kantilaisesta luonteesta oikeampi? Vai Onko Arendtin nähtävä nimenomaan jossain määrin aristotelisenä ajattelijana, kuten esimerkiksi Habermas (1984) argumentoi?

Villan tulkinta lukee Arendtia hyvin nietzscheläisenä ajattelijana, joka korostaa toiminnan merkitystä ennen konsensusta, suuruutta ennen legitimaation arviointia. Villan mukaan Arendt ei ole legitimitietin teoreetikko, koska hänelle kysymys toiminnan suuruudesta ja loistokkuudesta tulee ennen kysymystä konsensuksen oikeutuksesta (Villa 1996, 55, 72). Johdonmukaisesti Villa argumentoi, että Arendtin työstä ei ole löydettävissä minkäänlaista normatiivista mallia politiikalle – tällainen malli on Villan mukaan saavutettavissa vain, jos Arendtin töitä ”dekontekstualisoidaan” radikaalisti. (Villa 1996, 205.) Villan tulkinta päättyy hyvin pessimistiseen näkemykseen poliittisen teorian mahdollisuudesta moderneimmassa maailmassa sekä itse moderneimman maailman tilasta. Hänen mukaansa modernin maailman vieroittumisen ja subjektifikaation myötä, joiden mukana ihmisten jakama poliittinen tila kuolee, Arendt näkee täysin uudenlaisen politiikan ja poliittisen tilan syntymisen ja perustelemisen mahdottomaksi. Juuri tästä syystä meidän täytyy Villan mukaan nähdä Arendt postmodernina tai myöhäismodernina (*high modernist*) teoreetikkona, joka korostaa toiminnan autonomisuutta vapauden tilan luojana, eikä teoreetikkona, joka yrittää luoda systemaattisen ja universalistisen metafysiikan politiikalle modernista näkökulmasta. (Villa 1996, 205.)

Villan mukaan Arendtin teoreettista projektia luonnehtii yleisellä tasolla äärimmäinen kontingenssin ja politiikan relatiivisuuden korostaminen, sekä epäuskoinen suhtautuminen kaikkiin ”absoluuttiseen” politiikan alueella, mukaan lukien modernistien yritykset asettaa konsensus tai jonkinlainen deliberatiivinen malli politiikan keskiöön moderneimpana aikana (Villa 1996, 79).

Villa siis pyrkii löytämään jonkinlaisen tasapainon Arendtin ajattelun eri elementtejen välillä ja hän tekee tämän ajamalle Arendtin ajattelijana kohti vahvasti nietzscheläisiä ja usein jollain tavalla postmoderneiksi luettuja ajattelijoina, Walter Benjaminia, Michel Foucaultia ja Thomas Kuhnia<sup>27</sup>.

Villan (1996, 59–60) mukaan kaikki sellaiset tulkinnat Arendtin ajattelusta, jotka näkevät hänet distinktiivisesti ”modernina” ja kantilaisena ajattelijana saavuttavat kaksi

27. Villa viittaa suoraan Arendtin ja Foucaultin samankaltaisuuteen (ks. Villa 1996, 270), kuten myös Arendtin ja Benjaminin filosofoiden läheisyyteen (ks. Villa 267). Tämän lisäksi Villa toteaa, että kaikki sellaiset näkemykset politiikasta, jotka säilyttävät teleologisen moraaliarvostelman (kuten Arendt Benhabibin mukaan siis tekee) kärsivät samoista ongelmista kuin Thomas Kuhnin kritisoimat ”normaalitieteen paradigmat” (ks. Villa 1996, 71).

merkittävää etua. Ensinnäkin ne onnistuvat selittämään Arendtin ”kreikkalaisen elitismien” (toiminnan suuruuden ja loistokkuuden korostus Machhiavellin tai Nietzschen tapaan) alistamalla kaiken inhimillisen toiminnan tietyn moraalisen ihanteen alaisuuteen, sekä toisaalta ne onnistuvat näyttämään vääräksi sellaiset Arendt- luennat, jotka korostavat tätä loistokkuutta immoraalisuuteen asti. Villa tiivistää eri ”modernistiset” luennat ja niiden esittämät ratkaisut ”moraalin perustuksille” seuraavasti:

Benhabibin, Habermasin, [J. Glenn] Grayn ja [James] Millerin kuvauksen mukaan Arendt perustuu teoriansa poliittisesta toiminnasta (1) tiettyyn diskurssietiikkaan; (2) autonomiseen tahtoon; tai (3) demokraattiseen yhteisöön ja ”jaettuun minään” (*moi commun*). On selvää, että mikä tahansa vaihtoehtoista ratkaisee moraalin perustuksen ongelman. (Villa 1996, 60.)

Habermasin voidaan nähdä perustavan tulkintansa tiukkaan diskurssietiikkaan, kun taas toinen vaihtoehtoista viittaa yksiselitteisesti sellaisiin tulkintoihin, jota tukeutuvat suoraan Kantin käytännölliseen filosofiaan ja sen keskeisiin teoreettisiin oletuksiin. Sen sijaan Benhabib valitsee kolmannen vaihtehdon. Hän näkee Arendtin ajattelun keskeisimmän osan muodostuvan juuri Kantin estetiikan kriittisen tulkinnan kautta, joka mahdollistaa selkeän ontologisen pesäeron Kantin omaan, universaalin apriori järjen autonomiaa ja yksilön velvollisuuksia korostavaan moraalikäsitteeseen. Benhabibin mukaan Arendt muuntaa Kantin kategorisen imperatiivin perustan ottamalla käyttöönsä Kantin estetiikan ”laajennetun mentaliteetin” (*enlarged mentality*) käsitteen, mikä mahdollistaa ontologisilta perusteiltaan täysin uudenlaisen poliittisen moraalien muotoilemisen. Kantin estetiikan *sensus communikseen*, ”jaettuun aistiin”, perustuva moraalikäsitteeseen perustaa itsensä sille oletukselle, että jokainen yksilö on kyvykäs ajattelemaan samoin kuin minä ja täten minun oikeuteni on ”kosiskella muiden yksilöiden hyväksyntää” (*woo their consent*) ja vastaavasti kaikkien velvollisuus on asettaa itsensä jokaisen toisen yksilön paikalle. (Benhabib 2003, 186–190.) Benhabib kuitenkin korostaa tällaisen position ongelmallisuutta ja totetaan, että Arendtin teorian ongelmallinen kohta on sen normatiivisen perustan puutteellisuus (Benhabib 2003, 193–194).

Villa löytää kolme keskeistä ongelmaa Benhabibin tulkinnasta. Keskeisin näistä on Villan mukaan se, että deliberatiivisuuden liiallinen korostaminen säilyttää antiikista asti alkunsa saavan teleologisen politiikan tulkittamisen mallin, jossa konsensus nostetaan politiikan ylle sen ylimmäksi tavoitteeksi ja itse politiikka jää pelkäksi keinoksi kohti konsensusta. Toiseksi tämä johtaa tietyn paradigman ylivoimaiseen ja kestäättömään hegemoniaan.

Kolmanneksi Villa katsoo, että jokainen teleologinen moraalinen ihanne kärsii välttämättä samoista ongelmista, mistä Thomas Kuhnin mukaan kärsii jokainen normalisoitunut tieteen paradigma. (Villa 1996, 71.) Villa katsoo, että kaikki edellä mainitut modernit tavat lukea Arendtin ajattelua ovat tietyllä tavalla virheellisiä:

Arendt haluaa säilyttää performanssin *ja* suostuttelun, harkinnan *ja* aloittamisen, agonistisuuden *ja* yksimielisyyden. Yritys järjestää julkisen alue uudelleen tietyn käytännöllisen järjen universalisoivan mallin mukaisesti (oli kyseessä sitten deontologinen tai diskursiivinen malli) on väistämättä yritystä hävittää politiikan performatiivinen puoli. (Villa 1996, 71.)

Tiivistäen voidaan siis todeta, että Villan ja Benhabibin tulkintojen keskeisin ero on siinä, kuinka he tulkitsevat Arendtin viimeiselle teokselle oleellisen kantilaisen *sensus communis* merkityksen käsitteenä. Villan argumentaatio perustuu sille oletukselle, että *sensus communista* ei tule käsittää minään universaalina ennakkoehtona inhimilliselle olemiselle kaikkea toimintaa edeltävässä ja universaalissa mielessä, vaan jonkin tietyn partikulaarin yhteisön ymmärryksenä järjen yhteisistä periaatteista, jotka perustuvat itsessään tietyn yhteisön historialle ja kulttuurille, ja joita ei sinällään voida koskaan pitää univiersaaleina sanan varsinaisessa merkityksessä. Benhabibin argumentaation keskeinen oletus on nimenomaan päin vastainen – hän katsoo, että *sensus communis* on inhimillistä olemista universaalissa ja kantilaisessa mielessä absoluuttisesti ehdollistava kaiken ajattelun lähtökohta, joka voi kenties saada erilaisia variantteja kulttuurillisesti ja historiallisesti, mutta pohjautuu tästä huolimatta jossain universaalissa mielessä itse inhimilliseen luonteeseen.

Mielestäni Benhabibin tulkinta on lähempänä oikeaa seuraavista syistä. Arendt korostaa korostaa hyvin kantilaiseen tapaan, että voidaksemme ylipäättään puhua inhimillisestä vapaudesta mielekkäästi – jotta deliberatiivinen kommunikaatio olisi ylipäättään mahdollista – täytyy meidän olettaa, että jokainen ihminen on ainakin potentiaalisesti kyvykäs ajattelemaan samalla tavalla (Arendt 1992, 83–84). Arendt myös korostaa tätä oletusta inhimillisen vapauden ennakkoehtona selkeästi eräässä haastattelussaan:

[Vapaus] perustuu,...,sille vakaumukselle, että jokainen inhimillinen olento (*Wesen*), ajattelevana olentona, voi ajatella juuri niin kuin minäkin, ja on myös siksi kyvykäs tuomitsemaan (*beurteilen*), jos se haluaa tehdä niin. Kuinka voin herättää hänessä tämän toiveen, sitä en tiedä,..., ainoa asia, joka voi auttaa meitä on ajattelu (*Nach-Denken*). Ja ajattelu tarkoittaa aina kriittistä ajattelua.

Ja kriittinen ajattelu tarkoittaa aina vastustamista. Kaikki mitä ajattelussa tapahtuu (*sich ereignet*) on sen kriittistä arvioimista, mikä on alistettuna (*unterworfen*). Tämä tarkoittaa, että ei ole olemassa vaarallisia ajatuksia – siitä yksinkertaisesta syystä, että ajattelu itse on tällainen vaarallinen hanke,..., ei-ajattelemisen on jokatapauksessa, uskon niin, vieläkin vaarallisempaa. (Arendt 2012a, 125.)

Arendtin vapauskäsityksen lähtökohta on siis kantilaisessa mielessä ymmärretty universalistinen oletus siitä, että jokainen ihminen on ainakin teoriassa kyvykäs ajattelemaan samalla tavalla. Kuitenkin, kuten myös edellä esittämäni Benhabibin tulkinta korostaa, Arendt katsoo, että emme voi yksinkertaisesti palata Kantin moraalifilosofiaan.

Arendt korostaa nimenomaisesti, että hänen varautuneisuus Kantin filosofiaa kohtaan koskee nimenomaan hänen käytännöllisen järjen kritiikissä esittämänsä moraalifilosofiaa, mutta ei sinällään Kantin kriittistä filosofiaa (1978a, 222–223). Vaikka Benhabibin tulkita Arendtin ajattelun kantilaisesta luonteesta on mielestäni suurilta osin oikea, jää hänen perustelunsa kuitenkin puutteelliseksi, kuten myös Heideggerin filosofian taustavaikutuksen oikea tulkitseminen. Vaikka Benhabib käsittelee (2003, 53–56, 69, 110–113) Heideggerin vaikutusta Arendtin ajatteluun suhteellisen kattavasti ja korostaa Heideggerilaista kanssaolemisen (*Mitsein*) tematiikkaa Arendtin ajattelun taustalla hiukan Villan tapaan, ei Benhabib huomioi Arendtin ajattelun taustalla olevaa heideggerilaista tapaa tutkia filosofian historiaa riittävällä tavalla. Keskeisin ongelma Benhabibin tulkinnassa on, että hän jättää Arendtille hyvin keskeisen Kantin kriittisen filosofian erottelun järkeen (*Vernunft*) ja ymmärrykseen (*Verstand*) käsittelemättä yksityiskohtaisesti, vaikka Arendt kritisoi Heideggerin filosofiaa juuri tämän kantilaisen käsite-erottelun kautta.

Edellisen perusteella voidaan siis yhteenvedonomaaisesti todeta, että Villan esitys Arendtin ajattelun heideggerilaisesta taustasta on yleisellä tasolla osuva. Toisaalta Benhabib osoittaa, että Villan Arendt-luenta on liian nietscheläinen ja että Arendt ei kokonaan hylkää Kantin kriittisen filosofian perusasetelmaa, vaan pyrkii enemmän muokkaamaan tätä. Pyrin seuraavassa luvussa selventämään millä tavoin Arendt näkee sekä Kantin että Heideggerin filosofian virheellisinä ja ongelmallisina. Luvun tarkoituksena on esitellä yksityiskohtaisesti Arendtin esittämä Heidegger-kritiikki, sekä perustella missä mielessä Arendt tukeutuu Kantin kriittisen filosofian tekemään erotukseen järjen ja ymmärryksen välille.

### 3.4 Arendtin ajattelun kantilaiset elementit ja Arendtin kritiikki Heideggerin filosofiaa kohtaan

Arendtille metafysiikan historia on tietyssä rajatussa mielessä nimenomaan “virheellistä”, sillä se on hänen mukaansa metafyyssisten virhepäätelmien (*metaphysical fallacies*) historiaa. Kuten jo aiemmin huomautin, tämä ei kuitenkaan tarkoita, että metafysiikan historia olisi jollain tavalla merkityksetöntä. Arendtille ajattelu ja filosofia ilmentävät nimenomaan yritystä selittää merkityksellisyys inhimillisessä elämässä ja tässä mielessä filosofia ei koskaan voi olla “virheellistä”. Olisi järjetöntä todeta, että filosofian historia on filosofialle sama kuin esimerkiksi kemian historia kemialle – tällainen toteamus ymmärtää välttämättä näiden alojen tarkoitusperän väärin.

Arendtin mukaan metafysiikan keskeisin ongelma on määritettävissä seuraavasti: “perustava virhepäätelmä, joka on kaikista metafyyssistä virhepäätelmistä kaikkein perustavin, on tulkita merkitystä totuuden mallin mukaisesti” (Arendt 1978a, 15). Arendtin mukaan myös Heideggerin filosofia syyllistyy tähän virhepäätelmään:

Viimeisin ja jossain määrin kaikkein silmiinpistävin esimerkki tästä esiintyy Heideggerin Olemisessa ja ajassa, joka alkaa kysymällä olemiskysymyksen uudestaan. Heidegger itse, myöhemmässä tulkinnassa omasta alkuperäisestä kysymyksestään sanoo nimenomaisesti: “olemisen merkitys” ja “olemisen totuus” sanovat saman. (Arendt 1978a, 15.)

Missä mielessä Arendtin kritiikki Heideggeria kohtaan tulisi ymmärtää? Arendt katsoo, että Heideggerin ajattelu ilmentää tietyllä tasolla samoja ongelmia kuin Kantia edeltänyt kartesiolainen filosofia ja Kantia seurannut saksalainen idealismi ja etenkin sen huipentava Hegelin ajattelu (Arendt 1978a, 15–16). Kummatkin, Hegel ja Heidegger, ajattelevat, vaikkakin hiukan eri tavoin, olennaisesti Kantin kriittisen filosofian perusoletuksia vastaan. Arendtin mukaan modernin filosofian tendenssi ja kyvyttömyys erotella merkitys ja totuus toisistaan heijastelee kyvyttömyyttä ja haluttomuutta tehdä Kantin tapaan erotus ymmärryksen ja järjen välille. Kantille järjen tarve ajatella ja ymmärryksen tarve tietää vastasivat kahteen erilaiseen pyrkimykseen. (Arendt 1978a, 15.) Arendt korostaa, että “Järjen tarvetta ei aiheuta totuuden etsintä vaan merkityksen etsiminen. Ja totuus ja merkitys eivät ole sama

asia” (Arendt 1978a, 15)

Arendtille Kantin kriittisen filosofian erottelu järkeen (*Vernunft*) ja ymmärrykseen (*Verstand*) on perustava kaikelle todelliselle poliittiselle ajattelulle<sup>28</sup>. Mitä Kant tarkoittaa tällä erottelulla ja kuinka Arendt ottaa tämän erottelun käyttöön omassa ajattelussaan? Arendt kuvailee kyseistä jaottelua seuraavasti: “Erotus kyseisiin kahteen fakulteettiin, järkeen ja ymmärrykseen, vastaa erottelua kahden täysin erilaisen mielen toiminnan ja kahden täysin erilaisen tarpeen välillä; ensimmäinen vastaa merkitykseen ja toinen kognitioon” (Arendt 1978a, 14)

Arendt esittää, että Kant ei koskaan itse täydellisesti tiedostanut oman filosofiansa ajattelua radikaalisti vapauttavaa vaikutusta, mikä johtui siitä, että hän käytti omassa filosofiassaan järjen ja ymmärryksen käsitteitä puutteellisella ja epäjohdonmukaisella tavalla. Arendtin keskeinen väite on, että Kant ei kuuluisan lausahduksensa tavoin "kieltänyt tietoa", vaan itse asiassa "erotti tiedon ajattelusta". (Arendt 1978a, 14.) Kantin filosofiassa järjen ja ymmärryksen käsitteet esiintyvät Arendtin mukaan puutteellisesti juuri siksi, että Kant rajasi järjen tarpeen kysyä inhimillisesti perustavia, mutta luonteeltaan vastaamattomia kysymyksiä vain ja ainoastaan hänen esittämiinsä järjen antinomioihin<sup>29</sup>. Arendt siis esittää, että Kantin ajattelun kriittinen ja vapauttava voima tulee esiin vasta kun se ymmärretään huomattavasti laajemmalla tavalla kuin Kant itse sen ymmärsi. Järkemme ottaa kantaa sellaisiin asioihin joista emme voi saada tietoa huomattavasti laajemmin kuin Kant antaa ymmärtää: emme voi rajoittaa järjen tarvetta etsiä ymmärrystä jumalaan, sieluun, universumin luonteeseen tai kuolemattomuuteen, kuten Kant teki. (Arendt 1978a, 13–16, 58.)

Kun Kantin jaottelu järkeen ja ymmärrykseen ymmärretään itse inhimillisen ajattelun lähtökohtana laajemmalla tavalla kuin Kant itse sen ymmärsi, on tällä Arendtin mukaan merkittäviä seurauksia sille, kuinka voimme ja kuinka meidän tulee käyttää totuuden ja merkityksen käsitteitä. Kantilainen erottelu järkeen ja ymmärrykseen siis "erottaa tiedon ajattelusta" juuri siinä mielessä, että totuuden kriteeriä voidaan tämän jaon pohjalta käyttää

28. Arendt kääntää saksan kielen sanan *Verstand* omalaatuisesti englanniksi sanalla *Intellect*. Arendt välttää perinteistä käännöstä *understanding*, koska sen konnotaatiot ovat Arendtin mukaan täysin erilaiset, kuin mihin Kant itse asiassa halusi viitata: kykymme havaita faktuaalista todellisuutta on erotettava inhimillisestä kyvystä ymmärtää yleisellä tasolla. Havaintokykymme on perustasollaan puhtaan kognitiivinen prosessi, kun taas ymmärtäminen on johonkin asiaan suhtautumista toisen ihmisen näkökulmasta. Ymmärtäminen on siis nimenomaan yritys ylittää oma rajautunut näkökulma havaita asioita ja astumistumista toisen yksilön paikalle ja tästä syystä huono käännös Kantin ymmärryksen käsitteelle.

29. Kant kutsui "järjen skandaaliksi" sitä tosiasiaa, että inhimillinen järki ottaa kantaa sellaisiin asioihin, joista se ei voi saada tietoa, mutta joita se tästä huolimatta välttämättä ajattelee, ja joutuu siten, takerruttuaan "järjen antinomioihin," ristiriitaan itsensä kanssa. (Arendt 1992, 9- 10).

yksinomaan kognitiivisten prosessien arvioimiseen:

Kuten saksankielinen käännös latinan sanalle *perceptio*, Kantin käyttämä sana *Wahrnehmung* (se, joka on annettuna minulle havainnoissa ja jonka tulisi olla totta [*wahr*]), selkeästi osoittaa, totuus sijoittuu aistihavaintojen todistuksiin. Asian laita ei kuitenkaan missään tapauksessa ole näin merkityksen ja järjen fakulteetin kanssa, joka etsii sitä [merkitystä]; jälkimmäinen ei kysy mitä jokin on tai onko se olemassa vaiko ei – sen olemassa olo on aina oletettu – vaan mitä olemassa olo sille tarkoittaa. (Arendt 1978a, 57.)

Järkeä ei siis koskaan kykene vastaamaan mihinkään asiaan totuudenmukaisesti, vaan ainostaan etsimään merkityksiä niistä asioista, jotka ovat olemassa: “jos odotamme totuuden olevan saavutettavissa ajattelun keinoin, niin sekoitamme tarpeen ajatella haluamme tietää (*urge to know*)” (Arendt 1978a, 61). Totuuden kriteeri viittaa Arendtin tulkinnan mukaan vain ja yksinomaan kognitiivisten prosessien, inhimillisten havaintojen (*Wahrnehmungen*) validiteettiin ja todenmukaisuuteen – totuuden käsite mittaa vain ja ainostaan sitä, ovatko havaintoni oikeita vai vääriä. Arendtille koko filosofian historia ilmentää perimmäisellä tasolla juuri väärää totuuden käsitteen käyttöä, joka johtuu itse totuuden kriteerin väärinymmärtämisestä. Filosofian historia onkin Arendtille, etenkin sen modernissa kartesiolaisessa muodossaan, "solipsismin" historiaa:

Solipsismi, avoin tai peitetty, ilman edellytyksiä tai niide kanssa, on ollut kaikkein sinnikkäin ja kenties kaikkein tuhoisin filosofian virhepäätelmä jopa ennen kuin se sai Descartesilla korkea-arvoisen teoreettisen ja eksistentiaalisen johdonmukaisuuden (Arendt 1978a, 46)

Arendt viittaa solipsismin käsitteellä totuuden ja merkityksen sekoittamiseen, joka pohjautuu järjen ja ymmäryksen fakulteettien toiminnan ja suhteen väärään ymmärtämiseen ja tätä kautta koko todellisuuden luonteen virheelliseen ymmärtämiseen. Koska totuuden käsitteen käyttö on Arendtin näkökulmasta rajoitettava yksinomaan inhimillisen ymmäryksen piiriin, voidaan tästä päätellä, että inhimillinen ajattelu ja itse kieli eivät itsessään voi vastata mihinkään kysymykseen "oikein" tai "totuudenmukaisesti". Ajattelu ja kieli on ymmärrettävä merkityksen synnyn tai merkityksen rakenteen kuvaajiksi ja merkitykselliseksi prosesseiksi, jotka eivät sinällään saavuta mitään totuudellista: “mikään minkä näemme tai mitä koskemme ei ole ilmaistavissa sanoin, jotka vastaisivat

sitä, mikä aisteillemme on annettu” (Arendt 1978a, 8) Totuuden käsite on ymmärrettävä siten, että se koskee yksinomaan kognitiivisten havaintojen validiteettia:

Ei ole olemassa totuuksia tietellisten totuuksien tuolla- ja yläpuolen: kaikki tieteelliset totuudet ovat faktuaalisia totuuksia,..., vain faktuaaliset lauseet (*statements*) ovat tieteellisesti varmistettavissa,..., totuus on, mitä olemme pakotettu myöntämään joko luonnon tai aivojemme aistien takia. (Arendt 1978a, 61).

Descartesin jälkeen juuri Kant esiintyy siis Arendtille järjen ja ymmärryksen erottelun mahdollistavana "metafysiikan vapauttajana", tosin vain siten ei itse koskaan tullut täysin tietoiseksi oman ajattelunsa vaikutuksesta. Arendt kuitenkin katsoo, että Kantin filosofian vapauttava vaikutus hukkuu saksalaisen idealismin ja etenkin Hegelin filosofian vaikutusvaltaisuuden myötä. Kantia seuranneille filosofeille erottelu järkeen ja ymmärrykseen oli lähtökohtaisesti merityksetön. (Arendt 1978a, 15- 16, 40- 41.) Tämä sama ongelmallisuus esiintyy Arendtin mukaan myös Heideggerin ajattelussa.

Arendtin keskeinen kritiikki Heideggeria kohtaan on, että hän samaistaa "olemisen totuuden" ja "olemisen merkityksen" toisiinsa tavalla, joka ei ota huomioon Kantin erottelua järkeen ja ymmärrykseen. Sekä Hegel että Heidegger ovat Arendtin mukaan kyvyttömiä erottelemaan kognitiivisten prosessien validiteetin itse faktuaalisen todellisuuden luonteesta, koska he kummatkin tarkastelevat historiaa merkityksen ja ajallistuneen totuuden historiana (Arendt 1978b, 187). Arendtin kritiikki kohdistuu nimenomaan Heideggerin myöhäisajatteluun, jonka Arendt näkee eroavan varhaisemmasta fundamentaaliontologiasta tietyllä tavalla.

Arendtin mukaan tahdon tai ajattelun käsite ei ilmene Heideggerin varhaisessa, käännettä (*Kehre*) edeltävässä ajattelussaan, ollenkaan. Vasta Heideggerin käännöksen ja Nietzschen ajatteluun tutustumisen myötä siirtyy Heidegger tutkimaan tahtoa länsimaisessa historiassa: "Käännös kääntyy alunperin ensisijaisesti vastustamaan tahtoa valtaan" (Arendt 1978b, 172–173). Arendtin mukaan Heideggerin fundamentaaliontologia käsitteli olemiskysymystä perustavasti eri näkökulmasta, kuin Heideggerin myöhempi tuotanto, koska se käsitteli ihmisen täälläolon (*Dasein*) ajallista merkitysrakennetta nimenomaan subjektiivisessa tai yksilöllisessä mielessä. Arendt katsoo, että Heideggerin käännettä edeltävää ja seuraavaa ajattelua ohjaavat erilaiset tutkimuskysymykset. Fundamentaaliontologian keskeinen kysymys nousee siitä, että ihminen kysyy "mitä on



oleminen"? Ja on kyvykäs kääntymään vain itseään kohti etsiessään tätä vastausta. Fundamentaaliontologiassa olemisen transendenssi löytyy Heideggerilla yksinomaan ihmisen itsensä eksistenssistä. Myöhemmässä ajattelussaan, näkökulman vaihdoksen myötä, Heidegger siirtyy tutkimaan olemisen itsensä ja ihmisen suhdetta. Nyt keskeiseksi kysymykseksi nousee: "kuka on ihminen"? Arendtin mukaan tämä näkökulman vaihdos siis ilmenee siten, että nyt olemisen (*Sein*) kategoria – eikä olemisen ja ajan julkaistun osan keskeinen ihmisen (*Dasein*) kategoria – siirtyy Heideggerin tutkimusten primääriseksi kohteeksi. (Arendt 1978b, 173–174.) Tällä käänteellä on Arendtin mukaan kaksi tärkeää ja ongelmallista seurausta:

Ensiksi, ajattelu ei ole enää "subjektiivista". Epäilemättä, ilman että ihminen ajattelisi sitä, oleminen ei koskaan ilmentyisi; se riippuu ihmisestä, joka tarjoaa sille asumuksen: "kieli on olemisen asumus". Mutta mitä ihminen ajattelee ei nouse hänen omasta spontaanuuudestaan tai luovuudestaan; se on tottelevainen vastaus olemisen käskyyn. Toiseksi, ne olennot joissa, ilmenevä maailma (*world of appearances*) on annettu ihmiselle kääntää ajatukset pois olemisestä, joka piiloihtelee niiden takana – aivan kuten puut peittävät metsän, joka jokatapauksessa on ulkoapäin katsottuna niiden muodostama. (Arendt 1978b, 174.)

Heideggerin ajattelun käänne johtaa Arendtin mukaan siihen, että Heidegger alkaa ajatella olemisen unohduksellisuutta itse modernin ihmisen olemukseen kuuluvana asiana ja enemmän kuin pelkkänä historiallisena narraationa. Keskeinen ero hänen aiempaan ajatteluunsa on, että "Heidegger ei enää tyydy eliminoimaan tahtovaa minää (*ego*) ajattelevan minän puolesta" (Arendt 1978b, 174).

Heidegger esittää, että modernin maailman teknisestä olemisymmärryksestä voitaisiin kenties vapautua, jos tietty toinen olemisymmärrys olisi tuotavissa kieleen. Arendtin mukaan Heideggerin analyysi modernista maailmasta on sinänsä oikea, mutta hänen ratkaisunsa tähän modernin maailman tilaan on väärä ja ilmentää itse Heideggerin filosofian ongelmallista luonnetta. Tämä ongelmallisuus ilmenee siinä, että Heidegger asettaa modernin maailman teknisen olemisymmärryksen vastakohtaksi juuri ajattelun ja "silleenjättämisen" (*Gelassenheit*) (Arendt 1978b, 178). Heideggerin ymmärrys "silleenjättämisestä" ilmentää Arendtille itse tahdon ja ajattelun luonteen perustavaa väärinymmärtämistä. Hänen mukaansa Heidegger ei kohtaa tahtoa ontologisena ja jokaisen subjektin mielen toimintaan kuuluvana kategoriana oikealla tavalla (Arendt 1978b, 158). Arendt katsoo, että Heideggerin myöhäisfilosofian luonne ja hänen näkemyksensä

olemisen historiasta (*Seinsgeschichte*) eroavat aiemmista historian filosofioista tietyllä partikulaarilla tavalla:

Ero Heideggerin position ja hänen edeltäjiensä välillä piilee tässä: ihmisen mieli, jota oleminen kutsuu siirtääkseen kieleen olemisen totuuden, on alistettu olemisen historialle (*Seinsgeschichte*) ja tämä historia määrittelee vastaavako ihmiset siihen tahtomisen vaiko ajattelun keinoin. Juuri olemisen historia, joka toimii ihmisten selkien takana kuten Hegelin maailmanhenki, määrittelee inhimilliset kohtalot ja paljastaa itsensä ajattelevalle minälle (*ego*), onnistuuko tämä ylittämään tahtomisen ja aktualisoimaan silleenjättämisen. (Arendt 1978b, 179.)

Arendtin mukaan Heideggerin myöhäisajattelun ongelma on siis tahtomisen ja ajattelun ymmärtäminen ylisubjektiivisella tavalla, joka vääristää, todellisuudessa luonteeltaan vain ja ainoastaan subektiivisen ja singulaarisen, tahtomisen ja ajattelemisen olemisen historian määrittymisen ylipersonallisiksi historiallisiksi mekanismeiksi. Ajattelu ja tahtominen ilmenevät personifikoituina konsepteina, jotka eivät määrittele yksilöllistä ajattelua tai sen tiettyä osaa, vaan itse olemisen historiaa ja jotain historiallista aikakautta faktuaalisessa mielessä. Heideggerin mainitsema runoilijan ja ajattelijan samankaltaisuus on todellisuudessa Arendtin mukaan siinä, että kummankin työ kumpuaa ajattelusta, joka on jokaisen ihmisen yksilöllinen piirre (Arendt 1978a, 8). Arendt esittää, että Heidegger sekoittaa järjen ja ymmärryksen toisiinsa, koska hän olettaa, että ajattelu edes voisi puhua "olemisen totuudesta" jossain totuudellisessa mielessä.

Kun Heideggerin ajattelijana "sanoo olemisen" hän simplifikoiki kontingenttia historiaa tiettyyn metanarratiiviin ja dedusoi siitä tietyn homogenisoidun merkityksen, joka pakenee tieteellistä todistamista ja falsifikaatiota. Heideggerin puhe kansan ja kielen "kohtalosta" (*Geschick*), on ongelmallista, koska se olettaa, että jokin absoluuttinen toinen – runoilijan "nimeämä" pyhä, joka ilmenee kielessä – ylipäättään voisi määritellä inhimillistä olemista jollain yhtenäisellä homogeenisellä tavalla. Heideggerille kieli kuitenkin näyttäytyy tietyn homogeenisen kokemuksen transendenttina alueena, yksilöitä määrittelevänä radikaalina "toisena", ja moderni maailma nimenomaan vallantahdon määrittelemänä ja kauttaaltaan "teknisen" olemisymmärryksen historiallisena tilanteena.

Se, että ihmiset jakavat yhtenäisen kielen, ei johda siihen, että kyseinen kieli määritteli kaikkia sitä käyttäviä ihmisiä homogeenisesti, siinä mielessä, että olemisen merkityksellisyys olisi irrottamattomasti kiinni tuossa määrittelyssä. Ihminen ei voi

koskaan "vastata" (*entsprechen*) kieltä Heideggerin tarkoittamalla tavalla. Tämä on illuusio, joka ymmärtää itse kielen olemuksen perustavalla tavalla väärin. Vaikka ihminen tiettyssä mielessä "asuu kielessä" tämä ei tarkoita, että "kieli puhuu" (*die Sprache spricht*) kaikille sitä käyttäville yksilöille jossain fundamentaalisesti yhtenäisessä esiymmärryksellisessä mielessä. Heideggerin ongelmallinen oletus on, että jonkinlainen "oikeampi" tai "parempi" (ei-tekninen) maailmasuhde ylipäätään voisi "tulla kieleen": se on oletus siitä, että ihmisillä voisi ylipäätään olla jokin "oikea", uudenlaisen "pyhän" mahdollistava, suhde kieleen, jota kautta olemista voitaisiin ymmärtää eri tavoin kuin modernina "teknisenä" aikana.

Samaistaako Arendt siis Heideggerin metanarratiivin Hegelin historian metanarratiiviin, jossa itse todellisuuskriteeristä tulee historiallinen ja historiasta maailman oikeus? Arendt katsoo, että Heideggerin ja Hegelin välillä on tietty ratkaiseva ero:

Epäilemättä Heideggerin olemisen historia (*Seinsgeschichte*) ei voi olla muistuttamatta meitä Hegelin maailmanhengestä. Ne kuitenkin eroavat toisistaan ratkaisevalla tavalla. Kun Hegel näki Napoleonissa "maailmanhengen ratsailla" Jenassa, hän tiesi, että Napoleon itse ei tiedostanut itseään maailmanhengen inkarnaationa ja että hän toimi tavalliseen inhimilliseen tapaan lyhytaikaisten päämäärien, halujen ja intohimojen vaikuttamana; Heideggerille taas ikuisesti muuttuva oleminen itse näyttäytyy toimijan ajattelussa siten, että toiminta ja ajattelu vastaavat toisiaan. (Arendt 1978b, 180.)

Arendtin keskeinen argumentti Heideggeria vastaan on siis kaksijakoinen. Heideggerin filosofia sekoittaa hänen tulkintansa mukaan toisaalta järjen ja ymmärryksen ja toisaalta ajattelun ja toiminnan toisiinsa. Arendtin suora kritiikki Heideggerin filosofiaa kohtaan jää kuitenkin puutteelliseksi, koska Arendt ei selvennä yksityiskohtaisemmin, millä tavoin Heideggerin filosofia ilmentää näitä ongelmia. Arendt tuntuu myös vihjaavan ongelmallisesti, että Heideggerin fundamentaaliontologia on Heideggerin ajattelun lupaavin osa, kun taas hänen myöhäisajattelunsa ilmentää tiettyjä ratkaisevia ongelmia – siitä huolimatta, että Heidegger itse korostaa, että hänen käänteensä jälkeinen ajattelu on ymmärrettävä tiettyssä mielessä nimenomaan fundamentaaliontologiassa suunnitellun käänteen toteuttamisena<sup>30</sup>. Tästä kritiikistä huolimatta Arendt myös hyväksyy Heideggerin

30. Arendtin kritiikki muistuttaa mielestäni suuresti Richard Rortyn (1993) esitystä Heideggerin ajattelusta. Tästä todistaa myös se, että Rortyn huomiot Wittgensteinin varhaisajattelusta ovat samankaltaisia kuin Arendtin vastaavat teoksessa *The Life of The Mind* (1978). Rortyn mukaan juuri Heideggerin varhaisajattelu välttää hänen myöhemmän ajattelunsa ansat. Hänen mukaansa Wittgensteinin ajattelu kehittyi taas juuri parempaan suuntaan myöhemmässä vaiheessa.

määritelmän ajattelun luonteesta itsessään destruktiivisena ja (itse)kriittisenä toimintana, joka on luonteeltaan päättymätöntä ja päämäärätöntä.

Arendtin kritiikkiä Heideggeria kohtaan tuleekin lukea samalla tavalla kuin hänen kritiikkiään Kantin ajattelua kohtaan. Arendt pyrkii ottamaan niistä tiettyjä elementtejä omaan ajatteluunsa, mutta hän tekee tämän kriittisen tarkastelun kautta. Arendt siis harjoittaa filosofian historian de(kon)struktiota myös suhteessa kahteen suureen metafysiikan vapauttajaan, Heideggeriin ja Kantiin.

Arendtin kritiikki Heideggerin ajattelua kohtaan tulee selkeämmäksi, kun käännyimme tarkastelemaan toista tekstiä, jossa Arendt käsittelee nimenomaisesti Heideggerin filosofiaa. Arendtin kirjotti Heideggerin kahdeksannennenkymmenennen syntymäpäivän kunniaksi esseen *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt* (1969), jossa Arendt kritisoi Heideggeria hiukan samaan tapaan, kuin edellä käsittelemässäni teoksessaan *The Life of The Mind* (1978). Arendt aloittaa kyseisen tekstin käsittelemällä Heideggerin näkemystä inhimillisen ajattelun luonteesta, jonka Arendt katsoo myös siis oikeaksi. Siirryn seuraavassa analysoimaan kyseistä tekstiä ja siihen sisältyvää Heidegger-kritiikkiä yksityiskohtaisemmin.

Heideggerin (ja Arendtin) mukaan ihminen on ajatellessaan iätön ja ajaton. Ajattelu on "jotain yksinäistä" (*etwas einsames*) ja kahdesta eri syystä. Ajattelu on olennaisesti äänetöntä keskustelua itsensä kanssa, jossa ilmenee aina jotain, jota ei voi pukea sanoiksi: tämä on totta paitsi suhteessa muihin, myös suhteessa omaan itseensä. Ajattelijan paikka maailmassa on "hiljaisuuden paikka" (*Ort der Stille*). (Arendt 2012b, 188.) Sekä Heideggerille että Arendtille ihminen ilmentää itseään kysyvänä olentona ajatellessaan:

Ajattelu, joka nousee intohimona yksinkertaisesta maailmaan syntymisen tosiasiaista (*in-die-Welt-geboren-Seins*) ja "ajattelee sen mieltä (*Sinn*), joka hallitsee kaikessa, mikä on", voi omata havainnoiltaan tai luonteeltaan yhtä vähän lopullisen päämäärän kuin elämä itse,..., tällä on seurauksena, että ajattelu suhtautuu sen omiin lopputuloksiin sille ominaisen destruktiivisesti eli toisin sanoen kriittisesti. (Arendt 2012b, 186–187.)

Arendt esittää, että Heideggerin näkemys inhimillisen ajattelun luonteesta eroaa perustavasti Platonin vastaavasta. Sekä Heidegger että Platon ymmärtävät ajattelun perimmäisellä tasollaan "kykynä ihmetellä yksinkertaisen edessä"<sup>31</sup> (*Vermögen, vor dem*

---

31. Sekä Platonin *Theaitetoksessa* (155d) että Aristoteleen *Metafysiikassa* (*Met I, 1, 982b12–24*) toistuu ajatus siitä, että kaiken ajattelun alku on juuri ihmettelystä (*thaumazein*).

*Einfachen zu erstaunen*), mutta näistä kahdesta vain Heidegger lisää tähän, että ajattelu on olennaisesti myös "tämän ihmettelyn asuinpaikaksi vastaanottamista" (*dieses Erstaunen als Wohnsitz anzunehmen*). (Arendt 2012b, 189.) Arendtin mukaan tämä lisäys on ratkaiseva Heideggerin oman poliittisen "virheen" (*Irrtum*), kansallisosialismin tukemisen, ymmärtämisen kannalta (Arendt 2012b, 189).

Ajatus siitä, että ihmisen "asuinpaikka" (*Wohnsitz*) on nimenomaan ajattelussa on Arendtin mukaan perustavan virheellinen. Arendtin mukaan ajattelu on nimenomaan jokapäiväisestä maailmasta pois kääntymistä, ja ihmisen varsinaisen asuinpaikan (*Behausung*), jaetun maailman, taakseen jättämistä:

Ajattelun ja siihen liittyvän yksinäisyyden tuntevat, kuten toivomme, kenties monet ihmiset; mutta heidän asuinsijansa (*Wohnsitz*) ei epäilemättä ole siellä [ajattelussa],..., Asuinsija josta Heidegger puhuu sijaitsee, vertauskuvallisesti puhuen, sivussa (abseits) ihmisten asumuksista; ja vaikka näillä paikoille voi hyvinkin olla myrskyisää, niin nämä myrskyt ovat vielä yhden asteen vertauskuvallisempia kuin puhuessamme ajan myrskyistä. (Arendt 2012b, 189.)

Arendt siis hyväksyy Heideggerin näkemyksen ajattelusta puhtaana ja puhtaimpana inhimillisenä aktiviteettina, jossa ihminen voi tehdä poissaolevan paikallaolevaksi, ja joka on tässä mielessä "kaukaiselle läheiseksi tulemista" tai "kaukaisen lähelle tuloa" (*in-die-Nähe-Kommen zum Fernen*), mutta Arendt nimenomaisesti kieltäytyy näkemästä ajattelua jollain tavalla korkeimpana mahdollisena tai ensisijaisena inhimillisenä aktiviteettina, joka olisi ihmisen varsinaisen asuinpaikka (Arendt 2012b, 190).

Vaikka Arendt myöntää ettei Heidegger kommentoikkaan ajatusta ajattelusta ihmisen "asuinpaikkana" (*Wohnsitz*) – jossa kaukaisesta tulee läheistä ja poissa olevasta paikalla olevaa – kovinkaan systemaattisesti, hän väittää, että koko Heideggerin ajattelu on tietyssä mielessä tämän ajatuksen ja sen "perusvireen" (*Grundton*) määrittämää: "tämä lähellä–kaukana-suhde ja sen kääntäminen ympäri ajattelussa tunkeutuu [Heideggerin] koko ajattelun koko läpi kuin perusvire, jonka suhteen kaikki on viritetty" (Arendt 2012b, 191).

Tämän väitteen jälkeen Arendt tekee jotain ällistyttävää. Hän toteaa, että Heideggerin antama tuki kansallissosialisteille on vain viimeisen ilmentymä siitä, mikä on itse asiassa koko filosofian historialle keskeinen "ammattitauti" (*déformation professionnelle*). Arendt vertaa Heideggeria Platoniin ja esittää, että suurten ajattelijoiden tendenssi etsiä tyranneja ja johtajia on viime kädessä juuri ilmentymä siitä, että ammattiajattelijat eivät ole tyytyneet pitämään ajattelua ihmisen asuinsijana, eli näkemään ajattelua ja toimintaa toisistaan

perustavilla tavoilla eroavina inhimillisen olemisen alueina<sup>32</sup> (Arendt 2012b, 194).

Tämä kuuluisa ja usein lainattu kohta Arendtin tuotannossa on yleensä tulkittu jonkinlaisena hämäränä puolustuksena Heideggerin ajattelun tai ylipäättään filosofian puolesta<sup>33</sup>. Tällainen tulkinta on kuitenkin mielestäni perustavan virheellinen. Sinällään Heideggeria imarteleva vertaus Platoniin on todellisuudessa koko Arendtin Heidegger-kritiikin ydin. Heideggerin luomutuminen natisismista ilmentää Arendtille kahta asiaa: Heideggerin henkilökohtaista raukkamaisuutta, *sekä* hänen äärimmäisen konkreettista kyvyttömyyttään "vastaanottaa ajattelua inhimisen asuinpaikkana". Kyseinen huomautus on siis mielestäni tulkittava ironisena huomautuksena.

Arendt kirjoittaa että kansallissosialismista lumoutuneiden ratkaisevin virhe oli tulkita konkreettista poliittista sortoa jonkin abstraktin päättelyn tai metafysisen näkemyksen kautta: suurin virhe oli "tulkita ja vältellä välittömästi Reichstagin palon jälkeen syntyneiden gestapokellareiden ja keskitysleirien kidutushelvettien todellisuus jonkin oletetusti merkityksellisemmän alueen kautta" (Arendt 2012b, 383).

Tämä virhe ei koske kuitenkaan ainostaan Heideggeria. Arendt katsoo, että filosofian historia on nimenomaan siinä mielessä metafysisen virhepäätelmien läpikäyminen, että se on ymmärtänyt ajattelun ja toiminnan sekä merkityksen ja totuuden suhteet väärällä tavalla (Arendt 1989, 12- 17). Heideggerin ja Platonin samankaltaisuus on nimenomaan siinä, että kummatkin toistavat ajattelussaan nämä samat virheet tietyllä perustavalla tavalla – Arendtin Heideggeria "imarteleva" vertaus on itse asiassa koko länsimaisen filosofian tradition kritiikki.

Esitän seuraavassa luvussa, että Arendtin huomautus filosofien "ammattitaudista" ei ole ainostaan Arendtin Heidegger-kritiikin, vaan hänen koko länsimaisen filosofian kritiikin ydin. Siirryn seuraavassa pääluvussa tarkastelemaan yksityiskohtaisesti, missä mielessä Arendt näkee metafysiikan historian ongelmallisena. Tämä selventää Arendtin Heidegger-kritiikin sekä hänen ajattelunsa yleisluonnetta. Viides pääluku taas esittää Arendtin poliittisen ontologian peruselementit, sekä näyttää kuinka nämä rakentuvat yritykselle ajatella tavalla, joka ylittää metafysiikan virheellisyyden.

Luentani mukaan Arendtin ajattelu siis yhdistelee elementtejä Heideggerin ja Kantin filosofiasta. Toisaalta Arendt haluaa säilyttää Kantin kriittiselle filosofialle keskeiset käsitteet muokatussa muodossa ja toisaalta Arendt nimenomaisesti hyväksyy Heideggerin tavan kuvailla inhimillistä ajattelua. Arendt kuitenkin ottaa nämä elementit ulos niiden

32. Kuuluisan anekdootin mukaan Platon tuki tyranni Dionia.

33. Esimerkiksi Seyla Benhabib tulkitsee tätä kohtaa juuri näin (Benhabib 2003, 228.)

alkuperäisestä teoreettisesta kontekstista ja muokkaa ne käyttöönsä omaperäisellä tavalla. Työni viidennen pääluvun tarkoitus on näyttää, että Arendtin ajattelua on perusteltua lukea yrityksenä ajatella poliittista filosofiaa tietyn postmetafyysisen filosofisen antropologian kautta. Arendt ymmärtää projektinsa filosofian historian kautta ja pyrkii omassa ajattelussaan korjaamaan ne virheet, joita hän metafysiikan historiasta löytää. Vasta näiden teoreettisten selvitysten jälkeen on mahdollista antaa tiivistetyssä muodossa analyysi siitä, missä mielessä Arendtin ajattelua voidaan tulkita modernina tai postmodernina, ja mitkä sen elementit voidaan katsoa kuuluvan distinktiivisesti jompaan kumpaan kategoriaan.

## 4 LÄNSIMAISEN METAFYSIIKAN HISTORIAN ONGELMALLISUUS

Tämän pääluvun tarkoituksena on selvittää, missä mielessä Hannah Arendt kokee länsimaisen metafysiikan ongelmallisena ja metafyyssisten virhepäätelmien määrittelemänä. Aluksi osoittan, että Arendt näkee metafysiikan historian keskeisimpänä ongelmana nimenomaan poliittisen toiminnan ja inhimillisen ajattelun suhteen väärinymmärtämisen. Tämän jälkeen siirryn tutkimaan, kuinka Arendtin mukaan ajattelun ja toiminnan suhteen tietty väärinymmärtäminen on johtanut tiettyihin koko metafysiikalle ja politiikalle kohtalokkaiisiin ongelmiin ja väärinkäsityksiin. Lopuksi siirryn käsittelemään Arendtin totalitarismiteoriaa. Arendt katsoo, että totalitaarinen hallinta yhdistelee näitä länsimaisen metafysiikan ongelmallisimpia elementtejä äärimmäisimpään mahdolliseen muotoonsa. Vaikka totalitaarisen hallinnan metafyyssinen pohja on vahvasti kiinni itse länsimaisen ajattelun ja perinteen ongelmassa ja virhepäätelmissä, Arendtin mukaan totalitaarinen hallinta näyttäytyy *myös* absoluuttisena katkoksenä suhteessa aiempaan perinteeseen. Arendtin näkökulmasta nimenomaan totalitarismi näyttäytyy radikaalina siirtymänä uuteen, postmetafyyssiseen tai postmoderniin aikaan, joka pakottaa meidät ajattelemaan uudella, länsimaisen perinteen ylittävällä tavalla.

### 4.1 Jännite toiminnan ja ajattelun välillä länsimaisen ajattelun historiassa

Missä mielessä on perusteltua sanoa, että Arendt näkee juuri toiminnan ja ajattelun jännitteen keskeinä ongelmakohtana länsimaisen ajattelun perinteessä? Arendt kirjoittaa toiminnan ja ajattelun eroavuudesta ja tämän eron synnystä seuraavasti:



Se, että toisaalta, erilaiset aktiivisen toimimisen tavat tässä maailmassa ja toisaalta kontemplaatioissa huipentuva puhdas ajattelu saattavat vastata kahteen täysin toisistaan poikkeavaan inhimilliseen pyrkimykseen (*human concern*) on ollut tavalla tai toisella esillä aina siitä asti kun ajattelun miehet (*men of thought*) ja toiminnan miehet (*men of action*) alkoivat erkaantua poliittiselta; eli toisin sanoen, siitä asti kun poliittinen ajattelu nousi sokraattisen koulukunnan parissa (Arendt 1989, 17–18).

Mitä Arendt tarkoittaa kirjoittaessaan, että inhimillinen toiminnallisuus ja puhdas ajattelu vastaavat kahteen täysin erilaiseen inhimilliseen pyrkimykseen tai huolenaiheeseen (*human concern*)? Kuinka tämä erottelu on esillä länsimaisen ajattelun perinteessä? Miksi tämä ero tulee esiin nimenomaan sokraattisen poliittisen ajattelun myötä? Tämän luvun tarkoitus on vastata näihin kysymyksiin sekä selventää yleisellä tasolla poliittisen toiminnan ja ajattelun suhdetta Hannah Arendtin ajattelussa.

Lainaan seuraavassa muutaman pitkän otteen eräästä haastattelusta vuodelta 1964, jossa Arendt selventää ajatuksiaan politiikan ja filosofian suhteesta ja sen merkityksestä länsimaisessa historiassa. Haastattelija Günter Gauss aloitti haastattelun seuraavilla sanoilla: “Frau Hannah Arendt. Sie sind die erste Frau die in dieser Reihe vorgestellt werden soll. Die erste Frau, wenn auch freilich mit einer nach landläufiger Vorstellung höchst männlichen Beschäftigung: Sie sind Philosophin.”<sup>34</sup> (Arendt 2012a, 46). Tämä toteamus esti Gaussia jatkamasta haastattelua pidemmälle. Arendt protestoi välittömästi ja totesi, että hän ei ole filosofi; Arendt totesi, että hänen ammattinsa on poliittisen teorian parissa. Arendt myönsi saaneensa koulutuksensa filosofian parissa, mutta hän korosti, että tämä ei tarkoita, että hän olisi pysynyt samalla linjalla. Arendt totesi jättäneensä filosofian lopullisesti. (Arendt 2012a, 46). Gauss jatkoi haastattelua pyytäen Arendtia määrittelemään tarkemmin sen, mikä erottaa filosofian ja poliittisen teorian toisistaan. Arendt vastasi seuraavin sanoin:

---

34. On merkille pantavaa, että Arendt ei tässä puutu kriittisesti Gausin kommenttiin filosofian oletetusta ”miesmäisyydestä”. Hetkeä myöhemmin Arendt täsmentää kantaansa, ja sanoo, että henkilökohtaisella tasolla empansipaatiokysymys ei ole koskaan koskenut häntä (Arendt 2012a, 47–48). Mitä Arendt tarkoittaa tällä hyvin konservatiiviseltä ja naiivilta vaikuttavalla toteamuksella? Arendt itse korostaa omaa ”vanhanaikaisuuttaan” tässä asiassa – Arendtin mukaan tietyt ammatit ja asemat eivät ”sovi naisille” (Arendt 2012a, 47–48). Arendt kuitenkin itse toteaa, että hän ei tiedä onko hän argumenttinsa suhteen oikeassa vai ei (Arendt 2012a, 48). Joka tapauksessa Arendt näkee kysymyksen naisten oikeuksista erittäin ongelmallisesti puhtaan esipoliittisena asiana. Arendtin suhtautuminen tähän kysymykseen on itsessään havainnollistava esimerkki Arendtin poliittisen käsitteen rajautuneisuudesta ja ilmentää samalla Arendtin ajattelun keskeisimpiä ongelmia. Toisaalta Arendtin ajattelun moniulotteisuudesta ja sovellettavuudesta kertovat myös osaltaan useat feministiset sovellukset ja tulkinnat, joita Arendtin ajattelusta on tehty. Arendtin ajattelun feministisistä sovelluksista ks. Honig (1995), Kristeva (1999) ja Lenz ja Kahlert (ed.) (2001).

Ilmaus “poliittinen filosofia”, jota välttelen, tämä ilmaus on erittäin vahvasti tradition raskauttama (*vorbelastet*). Kun puhun näistä asioista, akateemisesti tai ei-akateemisesti, niin mainitsen aina, että filosofian ja politiikan välillä on tietty jännite. Nimittäin ihmisen välissä, siinä määrin kun hän on filosofoiva, ja siinä määrin, kun hän on toimiva olento – tämä on jännite, jota ei luonnonfilosofien parissa ilmene. Filosofi on suhteessa luontoon kuten kaikki muutkin ihmiset. Kun hän ajattelee [sen luonnetta], hän puhuu koko ihmiskunnan nimissä. Mutta hän ei suhtaudu politiikkaan neutraalisti. Ei Platonista saakka! (Arendt 1996, 47).

Mitä Arendt tarkoittaa tällä jännitteellä, joka on vallinnut filosofian ja poliittisen teorian välillä Platonista asti? Miksi luonnonfilosofien parissa ei esiinny tätä jännitettä? Arendtin mukaan länsimaisen poliittisen teorian perusta ja alku palautuu Sokrateen oikeudenkäyntiin ja tuomitsemiseen asti. Sokrateen tuomitseminen oli tapahtuma, joka kuvasti konfliktia poliiksen ja filosofian, poliittisen elämäntavan ja filosofisen elämäntavan välillä<sup>35</sup> (Arendt 1989, 12).

Arendtin mukaan Sokrateen tuomio osoitti Platonille ja filosofeille ylipäätään, että totuudenmukainen elämä, johon vain filosofi oli Platonin mukaan kykenevä, oli yhteensopimaton poliiksen hoitamisen ja sen jokapäiväisten huolien kanssa<sup>36</sup>. Sekä Platon, että Aristoteles määrittivät, vaikkakin hyvin eri tavoin, filosofin kontemplatiivisen elämäntavan korkeimmaksi mahdolliseksi inhimillisen elämän muodoksi ja tämän määrittelyn historialliset juuret ovat nimenomaan Sokrateen tuomiossa. (Arendt 1989, 12, 20.) Kuitenkin ainoastaan Platon näkee filosofin suhteen ikuisuuteen ja jumalalliseen itsessään ristiriitaisena poliittisen elämän, *bios politikoksen* kanssa (Arendt 1989, 20). Platonin filosofiassa koko polis on järjestetty viime kädessä nimenomaan filosofisen elämänmuodon mukaisesti:

Kontemplaation ylivoimainen paremmuus suhteessa minkäänlaiseen muuhun aktiviteettiin, toiminta mukaan lukien, ei ole alkuperältään kristillistä. Me löydämme sen Platonin poliittisesta filosofiasta, jossa koko *poliiksen* utooppinen uudelleenjärjestäminen ei ole ainostaan filosofin paremman oivaltamisen ansioita, vaan sillä ei ole mitään muuta tarkoitusta kuin tehdä filosofin elämäntapa mahdolliseksi. (Arendt 1989, 14.)

35. Arendtin pohdiskelu inhimillisen toiminnallisuuden ja ajattelun eroista perustuu Hedeggerin varhaisille luennoille Aristoteleesta 1920- luvun alusta, joita Arendt itse oli paikalla seuraamassa ja joilla Heidegger pohti tätä samaa eroa *bios theoretikoksen* ja *bios politikoksen* välillä. (ks. Taminiaux 1997, 1- 22).

36. Sokrateen kuoleman myötä Platon päätyi näkemykseen, että kaikki hänen aikansa poliittiset järjestelmät olivat huonoja. Ongelma oli Platonin mukaan ratkaistavissa vain todellisen filosofian kautta, sillä vain todellinen filosofia saattoi nähdä mikä olis hyväksi niin yksityisissä kuin poliittisissakin asioissa ja täten ainostaan filosofit olivat kyvykkäitä hallitsijoiksi. (Hadot 2010, 72–73.) Juuri tässä mielessä Sokrateen kuolema oli se ”radikaali tapahtuma, jolle platonismi perustuu” (Hadot 2002, 48).

Kuitenkin myös Aristoteles määrittelee *Nikomakhoksen Etiikkansa* ensimmäisen kirjan viidennessä luvussa (*EN* I, 5, 1095b13- 1097a14) kolme elämänmuotoa; nautinnollisen, poliittisen ja kontemplatiivisen elämäntavan, joista hän asetti nimenomaan kontemplatiivisen elämäntavan ihmiselle korkeimmaksi mahdolliseksi elämäntavaksi<sup>37</sup>.

Aristoteleen filosofiassa kontemplaation ylemmyys perustuu Arendtin mukaan nimenomaan käsitykseen erilaisten inhimillisten toiminnallisuuden muotojen hierarkiasta: “Aristoteleen artikulaatio eri elämäntavoista, joiden järjestyksessä nautinnonhakuinen elämä omaa pienen roolin, on selkeästi kontemplaation (*theoria*) idean ohjaama” (Arendt 1989, 14).

Aristoteleelle ihminen ei ollut korkeimmillaan *zoon politikon* (”poliittinen olento”), tai kuten hänen toinen kuuluisa määritelmänsä ihmisestä kuuluu; *zoon logon ekhon*, (“elävä olento jolla on sana”). Näissä määritelmissä Aristoteles ei muotoillut ensisijaisesti mitään yleistä ihmiskäsitystä, vaan Arendtin mukaan ainoastaan *poliksen* ja koko vapaan kreikan yleisen käsityksen ihmisestä, joka oli ennen kaikkea määritelmä barbaareita ja heidän olemustaan vastaan; barbaarit olivat kreikkalaisille *aneu logo* (“ilman sanaa”). (Arendt 1989, 27.) Vielä vähemmän Aristoteles näki ihmisen, kuten keskiaikainen virheellinen käänös latinan kielelle antaisi olettaa, *animal rationale*:na, joka perustuu Arendtin mukaan ainostaan käsitteen *logos* perinpohjaiselle väärinymmärrykselle. Aristoteles näki nimenomaan kontemplaation (*nous*) ihmisen korkeimpana mahdollisena vapauden muotona: “Aristoteles ei tarkoittanut määritellä ihmistä yleisesti tai osoittaa ihmisen korkeinta kapasiteettia, joka hänelle ei ollut *logos*, ei puhe tai järki, vaan *nous*, kyky kontemploidia, jonka nimenomainen piirre on, että sen sisältöä ei voida kääntää puheeksi.” (Arendt 1989, 27.)

Ei pelkästään Platon ja Aristoteles, vaan heidän vanavedessään koko Antiikin filosofia ja myöhempi länsimainen ajattelu aina moderniin aikaan asti ymmärtää kontemplaation olennaisesti korkeimmaksi mahdolliseksi inhimillisen olemisen muodoksi. Kontemplaation korostamisella on ratkaiseva vaikutus myöhempään käsitykseen inhimillisen vapauden luonteesta. Toiminnallinen elämä nähdään ja arvotetaan antiikin filosofien maailmasta alkaen nimenomaan teoreettisen elämäntavan näkökulmasta ja sille alistettuna: “Traditionaalisesti,..., termi *vita activa* saa merkityksensä *vita contemplativa*sta; sen erittäin rajattu arvo on annettu sille, koska se palvelee kontemplaation tarpeita elävässä kehossa” (Arendt 1989, 16). Arendtin mukaan jo antiikin filosofiasta teoreettisen pohjansa

37. Ks. Arendtin tulkinta kolmesta elämänmuodosta: (Arendt 1989, 12–14, 20).

ammentava vihamielisyys politiikkaa ja poliittista elämäntapaa kohtaan on muodostunut koko länsimaiselle filosofiselle perinteelle itsestään selväksi lähtökohdaksi:

Suurinta osaa filosofiasta kuvaa eräänlainen vihamielisyys politiikkaa kohtaan, vain erittäin harvoja lukuunottamatta. Kant on poikkeus<sup>38</sup>. Tämä vihamielisyys on tälle asiayhteydelle erittäin tärkeä, koska kyseessä ei ole henkilökohtainen kysymys. Se juontuu asian olemuksesta itsestään. (Arendt, 1996, 47.)

Platonin ja Aristoteleen määritelmät kontemplaation ensisijaisuudesta inhimilliselle elämälle eivät tarkoittaneet kuitenkaan missään tapauksessa, että antiikin filosofien maailma olisi tyystin hylännyt poliittisen vapauden merkityksen. Siinä missä filosofiaa edeltävä antiikin maailma samaisti vapauden nimenomaan ennennäkemättömällä tavalla poliittiseen vapauteen, hyväksyivät tämän itsestäänselvytenä edelleen myös kaikki antiikin filosofit (Arendt 1989, 31).

On tärkeää huomata, että kun Arendt korostaa kontemplaation suurta painoarvoa kreikkalaisessa filosofiassa, tarkoittaa hän nimenomaan *filosofien* antamaa määritelmää kontemplaation korkeimmuudesta ihmiselle: itse *polis* on vanhempi kuin länsimainen poliittinen filosofia, joka syntyy siis vasta Sokrateen tuomitsemisen myötä. Filosofien välineellistynyttä käsitystä politiikasta vastaan muistuttaa alkuperäisempi ”esifilosofinen kreikkalainen kokemus toiminnasta ja puheesta puhtaana läsnäolona (*actuality*)” (Arendt 1989, 207). Toisaalla Arendt kirjoittaa, että antiikin kaupunkivaltioiden maailmalle – joka siis edelsi filosofian nousua – ”vapaus ja politiikka olivat identtisiä” (Arendt 2010, 29). Varhaisessa Sokratesta edeltävässä Kreikan maailmassa poliittinen toiminta oli siis vapauden välitön ja nimenomainen muoto, ja tämä vapaus oli vuorostaan kiinni itse kaupunkivaltiossa ja sen rakenteessa, poliksessa<sup>39</sup>.

38. Arendt mainitsee Kantin tietyistä syistä. Arendtin viimeinen teos pyrkii kehittämään uudenlaista ja näitä perinteen ongelmia kiertävää poliittista teoriaa ja poliittista arvostelukyvyyn (*judgement*) käsitettä nimenomaan Kantin estetiikan kautta, jossa Arendt näki ”Kantin kirjoittamattoman poliittisen filosofian” (Arendt 1992, 19).

39. Kreikkalaisten käsitys poliksesta ja sen vapaudesta on täysin kiinni kreikkalaisessa käsityksessä kosmoksen luonteesta. Christian Meier on osoittanut kirjassaan *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* (1980), kuinka läheisesti tietty tapa käsittää ja jäsentää itse maailman perimmäistä luonnetta käsitteellisesti on kiinnittynyt ja määrittelee inhimillistä käsitystä itse inhimillisen toiminnan rajoista. Demokratian synty 600 ja 500-luvun Ateenassa oli juuri tässä merkityksessä historiallinen katkos; poliittisen vapauden syntyminen antiikin kreikan kaupunkivaltiossa oletti syvällisen muutoksen itse kreikkalaisten tavassa ymmärtää kosmoksen luonnetta ja ihmisen roolia kosmoksessa; tämä näkyi nimenomaan käsitteellisenä ja kielellisenä murroksena kreikkalaisessa ajattelussa (ks. Meier 1980, 275–325).

Meierin mukaan vasta tietty tietoisuus omasta mahdollisuudesta vaikuttaa asioihin kosmoksessa (*Können-Bewußtsein*), avasi tien avoimelle keskustelulle poliksessa poliittisen järjestyksen oikeudenmukaisuudesta (Meier 1980, 241–243.) Meierin sanoin; ”ensimmäistä kertaa on poliittisen järjestyksen keskus

Käsitys vapaudesta välittömänä toimintana ilmenee selkeästi myös vielä Aristoteleen filosofiassa ja sen käsite-erotteluissa. Aristoteles käsitti poliittisen toiminnan *praxiksena*, joka erottuu *poesiksesta* nimenomaan siten, että vain ensimmäisessä on päämäärä, *telos*, siinä itsessään. Juuri tästä syystä Arendt kokee olevansa antiikin ajattelijoista lähimpänä juuri Aristotelesta.

Kuinka on mahdollista että myöhemmät filosofit saattoivat, näennäisen paradoksaalisesti, yhtä aikaa korostaa kontemplaation roolia inhimillisen elämän korkeimpana ja vapaimpana muotona, ja silti hyväksyä poliittisen vapauden inhimillisen vapauden nimenomaisena muotona? Asian paradoksaalisuus on selitettävissä sillä, antiikin filosofiaa edeltäneelle maailmalle vapaus oli välittömästi ja yksinomaan kiinni itse kaupunkivaltiossa, *poliksessa*, joka oli vapaan poliittisen jäjerstäytymisen väline ja konkreettinen muoto. Antiikin kreikan maailma ymmärsi *poliksen* vapaasti valittuna poliittisen järjestyneisyyden muotona; poliittisen alue oli itse inhimillisen vapauden nimenomainen alue ja erotettu elämän välttämättömyyksien, *oikoksen*, alueesta. (Arendt 1989, 13). Vasta myöhempi antiikin poliittisen filosofian nousu tuo mukanaan poliittisen vapauden käsitteellisen arvon alentamisen.

*Poliksen* vapauden ennakkoehto oli kodin alueen, *oikoksen*, olemassaolo. *Oikos* oli, päinvastoin kuin *polis*, elämän välttämättömyyksien hoitamisen alue, jossa vapaalla miehellä oli despoottin valtuudet. *Oikoksen* alue oli olennaisesti epätasa-arvoisuuden ja epätasa-arvoisten alue, joka muodosti itse vapauden alueen, *poliksen*, ennakkoehdon. *Oikos* sai merkityksensä inhimillisten välttämättömyyksien alueena nimenomaan *poliksen* vapauden näkökulmasta. *Polis* oli lakien ympäröimä ja takaama yhteisten asioiden hoidon alue – kreikkalaiset näkivät lakien säätämisen nimenomaan esipoliittisena asiana, jota varten kaupunkivaltioon kutsuttiin tavanomaisesti ulkopuolinen lainsäätäjä, joka laati toiminnan reunaehdot poliikselle – kun taas *oikos* oli elämän välttämättömyyksien ja epävapauden alue, jossa vapaan miehen despoottisia valtuuksia ei rajoittanut mikään laki. (Arendt 1989, 22–37.)

Arendtin mukaan *poliksen* vapaus oli vapautta päättää ja hoitaa yhteisiä asioita

---

kiistanaiheena” (Meier 1980, 243). Itse politiikasta ja poliittisen (*das Politische*) sisällöstä tulee antiikin kreikassa ensimmäistä kertaa keskeinen keskustelunaihe vasta kun nämä keskeiset kokemukset vapaudesta ovat jossain määrin käsitteellistettävissä (Meier 1980, 149, 242–243).

Kuitenkin kreikkalaisten käsitys poliittisesta ja politiikasta on hyvin kaukana myöhemmistä käsityksistä, mukaan lukien roomalaisten politiikan ymmärryksestä. Arendt korostaa, että Roomalainen käsitys auktoriteetista ja siten myös poliittisesta edustettavuudesta (*representatio*) on Kreikan filosofian nousua edeltävälle maailmalle täysin vieras. Vasta Platonin ja Aristoteleen filosofiat luovat *käsitteellisen pohjan*, jonka pohjalta politiikka aletaan myöhemmin ymmärtämään suhteena hallittujen ja hallitsijoiden välillä. (Arendt 2006a, 104, 115–116.) Kreikassa tapahtunut politiikan käsitteellistymisen pysyy siis hyvin distinktiivisesti kreikkalaisena kokemuksena.

tasavertaisten kesken sanoin (*lexis*) ja teoin (*praxis*), ja tämä oletti puolestaan sen, että kaikki päätökset tehtiin ilman väkivaltaa tai pakottamista (Arendt 1989, 25–26). Kreikan poliiksen maailmassa inhimillinen oleminen oli olennaisella tavalla jaettu näihin kahteen sfääriin, joista poliittinen sfääri käsitteli yhteisiä (*koinon*) ja yksityinen henkilökohtaisia (*idion*) asioita (Arendt 1989, 24).

Filosofian noustessa antiikin Kreikan *polis* oli jo muuttumassa ja hajoamassa, ja Platonin ja Aristoteleen filosofiat edustavat nimenomaan tätä muutosvaihetta (Arendt 1989, 13–14, 21). *Poliksen* vapaus – joka oli siis nimenomaan vapautta elämän välttämättömyyksistä, ja niille omistetuista *oikoksen* alueesta, sekä vapautta pakottamisesta ja väkivallasta – on siis vanhempi kuin Platonin tai Aristoteleen filosofiat. Antiikin filosofit muuttavat heitä edeltävää vapauskäsitystä nimenomaan lisäämällä siihen, teoreettisella tasolla, vapauden poliittisesta toiminnasta:

Vanhaan vapauteen elämän välttämättömyyksistä ja muiden pakottamiseksi joutumisesta filosofit lisäsivät vapauden poliittisesta toiminnasta (*skhole*). Myöhempää kristillistä väitettä vapauden luonteesta vapautena kaikesta maailmallisista suhteista ja asioista edelsi tälle käsitykselle perustava myöhäisantiikin filosofian apoliittisuus. Mitä ainoastaan muutamat olivat aiemmin vaatineet katsottiin nyt jokaisen oikeudeksi.<sup>40</sup>” (Arendt 1989, 14–15.)

Mitä Arendt tarkoittaa myöhäisantiikin *apoliittisuudella*? Poliittisen vapauden siirtyminen inhimillisen ehdollistuneisuuden alueelle ei ole Arendtin mukaan mikään yksiselitteinen eikä yksinkertainen prosessi. Arendt korostaa, että tämän muutoksen teoreettinen alkuperä – mutta ei missään tapauksessa itse muutoksen syy – on jäljitettävissä Sokrateen oikeudenkäyntiin ja Platonin filosofiaan saakka, joka, toisin kuin aristotelinen filosofia, korosti *bios politikosta* ja *bios theoretikosta* itsessään ristiriitaisina ja toisilleen vastakkaisina elämänmuotoina. (Arendt 1989, 20.) Myöhempi kreikkalainen ajattelu, jonka kaksi merkittävintä koulukuntaa olivat epikurolaisuus ja stolaisuus, ilmentävät Arendtin mukaan osaltaan myös poliiksen kuolemaa, sillä niiden ajattelussa kysymys hyvästä

---

40. Vasta kristinusko alentaa poliittisen vapauden kokonaan filosofiselle tahdon vapaudelle. Täten filosofia – joka oli ollut harvojen vapaiden miesten etuoikeus – muuttuu jokaisen ihmisen oikeudeksi, koska jumalan valtakunta ei tee erotteluja maallisin kriteerein. Kristinuskolle todellinen vapaus on vapautta koko inhimillisestä maailmasta ja sen synneistä. Tämä ilmenee useissa raamantun kohdissa: Jeesus itse korostaa, että ”hänen valtakuntansa ei ole tästä maailmasta.” Juuri tähän vapauskäsitteen muutokseen Arendt viittaa, kun hän kirjoittaa, että Kristinusko muutti itse vapauden luonnetta tarjoamalla kansalaisuutta jokaiselle sen piiriin kuuluneelle kansalaisuutta (Arendt 2006a, 125). Kristinuskon myötä vapaus muuttuu olennaisesti tahdonvapaudeksi.

elämästä – joka on yleisellä tasolla koko antiikin filosofiaa ohjaava keskeinen kysymys<sup>41</sup> – muodostuu yhä enemmän henkilökohtaiseksi: “The quest for the good life remained the same: How can I attain maximum happiness here on earth? Only this question was now separated from all political implications, and raised by men in their private capacity.” (Arendt 1966, 65.)

Epikurolaisten ja Stolaisten määritelmä onnellisuudesta – joka Aristoteleelle oli nimenomaan hyvää käytännöllisen järjen (*phronesis*) hallitsemaa yhteisöllistä elämää (*eudaimonia*) – eroaa varhaisemmista antiikin määritelmistä nimenomaan siten, että itse onnellisuuden käsitteestä tulee henkilökohtaisempi. Tämä mahdollistuu vasta poliiksen hitaan kuoleman myötä, jonka myötä itse julkinen maailma tuhoutuu. Tämä puolestaan mahdollistaa ja johtaa vapauden käsittämiseen pelkkänä tahdon asiana, mikä ilmenee selkeästi sekä epikurolaisuudesta että stoalaisuudessa, jotka määrittelevät vapauden olennaisesti oman itsensä hallitsemiseksi tahdon avulla<sup>42</sup>. (Arendt 1989, 235.)

Arendtille sellainen vapauskäsitys, joka korostaa tahdonvapautta poliittisen vapauden sijaan, on *maailmatonta*, eli vapautta, joka koskee yksilöitä, eikä heidän jakamaansa poliittista tilaa. Kuitenkin Arendt korostaa, että myöhempi kaiken kriittisen argumentaation hylkäävä uskonnollinen dogmaattisuus on yhtä vierasta myös myöhäisantiikin filosofialle kuin sitä edeltäneelle Aristoteleenkin filosofialle (Arendt 1966, 65). Antiikin filosofiaa hallitsee käsitys totuuden etsimisestä dialogin keinoin, josta sokraattiset dialogit ovat kardinaaliesimerkki: vasta kristinusko perustaa totuuskäsityksensä dogmaattiselle ilmoitukselle<sup>43</sup>.

41. Tästä Arendt on yhtä mieltä Pierre Hadot:n (2010) kanssa, joka on korostanut kaiken antiikin filosofian käytännöllisyyttä. Arendtin argumentaatio hänen pääteoksessaan antiikin vapauskäsitteen muutoksesta on hyvin samankaltainen kuin Hadot:n tuotannon keskeisin väite: Antiikin filosofian keskeisin kysymys oli juuri kysymys hyvästä *konkreettisesta* elämästä ja poliittisen vapauden kuoleamisen prosessi ilmentää tämän kysymyksen ontologisten ennakkoehtojen muuttumista, eli toisin sanoen itse vapauskäsitteen metatason muutosta.

42. Sekä epikuroalaisuus että stoalaisuus, kuten kaikki hellenistisen filosofian koulukunnat, korostavat henkilökohtaisen tahdon merkitystä pyrkimyksissään sielun ja mielenrauhaan. Filosofia näyttäytyy tietynä terapeuttisena aktiiviteettina eri koulukunnissa antiikin maailmassa (Hadot 2002, 23). Tämä filosofian terapeuttisuus ilmeni eri tavoin stoalaisilla ja epikurolaisilla: Stoalaisille suurin mahdollinen vapaus on vapautta himoista ja haluista (*apatheia*), kun taas epikurolaisille suurin ja korkein vapaus oli sielun rauhallisuutta (*ataraxia*). Kumpaakin kysymyksenasettelua ohjaa kysymys hyvästä elämästä. (Hadot 2002, 23–47.)

43. Arendtin argumentaatio liittyen antiikin filosofiaan on monin paikoin saman kaltainen kuin Pierre Hadot:n kuuluisan kirjan *Mitä on antiikin filosofia?*. Hadot korostaa antiikin filosofian läheistä yhteyttä tiettyyn elämäntapaan; antiikin filosofia ei ollut pelkkää abstraktia ikuisuuden luonteen pohtimista, vaan lähesesti maalliseen olemassaoloon, käytännölliseen järkeen ja elämään liittyvää olemuksellista pohdintaa, joka nähtiin luonteeltaan loppumattomana prosessina. Tämän prosessin ruumiillistuma oli koko antiikin maailmalle Sokrateen hahmo. Toinen Hadot:n kirjan tärkeä näkökohta on se huomautus, että antiikin ajoista asti, filosofia on aina ollut filosofian tekemistä jossain yhteisössä; filosofia saa täyden merkityksensä vain ja vasta jossain tietyssä inhimillisessä sosiaalisessa kontekstissa ja yhteisössä. (Hadot 2010, 16–17) On todettava, että Arendt näyttää vähättelevän jossain määrin tätä aspektia esimerkiksi epikuroalaisuudessa ja stoalaisuudessa.

Edellisen perusteella voidaan siis todeta, että filosofien vapauskäsityksen näennäinen paradoksaalisuus – yhtä aikainen kontemplaation korostaminen poliittisen toiminnan kustannuksella ja saman aikainen poliittisen vapauden hyväksyminen – johtuu siis historiallisesta tilanteesta, jossa oli olemassa filosofian nousua edeltävä, vanhempi käsitys vapaudesta kansalaisuutena, johon filosofian myötä sekoittuu tietty metafyyminen käsitys ihmisestä, joka korostaa inhimillisen ajattelun ja kontemplaation merkitystä uudella ja radikaalilla tavalla.

Poliksen hajoamisen myötä tämä näiden kahden erilaisen vapauskäsityksen sekoittuminen, joka siis vastaa hidasta historiallista prosessia jossa poliittisen vapaus alistuu filosofiselle vapaudelle, ja joka ilmenee ensin Platonilla ja Aristoteleella *teoriana*, ja tämän jälkeen uudelleen, uusin metafyyminen ennakkoehdoin, myöhäisantiikin filosofioissa, päättyy vasta kristinuskon myötä tahdonvapauden voittoon.

Kontemplaation ja filosofisen vapauden keskeinen ero poliittiseen vapauteen on nimenomaan siinä, että ainostaan jälkimmäinen on täysin kiinni poliittisessa järjestäytymisessä: poliksen vapaus oli antiikin maailmalle vapautta elämän ehdollistuneisuudesta, ja tämä vapaus oli olemassa vain kaupunkivaltioiden konkreettisesti järjestyksessä. Vain poliittinen vapaus on inhimillisen moneuden (*human plurality*) ehdollistamaa, toisin kuin filosofinen tahdonvapaus. (Arendt 1978b, 198-201.) Antiikin kaupunkivaltion katoamisen myötä, itse poliittinen elämänmuoto menettää statuksensa vapaana inhimillisen elämän muotona, sillä itse poliittisen vapauden ennakkoehdot kuolevat kaupunkivaltioiden mukana:

### Kaupunkivaltion katoamisen myötä toiminta,..., menetti terminä sen spesifin

---

Toisaalta myös Hadot löytää myöhemmän filosofisen vapauden absoluuttisuuden juuret, juuri niistä samoista inhimillisistä korkeimmista mahdollisista rajakokemuksista, jotka myös Arendt näkee antiikin filosofialle ratkaisevina. Seuraavat Hadotin sanat voisivat olla suoraan Arendtin kirjoittamia; “Tavalla tai toisella antiikin filosofia tosin myönsi Platonin pidoista lähtien, ettei filosofi ole viisas, mutta se ei pitänyt itseään pelkkänä puheena, joka lakkaisi viisauden ilmaantuessa: se on yhtä aikaa ja erottamattomasti sekä puhetta että elämäntapa. Ne tavoittelevat viisautta sitä koskaan saavuttamatta. Mutta on myös totta, että määräkokemuksen kynnyksellä Platonin, Aristoteleen tai Plotinoksen diskurssi pysähtyy, sillä vaikka nuo kokemukset eivät olekaan viisautta, ne ovat eräänlaista esimakua siitä.” (Hadot 2010, 18.)

Vasta kristinuskon, joka perustuu ilmestyksen dogmaattisuudelle, uskoo todellisen viisauden saavuttamisen mahdollisuuteen: antiikin filosofian on siis vain esimakua tästä. Tässä mielessä aporeettinen sokraattinen dialektiikka menettää perimmäisen merkityksensä; vaikka tälle on siis olemassa teoreettinen pohja antiikin filosofiasa – kuten lähes kaikelle kristilliselle opille jossain muodossa – niin *kristillinen ajattelu on lähtökohtaisesti ajattelua antiikin ajattelua ja sen inhimillisen vapauden määrittelyn ennakkoehtoja vastaan*. Kristillinen ajattelu kieltää antiikin poliittisen vapauden merkityksellisyyden ja vapaudesta tulee yksinomaan huolta yksilön ihmisen sielun pelastuksesta, joka ei perustu totuuden etsinnälle, vaan itse dogmaattisesti ymmärretylle ja ilmoituksen kautta paljastuneelle totuudelle.



poliittisen merkityksen ja tarkoitti kaikkea aktiivista toimimista tässä maailmassa,..., toiminta laskettiin nyt elämän välttämättömyyksiin joukkoon siten että kontemplatiivisesta elämänmuodosta (*bios theoretikos*, joka käännettiin termillä *vita activa*) tuli ainoa todella vapaa elämäntapa (Arendt 1989, 14).

Tämä on nähtävissä myös terminologisissa muutoksissa kreikkalaisten ja latinankielisten käsitteiden välillä. Arendtin mukaan latinankielinen termi *vita activa* ei vastaa tarkasti kreikkalaisten termiä poliittiselle elämäntavalle (*bios theoretikos*), vaan itse asiassa kreikan termiä *askholia* ("rauhattomuus"), jolla Aristoteles viittasi kaikkiin aktiviteetteihin. Aristoteleelle erottelu rauhattomaan ja liikkuvaan (*askholia*) ja rauhalliseen ja liikkumattomaan (*skhole*) on Arendtin mukaan perustavampi kuin erottelu poliittiseen ja kontemplatiiviseen elämäntapaan. Tämä johtuu siitä, että tämä sama erottelu määrittelee kaikkia kolmea vapaata elämäntapaa: vasta kontemplaatioissa (*nous*) huipentuva täydellinen rauhallisuus ja pysähtyneisyys (*skhole*) on korkein mahdollinen inhimillinen kokemus. Aristoteleelle totuuden edessä kaikki liike pysähtyy. Tämä sama ajatus totuuden pysähtyneisyydestä toistaa itsensä kristillisessä totuuskäsityksessä – Arendt viittaa esimerkkinä Akvinolaisen teologiaan (Arendt 1989 15.)

Poliittinen elämäntapa (*bios theoretikos*), joka kuului antiikin Kreikassa nimenomaan inhimillisen vapauden alueeseen, saa siis latinaksi käännettynä kreikkalaisesta näkökulmasta "ei-vapaudellisen" konnotaation, joka viittaa rauhattomuuteen ja jatkuvaan liikkeeseen (*askholia*), ja siten tämän käännöksen "virheellisyyden" kautta siihen, että poliittinen elämäntapa tulkittuna *vita activaksi* ei enää kuulunut vapaiden elämäntapojen joukkoon: käännöksen virheellisyys siis ilmentää itse asiassa inhimillisen vapauden ymmärtämisen perustavaa muutosta.

Tämä rauhattomuuden (*askholia*) negatiivinen konnotaatio säilyy Arendtin mukaan toiminnallisen elämän analyyseissa aina moderniin aikaan saakka (Arendt 1989, 15). Arendtin mukaan kreikkalaisten käsitys rauhattomuudesta ja jatkuvasta liikkeestä liittyi läheisesti heidän tapaansa ymmärtää itse kosmosta:

Sellaisenaan se [*askholia*] pysyi läheisessä suhteessa vielä perustavampaan kreikkalaiseen erotteluun sellaisten asioiden välillä, jotka ovat itsessään sellaisia kuin ne ovat ja sellaisten asioiden, jotka ovat olemassaolonsa velkaa ihmisille – asioiden välillä, jotka ovat *physei* ja asioiden, jotka ovat *nomoi*. Kontemplaation etusija suhteessa mihin tahansa aktiviteettiin perustui

uskomukselle, että mikään ihmiskäsien valmistama asia ei pärjää kauneudessa ja totuudessa fysikaaliselle kosmokselle, joka itse heilahtelee muuttumattomassa ikuisuudessa ilman mitään ulkopuolista avustusta ihmiseltä tai jumalalta. Tämä ikuisuus paljastaa itsensä kuolevaisille silmille vain kuin kaikki inhimilliset liikkeet lakkaavat ja ovat täydellisessä levossa. (Arendt 1989, 15.)

Kosmoksen iäisyys voi paljastua ihmiselle vain kun kaikki inhimillinen toiminta ja liike lakkaavat. Komteplaation täydellisen liikumattomuuden (*skhole*) asettaminen vastakkain kaiken liikkeen ja toiminnan kustannuksella, johtaa siihen, että *vita activan* sisäiset jäsennykset käyvät merkityksettömiksi, sillä kaikki toiminnallinen elämä on yksinkertaisesti liikkuvaa ja rauhatonta – kontemplaatioon pystäytyneisyydelle vastakkaista. Kontemplaation näkökulmasta vain sillä on merkitystä, että jokin häiritsee sitä tai tekee sen mahdottomaksi (*ashkolia*), eikä sillä, mikä tuo häiriötekijä on. (Arendt 1989, 15–16.) Antiikin kreikan jälkeinen maailma perii siis käsityksen toiminnallisesta elämästä nimenomaan antiikin filosofeilta, kun taas filosofian nousua edeltänyt käsitys poliittisesta vapaudesta kuolee antiikin kaupunkivaltion mukana. Arendt korostaa, että Filosofit näkivät oman määrittelynsä inhimillisestä vapaudesta korkeampana ja parempana, ja että filosofit pyrkivät korvaamaan aiemman vapauskäsityksen omalla tulkinnallaan:

Kun filosofit saivat selville – ja on todennäköistä, mutta todistamattomissa, että tämän löydön teki Sokrates itse – että poliittisen alue ei itse asiassa tarjoa paikkaa kaikille ihmisen korkeimmille aktiviteeteille, he olettivat heti, että he eivät olleet ainoastaan löytäneet jotain erilaista lisäksi aiemmin tunnetulle, vaan he katsoivat löytäneensä korkeamman periaatteen jolla korvata kaupunkivaltiota hallinnut periaate. (Arendt 1989, 17–18.)

Arendtin mukaan nämä kaksi erilaista, ja osaltaan vastakkaista käsitystä inhimillisen vapauden luonteesta, ovat selvennettävissä – ”vaikkakin hiukan pinnallisesti” – kuolemattomuuden (*immortality*) ja ikuisuuden (*eternity*) erottelun kautta (Arendt 1989, 18). Tällä, osittain metaforisella erotuksella Arendt pyrkii selventämään *filosofisen vapauden ja poliittisen vapauden ontologista eroavuutta*, joka tulee ensi kertaa siis esiin jo antiikin filosofiassa, jossa nämä kaksi vapauden muotoa ilmenevät olennaisesti poliittisen ja filosofisen elämäntapojen konfliktin kautta.

Kuolemattomuus tarkoittaa ajallista kestävyyttä ja kuolematonta elämää tässä maailmassa. Kreikkalaisten maailma oli kuolemattomuuden ympäröimä. Sekä luonto, että

jumalat olivat kuolemattomia, kun taas inhimillisen olemisen tunnusmerkki oli nimenomaan kuolevaisuus. On huomattava, että kreikkalaisten jumalat olivat nimenomaan luonnoltaan ihmisen kaltaisia (*anthropophyeis*), mikä edustaa radikaalia eroa myöhempään kristilliseen näkemykseen<sup>44</sup> (Arendt 1989, 18.) Kuolemattomuutta ja kuolevaisuutta kuvaavat Arendtin mukaan erilaiset liikkeet maailmankaikkeudessa:

”The mortality of men lies in the fact that individual life, with a recognizable life-story from birth to death, rises out of biological life. This individual life is distinguished from all other things by the rectilinear course of its movement, which, so to speak, cuts through the circular movement of biological life. This is mortality: to move along a rectilinear line in a universe where everything, if it moves at all, moves in a cyclical order.” (Arendt 1989, 19.)

Kuolevaisten mahdollinen suuruus oli kreikkalaisille nimenomaan heidän kyvyssään tuottaa asioita, jotka olivat jumalien kaltaisia ikuisuudessaan ja pysyvyydessään: ihmiset saattoivat tavoitella kuolemattomuutta (*immortality*) tekemiensä asioiden, tekojen ja sanojen kautta ja täten ihminen saattoi todistaa jumalallisen luonteensa osoittamalla olevansa kyvykäs kuolemattomaan tekoon (*capacity for the immortal deed*). (Arendt 1989, 19.) Kreikan maailmalle ainostaan parhaat (*aristoi*) ja ne jotka myös jatkuvasti todistivat olenvansa parhaita (*aristeuein*), olivat täysin ihmisiä, kun taas tähän kykenemättömät elivät ja kuolivat kuten eläimet. Arendtin mukaan tämä käsitys ihmisyyden liittymisestä yksinomaan kuolevaisen ihmisen kuolemattomuuden tavoitteluun tekojen ja sanojen kautta oli vielä Herakleitoksen mielipide, mutta tämän jälkeen se katoaa kreikan maailmasta. (Arendt 1989, 19.) Kreikkalaisten käsitys ihmisyyden rajoittumisesta parhaisiin yksilöihin (*aristoi*), on siis ainostaan loogista, koska jumalia pidettiin luonnoltaan ihmisten kaltaisia (*anthropophyeis*)<sup>45</sup>. Arendt siis argumentoi, että varhaisten kreikkalaisten näkemys kuolemattomuuden tavoittelun tärkeydestä ihmisyydelle, katoaa nimenomaan filosofian

---

44. Kristinuskon nousu merkitsi myös radikaalia muutosta tavassa käsittää aikaa. Platonin *Timaios*- dialogissa esittämä kuvaus kosmoksen muokkaavasta jumalasta, demiurgista, eroaa radikaalisti kristinuskon jumalkuvasta. Platonin demiurgi ei luo maailmaa *ex nihilo*, vaan järjestelee ikuisen materian – joka oli siis olemassa ennen kosmoksen järjestämistä – maailmaan järjellisyuden määrittelevien ikuisten ideoiden mallin mukaan; Platonin jumala ei siis ole luojajumala, vaan järjestelijä, joka asettelee maailman ”epäjärjestyksestä järjestykseen” jumalallisen näkemisen avulla. (Weischedel 1979, 51- 52.) Kristinuskon käsitys jumalasta, joka luo maailman tyhjästä, vastaa käsitys absoluuttisesta erosta ihmisen ja jumalan välillä: ihmisestä tulee pelkkä ”jumalan kuva,” mutta ei itsessään jumalallisuutten kykenevä.

Tätä ilmentää myös Augustinuksen käsitys maailman synnystä. Hänen mukaansa itse maailman alku, *principium*, on erotettava alusta, joka on itse ihminen, *initium*, ja joka luodaan vasta jo ensimmäisen alun myötä luotuun maailmaan. Jälkimmäinen alun muoto, *initium*, eli inhimillinen alku, on alkuna ymmärrettävissä vain sitä edeltävän ajallisuuden sisällä, joka syntyy maailman alun, *principiumin* myötä. (Arendt 1989, 176–177.)

45. Arendt kirjoittaa toisaalla: ”Perikles ja filosofit olivat samaa mieltä siitä, että kaikkien kuolevaisten tulisi tavoitella kuolemattomuutta, mikä oli Kreikan yleinen mielipide, ja että tämä oli mahdollista vain jumalien ja ihmisten samankaltaisuuden vuoksi” (Arendt 1978a, 134).

nousun jälkeen, Sokrateen kuolemaa seuranneena aikana.

Arendtin mukaan ei ole niinkään tärkeää, löytääkö Sokrates vai Platon kontemplaation korkeimpana inhimillisenä olemisen muotona, vaan tärkeää on nimenomaan se, että vasta Platonilla kaupunkivaltion kansalaisen elämä (*bios politikos*) ja kuolemattomuuden (*immortality*) tavoittelu näkyvät ristiriitaisena filosofisen elämäntavan ja sitä vastaavan iäisyyden (*eternity*) etsinnän kanssa. (Arendt 1989, 20)

Filosofin kokemus iäisyydestä<sup>46</sup> (*eternity*), eroaa kuolemattomuuden (*immortality*) tavoittelusta nimenomaan siten, että ainostaan jälkimmäinen tapahtuu tiettyssä poliittisessa yhteisössä, sillä teon kuolemattomuus olettaa yhteisön, joka voi taata sen tarvitseman muistin ja keston. (Arendt 1989, 20, 199–207)

Arendt korostaa, että poliittisen vapauden – joka korosti ihmisen kykyä luoda itselleen kuolemattomuus (*immortality*) omien tekojensa kautta – rappeutuminen ja filosofisen iäisyyden (*eternity*) etsimisen voitto ei ole missään tapauksessa pelkkä suora filosofisen ajattelun tuote. (Arendt 1989, 21.) Hän näkee tämän kehityksen monimutkaisena prosessina, joka on suurilta osin kiinnittynyt *konkreettisiin poliittisiin tapahtumiin*, kuten Rooman valtakunnan rappeutumisen prosessiin ja siihen liittyneeseen kristinuskon syntymiseen.

Rooman valtakunnan tuho osoitti yksiselitteisesti, että mikään kuolevaisten käsien työ ei voi olla kuolematon ja samanaikaisesti kristillisestä ikuista elämää luvanneesta evankeliumista kehittyi länsimaiden ainoa uskonto. Molemmat yhdessä tekivät maallisen kuolemattomuuden tavoittelun turhaksi ja tarpeettomaksi. Ne onnistuivat tekemään *vita activasta* ja *bios politikoksesta* kontemplaation palvelijoita niin hyvin, että edes sekulaarin modernin ajan nousu ja tätä seurannut traditionaalisen toiminnan ja kontemplaation välisen hierarkian kääntyminen ympäri eivät riittäneet pelastamaan kuolemattomuuden tavoittelua, joka alunperin oli ollut *vita activan* lähde ja keskus. (Arendt 1989, 21.)

Kristinuskon nousun myötä itse vapauden määritelmä muuttuu. Vapaus ei ole enää vapautta elämän välttämättömyyksistä ja tasavertaisuutta vapaiden yksilöiden välillä, vaan vapaudesta tulee nimenomaan vapautta kaikesta maallisesta: todellinen vapaus on saavutettavissa vasta tuonpuoleisessa ja maallinen vapaus saa merkityksensä vain ja ainostaan *sub specie aeternitatis*. Juuri tähän Arendt viittaa kun hän kirjoittaa, että kristinuskon tarjosi jokaiselle Rooman kansalaiselle mahdollisuuden kansalaisuuteen

---

46. "Filosofin kokemus iäisyydestä oli Platonille 'kuvailmaton' (arrethon) ja aristoteleelle 'ilman sanaa' (aneu logo). Myöhemmin tämä konseptualisoitui paradoksaaliseen "täälläolemiseen" (nunc stans). Nämä kokemukset voivat tapahtua vain inhimillisten asioiden sfäärin ja inhimillisen pluraliteetin ulkopuolella." (Arendt 1989, 20).

(Arendt 2006a, 125). Arendtin terminologiaa seuraten: ainoastaan iäisyydellä (*eternity*) ja sen tavoittelulla on viime kädessä kristinuskolle merkitystä<sup>47</sup> ja maallinen elämä saa merkityksensä yksinomaan iäisyyden näkökulmasta.

Kreikkalaisten ja roomalaisten poliittinen järjestäytyminen perustui tätä vasten nimenomaan kuolemattomuuden (*immortality*) tavoitteluun ja tätä vastaavaan tarpeeseen ylittää inhimillisten tekojen turhuus (*futility*):

“For Greeks and Romans alike, all differences notwithstanding, the foundation of a body politic was brought about man’s need to overcome the mortality of human life and the futility of human deeds” (Arendt 2006a, 71). Poliiksen rappeutumisen ja lopulta Rooman valtakunnan tuhon myötä maailmasta poistui kuolemattomuuden tavoittelun järjestäytyneet ja yhteisöllinen pohja ja kuolemattomuuden tavoittelusta tulee yksinomaan tuonpuoleisen tavoittelua (Arendt 2006a, 66). Itse vapaus muuttuu kristinuskon myötä täysin henkilökohtaiseksi ja *maailmattomaksi*.

Arendtin keskeinen teesi teoksessa *The Human Condition* on, että kontemplatiivisen elämän ja iäisyyden tavoittelun korostamisella poliittista kansalaisuutta ja kuolemattomuutta vastaan on ollut ratkaiseva merkitys koko myöhemmälle länsimaisen ajattelun historialle siinä mielessä, että jo antiikin Kreikassa muodostunut aktiviteettien hierkinen luonne on muuttunut kaiken länsimaisen ajattelun ennakkoehdoksi:

Väitteeni on yksinkertaisesti, että kontemplaation valtava painoarvo perinteisessä hierarkiassa on sekoittanut *vita activan* sisäiset erottelut ja artikulaatiot, ja että [erilaisesta] vaikutelmasta huolimatta tämä tila ei ole muuttunut oleellisesti modernin tradition katkeamisen ja tätä seuranneen sisäisen hierarkkisen järjestyksen ympärikäntymisen myötä Marxin ja Nietzschen ajattelussa (Arendt 1989, 17).

Arendt näkee, että *vita contemplativan* ylemmyys säilyy olennaisilta osin koskemattomana aina Nietzscheen ja Marxiin asti, jotka muuttavat tämän inhimillisen elämän käsittämisen ja siihen kuuluvien erilaisten aktiviteettien – sana jolla tarkoitan tässä

---

47. Kristillisen teologian ero Platoniin on tässä kohdin paljastava. Platon perustelee valtionssaan (414b–415e), että kansalle on kerrottava myytti kolmesta erilaisesta sielusta, jotka luovat perustan Platonin visioimaille yhteiskunajärjestykselle. Platon kuitenkin korostaa, että *kyseessä on nimenomaan poliittiseen hallintaan tarkoitettu valheellinen myytti, jonka tehtävä on hallita kansaa*, koska kansan kyky ei riitä näkemään maailman todellista luonnetta, jonka vain filosofi voi nähdä. Vasta kristinuskon myötä tuonpuoleisen alunperin poliittinen, hallintaan tarkoitettu luonne katoaa: kristinuskon totuuskäsitys on ilmoutuksellinen ja absoluuttinen ja eroaa perustavasti kreikkalaisesta, alun perin dialektiikkaan perustuneesta totuuden tavoittelusta keskustelun avulla. Tätä heijastaa selkeästi sokraattisten dialogien ns. aporeettinen, ei-mihinkään päätyvä (kreikan *a-poros*; ”ei-tietä”) luonne: kreikkalaisille totuuden tavoittelu, ei sen saavuttaminen, oli itseisarvoista, ja juuri tämän ruumiillistuma on Sokrateen elämä.

sekä toiminnallisia aktiviteetteja että ajattelua sen eri muotoineen – hierarkiaa ainoastaan sisäisesti, kääntämällä sen ympäri, kuitenkin muuttamatta jo antiikkiin asti palautuvaa ajattelun hierarkkista luonnetta ja tämän hierarkian perimmäistä ontologista perustusta<sup>48</sup>. Toiseksi Arendt väittää, että tästä johtuen, tämä (näennäinen) muutos, joka on siis vain muutos hierarkian sisällä, ei ole poistanut niitä sekaannuksia siinä tavassa jolla olemme käsittäneet *vita activan*, toiminnallisen elämän luonnetta, vaan ainoastaan säilyttänyt ne uudessa muodossaan.

Marxin ja Nietzchen kääntämä perinne on kärsii edelleen Arendtin mukaan pohjimmiltaan *virheellisestä ja puutteellisesta inhimillisen vapauden ymmärtämisestä*, vaikkakin hyvin eri tavalla kuin sitä edeltänyt maailma. Marxille nimenomaan toiminta (*action*) on filosofiaa par excellence ja Nietzsche taas kääntää Platonilaisten ideoiden (*eidōs*) alkuperän pelkkään inhimilliseen tahtoon: kummassakin tapauksessa oletetaan tietty inhimillisten aktiviteettien rakenne ja ainostaan pertikulaarien aktiviteettien sisäinen hierarkia muuttuu. (Arendt 2005, 17, 91.)

Arendtin mukaan koko länsimaisen metafysiikan keskeinen virhe on nimenomaan *vita activan* ja *vita contemplativan* suhteen väärä ymmärtäminen. Arendtin pääteoksen keskeinen tavoite onkin esittää toiminnallisen elämän ontologinen omaehtoisuus ja näyttää, että inhimillinen toiminta ja ajattelu vastaavat itse asiassa ontologisessa mielessä erilaisiin pyrkimyksiin ja että niitä ei voida redusoida toisiinsa missään hierarkkisessa mielessä:

Moderni käänne jakaa traditionaalisen hierarkian kanssa sen oletuksen, että saman keskeisen inhimillisen huomion (*preoccupation*) täytyy hallita kaikkia inhimillisiä toimia, koska ilman yhtä kattavaa periaatetta mitään järjestystä ei voitaisi näyttää toteen. Tämä oletus ei ole itsestään selvä asia ja se kuinka käytän termiä *vita activa* olettaa että pyrkimys (*concern*), joka on kaikkien sen [*vita activan*] aktiviteettien perustana ei ole sama eikä korkeampi tai alhaisempi kuin *vita contemplativan* keskeinen pyrkimys (*concern*). (Arendt 1989, 17.)

Arendt katsoo Heideggerin tavoin, että nimenomaan Platonin filosofia esittelee ja määrittelee ensimmäistä kertaa keskeisimmät länsimaisen poliittisen ajattelun taustaoletukset ja käsitteet<sup>49</sup>. Länsimaisen metafysiikan määritelmät inhimillisen vapauden

---

48. Tämä on selkeimmin näkyvillä Marxin viimeisessä Feuerbach-teesissä, jossa hän julistaa, että filosofian todellinen tehtävä ei ole tulkita maailmaa, vaan muuttaa sitä. Nietzsche taas kääntää Arendtin mukaan "Platonin ympäri" tietystä mielessä (Arendt 1978a, 176).

49. Dana Villa väittää (1996, 50) mielestäni virheellisesti, että Aristoteleen filosofia olisi Arendtille "struktuurallisesti samassa asemassa" kuin Platonin filosofia Heideggerille: kumpikin sijoittaisi metafysiikan ongelmallisimmat ja perustavimmat määrittelyt, jotka tämän jälkeen määrittelevät koko heitä seuraavaa perinnettä kohtalokkaalla tavalla, juuri näiden ajattelijoiden teoriaan. Arendtille kuitenkin nimenomaan

suhteesta perustuvat tietyllä fundamentaalaisella tavalla Platonin ajatteluun, kuitenkin siten, että näiden määritelmien alla olevien todellisten poliittisten konfliktien merkitys on unohdettu. (Arendt 2006a, 124–125.) Arendtin filosofian historian de(kon)struktio pyrkiikin palaamaan tämän konfliktin alkulähteille ja tätä kautta kritisoimaan niitä perustavimpia ennakkoehtoja, joille länsimainen ajattelu perustuu.

Arendtin laajasti luetun pääteoksen keskeinen tavoite on ymmärretty aivan liian kapeassa mielessä. Esitän, että Arendtin ajattelua täytyy lukea yhtenäisenä ja kunnianhimoisena teoreettisena projektina, joka perustuu nimenomaisesti toiminnallisen elämän ja inhimillisen ajattelun monimutkaisen suhteen selvittämiseen uudella tavalla tietystä heideggerilaisessa mielessä postmetafyysisestä näkökulmasta – Arendtin ajattelun keskeisimmät teoreettiset elementit ovat yritys hahmotella sellainen *filosofinen antropologia*, joka kiertää länsimaisen metafysiikan ongelmalliset lähtökohdat. Arendtin mukaan länsimaisen metafysiikan keskeisin ongelma ei ole Heideggerin olemisen unohduksellisuus (*Seinsvergessenheit*), vaan erheellinen ymmärrys inhimillisen toiminnan ja ajattelun suhteesta, mikä on johtanut virheelliseen ymmärrykseen inhimillisen vapauden luonteesta ja tätä kautta ongelmallisiin määritelmiin politiikasta ja sen merkityksestä inhimilliselle elämälle. Länsimaisen perinteen keskeisin metafyysinen ongelma on ollut nähdä kaksi ontologisesti erilaista inhimillistä pyrkimystä, ajattelu ja toiminta, yhdestä ainoasta ontologisesti homogeenisestä näkökulmasta.

Seuraava luku siirtyy käsittelemään Arendtin näkemystä siitä, kuinka länsimaisessa ajattelussa on ymmärretty inhimillistä vapautta ongelmallisella tavalla. Tämän kaksi keskeistä ja Arendtin näkemysten mukaan länsimaiselle historialle kohtalokasta epifenomeenia ovat ongelmalliset ja virheelliset tulkinnat itse todellisuuden sekä yksittäisten tapahtumien kontigenssin luonteesta.

## 4.2 Inhimillisen vapauden ja todellisuuden ymmärtäminen länsimaisessa metafysiikassa

---

Platonin filosofia ilmentää *par excellence* filosofian (ajattelun) ja poliittisen elämän (toiminnan) ristiriitaa. Aristoteleen filosofiassa tätä vasten erottelu toimintaan ja valmistamiseen ilmentää suurempaa hyväksyntää suhteessa aiempaan poliittisen vapauskäsitteeseen, sillä Aristoteleen filosofiassa on vielä esillä vanhempi ja alkuperäisempi näkemys poliittisesta toiminnasta (*praxis*) vapauden nimenomaisena muotona. Arendt sanoo tämän täysin selkeästi myös päätöksessään: “Platon, ja vähemmässä määrin Aristoteles, joka ajatteli, että käsityöläiset eivät ole edes täyden kansalaisuuden arvoisia, olivat ensimmäisiä, jotka ehdottivat poliittisten asioiden hoitamista ja poliittisten ruumiiden hallitsemista valmistamisen tavoin” (Arendt 1989, 230).

Länsimaista historiaa luonnehtii Arendtin mukaan kokonaisuudessaan perustavalaatuinen tyytymättömyys inhimillisen toiminnan perustavan kontingenttiin luonteeseen, mikä heijastelee filosofien tyytymättömyyttä itse inhimilliseen vapauteen:

Ammattiajattelijat, filosofit tai tiedemiehet, eivät ole olleet “tyytyväisiä vapauteen” ja sen hävittämättömään sattumanvaraisuuteen; he ovat olleet haluttomia maksamaan kontingenssin hinnan spontaniisuuden kyseenalaisesta lahjasta – kyvystä tehdä se, mikä olisi myös voitu jättää tekemättä<sup>50</sup>(Arendt 1978b, 198).

Kontingenssin halveksunta ilmenee filosofian historiassa uskona todistamattomiin abstraktioihin ja teorioihin, joiden tarkoitus on antaa jonkinlainen perimmäinen syy partikulaareille tapahtumille. Tyytymättömyyttä inhimillisen toiminnan kontingenttiin luonteeseen kuvaa Arendtin mukaan myös tyytymättömyys itse inhimilliseen vapauteen. Hänen mukaansa ainostaan yksi filosofi, Duns Scotus, on hyväksynyt inhimillisen vapauden perustavan kontingenssin luonteen (Arendt 1978b, 195).

Tällaisen ajattelu taustalla on aina Platoniin asti palautuva tendenssi halveksua inhimillisen elämän konkreettista puolta (*ta ton anthropon pragmata*) (Arendt 1989, 184–185). Platonille inhimillisen toiminnan (*praxis*) lopputulos ei ollut vakavasti otettavissa, sillä Platon ymmärsi, että inhimillinen toiminta historiana ei ole palautettavissa mihinkään yhteen tekijään tai subjektiin, vaikkakin tekijöitä ja subjekteja on mahdollista löytää historiasta. (Arendt 1989, 185.) Kuten Platon, myös Arendt katsoo, että oikeilla tarinoilla, siis itse tapahtumilla, erotettuina keinoitekoisista narraatioista, jotka ovat tapahtumien kuvauksia, ei voi olla yhtä tekijää tai syytä (*author*) ja tämä erottaa todelliset tapahtumat meidän keksimistämme tarinoista tai tapahtumien tulkinnoista (Arendt 1989, 185).

Platonin tästä vetämä johtopäätös on kuitenkin Arendtin mukaan väärä ja länsimaiselle

---

50. Arendt ottaa termin ”ammattiajattelijat” (*Denker der Gewebe*) suoraan Immanuel Kantilta: Kant on Arendtin mukaan yksi länsimaisen perinteen harvoja poliittisesta vapaudesta ja politiikasta kiinnostuneita filosofeja. Kantin filosofian poliittisuus on Arendtille pääasiallisesti nimenomaan hänen kolmannessa kritiikissään, eli ei siis Kantin ”varsinaisissa” poliittisissa kirjoituksissa. Arendt löytää Kantin estetiikasta nimenomaan *kirjoittamattoman* poliittisen filosofian (Arendt 1992, 19). Arendt väittää, että Kant huomasi moraalifilosofiansa ja käytännöllisen filosofiansa yhteensovittamattomuuden ja että hänen kolmas kritiikkinsä on yritys tuoda nämä kaksi yhteen. Kant on Arendtille kuitenkin poliittinen ajattelija myös laajemmassa mielessä. Kant korostaa järjen julkisen käytön mahdollisuutta ennakkoehtona itse ajattelulle: hänen mukaansa ihmisen yksityinen kyky ajatella riippuu mahdollisuudesta saada ilmaista ajatuksiaan julkisesti (Arendt 2006a, 230).



poliittiselle ajattelulle tuhoisa. Platon on ensimmäinen ajattelija, joka esittää, että inhimillinen toiminta vaikuttaa kuin näkymättömän käden ohjaamalta nukketatterilta. Hän on ensimmäinen ajattelija, joka keksii idean näyttämön takana toimivasta hahmosta, joka on vastuussa tarinan kulusta. (Arendt 1989, 185.) Tämä metafora on toistuu myöhemmässä länsimaisessa ajattelussa eri muodoissaan:

Platoninen jumala on vain symboli sille, että oikeat tarinat, erotettuna meidän keksimistämme, eivät omaa tekijää; sellaisenaan se on todellinen esikuva (*forerunner*) kaitselmukselle, "näkymättömälle kädelle", luonnolle, "maailmanhengelle", luokkaintressille ja muille vastaaville, joiden avulla kristityt ja modernit filosofit yrittivät ratkaista sen askarruttavan ongelman, että vaikka historia on olemassaolonsa velkaa ihmisille, se ei kuitenkaan nole ihmisten "tekemää" (Arendt 1989, 185).

Platon on länsimaisessa historiassa vain ensimmäinen suuri filosofi, joka on tyytymätön inhimillisen toiminnan ja aloittamisen perustavan kontingenttiin luonteeseen. Platonia ei kuitenkaan voida lukea anakronistisesti modernin historian kirjoituksen isäksi liian simplifikoivassa mielessä. Vasta moderni aika pohtii historiaa *kokonaisuutena*, jotain mikä olisi ollut Platonille ja koko Kreikan maailmalle täysin käsittämätöntä, ja abstrahoi ihmiskunnan historian keskeiseksi toimijaksi (ks. Meier 314). Arendt katsoo, että Hegelin ajattelussa Platonin keksimä metafora inhimillisestä toiminnasta pelkkänä nukketatterina saavuttaa täysin uudenlaisen peruslähtökohdan.

Hegel esittää kuuluisassa teoksessaan *Phänomenologie des Geistes* (1806) että, filosofian tehtävä on esittää partikulaarit tapahtumat universaalista näkökulmasta: Tässä mielessä filosofia on Hegelille tiede, joka "sulkee partikulaarit sisäänsä" (*die das Besondere in sich schließt*). (Hegel 1986, 11).

Filosofia on Hegelille tästä varhaisesta päätöksestä alkaen luonteeltaan universalisoivaa: Hegelin hengen filosofiassa filosofialla on erityinen tehtävä pyrkiä esittämään maailman hengen eteneminen järkevässä ja käsitettävässä muodossaan. Myöhemmin Hegel kirjoittaa, että filosofian tehtävä on "järjellisyden perustaminen" (*das Ergründen des Vernünftigen*) ja nimenomaan siinä mielessä, että filosofia ei pyri esittämään mitään abstraktia tuonpuoleisesta, vaan sen kohdeala on "tämänhetkisen ja todellisen kuvaaminen" (*Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen*) (Hegel 2013, 24.). Hegelin kuuluisa lausahdus (Hegel 2013, 24) siitä, että "mikä on järjellistä, on todellista, ja mikä on todellista, on järjellistä," esittää suoraan Kantin tietoteoriaa vastaan, että erottelu "asioihin sinänsä" (*Dinge an sich*)

ja todellisuuden inhimillisen havainnoinnin ennakkoehtoihin on pelkkä tarpeeton oletus. Hegelille itse todellisuus on havainnoissamme suoraan annettuna ja meidän ei tarvitse Kantin tavoin olettaa, että inhimillisellä järjellä on tiettyjä havaintojamme sääteleviä apriorisia ennakkoehtoja, jotka sulkisivat "todellisuuden sinänsä" ihmisen saavuttamattomiin. Filosofia on Hegelille absoluuttisen hengen korkein ilmentymä ja tässä mielessä "oma aikansa käsitteissä" (*ihre Zeit in Gedanken erfaßt*); filosofia on "muodon ja sisällön yhtäläisyyttä" (*Einheit der Form und des Inhalts*); filosofia on "sovitus" (*Versöhnung*) teorian ja todellisuuden välillä. (Hegel 2013, 24-28.) Arendtin mukaan Hegelin ajattelun keskeisin ero Kantin filosofiaan on, että se hylkää Kantin perustavan erottelun järkeen ja ymmärrykseen. Keskeinen ongelma on se, että Hegelin filosofia poistaa maailman ja todellisuuden kontingentin luonteen absolutisoimalla inhimillisen kyvyn havainnoida asioita: ero partikulaarin historiallisen havainnon faktuaalisen validiteetin ja sen *ex post facto* narratiivisesti konstruoidun merkityksellisyyden välillä käy täysin merkityksettömäksi ja tarpeettomaksi, koska Hegelin ajattelussa itse inhimillisillä havainnoilla on sekä totuutta että merkitystä kuvaava rooli. (Arendt 1978a, 15-16).

Hegelin näkemys filosofiasta absoluuttisena kertomuksena, joka paljastuu ja kehittyy asteittain maailmanhengen (*Weltgeist*) etenemisen kautta, ja jota ohjaa todellisten tapahtumien takana ja yläpuolella oleva "järjen viekkaus" (*List der Vernunft*), on ilmaus modernin ajan kyvyttömyydestä hyväksyä inhimillisen toiminnan ja aloittamisen kontingenttia luonnetta. Hegelin filosofia esittää jo Platonin mainitseman metaforan näyttämön takana toimivasta näkymättömästä kädestä sen radikaaleimmassa mahdollisessa muodossaan, koska siitä tulee hänelle partikulaarien asioiden todellisuuden, totuudellisuuden ja merkityksellisyyden määritelmä – Hegelille itse historia on maailmanoikeus. (Arendt 1978a, 216)

Mutta missä määrin Arendt katsoo Hegelin filosofian ongelmallisemmaksi kuin Platonin? Millä tavalla Hegelin filosofia eroaa Platonin ajattelusta? Arendt väittää (1978a, 15-16), että Hegelin filosofiassa toistuvat tietyt modernin kartesiolaisen filosofian ongelmallisimmat ennako-oletukset niiden äärimmäisimmässä muodossaan – Hegelin filosofia eroaa Platonin ajattelusta lähtökohtaisella tasolla nimenomaan siksi, että Hegelin ajattelun taustalla on moderni kartesiolainen subjektifilosofia.

Filosofian historian näkökulmasta moderni maailma alkaa Arendtin mukaan nimenomaan kartesiolaisen subjektifilosofian myötä. Descartesista alkaen filosofian keskeinen käsite muuttuu jumalasta tiedostavaksi subjektiksi, joka havainnoi yksilöllisestä

näkökulmastaan objektiivisena annettua maailmaa<sup>51</sup>. Kartesiolainen epäily on koko modernin subjektifilosofian perimmäisin ja keskeisin ilmaus, jota kautta itse moderni aika ja sen itseymmärrys määrittyvät:

Moderni filosofia alkoi Descartesin [prinsiipillä] *de omnibus dubitandum est*, epäilyllä, mutta ei epäilyllä, joka toimii ihmismielen sisäisenä säätelijänä ajattelun petollisuutta ja havaintojen illuusioita vastaan, ei skeptisyydellä ihmisten ja ajan moraaliala ja ennakkoluuloja kohti, eikä edes kriittisen metodina tieteellisessä tutkimuksessa ja filosofisessa spekulatiivissa. Kartesiolainen epäily on merkityksessään huomattavasti laaja-alaisempi ja liian perustava tarkoituksessaan, jotta sitä voitaisiin määritellä mainituilla konkreettisilla sisällöillä. Modernissa filosofiassa ja ajattelussa, epäilyllä on se sama keskeinen positio, joka kaikkina [aiempina] vuosisatoina oli kreikkalaisella ihmettelyllä (*thaumazein*) – ihmettelyllä kaikkea olevaa kohtaan. Descartes oli ensimmäinen, joka käsitteellisti tämän modernin epäilemisen, mistä tuli hänen jälkeensä se itsestäänselvä, äänetön moottori, joka on liikuttanut kaikkea ajattelua, näkymätön akseli jonka ympärille kaikki ajattelu on keskittynyt. (Arendt 1989, 273–274.)

Descartesista alkaen itse tapamme ymmärtää maailmaa ja paikkaamme siitä muuttuu perustavasti, ja havainnoivasta minästä, egosta, tulee maailman todellisuuden havainnoinin pohja<sup>52</sup>. Kartesiolaisessa ajattelussa maailma jakautuu sitä havainnoivaan subjektiin ja objektiiviseen maailmaan, jota subjekti havainnoi. Subjektista tulee kaiken olemisen arkimedeen piste, jota kautta todellisuudesta voidaan ylipäätään puhua. Tämä on Arendtin mukaan ymmärrettävä läheisessä suhteessa kokonaisuymmärrykseemme maailmasta. Kopernikuksen ja Galileon todistaman heliosentrisen maailmankuvan vakautumisen myötä käsityksemme ihmisjärjestä ja sen luotettavuudesta muuttuu perustavasti:

Kartesiolainen epäily sen radikaalissa ja universaalissa merkityksessään oli alunperin vastaus uuteen todellisuuteen,..., filosofit ymmärsivät heti, että Galileon löydöt tarkoittivat enemmän kuin pelkkää haastetta järjen todistuskäytölle,..., kyseessä ei ollut järki, vaan ihmisen tekemä instrumentti,

51. Descartes kyseenalaistaa nimenomaan keskiaikaisen oletuksen asioiden ja totuuden yhtäläisyydestä (Weischedel 1979, 168- 169.) Descartesin filosofia siis heijastelee ensimmäisenä modernina filosofiana juuri sitä keskeistä olettamusta, että inhimillinen oleminen on itsessään jollain tavalla sisällä tietyssä kaikkien erillisten yksilöiden jakamassa ja yhtä lailla ehdollistetussa olemisen totuudessa. Kartesiolainen demoni on oman aikansa metafora *par excellence*, koska se havainnollistaa tämän ainutlaatuisia yksilöitä yhdistävän homogeenisen kokemuksen lähtökohtaisen aseman kuolemaa ja korvautumista kartesiolaisella epäilyllä.

52. Subjektifilosofian luonnetta uutena tapana havainnoida ja ymmärtää itse todellisuutta havainnollistaa myös sanan "subjekti" etymologia. Latinan kielen sana *subjectum* tarkoittaa juurikin "pohjalla olevaa" tai "perimmäisenä olevaa".

teleskooppi, joka itse asiassa muutti fysikaalista maailmankuvaa (Arendt 1989, 274).

Descartesin ajattelun keskeisin ongelma on, että hän ei onnistu todistamaan maailman todellista luonnetta: hän voi vain olettaa sen olettamalla jumalan olemassaolon (Arendt 1989, 276). Descartesin oletus jumalan hyvydestä on täysin hypoteettinen: myös maailman todellisuuden perustelu jää siis hypoteettiseksi, ja se nojaa täysin todistamattomaan oletukseen hyvän jumalan olemassaolosta. Kartesiolainen *cogito ergo sum*-argumentti olettaa todistuksena itsensä ja Descartes on kyvytön perustelevaan havaintojen todenmukaisuutta muuten kuin olettamalla niiden validiteetin.

Toinen kuuluisa modernin ajan ajattelija George Berkely ajatteli vastaavasti argumentoidessaan, että todellisuuden perimmäinen luonne on havaituksi tulemisessa, *esse est percipi*. Berkeleylle jonkin asian todellisuus riippui siitä, että joku havainnoi tätä asiaa. Kuinka siis olen olemassa jos kukaa ei havainnoi minua jonain tiettyinä hetkenä? Myös Berkeley päätyy tunnetusti olettamaan, että todellisuuden todellisuus riippuu viime kädessä jumalasta, joka on kykenevä havainnoimaan kaikkia ja kaikkea saman aikaisesti.

Sekä Descartesin että Berkelyn filosofiat ilmentävät perustavaa muutosta tavassamme havaita ja kokea itse todellisuutta: ne ilmentävät jumalan roolin ymmärtämisen täydellistä muutosta. Subjektin käsite korvaa jumalan käsitteen kaiken filosofian keskeisimpänä lähtökohtana. Wilhelm Weischedelin (1979, 170) sanoi: "jumalasta tulee maailman tulkittamisen turvaamisen periaate" (*Gott wird zum Prinzip der Sicherung der Weltdeutung*).

Modernin filosofian ja ajattelun lähtökohdat ovat esillä Descartesin ja Berkeleyn ajattelussa siis kaksinaisella tavalla. Toisaalta nimenomaan inhimillinen yksilö, subjekti, määritetään tätä vasten asetetun objektiivisen todellisuuden havaittajaksi ja olemisen keskeisimmäksi käsitteeksi, mutta toisaalta kummatkin ajattelijat joutuvat olettamaan, että inhimillisen yksilön todellisuudentunne on riippuvainen hyvän ja todistamattomissa olevan jumalan olemassaolosta. Arendtille Descartesista alkava modernin filosofian kehitys ilmentää sitä mitä jo Karl Marx kutsui vieraantuneisuudeksi, vaikkakin Arendt määrittelee tämän termin omalle ajattelulleen spesifillä tavalla.

Modernia maailmaa määrittelee Arendtin mukaan tietty kyvyttömyys aiemmalle maailmalle itsestään selvään homogeeniseen ja yhteisölliseen kokemukseen, mikä näyttäytyy merkityksellisen inhimillisen välitilan kuolemana ja tuhoutumisena. Arendt

kutsuu tätä laajalle levinnyttä kokemusta maailmattomuudeksi (*worldlessness*). Toisaalta jokainen yhtenäinen kokemus erilaisten ainutlaatuisten yksilöiden jakamana olettaa tiettyjä yhteisöllisesti hyväksytyjä ja merkityksellisiä maailman havainnoimiselle ja ymmärtämiselle keskeisiä järjellisiä ennakkoehtoja – Sen mitä Immanuel Kant kutsui nimellä *sensus communis*. Modernin maailman maailmattomuus on Arendtille olennaisesti tämän "yhteisen aistin" tuhoutumista. Toinen modernin maailmattomuuden keskeinen kokemus on itse yhteiskunnan muuttuminen työn (*labour*) yhteiskunnaksi. Inhimillisen elämän merkitys redusoituu Arendtin mukaan modernina aikana yksinomaan inhimillisen elämän prosessin jatkuvuuden takaavan työn ympärille, mikä tekee muista inhimillisen elämän toiminnallisista muodoista, valmistamisesta ja poliittisesta toiminnasta, vaikeasti saavutettavia. (Arendt 1989, 280–325.)

Arendt (1989, 6) kutsuu tätä maailmattomuuden tai vieraantumisen tilaa "paoksi maasta universumiin ja maailmasta itseen", millä hän viittaa sekä modernin tieteellisten löytöjen ja kartsiolaisen epäilyn kehittymiseen että myös tähän läheisesti liittyen metafyyssisen olemisyymmärryksen keskuksen siirtymistä jumalasta inhimilliseen havainnoivaan subjektiin.

Tämä narratiivi länsimaisen ajattelun historiasta ei ole Arendtille kuitenkaan ainostaan negatiivinen, vaan nimenomaan potentiaalisesti vapauttava ja myös tiettyä *todellista* vapautumista ilmaiseva kertomus. Nimenomaan Kantin kriittinen filosofia erottelee ajattelun ja ymmärryksen toisistaan ja luo tilaa ja mahdollistaa sellaisen ajattelun, joka ylittää edellä esitetyt modernin subjektifilosofian kehittämät ja myöhemmän saksalaisen idealismin uudelleen erilaisessa muodossaan toistamat ongelmalliset postulaatiot. (Arendt 1978a, 13- 16.) Arendt katsoo, että modernin maailman metafysiikan loppu ilmentää yliaistillisen ja aistillisen eron merkityksen tuhoutumista, josta Nietzsche kuuluisa toteamus jumalan kuolemasta on vain kuuluisin esimerkki (Arendt 1978a, 10). Kuitenkin yliaistillisen ja aistillisen välinen merkityksettömyys ei ole Arendtin mukaan Nietzsche saavutus, vaan juurikin Kantin, joka erottelee tiedon ajattelusta – tosin Arendt korostaa, että Kant ei koskaan tullut täysin tietoiseksi tästä saavutuksestaan (Arendt 1978a, 14).

Arendtin mukaan Nietzsche nimenomaan toistaa metafysiikan keskeisimmät virhepäätelmät ja ”kääntää platonin ajattelun ympäri.” (Arendt 1978a, 176.) Platonin ja Nietzsche ajattelua yhdistää viime kädessä todistamaton postulaatti jostain viimeisestä ja absoluuttisesta rationaalisuuden muodosta, josta käsin koko todellisuus ja sen merkityksellisyys on selitettävissä: Platonin ideat (*eidōs*) ja Nietzsche tahto valtaan (*Wille zur Macht*) ovat tässä mielessä Arendtille saman kolikon kääntöpuolia. Keskeinen ongelma

on, että oletettu absoluutti, joka on Kantilaisesta näkökulmasta aina välttämättä järjen (*Vernunft*) postuloima idea, on ja pysyy todistamattomana. Tästä syystä Arendtille metafysiikan ensimmäinen todellinen vapauttaja on nimenomaan Kant, eikä Nietzsche.

Metafysiikan loppu ja etenkin Kantin saavuttama ajattelun ja tiedon erottaminen toisistaan, ilmentää Arendtille, *rationaalisen totuuden kriteerin muuttumista subjektiiviseksi*. Tällainen kehitys on mahdollista vasta kun vapaudumme ajattelemaan maailmaa havainnoivan subjektin kautta. *Modernin maailman historia on Arendtille olennaisesti kaksijakoinen*: se on yhtä aikaa ajatumista maailmattomuuteen, kyvyttömyyteen erottaa subjektiivista järjellisyttä objektiivisesta todellisuudesta ja tätä kautta se ilmentää myös politiikan kuolemaa. Toisaalta moderni maailma edustaa myös potentiaalista kehitystä kohti suurempaa inhimillistä vapautta, sillä metafysiikan keinotekoiset oletukset ja "kaiteet" (*Geländer*) maailman oletetusta järjellisestä luonteesta hajoavat modernin aikakauden myötä. Filosofit kuten Kierkegaard tai Nietzsche kertovat Arendtille, ajattelunsa ongelmallisuudestaan huolimatta, myös jotain oleellista siitä, mitä ainutkertainen yksilöllisyys itse asiassa on ja kuinka meidän se tulisi ymmärtää. Juuri tässä mielessä Arendt kirjoittaa esimerkiksi Nietzschen filosofiasta: "Elämänfilosofia, joka ei päädy Nietzschen tapaan ikuisen paluun vahvistamiseen kaiken olemisen korkeimpana periaattina ei yksinkertaisesti tiedä mistä se puhuu" (Arendt 1989, 97)

Nietzschen ja Arendtin ajattelun samankaltaisuus on siinä, että molemmat ajattelijat näkevät inhimillisen elämän olevan tietynlainen konstruoitu narratiivi. Arendt kuitenkin nimenomaan kritisoi Nietzschen ajattelun lähtökohtia Kantin kriittisen filosofian näkökulmasta. Arendt kirjoittaa elämän narratiivisesta luonteesta seuraavasti:

Pääasiallinen piirre inhimillisessä elämässä, jonka ilmeneminen ja katoaminen muodostavat maailmalliset tapahtumat, on että se on aina täynnä tapahtumia, jotka voidaan lopulta kertoa tarinana ja luoda elämäkerraksi; juuri tästä elämästä – *bios* erotettuna pelkästä *zoe*:sta – Aristoteles sanoi, että se on "jollain tavalla toimintaa (*praxis*)" (Arendt 1989, 97).

On perusteltua sanoa, että Sören Kierkegaard on ensimmäinen moderni ajattelija, joka näkee yksilöllisyyden narratiivina. Hänen määritelmänsä mukaan ihminen on "jatkuva tulemisen tilassa", jolla hän tarkoittaa sitä, että ihmisyyden keskeinen osa on se, että määrittely itseystään ei voi koskaan päättyä: se on välttämättä kiinni inhimillisen olemisen kontekstuaalisessa luonteessa, eli ajassa ja konkreettisissa tapahtumissa (Kierkegaard 1992,

98). Kierkegaard on itse tietoinen, että hänen näkemyksensä subjektiivuudesta pyrkii erottautumaan sekä Platonin, Hegelin kuin myös Descartesin filosofioista. Kierkegaardin mukaan kreikkalaiset opettivat, että kaikki tietäminen on itse asiassa vanhan muistamista, kun taas moderni filosofia opettaa, että kaikki on toistoa – nämä kaksi käsitettä edustavan samaa liikettä päin vastaiseen suuntaan (Kierkegaard 1983, 131). Selkeimpänä tämä vastakkainasettelu on Platonin filosofiaan, joka opetti, että kaikki tietäminen on itse asiassa muistamista (*anamnesis*)<sup>53</sup>.

Kierkegaardin näkemys ihmisyydestä toistona pääsee eroon sen uskonnollisista sivukaiuistaan ja terminologiastaan juuri Nietzsche ajattelussa. Nietzsche ajattelu voidaan nähdä tässä mielessä metafysiikan perinteen estetisoinnin huippuna. Tämä ajatus saa konkreettisimman muotonsa Nietzsche ajatuksessa ikuisesta paluusta. Teoksessaan *Iloinen tiede* (1882) Nietzsche kirjoittaa kuuluisassa parabeelissaan numero 341 ikuisesta paluusta seuraavin sanoin:

Mitä jos jonakin päivänä tai yönä joku demoni hiipisi jäljissäsi yksinäisimpään yksinäisyyteesi ja sanoisi sinulle: “tämä elämä, sellaisena kuin sitä nyt elät ja olet elänyt, sinun täytyy elää vielä kerta ja vielä lukemattomia kertoja; eikä siinä ole oleva mitään uutta, vaan jokaisen tuskan ja jokaisen ilon ja jokaisen ajatuksen ja huokauksen ja sen sanomattoman pienen ja suuren, mitä elämäsi kuuluu, täytyy tulla sinulle takaisin, ja kaiken samassa järjestyksessä (Nietzsche 2009, 187).

Nietzsche viittaa tällaisen ajatuksen hyväksymiseen “ikuisena vahvistuksena ja sinettinä” (Nietzsche 2009, 188). Nietzsche ikuinen paluu näkee yhtenäisen minuuden mahdolliseksi vain jälkeen päin konstruoituna tarinana, joka tahtoo itsensä yhä uudelleen samanlaisena. Nietzscheäinen kohtalon rakastaminen, *amor fati*, ei ole schopenhauerilaista tahdon kieltämistä, vaan tahdon vahvistamista, joka vasta mahdollistaa persoonallisuuden: subjektiivuudesta tulee Nietzsche ajattelussa *täysin abstraktia ja keinoteikoista – siitä tulee puhdas narratiivi, joka voidaan vain tahtoa jälkikäteen*.

Sekä Kierkegaardin näkemys toistosta että Nietzsche näkemys ikuisesta paluusta ovat kuitenkin Arendtille perustavan ongelmallisia ja pelkistyneitä tapoja ymmärtää yksilöllisyyttä: ne eivät ota huomioon inhimillisen moneuden ainutlaatuista yksilöllisyyttä

---

53. Platon määrittelee dialogeissaan *menon* ja *faidon* ns. *Anamnesis*-opin, jonka mukaan kaikki tieto on itse ihmisessä ja tämän ikuisessa sielussa, mutta syntymänsä myötä hän on unohtanut kaiken tiedon. Platonille ihminen ei siis koskaan voi saavuttaa mitään uutta tietoa, vaan ainostaan uudelleen löytää unohtamaansa. Kierkegaardin termi uudelleen keräämisestä (*recollecting*) viittaa ensisijaisesti juuri Platonin tieto-oppiin.

ehdollistavaa luonnetta sen vaatimalla tavalla. Arendtin mukaan länsimaista ajattelua on haitannut nimenomaan filosofian sille antama painolasti: *Filosofiaa on Arendtin mukaan määritellyt tendenssi puhua ihmisestä, ihmisten sijaan*: filosofia on ymmärtänyt ihmisten moneuden olemassaolon ainostaan toissijaisena asiana. Tämän vuoksi länsimaissa ei ole koskaan kehittynyt tai edes voinut kehittyä selkeää käsitystä *poliittisesta (das Politische)* (Arendt 2012a, 245.)

Vaikka sekä Kierkegaard ja Nietzsche analysoivat ainutkertaista yksilöllisyyttä, singulariteettia, tavalla, joka paljastaa tästä jotain olennaista, on kummankin näkemyksen perustava ongelma kyvyttömyys tehdä erottelua inhimillisen järjen ja ymmärryksen välille. Kummassakin tapauksessa *filosofi* puhuu koko ihmiskunnan nimissä. Missä mielessä Kierkegaardin ja Nietzschen filosofia voidaan siis nähdä jollain tavoin kehityksenä? Missä mielessä rationaalisen totuuden kriteeristä todella tulee subjektiivinen ja kuinka tämä heijastuu suhteessa aikaisempaan maailmaan?

Arendt erottelee merkittävässä esseessään *Truth and Politics* toisistaan rationaalisen totuuden ja faktuaalisen totuuden. Alkuperäinen konflikti poliittisen ja filosofisen elämäntavan välillä ilmentää Arendtille nimenomaan konfliktia *rationaalisen totuuden (aletheia)* ja mielipiteen (*doxa*) välillä. Filosofeista ensimmäisenä Platon samaisti mielipiteen (*doxa*) illuusioon. Konflikti totuuden ja merkityksen välillä asettuu siis kreikan maailmassa tässä merkityksessä: “vaikka poliittisesti kaikkein merkityksellisimmät totuudet ovat faktuaalisia, konflikti totuuden ja politiikan välillä löydettiin ensin suhteessa rationaaliseen totuuteen” (Arendt 2006a, 227–228).

Tämä näkyy käytännössä siten, että uskonnon dogmaattiseen ilmoitukseen perustuva (rationaalinen) totuus ja filosofian vetoamus absoluuttiseen totuuteen (*aletheia*) ovat menettäneet uskottavuutensa todellisuutta ja olemista selittävinä absoluuttisina periaatteina (Arendt 2006a, 231). Arendt korostaa, että tämä on nimenomaan nähtävä kehityksenä, koska rationaalisen totuuden muuttuminen mielipiteeksi ilmaisee siirtymää yksilöllisestä totuudesta kohti mielipidettä, joka voidaan jakaa muiden yksilöiden kanssa (Arendt 2006a, 230).

Modernissa maailmassa alkuperäinen konflikti poliiksen ja filosofian välillä on kadonnut ja menttänyt merkityksensä, koska se metafyyssinen kuva maailmasta, jonka pohjalle tämä konflikti itsensä asetti, on muuttunut perinpohjaisesti. Tarkoittaako tämä, että kyseistä konfliktia ei ole enää olemassa? Arendtin mukaan asia ei nimenomaan ole näin. Kysymys totuuden ja mielipiteen suhteesta asettuu modernissa maailmassa oleellisesti eri tavalla, koska rationaalinen totuus on menettänyt objektiivisen merkityksensä. Konflikti asettuu nyt



*faktuaalisen totuuden* ja politiikan välille, ja se on Arendtin mukaan yllättävän samankaltainen, joskaan ei siis samanlainen, alkuperäisemmän, kreikkalaisen konfliktin kanssa. (Arendt 2006a, 231.) Modernissa maailmassa konflikti asettuu siis faktuaalisen totuuden ja mielipiteen välille, ja tämä on Arendtin mukaan nimenomaan poliittinen ongelma: ”What is at stake here is this common and factual reality itself, and this is indeed a political problem of the first order” (Arendt 2006a, 232)

Perustava jännite inhimillisen ajattelun ja toiminnan välillä näkyy modernissa maailmassa siis eri tavalla kuin antiikin maailmassa. Modernina aikakautena itse faktuaalinen todellisuus joutuu kyseenalaistetuksi, koska rationaalisen totuuden muuttuminen subjektiiviseksi tekee sen kyseenalaistamisen poliittisessa mielessä tarpeettomaksi. Arendtin mukaan käytännössä kaikki metafysiikan ongelmat ja virhepäätelmät ilmenevät äärimmäisimmässä mahdollisessa muodossaan totalitaarisen hallintomuodon kehityksessä. Totalitarismi näyttäytyykin Arendtille sen konfliktin äärimmäisimpänä ja radikaaleimpana huipentumana, joka kehittyi ensimmäistä kertaa antiikin Kreikan maailmassa poliittisen ja filosofisen elämäntavan välille. Totalitaarisen hallinnan variaatio tästä konfliktista on kuitenkin nimenomaan moderni, sillä tämän konfliktin keskiössä on faktuaalinen todellisuutemme – totalitaarisen hallinnan nousu on Arendtille äärimmäinen yritys luoda täysin ideologinen ja fiktiivinen todellisuus oikean ja havaitun todellisuuden tilalle. Siirryn seuraavassa käsittelemään, missä mielessä Arendt näkee nimenomaan totalitarismin täysin uudenlaisena hallinnan ja alistamisen muotona, sekä konkreettisena tapahtumana, joka avaa tietyn uudenlaisen postmetafyysisen tai postmodernin tilan, joka pakottaa länsimaisen ihmisen suhtautumaan kriittisesti tradionaaliseen poliittiseen ajatteluun ja sen perustavimpiin kategorioihin ja käsitteisiin.

### **4.3 Totalitarismi postmetafyysisen tilan avaajana**

Ilmiönä totalitarismi luo katkoksen länsimaiseen perinteeseen, siinä mielessä, että perinteiset poliittisen ajattelun kategoriat tulevat kyvyttömäksi ymmärtämään totalitarismin luonnetta täysin uudenlaisena ja radikaaleimpana mahdollisena hallinnan ja alistamisen muotona – totalitarismi näyttäytyy katkoksenä myös ja nimenomaisesti moraalifilosofian näkökulmasta, sillä totalitarismin rikokset ovat ennennäkemättömiä (Arendt 1994b, 309–

310, 459–460). Mutta missä mielessä Arendt näkee post-totalitaarisen maailman tietyllä tavalla postmetafyysisenä tilana?

Kuten Seyla Beahabib huomioi, Arendt erottelee 1800-luvulle sijoittuvan kapinan länsimaista perinnettä vastaan, ja vasta 1900-luvulla totalitarismin myötä syntyvän lopullisen katkoksen perinteessä, joka luo ylittämättömän kuilun menneen ja tulevan välille (*gap between the past and the future*); aiemman maailman ja post-totalitaarisen maailman välille. Arendtin poliittisen teorian keskeinen osa onkin pyrkiä tekemään tästä sirpaleisesta ja kadotetusta menneisyydestä uudella tavalla merkityksellistä tuleville polville: Arendt haluaa suodattaa länsimaisen poliittisen ajattelun perinteestä ne elementit, joiden hän katsoo mahdollistavan länsimaisen metafysiikan ongelmista vapaan poliittisen ajattelun. Totalitarismin kriisi ja katkos on ensisijaisesti merkityksellisyyden kriisi, koska ihmiset tulevat kyvyttömiksi suhteuttamaan omia toimiaan ja tekojaan perinteen antamiin mittapuihin. (Benahbib 2006, 91–92.)

Arendt kirjoittaa selkeästi tietystä postmetafyysisestä aikakaudesta useita eri kertoja. Hän korostaa, että yleisellä tasolla metafysiikan historiaan kaivautuminen ja sen keskeisten käsitteiden de(kon)struktio, jonka tavoite on pyrkiä ajattelemaan uudella ja itse länsimaisen metafysiikan ylittävällä tavalla, olettaa tällaisen lopullisen ja korjaamattoman katkoksen, joka mahdollistaa länsimaisen metafysiikan keskeisimpien käsitteiden kritiikin (Arendt 1978a, 212).

Arendt määrittelee myös pääteoksensa esipuheessa ”modernin aikakauden” (*the modern age*) ja erottaa sen ”modernista maailmasta” (*the modern world*). Moderni aikakausi alkoi Arendtin mukaan 1600-luvulla ja tuli päätökseensä 1900-luvun alussa. Tästä erotettuna, ”poliittisesta näkökulmasta,” moderni maailma alkoi ensimmäisten ydinräjähdysten myötä. Arendt sanoo, että hän ei aio keskustella nimenomaisesti tätä modernia maailmaa, ”*jota vasten hänen kirjansa on kirjoitettu.*” (Arendt 1989, 6.) Arendt korostaa, että moderni maailma on uusi ja tuntematon aikakausi, joka perustuu aiemman aikakauden ”ylittämiseksi” (*overcoming*). Arendtin pääteos käsittelee juurikin sitä, kuinka *päädyimme* tähän moderneimpaan maailmaan, jossa ihminen, ainakin potentiaalisesti tulee kyvykkääksi itse määrittelemään oman olemisensa ehdot radikaalisti uudella tavalla. (Ibid.)

Arendtin määritelmä siitä, että modernein aikakausi alkaa nimenomaan ydinräjähdysten myötä on ymmärrettävä myös läheisessä suhteessa totalitaaristen valtioiden nousuun ja syntyyn, koska yksi näiden valtioiden tunnusmerkeistä on nimenomaan pyrkimys kehittää täysin uudenlaisia ja radikaaleja tuhoaseita. Myös Yhdysvaltain, maailman ensimmäiset ydinpommit pudottaneen maan, ydinohjelma syntyi juurikin totalitarismin ilmiön vuoksi ja

sitä vastaan<sup>54</sup>.

Arendtin mukaan totalitarismi poliittisen hallinnan muotona ei ole luonteeltaan ainostaan yhdeen asteen radikaalimpi poliittisen sorron muoto kuin tyrannia – jota pidettiin modernin ajan alusta asti 1900-luvulle saakka<sup>55</sup> lähes yksimielisesti pahimpana mahdollisena institutionalisoituneena sorron ja alistamisen muotona – vaan kokonaan uusi sorron ja hallinnan muoto, joka eroaa tyranniasta nimenomaan sekä laadullisesti että sisällöllisesti. Arendtille totalitarismi edustaa tässä mielessä radikaalia katkosta länsimaisen ajattelun historiassa. Tästä seuraa myös Arendtin mukaan länsimaisen poliittisen ajattelun perinteen kyvyttömyys ymmärtää totalitarismia. Länsimainen poliittisen ajattelun perinne on tässä mielessä kiinni vanhoissa kategorioissa ja jaotteluissa, jotka eivät pysty tunnistamaan totalitarismin historiallista omalaatuisuutta. (Arendt 1994b, 458–459; Arendt 2006a, 96–99)

Arendt ei ole ensimmäinen totalitarismin ilmiöstä kirjoittanut teoreetikko. Useat teoreetikot olivat kirjoittaneet aiheesta ennen Arendtia ja on perusteltua sanoa, että Arendt kirjoittaakin tiettyjä aiemmin totalitarismista esitettyjä tulkintoja vastaan. Laajasti tunnetuista ja siteeratuista kirjoittajista esimerkiksi Karl Popper ja Helmuth Plessner kirjoittivat aiheesta jo ennen Arendtia. Myöhemmin eksplisiittisesti Arendtin totalitarismikäsitystä vastaan kirjoittaneita henkilöitä on valtavasti – yhden esimerkin antaakseni mainitsen tässä Raymond Aronin.

Ehkäpä vaikutusvaltaisimainitsemistani totalitarismin tulkitsijoista, Karl Popper, kirjoittaa kuuluisan kirjansa *Avoim yhteiskunta ja sen viholliset (1945)* alussa, että hänen tavoitteensa on todistaa että “nykyisin totalitarismiksi kutsumamme ilmiö on osa perinnettä, joka on syntynyt samanaikaisesti kuin kulttuurimme” (Popper 2000, 7). Popper siis pyrkii alusta asti ymmärtämään totalitarismin ilmiöksi, joka syntyy itse perinteemme myötä ja joka on olennainen osa tätä perinnettä<sup>56</sup>.

---

54 Arendtin viittaus ydinaseiden ratkaisevaan merkitykseen tulee ymmärtää nimenomaan siten, että ydinpommit luovat täysin uudenlaisen absoluuttisen tuhoaseen, jonka käyttämisen oikeuttaminen vaatii täysin uudenlaista absoluuttista ja ideologista vihollista. Jo Hegel kirjoitti aseiden ja taistelijoiden dialektisestä suhteesta tässä mielessä osuvasti: “Aseet eivät ole mitään muuta kuin itse taistelijoiden luonne,..., heidän aseensa paljastavat mistä itse taistelussa on kyset” (Hegel 1986, 285). On myös huomattava, että Arendt ei käsittele ajattelussaan Japania totalitaarisena valtiona.

55. Yleisesti voidaan sanoa, että totaalinen tai totalitaarinen valtiomuoto aletaan nähdä jossain määrin omana erillisenä valtiomuotona tai vähintäänkin tyrannian radikaaleimpana variaationa 1900- luvun alkupuolella. Myös totalitarismin käsitehistoria on palautettavissa 1900- luvun alkuun. Luultavasti ensimmäinen käsitettä modernissa mielessä käyttänyt oli italian fasistien johtaja Mussolini. Myös saksalainen oikeustieteilijä Carl Schmitt puhui "totaalisesta valtiosta" jo 1920- luvun kirjoituksissaan. (Nevalinna 2002, 93- 102).

56. Popper liittyy totalitarismin "perinteen" synnyin ensisijaisesti juuri Platoniin, ja myöhemmin Hegeliin ja Marxiin. Popper (2000, 131) kirjoittaa Platoniin liittyen seuraavasti: "uskon, että Platonin poliittinen ohjelma on perustaltaan sama asia kuin totalitarismin ohjelma, eikä ollenkaan moraalisesti arvostettavampi. Luulen, että tätä näkemystä vastustavat argumentit perustuvat vanhaan ja syvälle juurtuneeseen ennakkoluuloon,

Toinen mainituista ajattelijoina, Helmuth Plessner, esittää kirjassaan *Die Verspätete Nation: Über die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes (1959)* muunnelman kuuluisasta ns. *Sonderweg*-argumentista. Plessnerin mukaan Saksan poliittinen historia eroaa radikaalisti muiden euroopan suurvaltioiden historiasta nimenomaan siten, että Saksan kansallisvaltio syntyy vasta verrattain myöhään – tämä tapahtuu Bismarckin yhdistäessä Saksan "raudalla ja verellä" vuonna 1871. Plessnerille totalitaarisen hallinnon synty tulee ymmärtää nimenomaan tämän erityisen historiallisen kehityksen kautta, joka mahdollistaa erilaisen poliittisen ilmapiirin syntyminen kuin muissa euroopan suurvaltioissa.

Eksplisiittisesti Arendtia vastaan kirjoittava Raymond Aron korostaa Popperin tavoin totalitarismin kuuluvuutta länsimaiseen perinteeseen. Aron syyttää Arendtia totalitarismin ja sen ideologisuuden väärinymmärtämisestä. Aron argumentoi tietyn jatkuvuuden ja samankaltaisuuden puolesta tyrannian ja totalitarismin välillä. Hänen mukaansa totalitarismia ei tule nähdä täysin uutena hallinnon muotona, vaan ainostaan tyrannian varianttina (Adler 2005, 345–346).

Arendtin ero kaikkiin kolmeen edellämainittuun ajattelijaan yleisellä tasolla on selkeä: Arendt on ensimmäinen merkittävä ajattelija, joka näkee totalitarismin ilmiönä, joka luo absoluuttisen katkoksen länsimaiseen traditioon. Arendt kirjoittaa:

Totalitarismin omaperäisyys on ei ole kammottavaa, koska jokin uusi idea tuli maailmaan, vaan koska juuri sen toiminnat aiheuttavat katkoksen kaikkien perinteidemme kanssa; ne ovat selkeästi tuhonneet meidän poliittisen ajattelumme kategoriat ja moraalisen arvostelukyvyn standardit (Arendt 1994b, 309–310).

Arendt esittää, että länsimainen poliittinen ajattelu, jonka modernin, totalitarismia edeltävän ajan yleisen näkemyksen mukaan tyrannia on radikaalein poliittisen epäoikeudenmukaisuuden muoto, tulee modernin totalitaarisen valtion kehityksen myötä kyvyttömäksi ymmärtämään totalitarismia, joka on täysin uusi ja radikaalein tunnettu poliittisen alistamisen ja sorron muoto. Poliittisen ajattelun kyvyttömyys totalitarismin edessä on samalla, ja kenties ennen kaikkea, moraalifilosofian kyvyttömyyttä ymmärtää totalitarismin aiheuttamia tähän astisen länsimaisen historian suurimpia rikoksia ja niiden uudella tavalla ideologista luonnetta.<sup>57</sup>

---

jonka seurauksena on Platonin ihannointi". Arendt pitää tällaista Argumentaatiota äärimmäisen naiivina ja anakronistisena.

57. Eräässä haastattelussa Arendt viittaa nimenomaan tuohamisleirien systemaattiseen murhaamiseen ratkaisevana tapahtumana, joka ei ole selitettävissä tai edes ymmärrettävissä puhtaana rationaalisen ajattelun

Keskeinen ero Plessneriin ja muihin jotka ovat korostaneet Saksan *Sonderweg*- historiaa on Arendtille se, että totalitarismin ilmiön synty ei ole ainostaan Saksaa tai nimenomaisesti Saksan historiaa, vaan koko Eurooppaa koskeva ilmiö. Arendtin mukaan totalitaarisia regiimejä on ollut länsimaiden historiassa kaksi: Natsisaksassa vuosina 1938–1945 ja Neuvostoliitossa vuodesta 1930 aina Stalinin kuolemaan saakka (Arendt 1994b, 419). Keskeinen ero aiemmin mainittuun *Sonderweg*- argumenttiin on, että Arendt näkee, että totalitaarinen hallinta sai jalansijan Neuvostoliitossa *siitä huolimatta*, että Neuvostoliiton historia ei tarjoa samankaltaista erillistietä, joka on kuin onkin, löydettävissä jossain määrin Saksan historiasta.<sup>58</sup>

Totalitarismin synnyn alkuperä (*origin*) on syvällä länsimaisessa ajattelussa ja se on Arendtille nimenomaisesti *metafyysinen ilmiö*: Totalitaarinen hallinta mahdollistuu Arendtille vasta maailmassa, jota hallitsevat ihmisten välinen maailmattomuus (*wordlessness*) ja atomisoitujen massojen synty. Vaikka totalitarismi tuo mukanaan uuden radikaalin poliittisen hallinnan muodon, on korostettava, että kyseessä on ilmiö, joka nimenomaan vastaan uudenlaisiin yhteiskunnallisiin olosuhteisiin ja siten myös inhimillisiin tarpeisiin. Arendt korostaakin, että kyseessä ei radikaalista luonteestaan huolematta ole epärationaalinen ilmiö, vaan totalitarismin on oltava inhimillisen ymmärryksen piirissä (Arendt 1994b, 474). Totalitarismin rationaalisuus on samalla sen analysoimisen rationaalinen ehto<sup>59</sup>.

Arendt korostaa, vastoin muita aiheesta ennen häntä kirjoittaneita, totalitarismin ilmiön synnyn kontingenssia ja historiallista poikkeuksellisuutta. Totalitaarinen hallinta on Arendtille useiden erilaisten historiallisten ilmiöiden ja prosessien kristalloituma, jossa tietyt kontingentit historialliset elementit sulautuvat täysin uudenlaiseksi poliittisen hallinnan muodoksi. Totalitarismi on vain ja ainostaan tässä mielessä länsimaisen poliittisen ajattelun

---

turvin – Arendt puhuu tästä "tapahtumana, joka ei olisi koskaan saanut tapahtua" (Arendt 2012a, 61–62.)

58. Arendtille totalitarismin ilmiö on nimenomaan yleiseurooppalainen, eikä se siis ole redusoitavissa yhden maan partikulaariin historialliseen kehitykseen: Arendtin mukaan totalitaarinen hallinta kylläkin olettaa tietyt yhteiskunnalliset olosuhteet, mutta ei tiettyä pitkällistä historiallista kehitystä, joka olisi ne luonut (kuten *Sonderweg*-argumentti olettaa). Neuvostoliitossa Stalin mahdollisti totalitaarisen hallinnan synnyn nimenomaan luomalla nämä olosuhteet keinotekoisesti (Arendt 1994b, 318).

59. Tätä itsestään selvältä tuntuvaa asiaa on syytä korostaa. Arendtin tarkoitus on estää äärimmäisen pahuuden epärationaalinen demonisointi. Arendtista viime aikoina kirjoittaneista mm. Laure Adler näyttää sortuvan tällaiseen demonisointiin kirjassaan *Dans les pas de Hannah Arendt* (2005). Arendt ei väitä, etteikö totalitarismia olisi mahdollista ymmärtää, vaan hän esittää, että tämä on mahdotonta vain ja ainostaan perinteisen poliittisen teorian kategorioiden kontekstissa. Tässä Arendt eroaa myös selkeästi Primo Levistä, joka korostaa kuuluisan teoksensa *Se questo é un uomo* (1947) jälkisanoina, että keskitysleirejä ja niiden kauheuksia on ylipäättään täysin mahdotonta ymmärtää (Levi, 1987, 211). Myös Arendt sanoo, että keskitysleirien kauheus on tietyllä tasolla ihmisjärjen tuolla puolen – keskitysleirien keskeinen osa on niide aiheuttama sanaton kauhu – mutta Arendtin mukaan tästä ei voida vetää johtopäätöksiä, jotka estäisivät meitä analysoimasta totalitarismin tai sen keskitysleirien luonnetta.

mahdollistama ja ennakoima, mutta ei missään nimessä determinoima – Totalitarismi olisi voinut myös yhtä hyvin jäädä kehittymättä. Toisaalta Arendtille totalitarismi ei myöskään ole ilmiö, joka on absoluuttisesti sidottu nimenomaan neuvostoliittoon tai natsisaksaan, vaan Arendt näkee totalitaarisia piirteitä myös näitä edeltäneissä ja seuranneissa yhteiskunnissa (Arendt 1994b, 460).

Totalitarismi on useiden eri prosessien yhteisvaikutuksesta syntynyt historiallisesti kontingentti konstellaatio jossa erilaiset elementit – historiallisesti Arendt tutkii ja korostaa etenkin antisemitismien ja imperialismien politisoitumisen prosesseja ja niiden kokemusten radikalisoitumista totalitarismissa<sup>60</sup> – hiotuivat yhteen täten mahdollisten uudenlaisen radikaalin hallinnan ja sorron muodon.

Mitä Arendt oikeastaan tarkoittaa väitteellään siitä, että totalitarismi on ilmiö joka tuhoaa perinteisen ymmärryksen erilaisista hallituksen muodoista? Länsimaisen poliittisen ajattelun kenties perustavin ja kuuluisin määritelmä erilaisista hallitusmuodoista on Aristoteleen *Politiikassa* (*Pol III*, 6-8,) esittämä jako kolmeen hyvään ja niitä vastaavaan kolmeen huonoon valtiomuotoon. Hyvät muodot olivat monarkia, aristokratia ja politeia, ja niiden vastaavat huonot muodot tyrannia, oligarkia ja demokratia. Jako itse taas perustui siihen, että hyvissä valtiomuodoissa hallitsijat hallitsevat kaikkien eduksi, kun taas huonoissa valtiomuodoissa hallinta tapahtui ainoastaan hallitsijoiden etujen vuoksi.<sup>61</sup> Aristoteleelle paras valtiomuoto oli tasavalta (*politeia*) – valtiomuoto jossa kaikki hallitsivat kaikkien eduksi – ja huonoin valtiomuodoista tämän rappeutuma eli demokratia, jossa jokainen toimi oman etunsa mukaan.

Länsimaisen ajattelun metafysisien ennakkoehtojen muuttuessa<sup>62</sup>, alettiin

60. Arendtin totalitarismia käsittelevä teos jakautuu kolmeen osaan, joista ensimmäinen käsittelee antisemitismien nousua ja tästä seurannutta antisemitismien ideologisoitumista. Teoksen toinen osa käsittelee imperialismia, joka Arendtin mukaan yhdisti väkivallan ja poliittisen hallinnan täysin uudella tavalla. Antisemitismi taas tarjosi pohjan ideologiselle maailmankuvulle, sekä tunteelle rodullisesta ylemmyydestä, mitä imperialistit saattoivat hyödyntää ja käyttää oikeutuksena vallatessaan uusia siirtomaita.

61. Miksi valitsin tähän juuri Aristoteleen esittämän jaon eri valtiomuotojen välillä? On tunnettua, että jo Platon esitti Valtiossaan (543a- 588a) kuuluisan jaon viiteen eri valtiomuotoon ja kuvauksen niiden säännönmukaisesta muutoksesta. Syy on tähän valintaan on kuitenkin hyvin yksinkertainen: Aristoteleen suuri vaikutusvalta itse poliittisen ajattelun traditiossa. Jo Aristoteles kritisoi tunnetusti *Politiikassaan* Platonin esitystä ja osoitti sen perustavalla tavalla vääräksi. Tästä kertoo myös se, että yhtä Platonin viidestä valtiomuodosta, timokratiaa, ei esitetä omana valtiomuotonaan juuri ollenkaan myöhemmissä historiallisissa kirjoituksissa.

62. Carl Schmitt:iä mukaillein tämän kehityksen voi nähdä nimenomaan hallinnan *legitimiteetin perustelemisen muutoksena*: Kirjassaan *Verfassungslehre* (1928) (2010b, 87- 91), Schmitt erottelee kaksi eri legitimiteetin muotoa: dynastisen ja populaarin legitimiteetin. Ensimmäisessä kuningas nähdään jumalan sijaisena maan päällä ja poliittisen auktoriteetin ruumillistumana. Populaari legitimiteetti taas viittaa kansan oikeuteen valita omat hallitsijansa. Keskiäika näkee kuninkaanvallan itsestään selvänä ja legitimiinän hallinnon muotona: itse kuningas on jumalan sijainen maan päällä ja hänelle on jumalallinen oikeus hallita valtiossa. Modernissa maailmassa legitimiteetti on kansan legitimiteettiä: "huonoin" hallitusmuoto on suorassa ristiriidassa tätä legitimaation tapaa vastaan.

Schmitt kirjoittaa teoksessaan *Politische Theologie* (1922), että jokaista aikakautta vastaa tietty ymmärrys

huonoimmiksi mahdolliksi hallinnan muodoiksi ymmärtää nimenomaan despotia, tyrannia tai autoritaarinen hallintomuoto (Arendt 1994b, 460). Kaikki nämä eroavat Arendtin mukaan radikaalisti vasta myöhemmin kehittyvästä totalitaarisesta hallinnasta (Arendt 1994b, 460).

Arendtin argumentoi, ettei Aristoteleen esittämä kolmijako tai mikään sen modernimpi muunnelma pysty selittämään kattavasti totalitarismin luonnetta. Myös myöhempi länsimainen ajattelu kiinni näistä varhaisista määritelmistä nimenomaan sisällöllisessä mielessä. Kun käsitys inhimillisestä vapaudesta ja poliittisen hallinnan legitimitetistä muuttuvat, nimenomaan suhtautuminen näihin poliittisen järjestytyksen määritelmiin ja niiden oikeudenmukaisuuteen hallinnan muotoina muuttuvat; itse mahdollisten hallinnon muotojen määrä ja sisällöllinen kuvaus pysyvät kuitenkin yllättävän samankaltaisina Aristoteleen määritelmien kanssa.

Arendtin keskeinen tavoite on näyttää, että totalitaarinen hallinta on oma hallinnan muotonsa, jota ei voida ymmärtää jo Aristoteleen muotoileman käsitejaottelun eikä minkään tämän modernimman variantin pohjalta (Arendt 1994b, 460).

Laure Adler korostaa kirjassaan *Dans les pas de Hannah Arendt* (2005) täysin oikein totalitarismin luonnetta radikaalina katkoksenä suhteessa Aristoteleen ja muiden tekemiin määritelmiin mahdollisista hallinnon muodoista. Adler kirjoittaa, että Arendtille totalitarismi on tässä mielessä “perinteisen poliittisen filosofian negaatio” (Adler 2005, 347) ja “uuden hirviön syntymä” (Adler 2005, 346).

Mistä Totalitaarisen hallinnon uutuus siis koostuu suhteessa muihin hallinnon muotoihin? Tämä uutuus on Arendtin mukaan hyvin monitasoista ja se perustuu viime kädessä hallinnon perusteiden täysin uudentlaiselle, ideologiselle ymmärtämiselle. Esitän seuraavassa totalitaarisen hallinnon keskeiset piirteet Arendtin näkökulmasta.

Totalitarismi kehitti aina valtaan noustessaan täysin uusia poliittisia insituutioita ja tuhosi kaikki sosiaaliset, legaaliset ja poliittiset traditiot kyseisestä maasta. totalitarismi muutti luokat massoiksi ja korvasi puoluejärjestelmät, ei yksipuoleidiktatuureilla, vaan massaliikkeillä. Tämän lisäksi totalitaarinen hallinto siirsi vallan keskuksen armeijalta poliisille. Totalitaaristen liikkeiden ulkomaanpolitiikka on myös aina avoimesti suunnattu

---

maailmasta, jolla on suora vaikutus tapaamme arvioida sitä, kuinka poliittinen hallinta tulisi järjestää“Metafyysinen kuva, jonka jokin määrätty aikakausi itselleen määrittää omaa saman rakenteen kuin se poliittisen organisaation muoto, joka näyttäytyy [tälle aikakaudelle] itsestäänselvänä,..., metafysiikka on tietyn epookin intensiivisin ja selvin [osa]” (1979, 50-51). Schmitt tarkoittaa muotoilullaan siis yksinkertaisesti, että Hallitusmuotojen oikeudenmukaisuuden arvostelu tai arvottaminen on vain legitimitetin määrittelyn toinen puoli, mikä puolestaan on heijastuma tavastamme ymmärtää ja havainnoida itse maailmaa sen perustavimmalla tasolla.

maailmanhallinnan tavoitteluun. (Arendt 1994b, 460)

Totalitarismi väittää toteuttavansa tarkasti ja yksitulkintaisesti historian- ja luonnonlakeja, joista käytännölliset positiiviset lait mukamas on aina johdettu. Totalitarismille keskeistä on yksityisten etujen uhraaminen näille väitetyille luonnon tai historian laeille (Arendt 1994b, 461)

Totalitarismi väittää myös muuttavansa ihmislajin aktiiviseksi ja virheettömäksi lain todellisuuden ilmentäjäksi, joille ihminen alistuisi kyllä joka tapauksessa, mutta vain passiivisesti, vastentahoisesti ja hitaasti. Totalitaarinen hallinto ei myöskään luo uutta perustuslakia tai kirjoitettua moraalikoodistoa vallankumouksella, vaan uskoo tulevansa toimeen ilman minkäänlaista perustuslakia, koska totalitaarinen liike itsessään väittää olevansa inhimillisen lain ruumiillistuma. (Arendt 1994b, 462)

Luonto tai jumaluus positiivisen lain lähteenä käsitettiin aiemmin ikuisiksi; partikulaariset lait voitiin muuttaa tarpeen mukaan, mutta ne silti säilyttivät suhteellisen pysyvyyden verrattuna ihmisten yksittäisiin hauraisiin toimiin nähden; lait saivat aiemmin pysyvyytensä pysyvistä auktoriteetista. Arendtin mukaan positiiviset lait ovat suunniteltuja stabiloimaan ihmisen toimia ja antamaan inhimilliselle toiminnalle sille kuuluva ominainen tila. Totalitaarisille liikkeille lakien auktoriteetin lähde on kuitenkin niissä itsessään ja siten ne eivät tunnista positiivisten lakien tarvetta ollenkaan. (Arendt 1994b, 463.)

Arendtin mukaan keskeisessä osassa totalitaarisissa liikkeissä on tietty ymmärrys historiallisen kehityksen luonteesta. Kehitys terminä sai keskeisen roolin jo Darwinin ja Marxin teorioissa. Näissä ideologioissa itse laki käsitteenä muutti merkitystään aiemmin ilmaisemastaan inhimillisen toiminnan mahdollistavasta stabiilista kehiksestä puhtaan ja pelkän liikkeen ilmaisuksi<sup>63</sup>. Totalitaarinen hallinta on siis luonnon- tai historianlakien toteuttamista kehityksen nimissä. Tappamisen laki, jolla totalitaarinen liike ottaa vallan ja harjoittaa sitä, pysyy liikkeen keskiössä viellä vallan saamisen jälkeenkin. Totalitaarisessa hallinnossa lakien paikan ottaa terrori, ja tämä erottaa sen muista hallintomuodoista: ”If lawfulness is the essence of non-tyrannical government and lawlessness is the essence of tyranny, then terror is the essence of totalitarian domination.” (Arendt 1994b, 464) Terrori on laittomuutta, se on ideologisen lain toteuttamista, joka uhraa osia väestöstä kokonaisuuden nimissä ja osia kokonaisuuden hyväksi (Arendt 1994b, 465).

Suurin ero totalitaarisen hallinnan ja tyrannian välillä on ensimmäisen radikaalin

---

63. Arendtin mukaan (2005, 89–91) Marxin ajattelussa lain käsite menettää merkityksensä, koska Marxin ymmärrys historiasta edistyksenä kohti kommunistista valtioutopiaa voi nähdä kaiken pysyvyyden ja stabiiliteetin – joitden turvaaminen on lakien keskeisin tehtävä – pelkkänä esteenä (historian kehityksen) liikkeelle.



ideologinen luonne, mikä selittää myös muiden erojen konkreettisuutta. Arendt määrittelee (poliittisen) ideologian tietyn idean johdonmukaiseksi toteuttamiseksi<sup>64</sup>:

Ideologia on aika kirjaimellisesti, mitä sen nimi ilmaisee: se on idean logiikkaa. Sen asiasisältönä on historia, johon tätä "ideaa" sovelletan; tämän sovelluksen tuloksena ei ole ryhmä toteamuksia jostakin joka on, vaan etenevä prosessi, joka on jatkuvan muutoksen alainen.<sup>65</sup> (Arendt 1994b, 469).

Ideologiat eivät kuitenkaan aina olleet totalitaarisia ja ne olivat olemassa jo ennen totalitarismin syntymistä. Totalitarismi radikalisoi jo 1800-luvulta saakka olemassa olleet ideologiat, jotka olivat aluksi vain poliittisia tehokeinoja. Saksassa pääasiallinen ideologia oli rasismi ja Neuvostoliitossa luokkataistelu. Vasta totalitarismi pyrki selittämään koko todellisuuden yhdestä johdonmukaisesta ideologiasta käsin. Nimenomaan Hitler ja Stalin löysivät ideologioiden täyden poliittisen potentiaalin kaiken selittävänä voimana (Arendt 1994b, 468–471). Arendtin mukaan totalitaariset valtiot siis luovat oman todellisuuskuvansa, joka vastaa sen ideologista maailmankatsomusta.

Koko todellisuuden selittävät ideologiat pyrkivät korvaamaan faktuaalisen todellisuuden systemaattisella valehtelulla:

Ideologinen ajattelu vapautuu todellisuudesta, jota havaitsemme viidellä aistillamme ja vakuuttaa, että on olemassa "todempi" todellisuus kätkeytyneenä kaikkien havaittavien asioiden takana, joita hallitaan tästä kätkeytyneestä paikasta käsin ja jonka tunnistamiseen vaaditaan kuudes aisti. Tämän kuudennen aistin tarjoaa nimenomaisesti propaganda,..., totalitaarisen liikkeen propaganda toimii myös ajattelun vapauttajana kokemuksellisuudesta ja todellisuudesta,..., kun totalitaariset liikkeet on tullut valtaan, he jatkavat todellisuuden muuttamista

64. Arendtin mukaan looginen johdonmukaisuus on ajattelun diametrinen vastakohta: tässä Arendt ymmärtää ajattelua puhtaana aktiviteettina, joka luo merkityksiä, eikä totuuksia. Looginen johdonmukaisuus on Arendtin mukaan houkutteleva vaihtoehto ajattelulle vasta kun itse ajattelu on käynyt totalitaarisessa valtiossa mahdottomaksi: totalitaariset valtiot pyrkivät tuhoamaan kaikki mahdollisuudet itsenäiseen ajatteluun ja korvaamaan todellisuuden fiktiivisellä johdonmukaisuudella. Arendtin mukaan ideaalinen totalitaarisen hallinnon alamaainen ei ole vannoutunut kommunisti tai natsi, vaan henkilö, joka on täysin kyvyttö erottamaan todellisuuden ja fiktion toisistaan. (Arendt 1994b, 472–474.) Arendtille totalitaariset valtiot on kokonaisuudessaan kylmän johdonmukaisuuden läpäisemä (Arendt 1994b, 472). Tärkeintä on korostaa, että fiktiivinen johdonmukaisuus voi korvata todellisuuden vasta kun sorrettujen yksilöiden atomisaatio ja yksinäisyys on äärimmäistä: vasta kun common sense – joka on Arendtin mukaan "kuudes aisti", joka mahdollistaa todellisuuden oikean havainnoinnin – on tullut merkityksettömäksi, voi looginen deduktio nousta inhimillistä ajattelua korvaavaksi houkuttelevaksi vaihtoehdoksi.

65. Ideologinen maailmankatsomus tulee ymmärtää suorana yrityksenä tuhota ihmisen kyky havaita todellisuutta todellisuutena. Se on suora vastakohta ihmisten moninaisuuden jakamalle maailmalle: "Jaetun maailma loppu on tullut kun se nähdään vain yhden aspektin kautta ja kun sen on sallittua esittää itsensä vain yhdestä näkökulmasta" (Arendt 1989, 58).

heidän ideologisten tavoitteidensa mukaan. (Arendt 1994b, 470–471.)

Ratkaiseva ero perinteisen despoottisen ja uuden totalitaarisen hallinnon välillä on, että totalitaarinen hallinto määrittelee vihollisensa ideologisesti jo ennen valtaannousuaan: vihollisen kategoria ei siis perustu pääasiassalisesti faktuaaliseen empiiriseen tietoon, vaan objektiivisen vihollisen käsitteeseen; Saksassa näitä olivat juutalaiset ja Neuvostoliitossa aiempi hallitseva luokka (Arendt 1994b, 423). Objektiivisiä vihollisia löydetään muuttuvien olosuhteiden mukaan, mutta ei kuitenkaan täysin sattumanvaraisesti, koska ne ovat tärkeä osa ulkomaille suunnattua propagandaa, täytyy objektiivisten vihollisten näyttää mahdollisilta vihollisilta (Arendt 1994b, 424).

Käsitteenä “objektiivinen vihollinen” – jonka identiteetti muuttuu olemassaolevien olosuhteiden mukaisesti siten, että kun yksi kategoria on tuhottu, niin sota voidaan julistaa toista kohtaan – vastaa tarkasti sitä faktuaalista tilannetta, jota totalitaariset hallitsijat toistelivat jatkuvasti: nimittäin sitä, että heidän hallintonsa ei ole mikään tavallinen hallinnan muoto, vaan liike, jonka eteneminen kohtaa jatkuvasti uusia esteitä, jotka täytyy tuhota. Siinä määrin kun totalitaaristen systeemien sisällä voidaan puhua juridisesta ajattelusta, niin “objektiivinen vihollinen” on sen keskeisin idea. (Arendt 1994b, 425.)

On havainnollistavaa verrata Arendtin näkemystä totalitarismin erityislaatuisuudesta vaikutusvaltaisten kirjoittajien näkemyksiin perinteisesti julmimmiksi katsotuista hallintomuodoista – tyranniasta, despotiasta tai autoritaarisesta hallinnosta . Kun esimerkiksi Rousseau kirjoittaa suurimmasta mahdollisesta epätasa-arvosta – jota "despotismi" (*le despotisme*) hänelle edustaa – tekee hän sen näennäisesti hyvin samalla tavalla kuin Arendt kuvatessaan totalitarismia n. 200 vuotta myöhemmin:

Tässä sijaitsee viimeisin mahdollinen epätasa-arvon määritelmä ja äärimmäinen piste, joka sulka sulkee pohdiskelujemme ympyrän koskettaen sitä kohtaa, josta aloitimme. Tässä kohdassa kaikki yksittäiset ihmiset tulevat uudestaan tasa-arvoisiksi, koska he eivät merkitse mitään. Heidän kaikkien yllä on vain johtajan tahto ja johtajaa eivät ohjaa muut säännöt kuin hänen intohimonsa – hyvän ja oikeudenmukaisuuden konseptit katoavat kokonaan. (Rousseau 1996, 131)

Jo Rousseau korostaa, että despootin hirmuhallinnan alaisuudessa jokaisesta alamaisesta tulee arvottomuudessaan ja voimattomuudessaan merkityksetön. Tämä muistuttaa meitä Arendtin näkemyksestä, jonka mukaan totalitarismi alentaa yksilöt pelkiksi luonnon lakien toteuttamisen instrumenteiksi. Rousseau ei kuitenkaan missään vaiheessa olisi edes voinut kuvitella väittävänsä, että olisi olemassa hallinnon muoto, jossa rationaalinen, ennakoiva käytös olisi muuttunut lähes mahdottomaksi, kuten käy totalitaarisen hallinnon alaisuudessa alati muuttuvan objektiivisen vihollisen kategorian myötä. Rationaalinen käytös voi muuttua mahdottomaksi, vasta kun valtion vihollinen voidaan määrittää ideologisesti; vasta kun valtion ideologian vastustaminen voidaan määrittellä *a priori* tietynlaisena yksilön, luokan tai ryhmän essentiaalisena ominaisuutena, joka transsendentoi kaikki konkreettiset teot ja olemisen, voi yksilöiden konkreettinen käyttäytyminen menettää merkityksensä. Siinä missä tyrannin tai despootin nostattama pelko pyrkii alistamaan kansalaiset tottelevaisuuteen, sisältää totalitaarinen terrori tämän elementin utilitaarisen elementin vain osittain. Totalitaarisen terrorin päämääränä ei ole alistettavien tottelevaisuus – joka on siis perusteltavissa hallinnon näkökulmasta saavutettavan rationaalisen hyödyn kautta – vaan ideologinen johdonmukaisuus ja kaiken inhimillisen vapauden tuhoaminen<sup>66</sup>.

Totalitaarisen hallinnan ydin on Arendtin mukaan terrori, joka pyrkii alistamaan koko maailman oman ideologiansa mukaiseksi. Totalitaarinen valtio ei pyri muokkaamaan ihmisten mielipiteitä, mikä on tyrannin pyrkimys, vaan sen keskeinen tavoite on estää ihmisiä muokkaamasta omia. (Arendt 1994b, 467–468.)

Rousseau ei osaa kuvitella objektiivisen vihollisen kategoriaa, sillä vasta objektiivinen vihollisuus mahdollistaa radikaalien sortotoimien oikeuttamisen ennennäkemättömän laajalla skaalalla. Kuten Arendt kirjoittaa: “Mikään hallitus ei ollut aiemmin tappanut ihmisiä, koska he sanoivat kyllä. Normaalisti jokin hallitus tappaa ihmisiä, tai tyrannit tappavat ihmisiä, koska he sanovat ei.” (Arendt 2012a, 130). Toisaalla Arendt korostaa tätä samaa: “Kukaan hallitsija ennen Hitleriä ja Stalinia ei kiistänyt vapautta sanoa kyllä” (Arendt 1972, 221).

Siinä missä tyrannian keskeinen tavoite on tuhota lakien takaamat vapaudet ja siten mahdollistaa alamaisten pakottaminen tottelevaisuuteen, on totalitaarisen hallinnan keskeisin tavoite tuhota ennakkoehdot itse inhimilliselle vapaudelle; totalitaarisen terrorin tavoite on tuhota inhimillinen aloitokyky kokonaisuudessaan ja siten tuhota kaikki oma-

---

66. Ideologian äärimmäisyyttä kuvaa Arendtille se, että Hitlerille sota oli hävitty vasta kun SS- joukot eivät enää olleet uskollisia. Nimenomaan SS-joukot, eikä saksan kansa, edustivat Hitlerille sitä osaa totalitaarisesta valtiosta, jolla oli korkein ideologinen tehtävä. (Arendt 1994b, 418).

aloitteinen, maailmaa rakentava toiminta. (Arendt 1994b, 466.).

Arendtin näkemys totalitarismin omalaatuisuudesta selventyy lisää, kun vertaamme Arendtin näkemyksiä Montesquieun käsitteelliseen jaotteluun eri hallintomuodoista. Kirjassaan *De l'esprit des lois* (1748) Montesquieu tekee jaottelun kolmeen erilaiseen valtiomuotoon; tasavaltaan, monarkiaan ja despotiaan. Montesquieun mukaan jokaista näistä kolmesta määrittelee omanlaisensa hallinnon periaate (*principe*). Tasavaltaa luonnehtii hyve (*vertu*), monarkiaa kunnia (*l'honneur*) ja despotiaa pelko (*la crainte*). (Arendt 2005, 64–65.) Montesquieun mukaan huonoin mahdollinen hallinnan muoto on nimenomaan despoottinen, sillä ainostaan sitä luonnehtii laittomuus. Muissa hallinnan muodoissa keskeisin piirre, oli kyseessä sitten demokratia, aristokratia tai monarkia, on nimenomaan sellainen hallinta, joka tapahtuu lakien mukaisesti. Montesquieu eroaa tässä siis selkeästi Aristoteleen määrittelemistä kolmesta hyvästä ja huonosta valtiomuodosta. Olennaista ei ole enää ainoastaan kuka hallitsee ja minkä vuoksi, vaan nimenomaan itse hallinnan laillisuus: hyvän ja huonon hallinnon ero on Montesquieulle ensisijaisesti kysymys lakien olemassaolosta ja niiden noudattamisesta.

Arendtille keskeistä ei kuitenkaan ole ero Aristoteleen ja Montesquien välillä, vaan nimenomaan kummankin ajattelun yhtäläinen kyvyttömyys ymmärtää totalitarismia. Ero Arendtin ja Montesquieun välillä on selkeä. Montesquieun mukaan despoottista hallintoa, joka on hänelle huonoin mahdollinen hallinnon muoto, luonnehtii pelko, joka motivoi ja selittää ihmisten toimintaa tällaisen hallinnon alaisuudessa. Juuri tässä on Arendtin mukaan keskeinen ero totalitarismin ja muiden länsimaisen perinteen huonoiksi ymmärtämien hallinnon muotojen välillä: Totalitaarisen hallinnon alla pelko on laajemmin levinyttä kuin koskaan ennen, mutta se on menttänyt hyötynsä vaaran välttämisen mekanismina (Arendt 1994b, 467). Koska totalitarismin keskeinen tavoite on itse merkityksellisen toiminnan mahdottomaksi tekeminen, eikä pelkkä ihmisten toimien ohjaaminen tiettyyn suuntaan, ei sille voida löytää mitään keskeistä "hallinnan periaatetta". Kuten Rousseau, ei myöskään Montesquieu pysty kuvittelemaan hallinnon muotoa, jossa rationaalinen ja ennakoiva toiminta olisi käynyt mahdottomaksi. Länsimainen poliittinen ajattelu on irrottamattomasti kiinni ideassa poliittisen hallinnan sisäisestä rationaalisuudesta, jota ne eivät kykene erottelemaan modernien totalitaaristen valtioiden ideologisesta luonteesta. Juuri tästä syystä Arendt kokee tarpeelliseksi määritellä totalitarismin omana hallinnon muotonaan.

Siinä missä autoritaariset valtiot rajoittavat ihmisten poliittisia vapauksia ja tyranniat tai diktatuurit tuhoavat ne kokonaan, perustuu totalitaarisen hallinnan uudenlainen radikaalius haluun tuhota itse inhimillinen spontaanisuus kokonaisuudessaan (Arendt 2006a, 96).

Autoritaarinen hallintomuoto eroaa tyranniasta siten, että ensimmäinen on aina lakien rajoittamaa. Autoritaarinen hallinto saa legitimizeettinsä ja auktoriteettinsa jostain itselleen ulkoisesta ja sen vallankäyttöä rajoittaa tämä ulkoinen ja sitä itseään suurempi valta. Tyranniaa taas kuvastaa nimenomaan laittomuus ja ulkoisen legitimitaation lähteen poissaolo. (Arendt 2006a, 96–97.)

Arendtin mukaan niin autoritaariselle hallinnolle, tyrannialle kuin myös totalitarismille on löydettävissä oma partikulaari edustuksellinen ja hallinnollinen muotonsa, joka havainnollistaa jokaisen hallitusmuodon rakenteellista luonnetta, sekä toisaalta näiden eri hallitusmuotojen välisiä olennaisimpia rakenteellisia eroja. Autoritaarista hallintoa kuvaa pyramidin muoto, jonka yläosassa ylin ja korkein valta sijaitsee ja jossa jokainen hallinnon kerrostuma omaa eri määrän auktoriteettia siten, että auktoriteetti vähenee asteittain valtion ylemmistä kerrostumista alhaalle tultaessa. Keskeisintä autoritaariselle hallinnalle on, että itse auktoriteetin lähde on tämän pyramidin ylä- ja ulkopuolella. Tämä kuvastaa keskiaikaista kristillisten vaikutteiden alla kehittyntä hallintomuotoa, jossa pyramidi kuvaa nimenomaan maallista hallitusta, ja sen ylin osa kyseisen valtion hallitsijaa, joka sai auktoriteettinsa jumalalta, joka taas on nähtävä maalliselle hallinnolle transendentiksi. Tämä myös vastasi kristillistä käsitystä kaikkien ihmisten tasa-arvosta tuonpuoleisessa maailmassa, jolle maallisen elämän hierarkiat olivat merkityksettömiä (Arendt 2006a, 98.)

Autoritaariselle hallinnolle on Arendtin mukaan löydettävissä myös toinen variantti, joka kehittyi Rooman valtakunnassa. Roomalainen valtio palautti auktoriteettinsa ja legitimizeettinsä yksinomaan Rooman perustamiseen ja sen omaan menneisyyteen, mikä erottaa sen myöhemmästä kristillisestä valtiokäsityksestä, jolle hallinnon auktoriteetti tulee jostain sille itselleen transsendentista. Roomalaiset näkivät kreikkalaiset esi-isinään, ja kreikan maailmasta muodostui heille auktoriteetti varsinkin taiteiden, runouden ja filosofian alalla. Roomalainen ymmäryys legitimizeetistä palautuu itse Rooman perustamisen ratkaisevaan tapahtumaan, joka ilmeni käytännössä uskonnon, auktoriteetin ja perinteen yhdistelmänä ja niiden yhtenäisenä kolminaisuutena; Roomalaisille uskonnolliset siteet toimivat yhdyssiteinä Rooman myyttiseen menneisyyteen ja ne palautuivat auktoriteetin asemaan nostetun perinteen kautta nimenomaan itse Rooman perustamisen ratkaisevaan tapahtumaan.<sup>67</sup> (Arendt 2006a, 98–99, 124–125.)

Tyranniaa kuvaa Arendtin mukaan myös tietynlainen pyramidin muoto, joka kuitenkin

67. Arendt mainitsee Rooman valtakunnan erikseen, koska Rooma on Arendtille ensimmäinen poliittinen entiteetti länsimaisessa historiassa, joka yhdistää uskonnon, tradition ja auktoriteetin yhteen poliittiseen yhteisöön: tämä sama kolminaisuus on Arendtin mukaan koko länsimaisen valtioymmärryksen perusta, joka hajoaa modernissa maailmassa (Arendt 2006c, 108–109). Totalitaarinen hallinnon nousu on myös vastaus tämän kolminaisuuden hajoamisen jättämään tyhjiöön.

eroaa ratkaisevasti autoritaarisen hallinnon kahdesta eri variaatiosta. Tyranniassa kaikki hallitut subjektit ovat tasa-arvoisia siinä mielessä, että kaikki, joita tyranni sortaa ja hallitsee, ovat yhtä voimattomia tyrannin vallan alla. Pyramidi, joka kuvastaa tyranniaa, ei tästä syystä sisällä autoritaariselle hallinnolle ominaisia auktoriteetin kerrostumia: tyranni on yksin pyramidin huipulla ja hallitsee tästä yksinäisestä asemastaan kaikkia vastaan. (Arendt 2006a, 98–99.)

Totalitaarinen hallinta eroaa radikaalisti sekä autoritaarisista hallinnon muodoista että tyranniasta. Arendtin mukaan totalitaarista poliittista organisaatiota kuvastaa sipulin muoto. Tämän sipulin ikään kuin tyhjässä keskiössä on johtaja, joka ei hallitse minkään muodostelman yläosassa tai ulkopuolella, vaan totalitaarisen organisaation keskeltä käsin. Totalitaarinen hallitsija on vapaa luomaan autoritaarisia hierarkioita tai alistamaan yksilöt, kuten tyranni tekee: totalitaarista hallintaa luonnehtii ideologian vapaa muoto (Arendt 2006a, 99.)

Siinä missä tyranniaa kuvaa laittomuus, kuvaa totalitarismia terrori, joka on totalitaarisen hallinnan ydin. Teorri on sellaista laittomuutta, joka ilmenee ideologisesti määritellyn "lain" käytännöllisenä toteuttamisena: osia väestöstä uhrataan kokonaisuuden nimissä ja hyväksi. Terrorin laittomuus on siis täysin uudenlaista verrattuna tyrannian laittomuuteen, sillä itse terrori korvaa positiiviset lait totalitaarisessa valtiossa. (Arendt 1994b, 464–465.)

Totalitaarinen valtio eroaa olennaisesta muista yksilöitä sortavista hallinnon muodoista sen radikaaliuutensa kautta. Totalitaarisen liikkeen pyrkimyksenä on tuhota kaikki tila ihmisten väliltä:

Painamalla ihmiset toisiaan vasten totaalinen terrori tuhoaa tilan heidän väliltään; verrattuna tähän tilaan totalitarismin rautaisen siteen sisällä, jopa tyrannian autiomaan, siinä määrin kuin se edelleen on jonkinlainen tila, vaikuttaa vapauden takeelta. Totalitaarinen hallinta ei ainoastaan supista vapauksia (liberties) tai tuhoa kaikkein tärkeimpiä vapauksia (freedoms); eikä se rajattujen tietojemme perusteella myöskään onnistu tuhoamaan vapauden rakkautta ihmisten sydämistä. Se tuhoaa kaikkein tärkeimmän ennakkoehdon kaikelle vapaudelle, joka on kyky liikkua, mitä ei voi olla olemassa ilman tilaa. (Arendt 1994b, 466.)

Totalitaarisen terrorin tarkoitus on kiihdyttää luonnon- tai historianlakejen toteutumista ja muodostaa itse valtiosta tämän liikkeen instrumentti. (Arendt 1994b, 466) Totalitaarisen

hallinnon keskeinen ero muihin hallinnon muotoihin on, että totalitaarinen terrori pyrkii tuhoamaan itse inhimillisen kyvyn toimia ja aloittaa jotain uutta maailmassa<sup>68</sup> (Arendt 1994b, 466).

Totalitaarinen terrori ei voi tulla täydellisesti hallinnan perusteeksi ennen kuin koko maailma on alistettu tälle periaattelle (Arendt 1994b, 467). Totalitääriselle hallinolle onkin ominaista koko maailman väestön dominoinnin tavoittelu ja jokaisen ei-totalitäärisen todellisuuden tuhoamiseen pyrkiminen (Arendt 1994b, 392). Sekä hitler että stalin pyrkivät luomaan pysyvät epästabiiliset olosuhteet omissa valtioissaan. Totalitäärisen johtajan on siis ensin luotava fiktiivinen todellisuus ja sitten estää tätä uutta todellisuutta saavuttamasta pysyvän todellisuuden muotoa, sillä liikkeen stabilisaatio laeissa ja instituutioissa tuhoaisi<sup>69</sup> sen pyrkimykset maailmanvalloitukseen (Arendt 1994b, 391).

Totalitaarisen valtion muoto mahdollistaa ideologisen ja fiktiivisen todellisuuskuvan jatkuvuuden ja heijastelee toisaalta itse ideologian fiktiivistä luonnetta.

Arendt korostaa, että totalitaarinen organisaatio ei ole ainoastaan uusi tapa järjestää valtio, vaan se edustaa täysin uutta todellisuuden muotoa (Arendt 1994b, 417–418). Totalitaarinen valtion todellisuuskuva perustuu Arendtin mukaan tietylle totalitaarista liikettä määrittävälle ideologiselle illuusiolle:

Totalitaarisen organisaation muodot,..., ovat täysin uusia. Ne on kudottu jonkin keskeisen fiktion ympärille – esimerkiksi juutalaisten, trotskilaisten tai 300:n perheen salaliiton – toimivaksi todellisuudeksi, jotta jopa ei-totalitaarisissa olosuhteissa voitaisiin rakentaa sellainen yhteiskunta, jonka jäsenet toimivat ja reagoivat fiktiivisen maailman sääntöjen mukaisesti (Arendt 1994b, 364).

Totalitaarisen organisaation legitimitaatio perustuu siis ideologiselle fiktiolle ja oman toiminnan oikeuttamiselle tämän fiktion kautta. Itse fiktion sisällöllä ei ole väliä. Ratkaisevaa on, että joitain yksilöitä valitaan sattumanvaraisten määritteiden perusteilla ja heistä tulee tietyn ideologian mukaan *hostis generi humanis* – ihmiskunnan vihollisia.

---

68. Tämä on Arendtin mukaan utooppinen tavoite. Inhimillisyys on Arendtille olennaisesti juuri uuden aloittamista, sekä maailmallisessa mielessä, mutta myös ajattelun tasolla, ja tämän aloitekyvyn hävittäminen sellaisenaan ei ole mahdollista.

69 Totalitaarista liikettä määritteleekin ikuisen liikkeen tarve. Totalitääriselle hallinolle kummatkin yhtä vaarallisia; absolutismi voi jähmettää liikkeen ja tappaa sen sisäisen liikkeen (luoda status quon) ja toisaalta nationalismi voi estää sitä leviämästä maan rajojen ulkopuolelle ja tuhota liikkeen ulkoisen kasvun, jota ilman liike ei selviä (Arendt 1989, 389).

Arendtin mukaan totalitaarinen liike voi pysyä vallassa vain niin kauan kun se pysyy liikkeessä (Arendt 1994b, 306). Tämän liikkeen jatkuvuuden pakollisuus on totalitäärisen liikkeen tärkein olemassaolon ehto; liikkeellä ei ole rakennetta siinä mielessä kuten kaikilla perinteisillä valtiomuodoilla, liikkeellä voi olla vain suunta. Tässä mielessä itse valtio instituutioineen on olemassa vain liikettä ja sen ideologisia tavoitteita varten: "A political goal that would constitute the end of the movement simply does not exist" (Arendt 1994b, 326). Viime kädessä kaikki välikädet ideologian konkreettisen toteuttamisen ja määrittelyn välillä ovat totalitaariselle liikkeelle pelkkiä hidasteita:

Ei pitäisi unohtaa, että vain rakennuksella voi olla rakenne, mutta liikkeellä – jos kyseinen sana otetaan niin vakavasti ja kirjaimellisesti kun natsin sen tarkoittivat – voi olla ainoastaan suunta, ja että mikä tahansa legaalinen tai hallinnollinen rakenne voi olla vai este liikkeelle, joka etenee kasvavalla vauhdilla johonkin tiettyyn suuntaan (Arendt 1994b, 398).

Totalitaarisen liikkeen ylintä hierarkiaa luonnehtii ideologian vapaa muoto; kaikkea harkitaan organisaation näkökulmasta ja itse johtaja nähdään vain liikkeen välttämättömänä funktiona, mutta siten myös korvaamattomana liikkeelle. Eliittimuodostelmia sitoo yhteen vilpitiön usko ihmisen kaikkivoipaisuuteen ja moraalinen kyynisyys. Heille kaikki on sallittua nimenomaan siksi, että kaikki on mahdollista. Eliitti ei siis pidä johtajaansa erehtymättömänä, vaan he uskovat, että kuka tahansa joka hallitsee väkivallan instrumentteja totalitaarisen organisaation ylivoimaisuudella, voi tulla erehtymättömäksi, sillä itse totuusarvoisuus riippuu vain kyvystä muokata historiaa ja tosi asioita: itse totuusarvoisuutta. (Arendt 1994b, 387–388.)

Arendtille totalitaarinen valtio on siis organisaation muoto, joka toisaalta mahdollistaa johdonmukaisen ideologian toteuttamisen sen jokaisella tasolla, ja toisaalta tämän fiktiivisen todellisuuskuvan jatkuvan ylläpitämisen. Totalitaarinen organisaatio pyrkii estämään sen alaisuudessa eläviä henkilöitä kohtaamaan todellisuuden sellaisena kuin se on ja korvaamaan tämän todellisuuden fiktiivisillä ideologisilla näkemyksillä, joiden tarkoitus on selittää koko maailman perimmäinen luonne. Usko tämän organisaation kaikkivoipaisuuteen vastaa täysin uutta kuvaa itse todellisuudesta: totalitaarinen ideologia on kaiken selittävä ideologia ja absoluuttinen narratiivi, joka pyrkii eliminoimaan jokaisen yksilön kriittisen toiminnan.

Arendtin mukaan kykymme valehdella – "pieni ihme" – on itse asiassa yksi niistä



asioista, joka vahvistaa inhimillisen vapauden olemassaolon. Se, että kykenemmä muuttamaan meitä ympäröiviä olosuhteita radikaalisti on vain heijastuma siitä, että olemme itse asiassa huomattavasti enemmän kuin olemisemme ehdot. (Arendt 2006a, 246.) Modernin aikakauden massamanipulaatio tekee totuudellisuudesta poliittisen ongelman *par excellence*. Totuuksien kertominen tai esittäminen eroaa valheista siten, että vain valheet tähtäävät itse faktisen totuudellisuuden muuttamiseen. Ei-totalitaarisissa olosuhteissa totuudet taas, tätä vasten, pikemmin pyrkivät säilyttämään poliittisen status quon. Tässä mielessä itse kykymme valehdella vastaa kykyämme tehdä väkivaltaa todellisuudelle. (Arendt 2006, 246–248.) Arendt erottelee perinteiset valheet, joita on ollut politiikassa Platonin kansalle kerrottavista myyteistä alkaen, modernista massamanipulaatiosta. Perinteiset valheet koskivat ainostaan partikulaareja faktoja tai asioita, eikä niiden tarkoitus ollut pettää kaikkia. Perinteisesti valheet kerrottiin juuri poliittisen vihollisen hämäämiseksi. Toiseksi, ne ketkä aiemmin kertoivat valheita, säilyttivät kykynsä erottaa todellisuus kerrotusta valheesta. (Arendt 2006a, 248–249.) Modernin massamanipulaation keskeinen tavoite on korvata inhimillisten suhteiden verkko (*web of relations*) ideologisella valheiden verkolla (*web of deceptions*) (Arendt 2006a, 250–251).

Arendt kuitenkin näkee, että kykymme valhdella ei ole absoluuttinen, vaan välttämättä itse todellisuutta, sen lukemattomia potentiaalisia maailmoja, äärentöntä kontingenssia, ja faktuaalisten tapahtumien rikkautta simplifikoiva ja vääristävä. Arendtin mukaan viime kädessä "itse todellisuus kostaa niille, jotka uskaltavat uhmata sitä." (Arendt 2006a, 252.) Missä mielessä todellinen todellisuus on siis rikkaampi ja moniulotteisempi kuin ihmisen ajattelun fiktionaalinen tuote? Arendtin mukaan valehtelun keskeinen ongelma on, että valheellisuuksia on jatkuvasti muutettava, jos ideologinen illuusio todellisuudesta halutaan pitää yllä – ideologisen maailman kuvan ongelma on sen perustavan kontingenttia faktuaalista todellisuutta *johdonmukaisesti* simplifikoiva luonne. Valheellinen deduktio on siis lähes äärettömien potentiaalisten maailmojen – jota ajattelumme jäljittelee – diametrinen vastakohta. (Arendt 2006a, 252.) Valheellisuus on läheisessä suhteessa toimintaa – niiden kummankin tavoite on muuttaa maailmaa. Massamanipulaation utooppisuus on Arendtin mukaan itse todellisuutemme perustavan kontingentissa luonteessa:

Koska kaikki mikä on todella tapahtunut inhimillisten asioiden piirissä olisi yhtä hyvin voinut olla toisin, mahdollisuudet valehtelemiselle ovat rajattomat ja

tämä rajattomuus on itsepetollista. Vain satunnaiselle valehtelijalle osoittautuu mahdolliseksi pysyä partikulaarissa valheessa järkkymättömällä johdonmukaisuudella; ne jotka muuntelevat kuvia ja tarinoita ikuisesti muuttuvissa olosuhteissa huomaavat kelluvansa mahdollisuuden laajassa horisontissa, ajelehtien mahdollisuudesta toiseen, kyvyttömänä pitämään kiinni yhdestäkään heidän omista tuotoksistaan. Kaukana siitä, että he onnistuisivat löytämään sopivan korvaajan todellisuudelle ja faktuaalisuudelle, he ovat muuntaneet faktoja ja tapahtumia takaisin siihen potentiaalisuuteen, josta ne alunperin ilmenivät. (Arendt 2006a, 253.)

Arendtille valehtelua rajoittaa siis itse inhimillisen vapauden – joka on perimmäisellä tasollaan kykymme aloittaa ja tuoda jotain uutta tähän maailmaan (Arendt 1989, 7–9, 176–177) rajoittamaton ja spontaani luonne. Tämä ei tarkoita, että olisimme kyvykkäitä luomaan jumalan tapaan itse maailman, vaan ainostaan sitä, että emme koskaan voi täysin kattavasti määritellä kaikkia niitä prosesseja joihin toiminnallamme osallistumme: tämän kääntöpuoli on se, että emme koskaan kykene systemaattisesti korvaamaan faktuaalisen todellisuuden perustavaa kontingenssia systemaattisella valheellisella todellisuudella. Todellisuuden kontingenssi on Arendtille välttämättä suurempi kuin kykymme ajatella itse todellisuutta ja itse todellisuuden perustavaa kontingenssia.

Kuitenkin myös olemassa olleissa totalitaarisissa valtioissa oli eräs sellainen tila, jossa koko todellisuus onnistuttiin muuttamaan tietyn äärimmäisen johdonmukaisen ideologian toteuttamiseksi. Tämä tila oli keskitysleiri, jonka äärimmäisin ja julmin variantti olivat natsisaksan tuhoamisleirit. (Arendt 1994b, 445.) Keskitysleirit ovat totaalisen alistamisen keskeisin instituutio, sillä vain ne esittävät sellaisen hallinnan konkreettisen ideaalin ja toteutumisen, jossa inhimillinen spontaanisuus ja elämä voidaan systemaattisesti tuhota. (Arendt 1994b, 438.) Absoluuttisen, koko maailman selittävän narratiivin ihanne on siis lähimpänä toteutumistaan leirien täysin epäinhimillistyneessä todellisuudessa: “Totalitaaristen hallintojen keskitys- ja tuhoamisleirit toimivat koelaboratoriona, joissa totalitarismin perustavaa uskomusta, että kaikki on mahdollista, ollaan todentamassa”(Arendt 1994b, 437).

Keskitysleirit ilmentävät totalitaarisen hallinnan keskeisimpiä pyrkimyksiä. Totalitaarinen hallinta pyrkii tuhoamaan ihmisten moninaisuuden kohtelemalla kaikkia ihmisiä kuin samaa yksilöä, mikä on mahdollista vain jos jokainen yksilö voidaan muuttaa pelkäksi kasaksi reaktioita ja jokainen reaktio voidaan milloin tahansa korvata toisella vastaavalla. Totaalinen hallinta yrittää siis luoda jotain sellaista mitä ei ole olemassa, eli sellaisen pelkistetyn, kesytetyn ja alistetun ihmislajin jonka ainoa vapaus koostuu lajin

säilyttämisestä ja jolla ei ole mitään omia spontaaneja haluja tämän ulkopuolella. (Arendt 1994b, 437–438.)

Jo Dostojevski sanoi, että mikäli Jumala on kuollut, on kaikki sallittua. Se, että kaikki on sallittua, ylittyy keskitysleirien todellisuudessa, jossa kaikki on mahdollista. Tämä ei sinällään ole *common sense*n vastaista, vaan itse *common sense* ja tavalliset ihmiset eivät suostu uskomaan että ”kaikki on mahdollista”. *Common sense* menettää merkityksensä täysin keskitysleireillä, jossa Arendtin mukaan inhimillinen mieli, luonne ja yksilöllisyys voidaan tuhota tuhoamatta fyysikaalista ihmistä. *Common sense* menettää merkityksensä kun ihmisestä tulee keskitysleirioloissa vain pelkkä kokoelma reaktioita. (Arendt 1994b, 440–441.)

Keskitysleiri on kuoleman ja elämän ulkopuolella ja sen asukki ei kuulu yhteiskuntaan edes orajana, vaan on täysin merkityksetön. Keskitysleirin todellisuus on jatkuvan kuolemanprosessin realisaatio. (Arendt 1994b, 443–444.) Järjestelmällistä joukkotuhoa edelsi poliittisesti ja historiallisesti ymmärrettävä elävien ruumiiden tuottaminen, mikä oli mahdollista vain koska ihmisoikeudet traditionaalisessa muodossaan olivat menettäneet kaiken merkityksensä. Totaalista alistamista edeltää myös ihmisen juridinen murhaaminen. Natsit tappoivat juutalaisten legaalisen persoonan ennen fyysistä tuhoamista. (Arendt 1994b, 447.)

Uhrien sattumanvarainen valinta on keskitysleiriorganisaation olennainen osa ja tae sen toiminnan jatkuvuudelle. Tavoitteena on, että keskitysleiri täytyisi kokonaan viattomista ihmisistä, joka toteutui osittain Neuvostoliitossa ja natsiterrorin viimeisissä vaiheissa. Hallittu yksilö menettää kotimaansa, valtionsa ja ihmisoikeutensa, mikä on ennakkoehto totaalille hallinnalle. Liikkeen hyväksyntä tai vastustaminen ei siis merkitse mitään, sillä kummatkin niistä ovat yhtä vaarallisia liikkeelle. Seuraava askel on moraalisen persoonan tappaminen, sillä totalisessa yksinäisyydessä ihmiset eivät saa merkitystä toiminnalleen, kun heidät on pyyhitty pois koko yhteiskunnan muistista. Keskitysleiri tuhoaa mahdollisuuden marttyyriuteen ja riistää itse kuolemalta merkityksensä. (Arendt 1994b, 449–452.)

Syyttäjän ja syytetyn, rikollisen ja viattoman kategoriat ja käsitteet hämärtyvät ja menettävät merkityksensä. Ihmispersoona pyritään tuhoamaan kokonaisvaltaisesti. Keskitysleirissä, ainoassa paikassa jossa ihmistä voidaan hallita täysin, ihanneasukki on täysin reaktiivinen ihminen. Keskitysleirin poliittisesti tärkeä funktio on, että se pitää ihmiset täysin apaattisina määrittelemättömässä pelossa ja eliittijoukot fanaattisina (Arendt 1994b, 456.)

Totalitaarinen hallinta on siis mahdollista vain jos ihmistä hallitaan täysin elämän kaikilla aloilla, mikä ilmenee äärimmillään keskitysleireissä. Keskitysleirissä yksilöllisen identiteetin kokonaisvaltainen kuolema tehdään mahdolliseksi siten, että *yksilöiden paikka ja merkitys historiassa eliminoidaan täysin – keskitysleirit pyrkivät olemaan täysin anarratiivisia paikkoja.*

#### 4.4 Totalitarismin ongelmallisuus käsitteenä ja lyhyt yhteenveto

Arendtin näkemystä totalitarismin omalaatuisuudesta on kritisoitu rankasti. Onkin kysyttävä, että missä mielessä totalitarismi on mielekkäästi käsitettävissä omaksi hallinnon muodokseen Arendtin tarkoittamassa mielessä? Mitkä ovat Arendtin näkemyksen ansiot ja heikkoudet? Onko Arendtin näkemys totalitarismista jonkinlainen implikaatio hänen omista poliittista mielipiteistään – yrittääkö Arendt esittää totalitarismin tietyllä tavalla vain perustellakseen jonkin itse parhaaksi katsomansa hallinnon muodon oletetun paremmuuden? Onko "totalitarismi" käsitteenä Arendtille pelkkä omien liberaalien tavoitteiden naamio?

Slavoj Zizek on kritisoinut teoksessaan *Did Somebody Say Totalitarianism?* Arendtin totalitarismin käsitettä juuri siitä, että se olisi itsessään depolitisoiva ja ajattelua estävä käsite, minkä tarkoitus on perustella Arendtin oma konservatiivinen suhtautuminen kaikkeen poliittiseen muutokseen. Slavoj Zizekin mukaan totalitarismin käsitteen hyväksyminen estää meitä aktiivisesti löytämästä uusia oivalluksia historiasta ja kritisoimasta nykyhetkisiä poliittisia muodostelmia riittäväällä tavalla, koska hyväksyessään tämän käsitteen, analyysoija sijoittaa itsensä välttämättä tiettyyn liberaali-demokraattiseen positioon (Zizek 2002, 3). Mielestäni Zizek kuitenkin lukee Arendtia virheellisesti poliittisen teorian johtavana liberalismiin sanan saattajana. Pyrin seuraavassa osoittamaan, että Arendtia ei voida kuitenkaan lukea täysin tai ainakaan missään määrin itsestäänselvästi poliittiseksi konservatiiviksi tai liberaaliksi.

Kuten Andreas Kalyvas on huomauttanut näyttäytyy liberalismiin nousu Arendtille tietynä esitotalitaarisena ilmiönä, sillä se on nimenomaan vapautta poliittisesta vapaudesta, siinä mielessä, että se poistaa poliittisilta insituutioilta niiden perimmäisen tarkoituksen ja

redusoi ne pelkiksi kulisiksi, joiden tarkoitus on pyrkiä ainostaan takaamaan yksityisten etujen tavoittelu – Arendtille liberalismi on totalitarismin nousua selittävä tekijä, koska poliittisen redusoiminen yksityisten etujen tavoitteluun tuhoaa ihmisten jakaman poliittisen tilan ja poliittisen vallan (*power*) lähteen, joka on yhteisöllisessä inhimillisessä toiminnassa<sup>70</sup>. (Kalyvas 2008, 270–271.)

Arendt ei myöskään ole burkelainen konservatiivi, joka korostaa menneisyyden ja tunnetun itseisarvoa tuntemattoman ja uudenlaisen sijaan. Moderneista ajattelijoina Michael Oakeshott antaa hyvän määritelmän tällaiselle ajattelulle esseessään *On being conservative*:

Olla konservatiivi,..., tarkoittaa tutun suosimista suhteessa tuntemattomaan, koitettua kokeilemattomaan, aktuaalista mahdolliseen, rajoitettua rajoittamattomaan, läheistä kaukaiseen, riittävää yltäkyläiseen, mukavaa täydelliseen – se tarkoittaa nykyisen naurun suosimista utooppisen siunauksen kustannuksella (Oakeshott 1991, 408).

Oakeshottin konservatismi on siis “tietty asenne muutosta ja innovaatiota kohtaan,”(Oakeshott 1991, 409) eikä sinällään konservatismia, jolla olisi jokin tietty partikulaari substanssi. Oakeshott ei esimerkiksi pyri säilyttämään valtiollista *status quo*o vetoamalla luontoon tai luonnolliseen lakiin. Oakeshott on ensisijaisesti liberaali ajattelija, ja hänen konservatiivisuutensa on ymmärrettävä tätä kautta.

Oakeshottin konservatismi lähtee siitä, että hallinnan (*governing*) tulee olla välttämättä rajoitettu aktiviteetti, jonka ei tule asettaa politiikalle substantiaalisia tavoitteita, vaan nimenomana siirtää kaikkien merkityksellisten substantiaalisten tavoitteiden tavoittelu yksityisen alueelle:

Hallinta on spesifi ja rajattu aktiviteetti, nimittäin yleisten käyttäytymissääntöjen mukainen tulevaan varustautuminen ja siitä huolehtiminen, joita ei ymmärretä suunnitelmina kattavien aktiviteettien määräämiseen, vaan instrumentiksi, joka antaa ihmisille mahdollisuuden harjoittaa heidän oman valintansa mukaisia aktiviteetteja (Oakeshott 1991, 424).

---

70. Arendt kirjoittaa tästä myös suoraan: "liberalismi oletti aina sellaisen poliittisen, taloudellisen ja yhteiskunnallisen identiteetin, jossa poliittiset instituutiot palvelivat ainostaan yksityisten intressien fasadina" (Arendt 1994b, 336).

Postuumisti julkaistussa kirjassaan *The Politics of Faith and The Politics of Scepticism* (1996), Oakeshott jakaa hallinnan (*governing*) kahteen mahdolliseen ideaalityyppiin, joiden välissä tapahtuvana, erilaisia konkreettisia muotoja saaneena ja aina jompaa kumpaa ideaalityyppiä lähestyvänä oskillaationa hän näkee modernin poliittisen historian. "Uskon politiikkaa" määrittelee Oakeshottin mukaan tietty ideologinen apriori määritelmä, jota kautta hallinta toimintana ymmärretään. "Skeptistä politiikkaa" määrittelee tätä vasten jatkuvan skeptinen suhtautuminen kaikkia esikokemuksellisia määritelmiä vastaan. Oakeshottille keskeinen erottelu näiden kahden ideaalityypin välillä on siis "skeptikon" haluttomuus antaa politiikalle mitään substantiaalista apriori päämäärä.

Arendt ei tee ajattelussaan naiivia ja simplifikoivaa erottelua sellaisten hallinnan muotojen välillä, jotka valitsevat jonkin substanssin tai suunnan idealistisesti apriori (*politics of faith*) ja sellaisten "skeptisten" hallintojen muotojen välillä, jotka eivät tätä tee. Hän ei myöskään pyri osoittamaan, että jälkimmäinen näistä olisi ainut vaihtoehto kaikelle muulle politiikalle. Oakeshottin erottelu onkin vain huonosti naamioitu yritys tuoda esiin kaikkien ei-liberaalien hallintomuotojen huonous sillä perusteella, että ne johtavat lopulta siihen, mistä Arendt käyttää nimitystä "totalitarismi". Slavoj Žižek lukee aiemmin mainitsemissani kritiikissä Arendtia täysin virheellisesti Oakeshottin tapaisena konservatiivina ja liberaalina ajattelijana, jonka tavoitteena on redusoida politiikka pelkäksi henkilökohtaisen intressien tavoittelun turvaamiseksi<sup>71</sup> esittämällä libeeraali paradigma ainoaksi mahdolliseksi vaihtoehdoksi silmittömille kauheuksille, jotka seuraavat "uskon politiikasta" (*Politics of Faith*) tai "totalitarismista".

William A. Galston on kritisoinut esseessään *Oakeshott's political theory; recapitulation and criticisms* Oakeshottin näkemystä politiikasta osuvasti. Galston huomauttaa, että politiikkaa ja sen ehtoja ei voi erottaa täysin itse politiikasta ja sen päämääristä, kuten Oakeshott tekee jaottelussaan "skeptiseen" ja "uskonnolliseen" hallintaan: "Rauha, turvallisuus, stabiileetty ja vastaavat ovat toiminnan päämääriä, eivätkä ainostaan ehtoja toiminnalle" (Galston 2012, 239). Arendtin ajattelu ylittää Oakeshottin tekemän naiivin jaottelun politiikan ja politiikan ehtojen välillä: hänelle politiikka on usealla eri tavalla nimenomaan substantiaalisessa mielessä merkittävä asia ja myös nimenomaan siinä kantilaisessa mielessä, että politiikkaa on ymmärrettävä tietyn moraalisen ihanteen kautta.

---

71. Oakeshott esittää kuuluisan, ja suomeksi huonosti kääntyvän, määritelmänsä politiikasta esseessään *Political Education* (1962), jonka mukaan politiikka on "omien halujen täyttämisen tavoittelua" (*pursuit of intimations*) (Oakeshott 1991, 57). Tällä määritelmällä on eksplisiittisen libertaari konnotaatio: politiikan tehtävä on ainoastaan turvata yksityisen (*intimate*) alue vapauden alueena. Tästä johtuen itse poliittinen toiminta on Oakeshottille täysin toisarvoista ja toisarvoinen inhimillinen aktiviteetti (Galston 2012, 227). Nämä määritelmät ovat Arendtin ajattelulle täysin vieraita.

Tämä ei tarkoita, että Arendtin ajattelu olisi täysin ongelmatonta. Päin vastoin. Arendtin ajattelussa todella on useita ongelmallisia ja myös konservatiivisia puolia, joista Arendtia usein kritisoidaan. Mielestäni totalitarismin käsitteen hyväksyminen ei kuitenkaan välttämättä johda tiettyyn ajattelua estävään positioon, kuten Zizék argumentoi. Zizék jättää täysin käsittelemättä Arendtin muut teokset, jotka mahdollistavat totalitarismin käsitteen mielekkään käytön. Arendtin ajattelu ei päädy käsitteelliseen ansaan, joka olisi pelkkä omien poliittisten näkemysten naiivi verhoilu, joka "estää ajattelua", vaan Arendtin keskeisin tavoite on nimenomaan päinvastainen: herättää yksilöitä ajattelemaan yhteiskunnallisia olosuhteita itsenäisesti Sokrateen jatkuvan kyseenalaistamisen ja Lessingin *Selbstdenkenin* hengessä. Zizékin kritiikki onkin mielekäs vain ja ainostaan huonojen ja virheellisten Arendt-tulkitsijoiden sekä ns. "totalitarismi- paradigman" kritiikkinä. Arendtin ajattelu on kylläkin korostetulla tavalla ajattelua totalitarismia vastaan, mutta ei siis siinä mielessä, että Arendt pyrki asettamaan omat poliittiset tavoitteensa – hänen "hyvän liberalisminsa" – "pahan totalitarismin" vastakohtaksi. Arendtin kompleksinen ajattelu välttää tällaisen mustavalkoisen ja simplifikoivan ajattelun

Missä mielessä Arendt siis itse asiassa käyttää totalitarismin käsitettä? Missä mielessä totalitaarinen hallinta yhdistelee länsimaisen metafysiikan virhepäätelmiä mutta toisaalta myös näyttäytyy absoluuttisena katkoksenä suhteessa aiempaan länsimaiseen ajatteluun? Keskeisin syy siihen, miksi totalitaarinen hallinta täytyy nähdä täysin uudenaikaisena hallinnan muotona on sen pyrkimys luoda täysin uudenlainen ideologinen todellisuus, jonka absoluuttinen johdonmukaisuus läpäisee koko yhteiskunnan kaikki tasot. Arendt katsoo, että traditionaalinen länsimainen poliittinen ajattelu on kyvytön ymmärtämään tätä uudenlaista ideologista hallintaa ja alistamista, koska se olettaa, että jopa tyrannian tai pahimman autoritaarisen hallinnan alla on mahdollista toimia rationaalisesti. Arendtin mukaan taas totalitaarinen hallinta keskitysleireineen on osoittanut tämän olettamuksen perusteellisen vääräksi.

Toisaalta totalitarismin pohja on kuitenkin nimenomaan länsimaisessa ajattelussa. Totalitaarinen ideologia näyttäytyy Arendtille absoluuttisena narratiivina, joka selittää koko todellisuuden. Jokainen absoluuttinen narratiivi tuhoaa myös yksittäisten tapahtumien kontingenssin täydellisesti. Näiden kahden lisäksi totalitaarisen hallinnan utooppinen pyrkimys on tuhta kaikki inhimillinen spontaaniuus ja vapaus pelkistämällä yksilöt pelkiksi kasoiksi reaktioita. Kuten luvut 4.1 ja 4.2 osoittivat, näille kaikille totalitaarisen hallinnan absolutisoimille elementeille on löydettävissä pohja länsimaisesta metafysiikasta ja filosofiasta – vaikkakin nimenomaan siten, että totalitaarinen hallinta vie nämä elementit

*kvalitatiivisesti* radikaalimmalle tasolle, joka näyttäytyy samalla katkoksenä suhteessa kaikkeen aiempaan ajatteluun. Totalitaarisen hallinnan ydin on nähtävissä siinä, että se yrittää luoda sellaisen ihmisrodun, joka pyrkii vain ja ainostaan säilyttämään oman lajinsa. Koska tällainen on mahdoton ajatus, niin konflikti inhimillisen ajattelun ja toiminnan välillä näyttäytyy totalitarismin valossa nimenomaan utooppisena yrityksenä luoda kokonaisvaltaisesti fiktiivinen todellisuus.

Siirryn seuraavassa luvussa käsittelemään Arendtin ajattelun keskeisimpiä teoreettisia elementtejä ja esittämään, että Arendtin ajattelu täytyy ymmärtää nimenomaan vastauksena metafysiikan virhepäätelmiin. Tämä vastaus on luonteltaan post-totalitaarinen ja postmetafyysinen, koska se katsoo, että totalitaarinen hallinta ja sen radikaali luonne pakottaa meidät ajattelemaan poliittista toimintaa ja sen suhdetta inhimilliseen ajatteluun uudella tavalla. Keskeisin väitteeni on, että Arendtin ajattelu voidaan ymmärtää yhtenäisenä ja suhteellisen systemaattisena yrityksenä luoda postmetafyysiseen aikakauteen sopiva filosofinen antropologia.



## 5 ARENDTIN POLIITTINEN ONTOLOGIA VASTAUKSENA LÄNSIMAISEN METAFYSIIKAN VIRHEPÄÄTELMIIN

### 5.1 Arendtin ajattelu filosofisena antropologiana

Tämän luvun tarkoitus on selvittää, missä mielessä Arendtin ajattelusta voidaan löytää tietty yhtenäinen filosofinen antropologia. Käsittelen aluksi lyhyesti missä mielessä ja millä ennakkoehdoilla tämän voidaan sanoa olevan mahdollista. Tämän jälkeen siirryn analysoimaan hyvin lyhyesti kahta Arendtin kahta tärkeintä teoreettista teosta, jotka ovat *Vita Activa* (*The Human Condition*) ja Arendtin viimeinen teos *The Life of The Mind*. Kyseiset teokset muodostavat Arendtin ajattelun ja filosofisen ihmiskuvan teoreettisen selkärangan sekä hänen poliittisen ontologiansa pohjan, jonka puitteissa Arendtin muut kirjoitukset tulee tulkita ja ymmärtää. Luvun keskeinen tavoite on myös argumentoida Arendtin ajattelun tietyn teoreettisen yhtenäisyyden ja jatkuvuuden puolesta.

Jotta Arendtin filosofista ihmiskuvaa voidaan ylipäättään analysoida, on ensin selvitettävä, missä mielessä Arendt katsoo, että ihmisyyttä voidaan ylipäättään määrittellä filosofian keinoin. Missä mielessä filosofian voidaan sanoa olevan filosofista antropologiaa? Arendt pyrkii vastaamaan tähän kysymykseen teoksessaan *Vita Activa* (*The Human Condition*) lainaamalla Augustinusta, joka on hänen mukaansa historiallisesti katsoen ensimmäinen ajattelija joka esittää ns. Antropologisen kysymyksen eli kysymyksen ihmisen todellisesta luonnosta (Arendt 1989, 10). Augustinus kuvailee *Tunnustuksissaan*, kuinka hän "on tullut itse itselleen kysymykseksi" (*quaestio mihi factus sum*). Tätä kautta Augustinus pyrkii määrittelemään ja etsimään niitä rajoja missä määrin itse ihmisluonto on filosofisesti ihmisen itsensä määriteltävissä. (Arendt 1989, 10.)

Augustinus erottelee toisistaan kaksi eri kysymystä: "kuka minä olen" (*who am I?*) ja "mikä minä olen?" (*what am I?*). Näistä ainostaan ensimmäinen on kysymys on kohdistettu ihmiselle itselleen, kun taas toinen on osoitettu jumalalle. Augustinuksen mukaan vain jumala voi vastata kysymykseen ihmisluonteesta kysymyksen varsinaisessa mielessä. Augustinuksen antropologinen kysymys on siis luonteeltaan teologinen, koska se on esitetty jumalan läheisyydessä ja jumalalle, jonka edessä ihminen voi tulla kysymykseksi itselleen. (Arendt 1989, 10–11.) Kysymys ihmisen luonteesta ei ole Arendtin mukaan

vastattavissa yleisellä tasolla eikä missään yksilökohtaisemmassa psykologisessa merkityksessä. Mikään ei oikeuta meitä olettamaan, että ihmisellä ylipäätään olisi jonkinlainen luonto tai substanssi – tämä olisi Arendtin mukaan "kuin hyppäämistä oman varjomme yli." (Arendt 1989, 10.) Kysymys ihmisen luonteesta on siis järjellistä näkökulmasta jätettävä avoimeksi:

Vastaus kysymykseen "kuka minä olen?" on yksinkertaisesti: "sinä olet ihminen – mitä ikinä se onkaan"; ja vastaus kysymykseen "mitä minä olen?" voidaan saada vain jumalalta, joka loi ihmisen. Kysymys ihmisluonnosta ei ole sen vähempää teologinen kysymys kuin kysymys jumalan luonnosta; molemmat voidaan ratkaista ainostaan jumalallisesti paljastetun vastauksen puitteissa. (Arendt 1989, 11.)

Arendt ei missään tapauksessa ole kuitenkaan uskonnollinen ajattelija tai teologi, vaan hän haluaa ainostaan korostaa, että ihmisuus on nimenomaan tietynlaista pysyvää avoimuutta, joka pakenee kattavaa yleismäärittelyä. Arendtin mukaan useisiin inhimillisesti perustaviin kysymyksiin, kuten "mitä on oleminen?", "kuka on ihminen?", "mitä merkitystä elämällä on?" ja "mitä on kuolema?" ei voida vastata tietyllä tasolla ollenkaan tieteellisesti. Nämä ovat ennemminkin kysymyksiä, joiden kautta ihminen ilmentää itseään kysyvänä ja merkityksellisyyttä etsivänä olentona, siitä huolimatta, että näihin kysymyksiin ei voida vastata "oikealla" tavalla. (Arendt 2005, 33–35.)

Arendtin viittaukset Augustinukseen ovat vain yksi niistä viitepisteistä Arendtin ajattelussa, jotka paljastavat että Arendt ei ole essentialistinen ajattelija. Arendt myös katsoo, että nimenomaan tällainen virheellinen ja fataali usko ikuisen ja yhtenäisen ihmisluontoon esti ihmisiä käsittämästä totalitaarisen hallinnan radikaalisti uutta luonnetta poliittisen sorron muotona:

Traaginen virhepäätelmä,..., oli olettaa, että oli olemassa sellainen asia kuin yksi ja kaikkina aikoina samanlainen ihmisluonto, samaistaa tämä ihmisluonto historian kanssa, ja siten julistaa, että idea totaalista hallinnasta ei ollut ainostaan epäinhimillistä, vaan myös epärealistista. Tällä välin olemme oppineet, että ihmisen voima on niin suuri, että hän todella voi olla, mitä hän haluaa olla. (Arendt 1994b, 456.)

Missä määrin Arendtin ajattelu on siis ymmärrettävissä yrityksenä hahmoitella tietty yhtenäinen filosofinen antropologia? Mitkä teokset ovat tästä näkökulmasta katsoen

Arendtin keskeisimmät? Arendtin filosofisen ihmiskuvan kannalta hänen tärkein teoksensa on *Vita Activa (The Human Condition)*, jossa Arendt käsittelee käsittelee inhimillistä toiminnallisuutta ja sen eri muotoja. Kyseinen teos luetaan kuitenkin Arendtin pääteokseksi usein hiukan harhaanjohtavalla tavalla, mikä johtaa puutteelliseen ymmärrykseen Arendtin ajattelun teoreettisesta yhtenäisyydestä. Arendtin pääteoksen nimi *Vita Activa (The Human Condition)* on harhaanjohtava, ja ei Arendtin itsensä, vaan hänen kustantajansa, kirjalle valitsema nimi. Kyseisen teoksen tarkoitus ei ole itse asiassa tutkia ”inhimillisen olemisen tilaa” (*human condition*) jollain yleisellä tasolla, kuten kirjan nimi antaa ymmärtää, vaan ainostaan toiminnallisen elämän, *vita activan*, luonnetta ja sen ihmisyyttä ehdollistavaa roolia<sup>72</sup>. Arendtin pääteos luo pohjan hänen myöhemmälle ajattelulleen tietyssä spesifissä mielessä. Viimeinen ja keskeneräiseksi jäänyt Arendtin teos *The Life of The Mind* on nähtävä hyvin läheisessä suhteessa Arendtin varhaisempaan ajatteluun ja sen avaamaan teoreettiseen kenttään. Kyseinen teos on Arendtin pääteoksen jatko-osa, koska tässä nimenomaisessa tutkimuksessa Arendt palaa selvittämään pääteoksessaan avaamaansa ongelmakenttää poliittisen toiminnan ja ajattelun välillä. Siinä missä Arendtin pääteos analysoi inhimillistä toiminnallisuutta ja toiminnallista elämää, *vita activaa*, analysoi Arendtin viimeinen teos inhimillisen ajattelun maailmaa, *vita contemplativaa*, ja sen erilaisia muotoja samasta näkökulmasta.

Pääteoksessaan Arendt kirjoittaa (1989, 5, 324–325) eksplisiittisesti, että hän aikoo keskittyä yksinomaan inhimillisen toiminnallisuuden muotojen analyysiin ja jättää inhimillisen ajattelun luonteen selvittämisen tarkoituksella sivuun. Pääteostaan hän kuvailee teoksensa alussa seuraavasti:

“Mitä me olemme tekemässä” on todellakin tämän kirjan keskeinen teema. Se käsittelee ainostaan kaikkein perustavimpia inhimillisen olemisen tilan artikulaatioita – sellaisia aktiviteetteja, jotka ovat perinteisen ja nykyisen mielipiteen mukaan jokaisen ihmisen toimintakyvyn rajoissa. Tästä, ja muista syistä, korkein ja kenties puhtain aktiviteetti, johon ihmiset kykenevät – ajattelun aktiviteetti on jätetään pois näistä pohdiskeluista. (Arendt 1989, 5.)

Arendt katsoo, että sekä toiminnallinen elämä että inhimillinen ajattelu ovat jaettavissa kolmeen itsenäiseen ja toisiinsa redusoimattomaan päämuotoon. Inhimillinen toiminnallisuus muodostuu työstä (*labour*), valmistamisesta (*work*) ja toiminnasta (*action*), kun taas inhimillisen ajattelun maailma jakautuu ajatteluun (*thinking*), tahtomiseen

72. Arendt viittaa kyseisen kirjan nimeen ironisesti viimeisen teoksensa esipuheessa (ks. Arendt 1978a, 6).

(*willing*) ja arvostelukykyyn (*judgement*). Arendtin pääteoksessaan lyhyesti esittämä tutkimusmetodologia suhteessa kolmeen toiminnallisuuden muotoon on kaksinainen. Ensiksikin Arendt haluaa tutkia kolmea eri toiminnallisuuden muotoa niiden sisällöllisen analyysin ja määrittelyn kautta. Toisekseen Arendt pyrkii tutkimaan kuinka erilaisten toiminnallisten aktiviteettien välisiä suhteita on länsimaisen ajattelun historiassa ymmärretty, ja sitä, millaisia hierarkioita niiden välille on tätä kautta muodostunut. Tämän historiallisen de(kon)struktion tarkoitus on pyrkiä kartoittamaan modernin maailman tilaa ja sen vieraantuneisuuden – tai Arendtin termein maailmattomuuden – historiallista taustaa ontologisessa mielessä. (Arendt 1989, 6.) Tämä Arendtin pääteoksessaan lyhyesti hahmottelema metodologia toistuu hiukan eri tavalla Arendtin viimeisessä teoksessa *The Life of The Mind*, jossa hän siirtyy analysoimaan inhimillisen ajattelun kolmea päämuotoa.

Ihmisyys on yleisellä tasolla Arendtin mukaan ensisijaisesti jatkuvaa uudelleen aloittamista ja aiemman ehdollistuneisuuden jatkuvaa uudelleen ylittämistä. Arendtille ihminen itse on uusi alku (*initium*), jonka keskeisin kyky on aloittaa jotain uutta ja tuoda toiminnallaan jotain täysin uutta ja omaa maailmaan (Arendt 1989, 7–9, 176–177). Arendt näkee, että ihmisen olemassaolon ehtoja olisi *per se* mahdotonta kuvata objektiivisesti ja kaikenkattavasti sillä ihmisyyden keskeinen piirre on, että ihminen paitsi luo nämä ehdot jatkuvasti uudestaan, niin hän myös jatkuvasti ylittää oman ehdollistuneisuutensa: “Ihmiset ovat ehdollistuneita olentoja, koska kaikki, jonka kanssa he tulevat kosketuksiin muuttuu välittömästi heidän olemisensä ehdoksi” (Arendt 1989, 9). Arendt myös itse korostaa, että hän ei näe analysoimiaan aktiviteettejä ikuisina. Arendtin mukaan ihminen on itse kykenevä muuttamaan oman elämänsä ehdollistunutta luonnetta radikaalilla tavalla. Radikaaleimpana mahdollisena esimerkkinä Arendt mainitsee pysyvän muuttamisen kokonaan toiselle planeetalle. Tämä teknologian mahdollistama utopia muuttaisi ihmisyyden ehdollistunutta luonnetta perustavasti. (Arendt 1989, 9–10.) Viime kädessä inhimillisen ehdollistuneisuuden täydellisenkään kuvaaminen ei muodostaisi minkäänlaista kuvaa ”ihmisluonnosta”, juuri siitä syystä, että ihminen on nimenomaan uutta aloittava olento, jonka ehdollistuneisuus ei ole koskaan täydellistä (Arendt 1989, 11). Arendt korostaa tätä nimenomaisesti, kun hän kijoittaa pääteoksensa esipuheessa seuraavasti: “To avoid misunderstanding: The human condition is not the same as human nature, and the sum total of human activities and capabilities which correspond to the human condition does not constitute anything like human nature” (Arendt 1989, 10).

Arendtin kahden pääteoksen analyysinä yhdistää nimenomaan se, että niiden perimmäinen tarkoitus ei ole ainoastaan näyttää, kuinka ihmistä ja ihmisyyttä on historian

saatossa ymmärretty, vaan nimenomaan tätä kautta pyrkiä esittämään vaihtoehtoinen filosofinen antropologia. Arendtin kunnianhimoinen teoreettinen projekti pyrkii näyttämään kuinka inhimillistä toiminnallisuutta ja ajattelua *on ymmärretty*, mutta myös hahmottelemaan kuinka niitä voitaisiin ja *tulisi ymmärtää länsimaisesta perinteestä poikkeavalla tavalla*. Kumpaakin Arendtin päätyötä yhdistää nimenomaan se, että ne ovat narratiiveja länsimaiden metafysiikan historiasta ja sellaisina tarkoitettu konstruktivisiksi kritiikikeiksi nykyaikaa kohtaan.

Tulkintani Arendtista olettaa myös Arendtin ajattelun keskeisimpien motiivien erilaista tulkittamista, kuin tutkimuskirjallisuudessa on esitetty. Luen Arendtin ajattelua systemaattisena ja yhteisenä yrityksenä luoda tietty postmetafyysiseen aikakauteen sopiva ihmiskuva nimenomaan siinä mielessä, että Arendtin keskeinen tavoite on perustella toiminnallisen elämän ja inhimillisen mielen maailman ontologinen erilaisuus ja suhde uudella tavalla. Tämä tutkimus on ennen kaikkea ainutkertaisen yksilöllisyyden ja yhteisön, singulariteetin ja pluraliteetin suhteen tutkimista ja yritystä ajatella yksilön suhdetta toisiin yksilöihin uudella tavalla. Arendt korostaa (1989, 8), jokaisen yksilön ainutkertaisuutta ja tämän suhteen jännitteisyyttä tiettyyn yhteisöön ja inhimilliseen moneuteen.

Arendtin ajattelun yleisluonnetta on kyllä kuvattu mielestäni tutkimuskirjallisuudessa erittäin osuvasti tietyssä rajatussa mielessä. Esimerkiksi Benhabib puhuu Arendtista osuvasti ajattelijana, jota luonnethii “antropologinen universalismi” (*anthropological universalism*) (ks. Benhabib 2003, 195). Myös Andreas Kalyvas on korostanut mielestäni oikein, että Arendtin ajattelu voidaan tulkita systemaattisena esityksenä inhimillisen vapauden luonteesta (Kalyvas 2008, 196). Kuitenkin molemmat edellämainituista ymmärtävät Arendtin ajattelun keskeisimmän motiiviin väärin. Arendtin tietoinen tavoite on luoda postmetafyysiseen aikakauteen sopiva filosofinen antropologia. Benhabibin (2003, 186–187) mukaan Arendt kääntyy Kantin filosofian pariin vasta Eichmann-oikeudenkäynnin vuoksi ja tässä Benhabib seuraa valtavirtaista Arendt-luentaa. Yleensä Arendtin nähdään siirtyvän tulkitsemaan Kantin kolmatta kritiikkiä *Kritik des Urteilskraft* (1790) kattavammin vasta hänen pääteoksensa *Vita Activa (The Human Condition)* julkaisemisen (1958) jälkeen, 1960-luvun alussa. Ensimmäiset esseet, joissa Arendt viittaa käsittelee kyseistä teosta enemmän kuin ohimennen onkin julkaistu vasta vuonna 1961<sup>73</sup>. Kuitenkin, kuten Patchen Markell (2014) on osoittanut, tämä tulkinta on väärä: Arendtin kiinnostus Kantia ja hänen kolmatta kritiikkiä kohtaan on ajoitettavissa hänen

73. Kyseiset esseet ovat *Freedom and Politics* ja *The Crisis in Culture* (Markell 2014, 64).

pääteoksensa julkaisuvuoteen, ja kenties jo tätä edeltävälle ajalle.

Arendt (1978a, 3–6) korostaa myös itse viimeisen teoksensa alussa, että hänellä oli kaksi syytä kirjoittaa kyseinen teos. *Toinen* näistä on Eichmannin oikeudenkäynti, mutta toisena Arendt mainitsee nimenomaisesti aiemman työnsä *vita activan* parissa:

Olin askaroinut toiminnan ongelman parissa, vanhimman poliittisen teorian kiinnostuksen kohteista, ja minua vaivasi aina, että itse termi, jonka otin käyttööni pohdiskelujani varten, siis [termi], *vita activa*, oli sellaisten miesten kehittämä, jotka olivat omistautuneita kontempleriiviselle elämäntavalla ja jotka katsoivat kaikkea olemassa oloa tästä näkökulmasta. (Arendt 1978, 6.)

Tämä myös on mielestäni oleellinen tekijä, koska tätä kautta mahdollistuu Arendtin kahden pääteoksen yhtenäisen projektin ymmärtäminen – siinä missä Arendtin pääteos esitti Arendtin näkemyksen länsimaisen metafysiikan keskeisistä ongelmista, pyrkii Arendt viimeisessä teoksessaan vastaamaan näihin aiemmin avoimeksi jättämiinsä ongelmiin.

Ainutkertaisen yksilöllisyyden ja yhteisön suhteen tematiikka läpäiseekin kaikki Arendtin tärkeimmät kirjoitukset, joitain hänen varhaisimpia tekstejään lukuunottamatta. Arendt itse korostaa, että hän ei nuoruudessaan ollut kiinnostunut politiikasta tai poliittisesta teoriasta ja että hän kiinnostui näistä vain ulkoisten olosuhteiden pakottamana – vasta kansallissosialistien valtaannousun ja tätä seuranneiden tapahtumien myötä Arendt katsoi, että hän oli pakotettu ottamaan kantaa politiikkaan (Arendt 2012a, 57–59). Poliittisen toiminnan ja inhimillisen ajattelun välinen jännite ei siis ole varsinaisesti näkyvässä Arendtin kirjoituksissa ennen näitä ratkaisevia tapahtumia, minkä vuoksi jätän Arendtin varhaisen Augustinusta käsitelleen väitöskirjan *Love and Saint Augustine* ja Rahel Varhagenia käsitelleen habilitaatiiväitöskirjan *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* käsittelemättä. Rajatun tilan vuoksi olen myös pakotettu keskittymään suurilta osin Arendtin teoreettisen tason analyysiin ja jättämään sellaiset tekstit käsittelyn ulkopuolelle, joissa Arendt ikään kuin yrittää analysoida konkreettisia tapahtumia näiden teoreettisten analyysien kautta. Siirryn seuraavassa luvussa analysoimaan Arendtin filosofista ihmiskuvaa. Olen pakotettu esittelemään Arendtin ajattelun keskeisimmät elementit vain suhteellisen lyhyesti. Tässä ei myöskään ole mahdollista analysoida kaikkien näiden elementtien suhdetta toisiinsa yksityiskohtaisella tavalla, sillä nämä analyysit vaatisivat oman kattavan työnsä<sup>74</sup>. Tarkoitukseni on

74. Keskeisin puute kuvauksessani Arendtin filosofisesta ihmiskuvasta on näiden pohdintojen eettisten implikaatioiden vähäinen käsittely – myös tämä vaatisi oman laajan työnsä. Samasta syystä käsitelen

yksinkertaisesti osoittaa, että Arendtin ajattelu voidaan nähdä yhtenä teoreettisesti yhtenäisenä projektina, joka koostuu tietyn filosofisen antropologian hahmoittelemisesta. Aloitan Arendtin filosofisen ihmiskuvan käsittelemisen selventämällä hänen näkemystään toiminnallisen elämän, *vita activan*, luonteesta ja sen keskeisimmistä elementeistä.

## 5.2 Vita Activa

Kuten Phillip Hansen on teoksessaan *Hannah Arendt – Politics, History and Citizenship* (1993) korostanut (1993, 6), on Arendtin ajattelusta löydettävissä tietty ontologia, ja tätä ontologiaa tulee tulkita nimenomaan *poliittisena ontologiana*, joka korostaa ainutlaatuisten inhimillisten yksilöiden moneuden konstitutiivista luonnetta elämän merkityksellisyyden rakentumiselle. Arendt kutsuu tätä ainutlaatuisten yksilöiden yhteneväisyyttä moneudeksi (*plurality*), joka viittaa siihen, että yksittäiset inhimilliset yksilöt ovat omassa erityisyydessään kuitenkin myös ihmislajin edustajia ja tietyllä oleellisella tavalla samanlaisia kuin muut ainutkertaiset yksilöt (Ibid).

Pääteoksessaan *The Human Condition* Arendt määrittelee ja erottelee kolme inhimillistä elämää ehdollistavaa perimmäistä inhimillistä toiminnallisen elämän muotoa. Nämä kolme ovat työn (*labour*), valmistaminen (*work*) ja toiminta (*action*). Kyseiset kolme inhimillisen toiminnallisuuden muotoa ovat Arendtin mukaan perustavia, koska jokainen näistä vastaa yhtä niistä peusehdoista, joiden määrittelemänä elämä maan päällä on ihmiselle annettu<sup>75</sup>. (Arendt 1989, 7.) On tärkeää huomata, että mainitut kolme toiminnallisuuden muotoa eivät kuitenkaan esitä tai muodosta Arendtille kokonaisvaltaista systemaattista filosofista antropologiaa tai edes kokonaisvaltaista kuvaa inhimillisen elämän ehdollistuneisuudesta, vaan *The Human Conditionissa* Arendt tutkii ainoastaan ihmiselämän toiminnallista puolta, *vita activaa*.

Työ (*labour*) vastaa inhimillisen kehon biologiseen prosessiluonteeseen ja sen ehto on elämä itse. Työ koskee vain sellaisia asioita, joilla ei oi olla pitkäkestoista olemassaoloa maailmassa, sillä työn olemukseen kuuluu, että itse ihmisen olemisen ylläpito käyttää kaiken elämän ylläpitämiseen tuotetun ja tarkoitetun välittömästi. (Arendt 1989, 7.)

---

Arendtin Eichmann-raporttia vain huomionomaisesti.

75. Arendtille nämä kolme toiminnallisuuden muotoa ovat niin kauan pysyviä, kun itse inhimillisen olemisen tila pysyy muuttumattomana (Arendt 1989, 6). Kuten edellisessä luvussa korostin, tämä ei tee näistä muodoista ikuisia tai essentiaalisia.

Ihminen on kuitenkin Arendtin mukaan olennaisesti enemmän kuin pelkkä biologisesti ehdollistunut ja biologiseen uusintamiseen aikansa ja voimansa käyttävä olento: “The living organism is not exhausted when it has provided for its own reproduction, and its ‘surplus’ lies in its potential multiplication” (Arendt 1989, 108) Itse inhimillisen vapauden ehto on siinä, että ihminen on kykenevä olemaan enemmän kuin oma luonnollinen tai biologinen ehdollistuneisuutensa. Ihminen on vapaa, koska hänelle on mahdollista ylittää oma ehdollistunut luonteensa. Tämä on samalla kaiken kulttuurin olemassaolon ehto.

Valmistaminen (*work*), joka mahdollistuu nimenomaan siksi, että ihminen on kykenevä ohjaamaan ylimääräisen energiansa muualle kuin oman elämänsä uudelleen tuottamiseen, tuottaa biologisesta maailmasta itsenäisen, keinotekoisien objektien maailman, jonka kesto on yksittäistä ihmiselämää pidempi: “Valmistamisen lopputuotteet – eivätkä työn tuotteet – takaavat sen permanenssin ja keston, jotka mahdollistavat maailman olemassaolon” (Arendt 1989, 94). Valmistamisen ehto on maailmallisuus (*worldliness*), eli keinotekoinen ja rakennettu tila, joka sijoittuu ihmisten väliseen tilaan, ja joka eroaa ihmisen biologisesta ympäristöstä<sup>76</sup>. Valmistaminen ei siis, toisin kuin työ, vastaa mihinkää luonnolliseen tai biologiseen tarpeeseen, vaan valmistaminen (*work*) vastaa nimenomaan elämän keinotekoisuus ja luonnottomuus (*unnaturalness of human existence*). (Arendt 1989, 7.) Inhimillinen elämä on Arendtille ensisijaisesti elämää tässä ihmisen itsensä rakentamassa keinotekoisessa maailmassa eikä luonnon parissa. Ensimmäinen myös ehdollistaa ihmistä vahvemmin kuin itse luonto (Arendt 1989, 137).

Kolmas inhimillisen toiminnallisuuden muoto on toiminta (*action*), joka eroaa kahdesta aiemmasta, siten, että se on ainoa inhimillisen toiminnallisuuden muoto joka sijoittuu puhtaasti ihmisten väliseen tilaan. Täten toiminnan vastaavuus löytyy itse inhimillisestä moneudesta (*human plurality*), joka on kaiken poliittisen elämän perusta;

Toiminta, ainoa aktiveetti, joka tapahtuu suoraan ihmisten välillä ilman asioiden tai aineen välitystä, vastaa inhimillisen moneuden tilaa – sitä faktaa, että ihmiset, ei ihminen, asuvat maan päällä ja asuttavat maailmaa. Joskin kaikki inhimillisen olemisen tilan (*human condition*) aspektit liittyvät jollain tavalla politiikkaan, tämä [inhimillinen] moneus on *se* nimenomanen ennakoehto – ei ainoastaan [ennakkoehto] *sine qua non*, vaan *conditio per quam* – kaikelle poliittiselle elämälle. (Arendt 1989, 7.)

---

76. Maailma on Arendtille syvällisesti ontologinen termi. Maailma on se perustava tila, jossa poliittinen toiminta ja inhimillinen oleminen sen varsinaisessa merkityksessä tulee mahdolliseksi. Maailma sekä erottelee että yhdistää ihmisiä: “Yhdessä eläminen tarkoittaa oleellisesti, että asioiden maailma on niiden välillä, joille tämä maailma on yhteinen, aivan kuin pöytä on sijoittunut niiden välille, jotka istuvat sen ympärillä; maailma, kuten jokainen välitila, yhdistää ja erottelee ihmisiä samanaikaisesti” (Arendt 1989, 52).



Arendtille poliittisen toiminnan ennakkoehto on siis inhimillinen moneus (*plurality*), sillä poliittinen toiminta on mahdollista vain ihmisten välisessä tilassa. Arendt tarkoittaa inhimillisellä moneudella kahta eri asiaa. Ensiksikin sitä, että poliittinen toiminta (*action*) on mahdollista vain yhteisössä, joka antaa yksittäisille teoille niiden historiallisen merkityksen, mikä tarkoittaa samalla sitä, että inhimillinen moneus on kaiken historian ja yhteisöllisen muistamisen ennakkoehto. (Arendt 1989, 7–9.) Toisaalta inhimillisen moneuden käsite viittaa yhtäikäisesti nimenomaan jokaisen yksilön ainutlaatuisuuteen. Arendtille pluraliteetti ei ole mikään homogeeninen käsite<sup>77</sup>, vaan se on nimenomaan ainutkertaisen yksilöiden muodostamaa moneutta: “Pluraliteetti on inhimillisen toiminnan ehto (*condition*), koska me olemme kaikki samanlaisia, eli ihmisiä sellaisella tavalla, että kukaan ei ole samanlainen kenenkään eläneen, elävän tai tulevan yksilön kanssa.”<sup>78</sup> (Arendt 1989, 8).

Nämä kolme toiminnallisen elämän muotoa, työ, valmistaminen ja toiminta, eivät muodosta kuitenkaan inhimillisen olemassaolon kokonaisuutta, vaikkakin ne muodostavat sen kolme perimmäistä muotoa: “Inhimillisen olemisen tila katta enemmän kuin ne ehdot, joilla elämä on ihmiselle annettu. Ihmiset ovat ehdollistuneita olentoja, koska kaikki, jonka kanssa he tulevat kosketuksiin muuttuu välittömästi heidän olemisensa ehdoksi.” (Arendt 1989, 9.) Inhimillisen olemassaolon ehdollistuneisuus muuttuu jatkuvasti, sillä ihmisen toiminta ja kyky aloittaa jotain uutta tekee tästä ehdollistuneisuudesta jatkuvasti erilaista ja monimutkaisempaa.

Tästä syystä ihmisen itsensä rakentama maailma, joka on, sen fyysisiltä osin, luonnosta valmistettu tai muokattu, on Arendtin mukaan ehdollistavassa luonteessaan vahvempi kuin itse luonto: inhimillinen olemassaolo on nimenoman ehdollistunutta olemassa oloa suhteessa ihmisen itsensä työllä (*work*) rakentamaan maailmaan. Maailmalla on ihmiselle aina objektiivinen, esineellinen luonne (*thing character*). (Arendt 1989, 9.)

Arendtin mukaan ulkomaailman merkityksellisyys mahdollistuu inhimillisen olemassaolon ehdollistuneen luonteen vuoksi. Jos ihmisen valmistamat asiat ja itse luonto eivät voisi saada esineellistynyttä tavaraluonnetta, siis esineellistyä, niin maailma olisi "ei-

77. Arendtin mukaan käsitys homogeenisestä kansasta tai kansan tahdosta on välttämättä vaarallinen illuusio – Rousseauin yleistähto, *volonté general*, tuhoaa kaiken yksilöllisyyden ja samaistaa kaikki yksilöt yhdeksi yhteiseksi tahdoksi. Tämä on välttämättä puhdas teoreettinen illuusio, joma simplifikoi maailman luonnetta. (2006c, 68–69.)

78. Arendtin mukaan platonilainen filosofi edustaa "täydellistä singulaarisuutta", koska hän väittää olevansa kykenvä näkemään totuuden ja on siten myös täysin epäpoliittinen (Arendt 1989, 20). Poliittisen alue on Arendtille nimenomaan suhteellisuuden alue, jolla Platonin filosofihahmo on diametrisesti vastakkainen, koska hän nimenomaan asettaa totuuden (*aletheia*) mielipidettä (*doxa*) vastaan (Arendt 2006a, 227–228).

maailma" (*non-world*), jossa erilaiset asiat olisivat ainostaan merkityksetön kasa toisiinsa liittymättömiä tavaroita. (Arendt 1989, 9.) Asioiden merkityksellisyys on siis perustavimmalla tasolla sitä, että ne saavat jonkinlaisen tavara- tai asialuonteen jossain inhimillisen olemisen kontekstissa.

Mutta kuinka ulkomaailma voi saada tämän esineellistyneen luonteen ja muuttua inhimillisen olemassaolon olemukselliseksi osaksi? Arendtin mukaan kaikki kolme inhimillisen toiminnallisuuden muotoa perustuvat viime kädessä inhimilliseen kykyyn aloittaa jotain uutta maailmassa. Myös työ ja valmistaminen ovat uuden aloittamista maailmassa ja perustuvat kykyyn aloittaa jotain uutta maailmassa, vaikkakin ainoastaan poliittinen toiminta (*action*) on eksplisiittisesti uuden aloittamista ja vain sen tavoitteena on nimenomaan muuttaa maailmaa. (Arendt 1989, 7–9.) Kaikki inhimillisen aloittamisen muodot perustuvat viime kädessä inhimilliseen spontaniuteen ja uuden aloittamiseen, joka on Arendtin mukaan "yleisin ja perustavin inhimillisen vapauden muoto" (Arendt 2006a, 96).

Juuri inhimillinen kyky aloittaa jotain uutta on kaikkien kolmen toiminnallisuuden muodon taustalla ja tämä sama kyky mahdollistaa sen, että ihminen aloittaa prosesseja luonnossa, itse luonnosta muokkaamalla, sekä keskinäisellä ihmisten välisellä toiminnalla. Arendtille ihmisen kyky aloittaa jotain uutta on ihmisen keskeisin ominaisuus: niin kauan kuin ihminen on olemassa, hän ei voi olla aloittamatta jotain uutta maailmassa (Arendt 1989, 176). Kaikki inhimillinen toiminta on palautettavissa tähän ratkaisevaan inhimilliseen kykyyn aloittaa jotain uutta:

Toiminta (*to act*) tarkoittaa sen kaikkein yleisimmässä muodossa aloitteen tekemistä, aloittamista,..., jonkin laittamista liikkeeseen. Koska ihmiset ovat uusi alku (*initium*), uusia tulijoita ja aloittajia syntymän ansiosta, ihmiset tekevät aloitteita ja ovat kehoitettuja toimimaan. (Arendt 1989, 177.)

Ihminen itse on alku ja aloittaja ihmistä itseään edeltävässä ja yksittäisen inhimillisen elämän ylittävässä ajallisuudessa: "to be alive means to live in a world that preceded one's arrival and will survive one's own departure" (Arendt 1978a, 20).

Arendt lainaa Augustinuksen terminologiaa kuvaillakseen inhimillisen aloittamisen luonnetta ja sen ehdollistunutta luonnetta. Augustinus erottaa ajattelussaan kaksi erilaista alkua, joita hän kuvaa sanoilla *principium* ja *initium*. *Principium* viittaa Augustinuksella

koko maailman alkuun – maailman, jonka kristillinen jumala luo *creatio ex nihilo*<sup>79</sup>, ja tämän maailman synty edeltää ihmisen syntyä<sup>80</sup>. Tätä vasten *initium* viittaa itse ihmiseen alkuna ja aloittajana, ja inhimillinen kyky aloittaa jotain uutta olettaa nimenomaan kontekstin, jossa tämä aloittaminen voi tapahtua. (Arendt 1989, 176–177.) Maailman alku, joka siis vastaan toiminnallisen kontekstin alkua ja ihmisen itsensä syntymä, uusi aloittaja tietyssä toiminnallisessa kontekstissa, on siis erotettava toisistaan: “Tämä alku [Initium] ei ole sama kuin maailman alku; se ei ole jonkin alku, vaan jonkun, joka on itse aloittaja” (Arendt 1989, 177.)

Inhimillinen alku on siis *jonkun* alku, eli *persoonallisuuden alku*, joka on erotettava maailman alusta, joka on nimenomaan persoonaton: ihminen siis eroaa perustavalla tavalla pelkästä materiasta ja itseensä palaavasta biologisesta maailmasta, joka voi olla vain persoonallisuuden ja ihmisyyden konteksti. Tämän jonkun keskeisin on juuri aloittamisen kyky. Jotta inhimillinen persoonallisuus voisi tulla esiin, tarvitsee ihminen sosiaalisen yhteisön; persoonallisuus ei ainostaan oleta luontoa, josta se saa ravintonsa ja rakennusmateriaalinsa keinotekoiselle maailmalle, vaan merkityksellisyys ylipäättään olettaa inhimillisen moneuden (*human plurality*) olemassaolon: juuri tässä mielessä inhimillinen eksistenssi on yksilöllistä moneutta ja moneudellista yksilöllisyyttä: nämä käsitteet olettavat toisensa.

Arendt vertaa ihmisen syntymää ihmeeseen ja pyrkii tällä korostamaan inhimillisen yksilön ainutkertaisuutta; koska yksilö on aloittaja ja hänellä on kyky aloittaa jotain uutta maailmassa on hän myös vapaa. Vapaus perustuu inhimilliseen kykyyn aloittaa jotain uutta, joka katkaisee tavanomaisen maailman prosessiluonteen ja tuo maailmaan jotain ennalta-

79. Arendt viittaa tässä tarkoituksella nimenomaan Augustinukseen, joka on kristillinen ajattelija. Kreikkalaisille inhimillisen kontekstuaalisuuden ongelma on kiinnittynyt heidän käsitykseensä ikuisesta ja itseensä palaavasta kosmoksesta: kreikkalaisille ajatus absoluuttisesta alusta – jota kristillinen käsitys maailman luomisesta *ex nihilo* edustaa – on täysin käsittämätön. Kristinuskon nousu merkitsi radikaalia muutosta tavassamme käsittää aikaa. Platonin *Timois*-dialogissa esittämä kuvaus kosmoksen muokkaavasta jumalasta, demiurgista, eroaa radikaalisti kristinuskon jumalkuvasta. Platonin demiurgi ei luo maailmaa *ex nihilo*, vaan järjestelee ikuisen materian – joka oli siis olemassa ennen kosmoksen järjestämistä – maailmaan järjellisyuden määrittelevien ikuisien ideoiden mallin mukaan; Platonin jumala ei siis ole luojajumala, vaan järjestelijä, joka asettelee maailman “epäjärjestyksestä järjestykseen” jumalallisen näkemisen avulla. (Weischedel 1971, 51- 52.) Kreikkalaiselle maailmalle näkemys kristuksesta ristillä – jumalasta, joka on korkeimmillaan, täydellisimmillään kuoleman hetkellä ja oman kuolemansa kautta – jää myös täysin käsittämättömäksi. Platon kuvailee Valtiossaan jumalaa nimenomaan muuttumattomana ykseytenä, joka on joka suhteessa parhain mahdollinen.

Arendt viittaa juuri siksi Augustinukseen, että hänen mukaansa ns. "Absoluuttinen aloittaminen", josta kristillinen käsitys maailman luomisesta *ex nihilo* on paradigmaattinen esimerkki, on poliittisen toiminnan alueella puhdas illuusio ja mahdottomuus. Tämä ontologinen näkemys inhimillisen aloittamisen ja spontaanisuuden luonteesta on keskeisessä osassa Arendtin analyysissä Ranskan ja Yhdysvaltain vallankumouksista hänen teoksessaan *On Revolution*. Ranskan vallankumouksen epäonnistumisen keskeinen osa oli nimenomaan illuusio tällaisen absoluuttisen alun mahdollisuudesta.

80. Viimeisessä teoksessaan Arendt korostaa nimenomaisesti, että inhimillinen elämä olettaa maailman, jonka ajallinen kesto on yksittäistä ihmiselämää pidempi (Arendt 1978a, 20).

arvaamatonta ja kontingenttia, ja juuri tätä Arendt tarkoittaa kun hän kirjoittaa, että vapaus luotiin samalla kuin itse ihminen: "Ihmisen luomisen myötä, aloittamisen prinssiippi itse tuli maailmaan, joka, on tietenkin vain toinen tapa sanoa, että vapauden periaate luotiin kun ihminen luotiin, mutta ei tätä ennen"(Arendt 1989, 177).

Arendt viittaa ihmeellä tämän lisäksi myös inhimillisen maailman biologiseen ehdollistuneisuuteen. Ilman uusia yksilöitä ja uusia aloitteita inhimillinen maailma kuolisi ajan myötä pois. Toiminta (*action*) on siksi niin läheisessä suhteessa inhimilliseen syntyvyyteen, että maailman merkityksellisyys on itsessään riippuvainen sellaisesta maailmasta, joka kestää pidempään kuin yksittäinen inhimillinen elämä:

Ihme, joka pelastaa maailman, inhimillisten asioiden piirin, sen normaalilta ja luonnolliselta tuholta on syntyvyyden (*natality*) tosiasia, johon kyky toimia on ontologisesti juurtunut (*ontologically rooted*) (Arendt 1989, 247.)

Toiminta on siis juurtunut ontologisesti syntyvyyteen, koska vain sellainen toiminnallinen konteksti, joka yhdistää menneisyyden ja tulevaisuuden nykyhetken merkitykselliseksi olemiseksi, mahdollistaa, paitsi todellisen poliittisen toiminnan, merkityksellisen inhimillisen olemisen ylipäätään. Kaikki kolme toiminnallisen elämän muotoa ovat Arendtin mukaan myös kiinni syntyvyydessä (*rooted in natality*), mutta nimenomaan toiminnalla (*action*) on kaikkein läheisin suhde syntyvyyteen. Arendtin mukaan ihmisen syntymä vastaa uutta alkua maailmassa. Ihminen itse on tämä uusi alku, ja tämän alun merkityksellisyys on palautettavissa inhimilliseen kykyyn aloittaa jotain uutta maailmassa, siis toimintaan (*action*) (Arendt 1989, 9.) Arendtin mukaan juuri syntyvyys on poliittisen ajattelun keskeinen kategoria: "Since action is the political activity par excellence, natality, and not mortality, may be the central category of the political, as distinguished from metaphysical thought<sup>81</sup>" (Arendt 1989, 9).

---

81. Tämä toteamus filosofian ja poliittisen ajattelun eroavista lähtökohdista on implisiittinen kritiikki, paitsi koko länsimaista filosofian perinnettä, niin etenkin Heideggerin ajattelua ja filosofiaa kohtaan. Heidegger on Arendtille moderni filosofi par excellence. Yleisesti voidaan todeta, että kuoleman käsite on koko länsimaiden filosofiselle perinteelle äärimmäisen merkityksellinen, mutta Heideggerin filosofiassa kuolema saa hyvin partikulaarin ontologisen roolin.

Jo Platon toteaa, että ainostaan filosofin ruumis asuttaa polista, ja että filosofia on "kuoleman harjoittelemista" (*un exercise de la mort*): Platon ei tarkoittanut tällä, että filosofi varsinaisesti valmistautuisi kuolemaa varten, vaan viittasi – paitsi poliiksen yleiseen käsitykseen filosofeista – ensisijaisesti heidän yritykseensä "erottaa sielu ruumiista" ja etsiä tietoa, joka on korkeampaa, kuin pelkkä petollisten inhimillisten aistien tarjoama tieto. Antiikissa "kuoleman harjoittelulla," joka nähtiin tietynlaisena hengellisenä harjoituksena, oli sielun rauhaa etsivä merkitys, joka filosofilla huipentuu sanattomassa kontemplaatioissa, joka mahdollistaa nousemisen pelkkien petollisten aistien yläpuolelle (Hadot 2001, 169–171.) Heideggerin filosofiassa kuoleman käsite saa taas hyvin partikulaarin eksistentiaalisen merkityksen tietyn ontologian puitteissa. Heideggerille ihmisille oleminen on "olemista kuolemaa kohti" (*Sein-zum-Tode*)

Kaikki kolme toiminnallisuuden muotoa ovat tapoja aloittaa jotain uutta maailmassa, mutta ainostaan toimintaa (*action*) on mahdotonta edes kuvitella ilman toisten yksilöiden läsnäoloa: "Kaikki inhimilliset aktiviteetit ovat sen tosiasian ehdollistamia, että ihmiset elävät yhdessä, mutta ainoastaan toimintaa ei voida edes kuvitella inhimillisen yhteiskunnan ulkopuolella" (Arendt 1989, 22).

Siinä missä toiminta vaatii toisten yksilöiden *jatkovaa läsnäoloa*, vaativat myös kaksi muuta toiminnallisuuden muotoa, ollakseen jollain tavalla merkityksellisiä, *potentiaalista toisten ihmisten läsnäoloa*.

Koska ihmisyyden keskeisin elementti on spontaanisuus, kyky ylittää oma ehdollistuneisuutensa, ovat työ ja valmistaminen merkityksellisiä vain kun ihminen voi jakaa nämä kokemukset, jotka ovat mahdollisia ilman toisten yksilöiden jatkovaa paikallaoloa, muiden kanssa. Mahdollisuus toimintaan, jota ehdollistaa siis vain toisten ihmisten olemassaolo, on siis itse inhimillisen merkityksellisyyden ehto. Biologinen (*labour*) tai maailmallinen (*work*) ehdollistuneisuus on merkityksellistä, koska ihmisuus on oleellisesti ja ensisijisesti enemmän kuin nämä kaksi. Tässä mielessä Arendt on "aristotelinen" ajattelija: hänelle täysi inhimillinen elämä on yhteisöllistä elämää. Arendtin keskeisin ero Aristoteleeseen on, että hänelle ihminen ei ole "poliittinen eläin" (*zoon politikon*). Arendtille politiikka on kuitenkin nimenomaan keinotekoisesti ehdollistunutta, eikä luonnollista, kuten Aristoteleelle. Arendt kirjoittaa nimenomaisesti Aristoteleesta ja hänen määritelmänsä vastaan ihmisestä poliittisena olentona (*zoon politikon*) postuumisti julkaistussa kirjassa *Was Ist Politik?*:

Aivan kuin ihmisessä olisi jotain poliittista, joka kuuluisi hänen luontoonsa (*Essenz*). Juuri tämä ei pidä paikkaansa; ihminen on apoliittinen. Poliittikkaa syntyy inhimillisessä välitilassa (*in dem Zwischen-den-Menschen*), eli täysin ihmisen ulkopuolella. Ei ole olemassa mitään poliittista substanssia. Poliittikka syntyy välitilassa ja vahvistaa itsensä (*etabliert sich*) suhteena (*Bezug*). (Arendt 2010, 11.)

Arendtille ihminen ei ole itsensä poliittinen olento. Poliittinen ei voi Arendtin mukaan koskaan koskea *ihmistä* sinänsä, vaan ainostaan *ihmisiä* ja ihmisten jakamaa maailmaa. Siinä missä poliittinen ja yhteisöllinen elämä on Aristoteleelle luonnollista, näkee Arendt

– sen tunnistamista, että oman, välttämättömän kuolemansa edessä ihminen on välttämättä ainutlaatuinen yksilö – mitä kautta elämän eksistentiaalinen luonne näyttäytyy "huolena" (*Sorge*). Heideggerin näkemys kuolemasta on spesifillä tavalla moderni: "Heideggerin ajattelussa, kuoleman ahdistusta (*angoisse de la mort*) ei pyritä eliminoimaan, kuten antiikissa. Uskon, että tämä on modernin maailman piirre,..., [joka] ilmestyy vasta Goethesta, Schellingistä ja Nietzschestä alkaen" (Hadot 2001, 171–172).

poliittisen elämän siinä määrin ehdollistettuna asiana, että poliittinen elämä mahdollistuu vasta keinotekoisissa olosuhteissa. Arendtille poliittinen elämä on itse elämän ennakkoehtojen ehdollistamaa ja elämän ehdollistuneiden puolien ylittävää ja Arendtin mukaan ihmisen itsensä on valmistettava (*work*) politiikan yhteiskunnalliset ehdot.

Vasta toiminnan kautta tulee inhimillinen persoonallisuus ja ainutkertainen yksilöllisyys mahdolliseksi. Arendtin mukaan inhimillinen toiminta vastaan kysymykseen "kuka olet?": "in acting and speaking, men show who they are, reveal actively their unique personal identities and thus make their appearance in the human world" (Arendt 1989, 179). Toimiessaan ihminen näyttäytyy muille ainutkertaisena yksilönä. Ainutkertainen yksilöllisyys siis olettaa inhimillisen moneuden (*human plurality*) olemassa olon, sillä vain jälkimmäinen voi tehdä ensimmäisestä merkityksellistä. Inhimillinen toiminta tarvitsee spesifin tilan ollakseen mahdollista. Arendtin mukaan toiminnan ennakkoehto on näyttäytymistila (*space of appearance*), jossa ainutkertaisen yksilöllisyyden paljastaminen ja poliittinen toiminta tulevat mahdolliseksi<sup>82</sup>. Näyttäytymistila voi syntyä missä vain, missä ihmiset toimivat ja keskustelevat yhdessä: "The space of appearance comes into being wherever men are together in the manner of speech and action" (Arendt 1989, 199).

Arendtin mukaan valtaa (*power*) voi syntyä vain näyttäytymistilassa, jossa yksilö voi vapaasti ja väkivallattomasti näyttää oman persoonallisuutensa. Valta on siis erotettava tiukasti väkivallasta. Toiseksi Arendt määrittelee vallan nimenomaisesti ominaisuudeksi asiatiilojen paljastamisen ("*disclosure of realities*") ja uusien asiatiilojen luomisen ("*creation of new realities*"). (Arendt 1989, 200.) Arendtille vallan olemassaolo vastaa itse asiassa inhimillistä kykyä kokea todellisuus todellisuutena<sup>83</sup> (Arendt 1989, 9).

Inhimillinen kyky aloittaa jotain uutta maailmassa vastaa Arendtin mukaan yksilön kykyä tuoda maailmaan jotain omaa ja ainutlaatuista, ennalta-arvaamatonta ja kontingenttia. Yleisellä tasolla inhimillistä toimintaa ja aloittamista kuvaa Arendtin mukaan kaksi toisiinsa läheisesti liittyvää ominaisuutta. Inhimillistä toimintaa kuvaa ennalta-arvaamattomuus tai ennustamattomuus (*unpredictability*), koska ihminen tai ihmiset eivät voi koskaan tietää kaikkia toimintansa lopputuloksia. Toisaalta inhimillistä toimintaa kuvaa myös peruuttamattomuus (*irreversibility*); tehtyä tekoa ei saa poistettua

---

82. Juuri tämä erottaa toiminnan kahdesta muusta inhimillisestä toiminnallisuuden muodosta: "työskenteleminen tai valmistaminen eivät vaadi, että itse kyseinen aktiviteetti olisi näkyvillä; ainostaan toiminta ja puhuminen vaativat näyttäytymistilan – sekä ihmisiä, jotka kykenevät näkemään ja kuulemaan – tullakseen ylipäätään todellisiksi." (Arendt 1978a, 72).

83. Totalitarismi on Arendtille myös tässä mielessä ontologinen ilmiö: se pyrkii eristämään yksilöt toisistaan, jotta valtaa ei voisi syntyä, sillä *valta itsessään tarkoittaa suoraa konfrontaatiota todellisuuden kanssa* (Arendt 1989, 392).

maailmasta, sillä emme voi koskaan tyhjentävästi sanoa mihin kaikkeen kyseinen teko vaikutti. (Arendt 1989, 188–192).

Tekojen ennalta-arvaamattomuus ja peruuttamattomuus, jotka ovat osa inhimillisen toiminnan luonnetta, uhkaavat Arendtin mukaan itse maailmallista stabiilitteettia ja jatkuvuutta. Kaksi inhimillistä kykyä, lupaaminen (*promising*) ja anteeksi antaminen (*forgiving*) saavat tästä syystä Arendtin ajattelussa erityisen paikan: inhimillisen toiminnan perustavan kontingentti luonne on kestettävissä ainostaan näiden kahden inhimillisen kyvyn avulla. Sekä anteeksiantaminen, että lupaaminen ovat inhimillisiä kykyjä, jotka ikään kuin katkaisevat tekojen aiheuttaman seurauksien ketjun: niillä on siis arendtilaisessa metafysiikassa perustava ontologinen rooli, koska ne tekevät odottamattomista tapahtumista sellaisia, että ne ovat inhimillisesti hyväksyttävissä ja soviteltavissa (Arendt 188- 192.)

Inhimillinen maailma on Arendtille loppumaton suhteiden verkko (*web of relations*), johon ihminen toimillaan – joka on aina viime kädessä jonkin uuden aloittamista – tahtoen tai tahtomattaan, välttämättä vaikuttaa. Toisaalta Arendt pyrkii näyttämään, että inhimillisen toiminnan katoavaisuus (*fragility of action*) on suurta: merkityksellinen toiminta olettaa katsojan (*spectator*), joka voi muistaa ja kertoa teosta muille. Inhimillinen moneus on siis itse historian ennakkoehto: jonkin asian maailmallisuus – se, että siitä voi tulla merkityksellinen jollekin ihmisyyhteisölle, että se voi jäädä elämään heidän väliinsä – riippuu sen muistetuksi tulemisesta.

### 5.3 Vita Contemplativa

Teoksessaan *The Life of The Mind* (1978) Arendt erottelee kolme inhimillisen mielen toiminnan päämuotoa, jotka ovat ajattelu, tahtominen ja arvostelukyky. Arendtin teoksen oli tarkoitus jakautua kolmeen erilliseen teokseen, mutta Arendt ei koskaan ehtinyt kirjoittamaan teoksen viimeistä osaa varhaisen kuolemansa vuoksi. Arendt näki kyseisen projektinsa kolme teosta hyvin läheisenä Immanuel Kantin kolmen kritiikin kanssa (Beiner 1992, 89). Arendtin määritelmät ajattelusta, tahtomisesta ja arvostelukyvystä ovatkin vahvasti kantilaisesti vaikuttuneita ja Arendt pitäytyy tietyissä Kantin kriittisen filosofian keskeisimmässä oletuksissa.

Esitän tässä luvussa, että Arendtin viimeinen teos voidaan myös lukea täydentävänä teoksena suhteessa Arendtin aiempaan ajatteluun. Arendtin tavoite on täydentää hänen filosofinen ihmiskuvansa, sekä vastata joihinkin keskeisimpiin metafysiikan virhepäätelmiin teoreettisella tasolla. Arendt kohtaa viimeisessä työssään kriittisesti myös aiemman ajattelunsa. Hänen viimeinen taoksensa kohtaa länsimaisen metafysiikan virhepäätelmät ainakin kolmella tavalla, jotka kaikki liittyvät läheisesti toisiinsa. Ensimmäinen ja tärkein näistä on kunnianhimoinen yritys määritellä inhimillisen ajattelun ja toiminnan suhde tavalla, joka kiertää metafysiikan virhepäätelmät. Toinen on Arendtin yritys vastata siihen, kuinka todellisuutta ja sen "takautumista" tulisi ymmärtää. Kolmanneksi Arendt esittää oman teoriansa inhimillisestä vapaudesta. Koska Arendt ei koskaan saanut viimeisen teoksensa viimeistä osaa julkaistua, jäävät Arendtin teoreettiset avaukset ainakin jossain määrin hahmotelmien tasolle. Siirryn seuraavassa tutkimaan pääpiirteittäin näitä kolmea keskeistä kohtaa Arendtin viimeisessä teoksessa edellä esittämässäni järjestyksessä.

Inhimillisen mielen toiminnoista ensimmäinen, ajattelu, vapautuu Arendtin mukaan täyteen mittaansa nimenomaan Kantin filosofian myötä, sillä Kant on ensimmäinen ajattelija, joka erotteli ajattelun ja ymmärryksen toisistaan. Tässä mielessä Kant ei Arendtin mukaan itse asiassa "kieltänyt tietoa", kuten Kant itse kuuluisan huomautuksensa mukaan väitti tehneensä, vaan teki itse asiassa tilaa ajattelulle. Kant käytti ajattelusta nimitystä spekulatiivinen järki. Arendtin mukaan ajattelu käsittelee nimenomaan universaaleja, jotka ovat järjen abstraktioita, eivätkä aisteille ilmeneviä partikulaareja (Arendt 1978a, 13–16, 200). Tätä vasten tahto ja arvostelukyky koskevat nimenomaan aistimellisen havainnoinnin kautta ilmeneviä ja tietoisuuteen tulevia partikulaareja (Arendt 1978a, 213). Sekä tahto ja arvostelukyky, jonka filosofeista Arendtin mukaan vain ja ainostaan Kant ymmärsi omana fakulteettinaan, ottavat kantaa asioihin, jotka eivät ole enää tai jotka eivät ole vielä: ne eivät kuitenkaan ole "ek-staattisia" siinä mielessä kuin inhimillinen ajattelu itsessään on ekstaattista, vaan tahto ja arvostelukyky koskevat nimenomaan maailmassa ilmeneviä (*appearing*) asioita (Arendt 1978a, 213).

Tahtoa on länsimaisen filosofian historiassa ymmärretty Arendtin mukaan kahdella tavalla. Ensimmäisen käsityksen kannattajiksi, jonka mukaan tahto on vain pelkkä *liberum arbitrium*, vapautta valita kahden ennaltamääritellyn asian väliltä, Arendt katsoo lähes kaikki filosofit länsimaiden historiassa. Toisen käsityksen – jonka mukaan tahdonvapaus on vapautta aloittaa jokin uusi ja ennalta-arvaamaton prosessi meille ilmenevässä faktisessa maailmassa – kannattajina Arendt mainitsee vain Kantin ja Augustinuksen, mutta heidätkin



tietyillä ennakkoehdoilla. (Arendt 1978b, 158.) Arendtin mukaan tahtoa on ymmärrettävä nimenomaan kriittisestä näkökulmasta Kantin ja Augustinuksen tavoin kykyinä aloittaa jotain täysin uutta ja arvaamatonta, mikäli sen omaehtoinen asema inhimillisen mielen osana halutaan taata ja ymmärtää johdonmukaisella tavalla – tahtominen on jonkin sellaisen asiailan tahtomista, joka "ei ole vielä", ja jonka tahto pyrkii muuttamaan todellisuudeksi. Arendt korostaa, että tahtominen on aina relatiivista aloittamista (*initium*), joka on erotettava itse maailman alusta (*principium*). (Arendt 1978a, 6–7, 108–110, 213.)

Arendt toteaa nimenomaisesti, että poliittinen toiminta koskee inhimillisen tahdon ja arvostelukyvyn tavoin myös partikulaareja tilanteita ja asioita: “Toiminta koskee vain partikulaareja ja vain partikulaarit lausunnot voivat olla valideja etiikan ja politiikan kentällä” (Arendt 1978b, 200).

On syytä korostaa, että Arendtin määritelmä tahdosta on täysin erilainen kuin Rousseauin käsitys "yleistahdosta" (*Volonté generale*). Arendt puhuu tahdosta nimenomaan yksilön mielen fakulteettina, kun taas Rousseauin yleistähto viittaa kansan tahtoon ja vieläpä sellaiseen, joka väittää yhdistävänsä kaikki yksittäisten yksilöiden tahdot yhdeksi absoluuttiseksi ja täysin homogeeniseksi tahdoksi.

Jokaista inhimillisen mielen fakulteettia vastaa myös tietty partikulaari suhde aikaan, jota Arendt kutsuu mielen fakulteettien "tonaliteetiksi" (Arendt 1978b, 37). Siinä missä inhimillinen ajattelu koskee sitä, mikä on jo ollut, käsittelee tahto sellaisia asiailoja, jotka eivät ole vielä. Arendtin mukaan kaikki ajatukset ovat välttämättä aina jälkikäteisiä ajatuksia, sillä ne representoivat muistamisen kautta menneisyydessä olleita asioita. Tahdon ja ajattelun tonaliteetit ovat siis toisilleen vastakkaisia (Arendt 1978b, 37). Toisin kuin tahto tai ajattelu, koskee arvostelukyky sellaisia asiailoja, jotka ovat juuri nyt ja tästä syystä se on Arendtin mukaan myös kaikkein poliittisen fakulteeteistämme. Arvostelukyky käsittelee sellaisia asioita, jotka ovat lähellä ja tilannekohtaisia. Ajattelun keskeinen elementti on taas sen kyky tehdä menneessä olevasta läheistä ja tuoda mennyt nykyhetkeen. Arvostelukyky on kyky käsitellä partikulaareja ilman, että niitä alistetaan yleisen säännön alaisuuteen. (Arendt 1978a, 192–193.) Mutta miksi juuri arvostelukyky on kaikkein poliittisin fakulteetti? Missä mielessä Kantin “kirjoittamaton poliittinen filosofia” voi olla hänen estetiikassaan?

Arendtin ero Kantin käytännölliseen filosofiaan tulkee selkeästi esiin Arendtin postuumisti julkaistujen Kant-luentojen perusteella. Arendt kirjoittaa että Kant erottelee ajattelussaan determinoidut arvostelmat (*determined judgements*) reflektiivisistä arvostelmista (*reflective judgements*): ensimmäiset pyrkivät päättämään partikulaarin

jostain universaalista, kun taas reflektiiviset pyrkivät saavuttamaan universaalien käsitteen partikulaarien kautta (Arendt 1992, 83). Kantin mukaan inhimillinen mielikuvitus (*imagination*) tarjoaa pohjan sekä determinoitujen arvostelmien että reflektiivisten arvostelmien tiedon mahdollisuudelle, mutta täysin eri tavalla. Kantin ajattelussa on kaksi eri tiedon ja kokemuksen pohjaa: intuitio ja käsitteet, jotka taas perustuvat, ensimmäinen inhimilliselle havainnoinnille, ja toinen ymmärrykselle. Intuitio tarjoaa havainnoin tuloksena partikulaareja, joita ihmisymmärrys käsittelee aprioristen ja tiedollisuuttamme välittävien käsitteiden tai skeemojen (*schema*) kautta. (Arendt 1992, 80–81.)

Kantin tietoteoria olettaa, että skeemat tai havainnoinnin kategoriat ovat a priori annettuja kaikkea tiedollisuutta määritteleviä inhimillisen havainnoinin muotoja: determinoidut arvostelmat, jotka määräävät Kantin mukaan inhimillistä tiedollisuutta sen perusmuodossaan, perustuvat näiden oletettujen havainnoinin muotojen olemassaolon oletukselle, jotka tekevät inhimillisen todellisuuden havainnoinnin mielekkääksi. Kantin mukaan inhimillinen ymmärrys järjestelee nämä partikulaarit käsitettävää muotoon näiden *a priori*-universaalien kautta. Kuitenkin Kantin estetiikka tekee pesäeron tähän näkemykseen. Kantin estetiikka käsittelee nimenomaan reflektiivisiä arvostelmia, joiden lähtökohta ei ole partikulaarien subsumointi tietyille oletetuille universaaleille ymmärryksen muodoille tai skeemoille, vaan nimenomaan päin vastoin, säännön tai universaalien etsiminen tietystä partikulaarista käsin. (Arendt 1992, 82–85).

Reflektiivisissä arvostelmissa meidän täytyy Kantin mukaan lähteä vain niistä "esimerkeistä", joita olemme menneisyydessä havainneet. Tässä mielessä jokin aiempi havainto voi saavuttaa "esmerkkillisen arvokkuuden" (*exemplary validity*). Kantin väite siitä, että mielikuvitus (*imagination*) tarjoaa pohjan sekä reflektiivisille että intuition kautta determinoiduille arvostelmille, perustuu oletukseen siitä, että ihmisen mielikuvitus on kyky tuoda paikalle se mikä on jo ollut – Kantille mielikuvitus on muistin ehto. (Arendt 1992, 80.)

Kantin kriittinen filosofia – mutta ei siis hänen kolmannessa kritiikissä esitetty esteettinen teoriansa – perustuu siis tietyllä tasolla samoille oletuksille tiedon mahdollisuudesta kuin länsimaisen metafysiikan perinne. Kantin filosofiassa, metafysiikasta tulee ontologiaa sanan varsinaisessa mielessä. Kantilla koko metafysiikan mahdollisuus on kiinni siinä, että meidän on mahdollista saavuttaa synteettistä tietoa *a priori*, eli tietoa siitä mikä ilmenee meille universaalina partikulaareissa havainnoissamme. Me emme koskaan havaitse "asioita sinänsä" (*Dinge an sich*), koska nämä esitiedolliset mudoot välittävät kaiken tiedon meille. Kantin filosofiassa metafysiikasta tulee Arendtin

mukaan "olemisen tiedettä" siinä mielessä, että myös Kantin filosofia tutkii aiemman metafysiikan tavoin "ensimmäisiä periaatteita", mutta Kantilla nämä *a priori*-periaatteet ilmenevät tiedon välittymisen universaaleina muotoina: niiltä on riisuttu niille jo Platonin antama ikuisien ideoiden (*eidos*) transsendenssi, ja nämä esitiedolliset, itse tiedon ja merkityksellisen havainnoinnin mahdollistavat rakenteet ovat nyt siirtyneet itse havainnoivan subjektin järkeä määritteleväksi, universaaliksi mutta samalla immanentiksi, rakenneosaksi. (Arendt 1992, 81–82.)

Arendtin kritiikki Kantia kohtaan kohdistuu nimenomaan tämän toista, käytännöllisen järjen kritiikkiä kohtaan (Arendt 1978a, 222–223). Arendt näkee Kantin kirjoittamattoman poliittisen filosofian Kantin estetiikassa juuri siksi, että Kantin estetiikan reflektiviset arvostelmat eivät ole alistettavissa yleisen säännön alle, mikä sopii yhteen Arendtin ajattelun yksilöllisen ainutkertaisuuden korostamisen kanssa – Arendtille politiikan tulee lähteä näkökulmien ja mielipiteiden loputtomuuden tosiasista. Modernin poliittisen filosofian lähtökohta täytyy olla oletus yleisen yhteisen totuuden mahdottomuudesta, koska itse rationaalista totuudesta on tullut täysin subjektiivista.

Arendtin näkemys ajattelun luonteesta on myös kriittisellä tavalla nimenomaan heideggerilainen. Kuten Heidegger, myös Arendt ymmärtää inhimillisen ajattelun luonteen tietyssä mielessä ekstaattiseksi. Viimeisessä teoksessaan Arendt soveltaa aiemmin totalitarismin aiheuttamaan ontologiseen katkokseen käyttämäänsä ilmaisua "*the gap between the past and the future*" kuvatakseen inhimillistä ajattelua. Arendt siteeraa (1978a, 202) erästä Kafkan aforismia, joka kuvaa inhimillistä ek-sistenssiä menneisyyden ja tulevaisuuden välisenä taisteluna. Kyseinen aforismi muistuttaa suuresti Heideggerin fundamentaaliontologia pohdintoja inhimillisestä ajallisuudesta. Tämän jälkeen Arendt mainitsee Heideggerin ikään kuin ohimennen Nietzschen ikuisen paluun tulkinnan yhteydessä<sup>84</sup> (Arendt 1978a, 204) ja päättyy toteamaan kaikkien kolmen kirjoittajan pohdinnoista inhimillisen ajallisuuden ja olemisen suhteen seuraavaa:

Meidän tulisi muistaa, että nämä esimerkit eivät käsittele oppeja tai teorioita, vaan ajatuksia, jotka liittyvät ajattelevan minän (*ego*) kokemuksiin,..., tämä aikarakenne eroaa täysin normaalin elämän ajallisesta jaksoittuneisuudesta, jossa kolme aikamuotoa seuraavat toisiaan pehmeästi ja aika itse voidaan ymmärtää analogisesti numeeristen sekvenssien kanssa, jotka kalenteri näyttää ja joiden mukaan nykyhetki (*present*) on tänään, menneisyys alkaa eilisestä ja

---

84. Heidegger tulkitsee teoksessaan *Nietzsche* ikuisen paluun tarkoittavan sitä, että nykyhetki on itse asiassa ikuisuus; menneisyys ja tulevaisuus ovat vain tämän ikuisuuden osatekijöitä (Arendt 1978a, 204).

tulevaisuus huomisesta (Arendt 1978a, 204–205).

Arendtin mukaan Heideggerin, Kafkan ja Nietzschen ymmärrys inhimillisen olemisen ajallistuneesta luonteesta on siis oikea vain siinä mielessä kun se kuvaa itse inhimillistä ajattelua ja ajatteleva minää: jokapäiväinen inhimillinen oleminen ei Arendtin mukaan nimenomaan ole ek-staattista. Tästä syystä Arendt myös korostaa eksplisiittisesti, että: "ajatteleva minä ei ole itse minus" (*The thinking ego is not the self*) (Arendt 1978a, 43). Arendt kirjoittaa yksiselitteisesti, että vain ajattelevan minän (*ego*) ajallisuus on ekstaattista: "Ajattelun paikka on olemassa vain mentaalisten ilmiöiden parissa,..., vain siinä määrin ihminen ajatlee,..., hän asuu tässä kuilussa menneisyyden ja tulevaisuuden välillä"( Arendt 1978a, 210).

Arendtin näkemyksen mukaan Heideggerin kuvaama *Daseinin* ajallisuus (*Zeitlichkeit*) kuvaa siis pääasiallisesti vain ajattelevaa minää (*ego*), mutta ainostaan puutteellisesti maailmallista ja maailmassa muille ilmenevää (*appearing*) minuutta. Arendtille ajattelu ja toiminta ovat myös siinä mielessä ontologisesti erilaisia pyrkimyksiä, että kaikki ajattelu olettaa toiminnan poissaolon ja päin vastoin – Arendtin mukaan ajattelu katkeaa ihmisen toimiessa (Arendt 1978a, 70–72).

Toisin sanoen Arendt erottelee toisistaan kaksi minuuden muotoa tai moodia, jotka koostavat varsinaisen minuuden. Ajatteleva minä (*ego*) on ajaton, paikaton ja vailla ominaisuuksia, ja tätä minää kuvaa – ei inhimillisen maailmallisen olemisen faktisuuteen ja reaaliaikaan kiinnittynyt luonne luonne – vaan inhimillisen ajattelun ekstaattinen luonne, jossa menneisyys ja tulevaisuus ovat vain inhimillisen ajallisuuden osatekijöitä. Tätä vasten, maailmallinen, poliittinen ja muille ilmenevä minä (*self*) on ajallinen ja fyysikaalisen ajan määrittelemä. Sitä ei määritä "minuuden ekstaattisuus", vaan nimenomaan muille ilmenevä yhtenäinen minus.

Minuus on näiden kahden "minän" molemmuudessa ja tämä voidaan lukea myös Arendtin oman aiempaa ajattelua täydentävänä tulkintana. Siinä missä Arendtin pääteos *The Human Condition* tutki muille ilmenevän ja toiminnallisen subjektin (*self*) syntymistä, tutkii Arendtin myöhempi pääteos ajattelevan minän (*ego*) persoonallisuutta. Subjektiiivinen persoonallisuus on siis aina kahdenlaista: on yhtä lailla illuusio ajatella, että subjektiiivisuus olisi ainoastaan itse itselleni itsestäni kertoma tarina kuin on myös illuusio väittää, että subjektiiivisuus olisi redusoitavissa siihen, mikä yksilöstä ilmenee muille. Minuus ei ole toisaalta pelkkää Nietzschen kuvaamaa ikuista paluuta, jossa minus

redusoituu illusoriseksi narraatioiksi, mutta emme voi myöskään sanoa, että ihminen on ainostaan hänen tekonsa.

Muille ilmentyvä minuus on Arendtin ajattelussa siinä mielessä etusijalla että Arendt katsoo Aristoteleen tavoin, että ihmisyyys on oleellisesti muiden kanssa olemista (Arendt 2005, 38). Inhimillinen moneus on paitsi toiminnan (*action*) ehdollistaja, se on myös kaiken maailmallisen merkityksen ja historian ennakkoehto, siinä mielessä, että ihmiset kokevat merkityksellisyyttä vain koska he ovat kyvykkäitä jakamaan yksilöllisiä kokemuksiaan toistensa kanssa (Arendt 1989, 4). Arendtin mukaan mikään tässä maailmassa ei ole olemassa ilman perustavaa suhdetta moneudellisuuteen (*plurality*). Ihminen on olento joka on tietystä maailmassa ja tietystä maailmasta: maailmallisuus on ensisijaisesti ilmenemistä (*appearing*) toisille ihmisille. (Arendt 1978a, 22.) Maailmassa siis "oleminen ja näyttäytyminen ovat sama asia" (*being and appearance coincide*) (Arendt 1978a, 19). Tässä mielessä Arendt kirjoittaa:

Mikään ja kukaan tässä maailmassa ei ole olemassa, jonka olemassaolo ei olettaisi katsojaa. Toisin sanoen, mikään mikä on, siinä määrin kun se ilmenee, ei ole olemassa singulariteettinä (in the singular); kaikki mikä on, on tarkoitettu jonkun havaittavaksi. Ei ihminen, vaan ihmiset asuttavat tätä planeettaa. Pluraliteetti on maapallon laki. (Arendt 1978a, 19; vrt. Arendt 2010 9–12).

Väite siitä, että oleminen ja ilmentyminen ovat maailman kontekstissa sama asia, on myös kritiikki kaikkea sellaista "kahden maailman" metafysiikkaa kohtaa, joka olettaa, että se mikä ilmenee (*appearance*), on vain jonkin syvemmän ja todemman maailman, todellisen olemisen (*being*), heijastuma. Tämä olettamus on yksi perustavimpia metafysiikan virheoletuksia (Arendt 1978a, 25). Arendt korostaa, että edellä mainittu asioiden "halu ilmentyä" (*urge to appear*) ei ole vain inhimillistä, vaan koskee itse asiassa kaikkea elävää. Tässä väitteessään Arendt nojaa vahvasti Adolf Portmanin tutkimuksiin biologian ja etologian alalta:

Portmannin löydöistä seuraa, että meidän tavallisen arvostelukyvyn standardit – jotka ovat niin vahvasti juurtuneet metafysiisiin oletuksiin ja ennakkoluuloihin, joiden mukaan oleellinen makaa pinnan alla ja itse pinta on "pinnallinen" – ovat vääriä. Meidän yhteinen uskomus siitä, että meidän "sisäinen elämä" on tärkeämpää sille mitä me "olemme", kuin se mikä meistä

ilmenee ulkopuolelle, on illuusio. (Arendt 1978a, 30.)

Ihminen ilmentää ainostaan kyseisen ilmenemisen halun korkeinta muotoa, koska ihminen on kielellinen olento *par excellence*<sup>85</sup> (Arendt 1978a, 30). Arendtille se mikä ilmenee ja se mikä ei ilmene eivät siis ole yksi ja sama asia, vaan toisitaan erilaisia asioita: Arendt ei halua vain kääntää metafysiikan vanhaa käsitystä piiloidetun olemisen ylemmydestä suhteessa näkyvään olevaan, vaan hän haluaa näyttää mille tämä erotus perustuu. Arendtille itse maailman käsite, jonkin asian maailmallisuus (*worldliness*), tarkoittaa siis kyseisen asian ilmenemistä jollekin katsojalle, mutta ei sitä, että tätä ilmenevyyttä voitaisiin palauttaa mihinkään tai johtaan mistään muusta syvemmästä tai todemmasta. Arendt ei halua ainostaan toistaa piista Berkeleyyn prinssiippiä siitä, että kaikki oleva on olemassa vain siinä määrin kuin se tulee havaituksi, *esse is percipi*, vaan hän haluaa näyttää, että kyseinen ilmaus on validi vain ja ainostaan maailmallisen ja faktuaalisen olemisen kuvauksena, mutta ei mentaalisen maailman ja sen prosessien kuvauksena. Juuri tässä mielessä ajattelu eroaa ontologisesti toiminnasta: niiden olemassaolon ennakkoehdot eroavat toisistaan perustavalla tavalla ja niiden pyrkimykset eivät ole palautettavissa toisiinsa.

Arendtin mukaan itse inhimillinen ajattelu on myös tietyssä rajoitetussa mielessä pluraalista, sillä ajattelu on "äänötöntä keskustelua itseni kanssa", joka antaa ajattelulle tietyn perustavan "duaalisen luonteen" (Arendt 1978a, 74–75). Ajattelun moneus on siis rajoittunutta. Se on duaalisuutta, ei pluraalisuutta sen maailmallisessa ja poliittisessä mielessä:

[Ajattelussa] pluraliteetti on supistuu kaksinaisuudeksi (duality), mitä ilmentää tietoisuuden tosiasia ja käsite "consciousness" tai "synedenai" – tietää itsensä kanssa. Kutsun tätä eksistentiaalista tilaa "yksin-olemiseksi" (solitude) erottaakseni sen yksinäisyydestä (loneliness). (Arendt 1978a, 74)<sup>86</sup>.

Tässä mielessä ajatteleva minä (*ego*) ei ole koskaan mikään stabiili asia, vaan

85. Halu ilmetä on siis sama kaikelle elävälle: "mikä voi nähdä haluaa tulla nähdyksi, mikä voi kuulla haluaa tulla kuulluksi, mikä voi koskettaa haluaa itse tulla kosketetuksi" (Arendt 1978a, 29).

86. Arendtin filosofinen antropologia erottelee toisistaan yksinäisyyden, yksin-olemisen (*solitude*) ja eristyneisyyden (*isolation*). Koska Arendt käsittelee tätä erottelua kaikkein kattavimmin teoksessaan *The Origins of Totalitarianism* (1951), käsitteelen tätä erottelua ja sen paikkaa Arendtin filosofisessa ihmiskuvassa seuraavassa luvussa.

nimenomaan "jatkuvan tulemisen tilassa" (Kierkegaard) ja jatkuvasti kriittinen omaa aiempaa itsemäärittelyään kohtaan:

Ajatteleva minä (ego) on olemassa vain kaksiosaisena. Tämä ego kokee eroavaisuutta identiteetissä juuri silloin kun se ei ole suhteessa ilmeneviin asioihin, vaan ainoastaan itseensä,..., mitä ajatteleminen aktualisoi sen loputtomassa prosessissa on eroavaisuus (Arendt 1978a, 187).

Arendt kutsuu ajattelevaa minää (ego) "alkuperäiseksi jakautumaksi" (*the original split*) (Arendt 1978a, 187). Ajattelun duaalinen luonne ei siis vastaa maailmallista, inhimillisen moneuden pluraalista luonnetta. Ajattelu ja toiminta ovat perustavalla tasolla erilaisia asioita, mikä näkyy myös siinä, että mentaaliset toiminnot ja toiminnallinen elämä ovat eri tavoin ehdollistuneita. Arendtille ihmisen mentaaliset toiminnot (*mental activities*) ovat tietyssä mielessä täysin autonomisia ja ainostaan epäsuorasti ehdollistuneita asioita:

Mentaalisten aktiviteettien autonomia viittaa niiden ehdollistumattomaan luonteeseen; yksikään elämän tai maailman tiloista (*conditions*) ei vastaa niitä suoraan,..., epäilemättä ajatteluni, tahtomiseni tai arvostelukykyni kohteet – mieleni asiasisältö – ovat annettuina maailmassa tai nousevat minun elämästäni tässä maailmassa, mutta ne eivät itsessään aktiviteetteina ole kummankaan ehdollistamia tai määrittämiä. (Arendt 1978a, 70).

Mikään maailmallinen olotila ei siis vastaa täysin suoraan ajattelua, tahtomista tai arvostelukykystä faktuaalisessa mielessä. Arendt ei tällä missään nimessä tarkoita, että ulkoiset olosuhteet eivät vaikuta suoraan yksityiseen ajatteluun, sillä Arendt nimenomaisesti korostaa Kantin tavoin järjen julkisen käytön mahdollisuutta ennakkoehtona itse ajattelulle (Arendt 2006a, 230).

Arendt viittaa ainostaan siihen, että ulkoisista olosuhteista riippumatta, ihminen on ja pysyy, jossain merkityksessä ja jollain tavalla, ajattelevana olentona myös äärimmäisimmissä mahdollisissa olosuhteissa – samasta syystä totalitaarisen hallinnan tavoite tehdä keskitysleireillä olevista ihmisistä pelkkä kasa reaktioita on tietyllä tavalla utooppinen.

Arendt haluaa ainostaan sanoa, että mentaalisten aktiviteettien luonne ei ole koskaan absoluuttisesti tai jollain yksiselitteisemmällä tavalla ehdollistunutta, kuten toiminnallisen elämän muotojen työn (*labour*), valmistamisen (*work*) tai toiminnan (*action*). Arendtin mukaan ylitämme näiden toiminnallisten muotojen ehdollistuneisuuden varsinaisesti juuri ajattelun tasolla:

Vaikka ihmiset ovat täysin eksistentiaalisesti ehdollistuneita – rajoitettuja syntymän ja kuoleman välisen aikajakson kautta, alistettuina työlle eläkkeeseen, motivoituja valmistamaan maailmasta kotinsa ja kehoitettuja toimintaan, jotta he voisivat löytää paikkansa muiden ihmisten joukosta – voivat mentaalisesti ylittää (*transcend*) kaikki nämä ehdollistuneisuuden muodot (*conditions*), mutta vain mentaalisesti, eikä koskaan todellisuudessa tai havainnoinnin ja tiedon kautta, joiden ansioista he ovat kykeneviä tutkimaan maailman ja oman itsensä todellisuutta (*realness*) (Arendt 1978a, 70- 71).

Juuri tässä mielessä ajattelu ja inhimillisen mielen toiminta, *vita contemplativa*, siis eroaa maailmallisen toiminnan, *vita activan*, luonteesta. Arendtille sekä toiminta että ajattelu ovat merkityksellisiä aktiviteetteja, mutta kumpikin on merkityksellinen perustavasti eri tavalla. Inhimillinen toiminta olettaa inhimillisen moneuden (*human plurality*) olemassaolon ja tietyn näyttäytymistilan (*space-of-appearance*), jossa muut yksilöt voivat nähdä ja antaa merkityksen yksilön toiminnalle. Ajattelun ehdollistuneisuus on erilaista: ajattelua tapahtuu ainakin jossain määrin joka tapauksessa, kun taas toimintaa (*action*) ei. Arendtin mukaan *vita contemplativaa* kuvaa nimenomaan sen näkymättömyys, tarkoituksettomuus ja puhdas toiminnallisuus (*sheer activity*). Mieleemme aktiviteetit ovat maailmattomia sanan varsinaisessa merkityksessä. Kaikki maailmalliset ja toiminnalliset aktiviteetit ovat taas nimenomaan näkyviä ja maailmallisia. Siinä missä mieleemme jatkuvan toiminnallisuuden voi pysäyttää tahdon voimalla, maailmallisia prosesseja ei voida pysäyttää tai edes käsittää niiden jatkuvasti muuttuvassa kompleksisuudessaan. (Arendt 1978a, 70–72.) Arendt päätyy toteamaan, että "maailmassamme ei ole mitään selvempää tai radikaalimpaa vastakkainasettelua, kuin vastakkainasettelu ajattelemisen ja toimimisen välillä" (Arendt 1978a, 71).

Arendtin mukaan mentaalisten fakulteettien ehdollistunut luonne on siis myös vahvasti ulkoisista olosuhteista riippuvainen, vaikkakaan ei suoraan näiden kautta ehdollistunut. Tätä kautta pääsemme toiseen tapaan, jolla Arendt pyrkii kohtaamaan länsimaisen



metafysiikan virhepäätelmät sekä oman aikaisemman työnsä. Arendtille kykymme kokea todellisuus todellisuutena ei ole mikään itsestäänselvyys, vaan asia, joka mahdollistuu vain tietyssä sosiaalisessa kontekstissa, jossa common senseen olemassa olo on taattu:

Sen todellisuus, mitä havaitaan takautuu sen maailmallisen kontekstin kautta, joka sisältää toisaalta muut, jotka havaitsevat, kun minä teen, ja toisaalta viiden aistini yhteistoiminnan. Se mitä Tuomas Akvinolaisesta saakka on kutsuttu common senseen nimellä, *sensus communis*, on tavallaan kuin kuudes aisti, jota tarvitaan pitämään viisi aistiani yhdessä ja takaamaan että kyseessä on sama objekti, jonka näen, jonka tunnen, jonka haistan, jota kosketan ja jonka kuulen; se on “yksi fakulteetti, joka ulottuu kaikkien viiden aistini havainnoimiin objekteihin. (Arendt 1978a, 50.)

Viime kädessä tunne todellisuudesta (*sensation of reality*), rakentuu Arendtin mukaan tietyssä yksinkertaisesta kolminaisuudesta:

Todellisuus takautuu tämän kolminaisen yhtenäisyyden kautta: viisi aistiamme, jokainen täysin erilainen toisensa kanssa, jakavat saman objektin; saman lajin jäsenille on yhteinen konteksti, joka antaa jokaiselle partikulaarille objektille sen partikulaarin merkityksen; ja kaikki muut aistikiykyiset olennot (*sense endowed beings*), vaikka ne havainnoivat tätä objektia täysin erilaisista näkökulmista, ovat yhtä mieltä tästä identiteetistä. Tästä kolminaisuudesta nousee todellisuuden tunne (*sensation of reality*),..., kuudennen aistin vastaava maailmallinen ominaisuus on todellisuus (*realness*). (Arendt 1978a, 50.)

Mitä Arendt tarkoittaa väitteellään siitä, että *common senseen* olemassaolo vastaa todellisuutta? Arendt haluaa korostaa, että tietyissä olosuhteissa voimme menettää kykymme havaita todellisuutta todellisuutena jos itse common sense tuhoaan, mistä totalitaarinen hallinta on kardinaaliesimerkki.

Materiaalisen ja aistimellisen maailman kokemuksellisuuden merkityksellisyys riippuu ihmisen yhdessä olemisesta muiden ihmisten kanssa, sillä ilman sosiaalisuutta ihminen olisi rajoitettu oman partikulaarisen aistimaailmansa petollisuuteen. Ihmiset voivat luottaa aistikokemuksiinsa *common senseen* takia, joka säätelee ja ohjaa muita aisteja, sekä yksinkertaisesti johtuen siitä, että muut ihmiset tekevät yksittäiset ja partikulaarit

kokemukset merkityksellisiksi. (Arendt 1994b, 475–476.)

Arendtin näkemys todellisuuden tunteen "takautumisesta" on perustavan anti-metafyysinen. Hänen mukaansa emme voi Descartesin ja Berkeleyyn tavoin tehdä oletuksia todellisuuden luonteesta itsestään, vaan ainostaan selittää sen, millä tavoin merkityksellinen todellisuuden havainnointi on mahdollista ja ehdollistunutta sosiaalisessa mielessä. Lyhyesti muotoiltuna: Arendtille todellisuuden tunne riippuu inhimillisen moneuden oikeanlaisesta sosiaalisesta ja poliittisesta järjestäytymisestä.

Kaksi edellä lyhyesti kuvailtua Arendtin viimeisen teoksen keskeistä argumentaation linjaa ovat hyvin läheisessä suhteessa Arendtin yritykseen määritellä inhimillinen vapaus metafysiikan virhepäätelmät ylittävällä tavalla. Jo pääteoksessaan, Arendt korosti (1989, 17), että toiminta ja ajattelu tulee tulkita ontologisesti toisistaan perustavalla tavalla eroavina pyrkimyksinä. Viimeisessä teoksessaan Arendt palaa nimenomaisesti täydentämään tätä varhaista huomautustaan ja antamaan konkreettisen määritelmän inhimillisen vapauden luonteesta. Arendtin vapauskäsitys täydentää myös Arendtin argumentaatiota todellisuuden tunteen syntyminen ja ennakkoehtojen tarkemman analyysin kautta.

Arendt erottaa omassa ajattelussaan, Montesqueita seuraten, kaksi erilaista vapauden lajia; poliittisen ja filosofisen vapauden. Arendtin mukaan tätä ”itsestäänselvää erottelua” ei Montesquieun lisäksi ole hänen tietääkseen maininnut kukaan muu (Arendt 1978b, 198). Arendt kirjoittaa kuitenkin selkeästi, ja täysin kirjansa *The Human Condition* argumentaatiolle uskollisesti, että vaikka Montesquieu onkin ainoa, joka on eksplisiittisesti puhunut filosofisen vapauden ja poliittisen vapauden erosta käsitteellisellä tasolla, niin tämä erottelu on *de facto* ollut esillä jo antiikissa, Sokratesta seuranneena aikana. Sellaisiksi, jotka ovat ymmärtäneet poliittisen vapauden merkityksen Arendt mainitsee antiikin maailman ja Montesquieun lisäksi myös Yhdysvaltojen perustajaisät (*founding fathers*). (Arendt 1978b, 198–200.) Kaikkia heitä yhdistää Arendtin mukaan nimenomaan toiminnan (*action*) suora yhdistäminen vapauteen, ja Arendt viiittaakin aiemmalla heihin kaikkiin termillä ”*men of action*”<sup>87</sup> (Arendt 1978b, 198).

Ainoastaan poliittinen vapaus on radikaalisti ja suoraan ehdollistunutta vapautta juuri siksi, että se olettaa kuulumisen tiettyyn poliittiseen yhteisöön ja sen olemassaolo on kiinni ihmiselle ulkoisista tekijöistä, eli inhimillisestä moneudesta (*human plurality*). Filosofinen

87. Jo aiemmin lainaamani kohta *The Human Conditionista* (Arendt 1989, 17–18) tekee tämän erottelun ”toiminnan miehiin” (*men of action*) ja ”ajattelun miehiin” (*men of thought*). Ensimmäisiä yhdistää halu muuttaa maailmaa – joka on samalla poliittisen toiminnan (*action*) tarkoitus – eikä ajatella tai tulkita sen luonnetta (Arendt 1978b, 198). Arendt käyttää kyseisiä termejä johdonmukaisesti kummassakin pääteoksessaan.

vapaus taas on välittömämpää ja yksilöllistä, koska sen olemassa olo ei teoriassa oletta edes muiden ihmisyksilöiden olemassa oloa; “Philosophical freedom, the freedom of the will, is relevant only to people who live outside political communities, as solitary individuals. (Arendt 1978b, 199.)

Nämä kaksi eri vapauden lajia, poliittinen ja filosofinen vapaus, vastaavat Arendtin mukaan kahteen täysin erilaiseen inhimilliseen pyrkimykseen ja muotoon. Arendt liittää filosofisen vapauden nimenomaan tahdonvapauteen ja poliittisen vapauden tahdon vapaaseen implementaatioon:

Täten poliittinen vapaus eroaa filosofisesta vapaudesta, koska se on selkeästi toiminnan (*I-can*) eikä tahdon (*I-will*) ominaisuus. Koska ennenminkin kansalainen kuin ihminen yleisessä mielessä omistaa tämän kyvyn, se voi näyttäytyä vain yhteisöissä, joissa monet, jotka elävät yhdessä ovat kanssakäymisessä sekä sanoin ja teoin, joita säätelevät suuri määrä suhteita – lait, tavat, tottumukset ja niin muut vastaavat. Toisin sanoen poliittinen vapaus on mahdollista vain inhimillisen moneuden alueella ja sillä ennakkoehdolla, että tämä alue ei ole pelkkä duaalisen itseyden laajennus pluraaliseen muotoon. Toiminta, joissa Me on aina sitoutunut (*engaged*) muuttamaan meidän yhteistä maailmaa, on jyrkimmällä mahdollisella tavalla vastakkainen yksinäisen (*solitary*) ajattelun kanssa, joka toimii dialogina minun ja itseni välillä. (Arendt 1978b, 200.)

Arendtin erottelu kahteen erilaiseen vapauden lajiin on tietyllä perustavalla tavalla kantilainen. Arendt haluaa sanoa, että ilman poliittista yhteisöä ja poliittista vapautta, mahdollisuutta ajatella ja toimia julkisesti, ei ole myöskään inhimillistä kykyä tehdä erottelua faktuaalisen ja rationaalisen totuuden välillä, sillä erottelusta järkeen (*Vernunft*) ja ymmärrykseen (*Verstand*) tulee merkityksetön. Ilman sosiaalista kontekstia, jossa voin jakaa kokeamuksiani ja puhua niistä, en Arendtin mukaan voi tehdä erotusta havaintojeni (faktuaalisen totuuden) ja järkeni (rationaalisen totuuden) välillä. Yksilöllinen eristyneisyys johtaa mahdottomuuteen mitata ja suhteuttaa oman kokemuksen validiteettia, mikä mahdollistaa sen, että yksilö voi sekoittaa järjen (*Vernunft*) ja ymmärryksen (*Verstand*) kriteerit, merkityksen (järki) ja totuudellisuuden (ymmärrys). Arendt kuvaa tällaista eristäytymisen tilaa "toistona":

Nimenomaan muodon puute ja siten täydellinen intuition mahdollisuus kuvaavat meidän sisäisten kokemustemme tuntemuksia. Sisäisessä kokemuksessa ainut asia johon tarttua, jotta edes jotain todellisuutta muistuttavaa voitaisiin erottaa psyykeemme loputtomasti vaihtuvista

tunnetiloista, on toisto. (Arendt 1978a, 40).

Ilman inhimilliselle olemiselle perustavia sosiaalisia kontakteja filosofisesta vapaudesta voi tulla absoluuttista vapautta ja valtaa määritellä ympäröivä todellisuus kokonaan. Tässä mielessä Arendt kirjoittaa, että tahdonvapauden viimeisin tae on itsemurha. Poliittinen vapaus eroaa tästä ratkaisevalla tavalla, koska se on aina välttämättä toisia yksilöitä koskevaa, rajoitettua valtaa. (Arendt 1978b, 200–201.)

*Arendtille solipsismi ei ole puhtaan filosofinen ongelma, vaan nimenomaan poliittinen,* koska faktuaalisen totuuden oikea havainnointi ja tätä ehdollistavan *common sense*n olemassaolo ovat poliittisesti ehdollistuneita asioita – ainoastaan filosofinen vapaus on kuviteltavissa ilman poliittista yhteisöä.

Arendt korostaa, että myös Montesquieu, ainoa vapauden poliittiseen ja filosofiseen vapauteen jakanut filosofi, korosti myös toiminnan primäärisyyttä inhimillisen vapauden lajina suhteessa inhimilliseen tahtoon (Arendt 2006a, 159; Arendt 1978a, 199). Todellista vapautta on Arendtin mukaan olemassa vain silloin, kuin inhimillinen tahtominen ja poliittinen vapaus kohtaavat oikeassa suhteessa (Arendt 2006a, 159).

Kaikkia tässä analysoimiani kolmea kohtaa yhdistää eräs perustava asia. Niin jännite toiminnan ja ajattelun välillä, kuin inhimillisen todellisuuden tunteen keinotekoinen luonne, kuin myös Arendtin ymmärrys inhimillisestä vapaudesta kohtaavat oman ongelmakenttensä tietyllä tavalla yhtenäisestä näkökulmasta. Ne kaikki ovat kiintopisteitä, joissa ainutkertaisten yksilöiden suhde toisiinsa ja tiettyyn poliittiseen yhteisöön ilmenee eri tavoin. Arendt onkin nimenomaan ainutkertaisen yksilöllisyyden ja inhimillisen moneuden suhteen filosofi ja hänen filosofinen ihmiskuvansa on myös tämän suhteen analyysia sen fundamentaalisimmalla tasollaan.

Edellä esitetyt analyysit ovat kenties siinä mielessä puutteellisia, että ne tuntuvat jättävän kysymyksen *tilasta* avoimeksi. Missä ihminen on, kun hän toimii? Missä ihminen on, kun hän ajattelee? Siirryn seuraavassa analysoimaan sitä, millä tavalla tila tai tilallisuus ilmenee Arendtin poliittisessa ajattelussa ja millainen paikka tällä on Arendtin filosofisessa ihmiskuvassa.

## 5.4 Arendtin filosofinen antropologia ja inhimillisen olemisen tilallisuus

Tämä luku määrittelee kaksi keskeistä tapaa, jolla Arendt tutkii ainutkertaisen yksilöllisyyden, inhimillisen moneuden ja *tilan* suhdetta toisiinsa. Arendtin ajattelussa inhimillinen oleminen ja sen eri aspektit ehdollistuvat monitaisoisesti suhteessa tiettyyn historiallisesti määrittyneeseen ja muotoutuneeseen inhimilliseen tilaan. Arendt erottelee kolme tilan päämuotoa, joiden kautta hän tutkii inhimillisen sosiaalisen järjestäytymisen ennakkoehtoja ja historiallisia muutoksia. Näitä kolmea tilan muotoa Arendt kutsuu poliittiseksi, yksityiseksi ja sosiaaliseksi. Arendt näkee nämä mainitut tilan muodot yhteisöjen ominaisuuksina ja ne tutkivat inhimillisen olemisen ehdollistuneisuutta inhimillisen *moneuden* näkökulmasta.

Toiseksi, Arendt analysoi inhimillisen olemisen suhdetta tilaan ainutkertaisen yksilöllisyyden, *singulariteetin*, näkökulmasta. Hän erottelee ajattelussaan kolme eri muotoa, jotka ilmentävät erilaisia yksilön tapoja ja mahdollisuuksia olla yksin ja tätä mahdollisuuksia kautta ilmaista omaa ainutkertaista persoonallisuuttaan. Näitä muotoja Arendt kutsuu eristyneisyydeksi, yksinäisyydeksi ja yksin-olemiseksi. Näitä kolmea muotoa ei pidä ymmärtää pelkksi tahdonalaisiksi yksilöllisyyden ilmaisuiksi, vaan myös poliittisen tilan muutoksien kautta ehdollistuneiksi olemisen muodoiksi. Siirryn seuraavassa analysoimaan ja määrittelemään edellämaitut käsitteet mainitsemassani järjestyksessä.

Arendtille poliittinen vapaus on olennaisesti vapautta toimia ja elää kansalaisena poliittisessa yhteisössä. Jokainen poliittinen yhteisö on lakien rajaama ja suojelema. Lakien tehtävä on määritellä ne toiminnan rajat, joiden puitteissa kansalaiset voivat toimia vapaasti. (Arendt 1978b, 199) Arendtille lait vastaavat inhimillisen aloittamisen jatkuvaan liikkeeseen siinä mielessä, että ne rajoittavat ihmisen kykyä aloittaa jotain uutta. Lakien tehtävä on nimenomaan taata jaetun poliittisen maailman olemassaolo. (Arendt 1994b, 465; Arendt 2010, 111.)

Historiallisesti katsoen edellä kuvaillussa mielessä poliittisen alue muotoutuu Arendtin mukaan ensimmäistä kertaa vasta antiikin Roomassa. Kreikan polis ei Arendtin mukaan mahdollista oikeaa käsitystä ihmisten jakamasta maailmasta, sillä poliksen maailman yhtenäisyys riippui vain ja ainoastaan polista ympäröivistä muureista ja sitä suojelevista laeista. Kreikan poliksessa itse maailmaa ei koettu ihmisten välisenä yhteisenä tilana, joka aukenee kaikille yksilöille eri tavoin. Vasta Roomassa kehittyi poliittiselle traditiollemme

ratkaiseva yhdistelmä auktoriteetin, tradition ja uskonnon yhdistelmästä, joka mahdollisti näkemyksen poliittisesti jaetusta maailmasta. (Arendt 2005, 16, 49–50). Arendtin mukaan kreikan polisissa yksityisen alue ei saavuttanut koskaan sen täyttä arvoa, vaan se sai arvonsa vain ja ainostaan julkisen alueen kautta ja vasta roomalaisten ymmärrys valtiosta mahdollistaa yksityisen alueen itseisarvoisen aseman, joka muodostaa poliittisen alueen ennakkoehdon, inhimillisen elämän alueena (Arendt 1989, 59).

Rooma on Arendtille ensimmäinen "todella" poliittinen yhteisö siinä mielessä, että vasta Rooma, ei kreikan polis, ottaa lähtökohdaksi ihmisten jakaman maailman ja tekee siitä kaiken olemisen itsesään selvän lähtökohdan: "Roomalaisten myötä ymmärrämme, että oleminen on synonyymi "olemiselle ihmisten parissa" (*inter homines esse*) ja kuollessa oleminen "olemiselle ilman muita ihmisiä" (*sinere inter homines esse*)" (Arendt 1992, 23). Rooman tradition, auktoriteetin ja uskonnon yhdistelmä siis mahdollistaa inhimillisen moneuden roolin korostamisen täysin eri tavalla kuin kooltaan rajoitettu kreikan polis. Vasta Roomassa tulee representaation, lakien ja kansalaisuuden yhdistelmästä mahdollinen niiden varsinaisessa poliittisessa mielessä.

Moderni maailmattomuus ilmenee Arendtin mukaan juuri tämän Roomassa syntyneen länsimaiselle perinteelle keskeisen kolmijaon hajoamisena (Arendt 2006c, 108–109). Tämä hajoaminen näkyy kaksinaisena prosessina, jossa selkeät rajat poliittisen ja yksityisen alueiden välillä hajoavat samalla kun sosiaalisen alue nousee korvaamaan tätä aiempaa selkeää erottelua.

Arendtin näkemyksen mukaan kaikkien sivilisaatioiden perustava ja itsestään selvä ennakkoehto aina antiikista uudelle ajalle saakka, oli selkeä erottelu yksityisen ja poliittisen alueeseen. (Arendt 1989, 61). Sosiaalisen alue sekoittaa näiden kahden alueen intressit ja tuo yksityisen poliittisen alueelle ja poliittisen yksityisen alueelle: politiikasta tulee uudella ajalla kuin kollektiivista taloudenhoitoa, jossa aiemmin vahvaan subjektiviteettiin ja persoonallisuuteen perustunut politiikkaa muuttuu kasvottomaksi asioiden hallinnaksi ja administraatioksi (Arendt 1989, 60).

Myöhemmässä teoksessaan *On Revolution* Arendt esittää, että juuri Ranskan vallankumous tuo tämän kehityksen sen huippuunsa, sekoittamalla poliittisen vapautumisen sosiaaliseen vapautumiseen (Arendt 2006c, 81). Ranskan vallankumous edustaa Arendtille perustavaa sekaannusta kahdella eri tasolla. Toisaalta se tuhoaa lopullisesti erottelun yksityisen ja julkisen alueen välillä ja toisaalta se tuo tunteet mukaan politiikkaan ja poliittisen alueelle. Ranskan vallankumous sekoittaa moraaliset kysymykset politiikkaan, kun se tuo köyhyyden ongelman poliittisen kentälle. Tämä esipoliittisten

alueen virheellinen sekoittuminen poliittisen vapauden etsimiseen – joka on Arendtin mukaan vallankumouksen varsinainen tarkoitus, minkä säilyttämisessä Yhdysvaltain vallankumous onnistui Ranskan vastaavaa paremmin<sup>88</sup> – johti Arendtin mukaan väkivaltaiseen jakobiiniterroriin. (Arendt 2006c, 78–82.)

Modernia aikakautta määrittelee Arendtin mukaan perustava merkityksellisyiden kriisi, joka ilmenee siis perinteisten poliittisten yhteisöiden hajoamisessa, sekä tähän läheisesti liittyen inhimillisen toiminnallisuuden eri muotojen sisäisen suhteen perustavassa muutoksessa. Arendtin mukaan modernina aikakautena olemme tulleet kyvykkääksi vapauttamaan itsemme työn (*labour*) ikeestä teknologian ja tieteen avulla, mutta samanaikaisesti yhteiskunnastamme on olennaisesti tullut nimenomaan työn yhteiskunta. Kuvamme ihmisytydestä on olennaisesti pelkistynyt. Tässä modernissa yhteiskunnassa ihminen saa merkityksellisyiden tunteen yksinomaan työstä ja kuitenkin samanaikaisesti hän on potentiaalisesti vapautumassa sen ”taakasta”. Koska moderni ihminen on olennaisesti työskentelevä ihminen, *animal laborans*, jolle elämä on olennaisesti työskentelyä, emme siis enää tiedä minkä tähden tällainen ”vapautuminen” olisi edes haluttavaa. (Arendt 1989, 4–5.)

Modernin aikakauden tunnusmerkki Arendtille on siis politiikan tuhoisa pelkistyminen sosiaalipolitiikaksi ja inhimillisen olemisen pelkistyminen työskentelemiseksi. Edellä lyhyesti esittelemäni poliittisen, yksityisen ja sosiaalisen tilat ovat Arendtille yksilöllistä olemista ennakoivia ja historiallisesti kontingenteja muotoja, joiden puitteissa ainutkertainen yksilöllisyys tulee mahdolliseksi – kaikki mainitut kolme muotoa tutkivat inhimillisen tilan muutosta inhimillisen *moneuden* näkökulmasta. Arendt kuitenkin tutkii tähän läheisesti liittyen näitä tilamuutoksia myös inhimillisen *singulariteetin* näkökulmasta.

Arendt erottelee ajattelussaan kolme hyvin keskeistä käsitettä, eristyneisyyden (*isolation*), yksinäisyyden (*loneliness*) ja yksin-olemisen (*solitude*), jotka tutkivat inhimillistä yksin-olemista ja sen eri muotoja (Arendt 1994b, 471–475; Arendt 2003, 98–100). Kaikki kolme käsitettä viittaavat inhimillisen olemisen ehdollistuneisuuteen siitä näkökulmasta, että ne tutkivat ja analysoivat yksilön mahdollisuutta olla yksin ja tätä

---

88. Arendt erottelee toisistaan vapauden (*freedom*) ja vapautumisen (*liberation*). Näistä ensimmäinen on poliittisessa mielessä vapautta osallistua poliittisen yhteisön toimintaan, kun taas toinen on vapautta epäoikeudenmukaisesta sorrosta ja samalla ensimmäisen ennakkoehto. (Arendt 2006c, 22–23.) Arendt katsoo, että Yhdysvaltain vallankumous onnistuu paremmin juuri pysyvien instituutioiden luomisessa, jotka ovat poliittisen vapauden ruumiillistuma ja ilmaus, kun taas Ranskan vallankumous nimenomaan onnistuu ainostaan luomaan poliittisen perustuksen ennakkoehdot, mutta ei onnistu stabiilien ja oikeudenmukaisten instituutioiden luomisessa, koska se sotkee esipoliittiset kysymykset mukaan politiikkaan (Arendt 2006c, 82).

kautta mahdollisuutta muodostaa ainutkertainen inhimillinen persoonallisuus, joka artikuloituu ja aktualisoituu tietyllä tavalla (Arendt 2003, 100). Analysoin seuraavassa näitä kolmea käsitettä lyhyesti.

Eristyneisyys on Arendtin mukaan se umpikuja johon ihminen joutuu, kun yhteinen ihmisten jakama poliittinen maailma, jossa ihminen toimii yhteisten tavoitteiden saavuttamiseksi ja maailman muuttamiseksi, tuhoutuu kokonaan. Poliittinen eristyneisyys vastaa yksilöiden atomisaatiota. Poliitisesta eristyneisyydestä tulee sietämätöntä vasta kun ihmisen kyky aloittaa ja lisätä jotain uutta maailmaan tuhoutuu kokonaan. (Arendt 1994b, 474–475.) Poliittisen eristyneisyyden keskeisin oletus on se, että maailmasta on tullut olennaisesti pelkkä työn (*labour*) maailma ja ihmisestä pelkkä työskentelevä eläin (*animal laborans*) (Arendt 1994b, 475). Arendt kuitenkin korostaa, että eristyneisyys ei välttämättä ole poliitista, vaan myös jokapäiväisen elämän ilmiö (Arendt 2003, 99).

Yksinäisyys (*loneliness*) ja yksin-oleminen (*solitude*) ovat inhimillisen elämän perustavia kokemuksia. Yksinäisyys on muiden ihmisten hylkäämäksi joutumista ja sosiaalisten suhteiden puutetta. Se on pahimmillaan muiden ihmisten läsnä ollessa. Ollessani yksin olen nimenomaan itseni kanssa, millä Arendt viittaa ajattelevan minän (*ego*) duaaliseen luonteeseen. Ajattelu on Arendtin mukaan itsessään tätä yksin-olemista (Arendt 1994b, 476; Arendt 1978a, 74)

Arendt selvittää tätä käsite-erottelua, kun hän analysoi totalitarismin sosiaalis-poliittisia ennakkoehtoja näiden kolmen käsitteen kautta. Arendtin mukaan totalitarismi kehittyi nimenomaan vastauksena laajalle levinneeseen yksinäisyyden tunteeseen, joka nousee siitä kokemuksesta, että ihminen ei enää koe itseään osaksi jaettua maailmaa. Totalitaarinen hallinta perustaa itsensä yksilöiden keinotekoiselle eristämiseksi (*isolation*) sekä yksinäisyyden (*loneliness*) tunteelle (Arendt 1994b, 475.) Arendtin mukaan eristyneisyys (*isolation*) poliittisessa tilassa vastaa yksinäisyyttä (*loneliness*) sosiaalisessa tilassa. (Arendt 1994b, 474.) Totalitaarista liikettä edeltää yksilöiden keinotekoinen ja poliittisesti organisoitu eristäminen ja atomisaatio. Se on onnistunut kun ihmiset menettävät kosketuksen sosiaalisiin suhteisiinsa ja todellisuuteen ympärillään, sillä näiden suhteiden mukana ihmiset menettävät myös kokemuksen ja ajattelun kyvyn. Totaalisen hallinnan ideaalinen subjekti ei näin ollen ole vannoutunut kommunisti tai natsi, vaan henkilö, joka on menettänyt kyvyn erottaa sekä faktan ja fiktion että toden ja valheen toisistaan. Totalitaarisen hallinnan subjektit menettävät siis todellisuuden tunteensa kuin myös ajattelunsa keskeisimmät standardit. (Arendt 1994b, 474).

Totalitarismi yrittää tuhota yksilöiden jakaman *common sense*n, jota ei kuitenkaan



kokonaan voida tuhota, sillä se on perustava inhimillisen olemassaolon ehto. Arendtin mukaan totalitaarisen hallinnan alla yksin-oleminen käy mahdottomaksi ja ajattelun korvaa sen vastakohta, eli kylmä deduktiivinen päättely. (Arendt 1994b, 472–473.)

Kuten edellä esitetystä analyysistä käy selväksi, ainutkertainen yksilöllisyys on mahdollista vain tietyissä yhteiskunnallisissa olosuhteissa. Arendtin filosofian metodologinen ja ontologinen lähtökohta onkin tästä syystä inhimillisen moneuden, pluraliteetin, tarkastelussa. Autenttinen ainutkertainen yksilöllisyys olettaa tietyn julkisen tai sosiaalisen tilan, jossa yksittäinen ihminen voi muodostaa merkityksellisiä mielipiteitä asioista:

Totuuksia, jotka ovat puheen tuolla puolen, voi olla olemassa ja ne voivat olla erittäin tärkeitä yksittäiselle ihmiselle, eli siinä määrin, kun hän ei ole poliittinen olento, mitä muuta hän ikinä sitten onkaan. Ihmiset monikossa, eli ihmiset siinä määrin kun he elävät ja toimivat tässä maailmassa, voivat kokea merkityksellisyyttä vain, koska he voivat keskustella ja kykenevät kommunikoidaan järkevästi (*make sense*) toisilleen ja itselleen. (Arendt 1989, 4.)

Toisin sanoen, Arendt väittää, että poliittisen- tai julkisen alueen olemassaolo on ennakkoehto sille, että voimme tehdä erottelun (faktuaalisen tai rationaalisen) totuuden ja merkityksen välillä. Erotusta merkitykseen ja totuuteen ei ole ilman intersubjektivistista relatiivisuutta, puheen kautta ilmenevää suhdetta muihin yksilöihin, ja näiden muiden yksilöiden samanarvoiseksi tunnistamista, jota ilman relatiivisuus ei ole todellista relatiivisuutta. Ilman perustavaa ja itseyttä konstituovaa suhdetta muihin yksilöihin, "merkitys" jää singulaariseksi, suhteettomaksi, ja absoluuttiseksi.

Siirryn seuraavassa luvussa tutkimaan edellisessä neljässä luvussa esiteltyjä Arendtin filosofisen ihmiskuvan keskeisimpiä elementtejä tietyssä kokonaisuutena. Vertailen Arendtia lyhyesti muihin keskeisiin ja ajankohtaisiin poliittisiin ajattelijoihin ja samalla täydennän aiempaa argumentaatiotani.

## **5.5 Arendtin poliittinen ajattelu 1900-luvun poliittisen filosofian kontekstissa**

Tämän luvun tarkoitus on hahmoitella sitä, millä tavoin edellä esitetyt elementit näyttäytyvät tiettyinä yhtenäisenä filosofisena antropologiana, joka on Arendtin poliittisen ajattelun pohjalla. Pyrin tähän vertailemalla Arendtia ajattelijana muihin keskisiin ja ajankohtaisiin poliittisiin ajattelijoihin. Olen valinnut näiden lyhyiden vertailuiden kohteeksi tiettyjä elementtejä Michael Foucaultin ja Carl Schmittin poliittisesta ajattelusta. Foucaultin analyysit vallan ja tiedon kehityksestä länsimaisessa historiassa olettavat mielestäni hyvin erilaisen ihmiskuvan, kuin Arendtin ajattelu. Toisaalta pyrin argumentoimaan, että Arendt näkee juuri Carl Schmittin teoreettisena päävastustajanaan.

Foucaultin ja Arendtin poliittiset filosofiat vaikuttavatkin aluksi hyvin samankaltaisilta. Kummatkin tutkivat filosofian historiaa tiettyssä metahistoriallisessa ontologisessa mielessä. Arendtin länsimaisen ajattelun kritiikki pyrkii tunnistamaan keskeiset erot eri aikakausien ajattelun ennako-oletusten välillä ja osoittamaan kuinka kaiken ajattelun ehdollistuneisuuden luonne muuttuu eri aikakausina perustavasti. Sekä Arendt että Foucault pyrkivät kuvaamaan tiedolisuuden ja ajattelun historiallisia ennakkoehtoja heideggerilaisen filosofian historian dekonstruktion vaikuttamana. Kuitenkin Arendtin ja Foucaultin ajattelussa on useita perustavia eroja, mitkä erottavat nämä kaksi ajattelijaa toisistaan fundamentaalisella tavalla. Foucaultin metodologiasta käy ilmi tieteellisen kirjoittamisen sokeiden pisteiden tutkimisen tärkeys ja tässä kysymyksessä hän asettui suoranaisesti ja selkeästi Kantin metodologiaa vastaan:

*De nobis ipsis silemus* oli Francis Baconin tutkimukselle asettama periaate, jonka myös Immanuel Kant otti oman kriittisen filosofiansa motoksi. Foucault taas näki Samuel Beckettin lausuman 'mitä sillä on väliä kuka puhuu, sanoi joku mitä väliä kuka puhuu' (*qu'importe qui parle dit quelqu'un qu'importe qui parle*) edustavan ei vain tieteen vaan kaiken nykykirjoituksen eettistä periaatetta. (Koivusalo 2012, 15–16.)

Näiden sokeiden pisteiden etsiminen on yhtäläillä hyvin keskeisessä osassa Arendtin ajattelua, vaikkakaan Arendt ei missään teoksessa eksplisiittisesti esitäkään mitään systemaattista metodologiaa<sup>89</sup>. Arendtin tapa lähestyä länsimaista historiaa kuitenkin eroaa perustavalla tavalla Foucaultin metodologiasta. Teoksessaan *Tiedon arkeologia* Michel Foucault tutkii historiallisten aikakausien muutosta *episteemien* kautta. Episteemi on Foucaultille jotain tiettyä aikakautta määrittävä esiepistemologinen ja itsestäänselvä,

---

89. Arendt korostaa itse, että hänen ajattelunsa perustava tarve on "tarve ymmärtää" (*ich muß verstehen*) (Arendt 2012a, 48).

kaiken tiedon, tiedostamisen ja totuuden ennakkoehto, joka muodostuu tietynä aikakautena tiedon (*savoir*) ja vallan (*pouvoir*) diskurssina. Didier Eribon (1989, 185) summaa Foucaultin projektin ja kyseisessä teoksessa esitetyn episteemin käsitteen erinomaisesti:

Jokaista aikakautta luonnehti tietty maanalainen rakenne, joka määrittelee sen kulttuuria sekä tietyt tiedon rakenne (*grille*), joka mahdollistaa kaiken tieteellisen diskurssin ja kaikki ilmaisut (*énoncés*). Foucault nimittää tätä "historiallista a priori-muotoa" episteemin nimellä – ne ovat perustavia jalustoja, jotka määrittelevät ja rajaavat, mitä tietty aikakausi voi ajatella tai ei voi ajatella.

Vielä kirjoittaessaan *Tiedon arkeologiaa* (1969), Foucault korostaa ja tutkii nimenomaan tiedon, eikä vallan, asemaa episteemien muodostumisessa. Vasta Foucaultin myöhempi ajattelu korostaa vahvemmin vallan genealogisen analyysin merkitystä. Tietyllä tavalla Foucaultin episteemin käsitteen voi nähdä myös Heideggerin olemisen historian (*Seynsgeschichte*) systematisoituna radikalisaationa. Jo Heidegger korostaa, että partikulaareja olioita jonain tietynä aikakautena voidaan ymmärtää vain kun ymmärretään ensin itse oleminen (*sein*): Heidegger kirjoittaa että inhimillistä havainnointia tulee ymmärtää tietyn "esi-näköalan" (*Vor-blickbahn*) tai "perspektiivin" (*Perspektive*) määrittelemänä: hän korostaa, että "olemisen määrätty ymmärtäminen liikkuu itse jo määrättyssä esinäköalassa." (Heidegger 1983, 125; Heidegger 2010a, 115.)

Tässä mielessä Arendtin keskeinen ero Foucaultiin on se, että Arendt ei näe aikakausien katkoksia niin radikaaleina ja perustavina kuin Foucault. Foucault luonnehtii projektinsa ääriäriä ja historian tutkimuksen yleistä tilannetta *Tiedon arkeologiansa* ensimmäisessä luvussa. Foucaultin tavoite on muotoilla sellainen historian tutkimuksen metateoria, joka on "vapautunut viimeisestäkin antropologisesta painolastistaan" (Foucault 2008a, 27). Hänen mukaansa historian tutkimus on yleisellä tasolla *muuttamassa* käsitystään siitä, kuinka historiaa tulisi tarkastella<sup>90</sup>. Foucaultin mukaan 1800-luvulta alkaen antropologia ja humanismi ovat olleet ne muodot, joiden kautta subjektikeskeinen maailmankuva ja

90. Foucault ikään kuin esittää oman teoksensa vain tietyn kehityksen jatkumon sisällä, eikä minään erityislaatuisena ja yksittäisenä projektina. Muista filosofeista, joiden tutkimukset lähenivät hänen mukaansa metodologisesti hänen omiaan, hän mainitsee Bachelardin, Cangulheimin ja M.Guérout:n. (Foucault 2008a, 11–14.)

historian ymmärrys ovat pitäneet pintansa. Merkittävänä yrityksinä asettaa subjekti syrjään filosofisten tutkimusten keskiöstä Foucault mainitsee Marxin talousanalyysin sekä Nietzschen genealogiset tutkimukset. Moderneimpana aikana psykoanalyysi, lingvistiikka ja etnologia ovat myös toimineet tämän antroposentrisen position horjuttajina. (Foucault 2008a 24–25.)

Foucaultin mukaan uusin historian tutkimus ei enää voi tutkia historiaa pelkkänä kausaaliuuden määrittelemänä tapahtumien sarjana, katkeamattomien prosessien historiana, alkuperän ja syntyhistorian tutkimuksena, vaan pyrkii nimenomaan kohti sellaista historian tutkimuksen metateoriaa, joka tarkastelee historiaa katkoksien, monimutkaisten sarjojen ja rajojen systeemeinä. (Foucault 2008a, 23–24.) Foucaultin mukaan käsityksemme historiasta heijastelee käsitystämme subjektiviteetin roolista historiassa ja historian havaitsijana: “Historiallisen analyysin ymmärtäminen jatkuvuutta ylläpitäväksi diskurssiksi ja inhimillisen tietoisuuden pitäminen kaiken muutoksen ja käytännön alkuperäisenä subjektina ovat kaksi saman ajattelujärjestelmän puolta” (Foucault 2008a, 24).

Foucaultin mukaan näyttääkin siltä, että tähän asti on osoittautunut erityisen vaikeaksi esittää "yleinen teoria epäjatkuvuudesta, sarjoista, rajoista, yksiköistä, erityisistä järjestyksistä, autonomioista tai erityisistä riippuvuuksista” (Foucault 2008a, 23). Foucault haluaakin episteemin käsitteen avulla nimenomaan muotoilla sellaisen historian metateorian, joka tarkastelee historiaa toisiinsa palauttamattomien ja toisistaan kvalitatiivisesti eroavien periodien historiana – hän pyrkii nimenomaan esittämään tällaisen “yleisen epäjatkuvuuden teorian” historian tutkimuksen kentällä, joka samalla siirtää subjektin syrjään historiallisen tutkimuksen keskiöstä.

Foucault näkee projektinsa myös oleellisesti itsekriittisenä. Hänen yrityksensä muotoilla historian tutkimuksen oikea metodologia on yritys esittää systemaattisemmin se metodologia, jota hän käytti jo aiemmissa töissään – tämä projekti on yhtä aikaa välttämättä myös itsekriittinen, koska Foucault korostaa, että hänen metodologiansa perustuu hitaalle itsensä löytämisen prosessille, joka ei ole missään vaiheessa ollut täydellinen (Foucault 2008a, 28–29). Foucault kuvaa omaa metodologiaansa seuraavin sanoin: “se on ainutkertaisen sijainnin määrittelemistä vierellä olevan ulkopuolen avulla; se on,...yritys määritellä koskematon tila josta puhun, ja joka saa hitaasti muodon diskurssissa, jonka vaistoan vielä kovin epävarmaksi, koin häilyväksi” (Foucault 2008a, 29).

Foucault korostaa että kyseessä ei ole puhtaan strukturalistinen analyysi: “Lyhyesti sanoen tämä teos ei, kuten eivät sen edeltäjätkään, osallistu – ainakaan suoraan tai

ensisijaisesti – rakenteesta (synnyn, historian tai muutoksen vastakohtaksi käsitetyistä rakenteista) käytävään keskusteluun.” (Foucault 2008a, 28) Foucaultin mukaan näitä prosesseja ei siis voi palauttaa ensisijaisesti pelkiksi struktuureiksi, vaan kaikki struktuurit on pikemminkin nähtävä monimutkaisten prosessien hetkellisinä kasautumina. Foucaultin tavoite on myös tässä mielessä "puhdistaa historian tutkimusta antropologiasta" – myös strukturalistisen analyysin voi nähdä tämän heijastumana.

Gilles Deleuze kuvaa kirjassaan *Foucault* (1986) erinomaisesti tätä Foucaultin kuvaamaa metodologiaa. Foucaultille jokainen yksittäinen partikulaari merkityksellinen tapahtuma, jonka historiallinen muoto on aina kielellisesti paikantunut ja määrittynyt ilmaus (*l'énonce*), joka ilmaisee itse asiassa primäärisesti omaa ei-partikulaarisuuttaan ja jotain yleistä:

Nimenomaan subjekti, objekti, konsepti eivät ole kuin alkukantaisesta tai ilmaisusta (*énonce*) johdettuja funktioita,..., se joka näyttää sattumalta sanojen, lauseiden ja propositioiden näkökulmasta, muodostuu säännöksi ilmaisujen kannalta katsoen. Foucault perustaa täten siis uuden metodologian (*prématique*). (Deleuze 1986, 18).

Foucault tutkii siis yhtä partikulaaria dokumenttia ennemminkin tiettyä epookkia ja sen diskurssia ilmentävänä asiana, kuin yksittäisenä faktuaalisena historiallisena todisteena, jonka perusteella voitaisiin osoittaa vain kausaalisuhteita toisiin historiallisiin objekteihin.

Aiemmin mainitsemani Foucaultin Samuel Becketiltä lainaama motto "mitä väliä kuka puhuu, *sanoi joku*, mitä väliä kuka puhuu" kuvaa hänen nietzscheläistä lähestymistapaansa historiaan. Nietzsche kirjoittaa teoksessaan *Moraalin alkuperästä 2007*, että ihminen haikailee elämässään vain yhtä asiaa: Haluamme "tuoda jotain kotiin" (*etwas Heimzubringen*) (Nietzsche 2007, 5). Tällä Nietzsche tarkoittaa perustavaa inhimillistä tarvetta kokea ja pitää jotain merkityksellisenä – tunnetta siitä, että "jokin on omaamme". Nietzschen mukaan emme koskaan voi tyhjentävästi tietää mistä syystä tämän teemme, koska itseys on tietynlainen perustava sokea piste:

Me jäämme itsellemme välttämättä vieraiksi, emme ymmärrä itseämme, meidän *täytyy* erehtyä itsestämme, meille kuuluu ikiajoiksi lause "jokainen on itselleen kaikkein kauimmais" - itseemme nähden me emme ole tietäviä (*Erkennenden*)" (Nietzsche 2007, 5).

Nietzschelle tämä sokeus on mahdollista kuitenkin ylittää tahdon avulla – tahtomalla itsensä yhtenäiseksi minäksi ja rakastamalla omaa kohtaloaan. Foucaultin genealogisten tutkimusten voidaankin nähdä sen historiallinen selvittäminen, missä mielessä olemme pysyneet (ja tulemme pysymään) itsellemme välttämättä vieraina ja missä mielessä emme ole suhteessa itseemme havainnoivia olentoja (*Erkennenden*). Juuri tässä mielessä hän tutkii tietoa ja valtaa ihmistä ja itse ihmisyyttä konstituivina asioina – esitiedollisina ja meidän havainnoimisen tapaa ja maailmankuvaamme fundamentaalisesti ehdollistavina asioina.

Teoksessaan *History of Madness* (1972), Foucault käsittelee hulluuden historiaa ja sitä kuinka olemme ymmärtäneet, käsitteellistäneet ja määritelleet hulluutta. Hänen tavoitteenaan on tutkia missä mielessä hulluus ei ole pelkkä objektiivinen määritelmä jostain fysikaalisesta tai psykologisesta poikkeamasta, vaan nimenomaan yhteäaikaisesti substantiaalinen rajamääritelmä ihmisyydestä – siitä mistä itseyden *tulisi* koostua. Normaliuuden määritelmä on yhtä lailla abnormaliuuden määritelmä ja nämä eivät näyttäyty Foucaultille objektiivisina käsitteinä, vaan vallan ja tiedon diskurssien historiallisina kasautumina ja muodostelmina. Foucault kirjoittaa esipuheessaan vuoden 1961 laitokseen, että moderni ihminen on tullut kyvyttömäksi kommunikoidaan hullun kanssa. Hän tarkentaa, että hänen tarkoituksenaan oli kirjoittaa sellainen kirja, joka tutkii, kuinka tällainen hiljaisuus on voinut kehittyä normaalin ja epänormaalin, hullun ja terveen ihmisen välille. (Foucault 2006, xxviii.) Foucaultin tarkoitus on osoittaa, että subjektiviteetti konstituoituu oleellisesti tavalla, joka määrittelee meidän omaa itsemäärittelyämme esiepistemologisella tasolla, eli nietzscheläisessä mielessä tavalla, jota emme itse voi suoraan tunnistaa itsessämme.

Foucaultin ajattelu eroaa Arendtin poliittisesta filosofiaasta myös siten, että Arendt ei tutki inhimillistä ehdollistuneisuutta ja subjektiviteettia pelkkänä tieto–valta-suhteena tai sen historiallisena muodostumana, kuten Foucault tekee. Arendtille ihmisyyden keskeinen osa ei ole tahdoton alistuminen ja vallan yksilöitä muokkaava väkivaltainen kaikkivoipaisuus johon Foucault viittaa: ”Valta on läsnä kaikkialla, koska kaikki näyttää sisältyvän sen voittamattomaan ykseyteen, mutta varsinkin koska valta tuottaa itse itseään joka hetki, jokaisessa pisteessä tai oikeastaan jokaisen pisteen jokaisessa suhteessa toiseen” (Foucault 2010, 72).

Arendt on näistä kahdesta olennaisesti heideggerilaisempi ajattelija, kun taas Foucault on tietystä mielessä postmoderni nietzscheläinen ajattelija *par excellence*<sup>91</sup>. Foucaultille

---

91. Foucault itse myös korosti tunnetusti olevansa yksinkertaisesti Nietzscheläinen (ks. Foucault 1998.)

modernin maailman ”vapaus” on illuusio, joka ilmenee vain tietyn dispositiivin hegemoniana, joka puolestaan tulkitaan absoluuttisena katkoksenä (uutena ”totuutena”) suhteessa johonkin aiemmin vallinneeseen dispositiiviin. Foucaultille historiallista edistystä tai kehitystä kohti mitään ”todellista vapautta” ei ole olemassa. Tässä mielessä Foucault kirjoittaa *Seksuaalisuuden historiansa* (2010, 117) ensimmäisen osan lopussa, että ”dispositiivin ironia” on nimenomaan siinä, että ”se sai meidät uskomaan, että kyseessä oli oma vapautumisemme”. Foucault siis tunnistaa myös sen pisteen mistä hän itse kirjoittaa, yhtä sokeaksi kuin muutkin mahdolliset historian pisteet. Tässä mielessä Foucaultin teoria historiallisista katkoksista on hänen becketttiläisen metodologiansa radikalisaatio – Foucault tiedostaa, että se, *kuka puhuu*, pätee myös häneen itseensä ja hänen omaan aikakauteensa, mikä asettaa tiettyjä rajoitteita sille, mitä Foucault *voi sanoa*.

Arendtille historiassa on kuitenkin kyse myös *todellisesta* vapautumisesta. Moderni aika mahdollistaa perinteen kritiikin sellaisesta rationaalisesta positioista jota ei aiemmin ollut saatavilla. Tämä on Arendtin kahden keskeisimmän teoksen historiallisen ”genealogian” ennakkoehto ja se perustava asia, mikä erottaa hänet sekä Nietzschestä että Foucaultista. Arendtin ajattelun yleiskuvan näkökulmasta Foucaultin etsimä ja ehdottama ”antropologiasta puhdistettu” näkökulma länsimaisen historian tutkimiseen on mieleton.

Arendt tutkii historian ja sen metafyyssisten ennakkoehtojen muutosta tiettyjen käsiteerotteluiden kautta, jotka itsessään ylittävät myös Foucaultin etsimät ja abstrahoidut ontologiset ja esitiedolliset murrokset historiassa. Arendt toteaa pääteoksensa alussa, että hän haluaa tutkia ”the various constellations within the hierarchy of activities as we know them from western history” (Arendt 1989, 6) Tämän lisäksi hän toteaa eksplisiittisesti, että nämä aktiviteetit ovat muuttumattomia ja pysyviä niin kauan kuin itse inhimillisen olemisen tila (*the human condition*) ei muutu (Arendt 1989, 6).

Foucault tutkii myös ”ihmisenä olemisen ehtoja”, mutta, hän ei anna näille olemassaolon ehdoille samanlaista permanenssia ja universaaliuutta, kuten Arendt.. Foucault korostaa luennoillaan biovallan synnystä, että hänen metodologinen lähtökohtansa on siinä oletuksessa, että mitään universaaleja ei ole tässä mielessä (Foucault 2008b, 3). Arendtin mukaan inhimillisen toiminnan muodot ovat oleellisesti olleet samanlaisia koko ihmishistorian ajan moderneimpaan aikaan saakka. Vaikka moderni maailma oleellisesti pelkistää inhimillisen olemisen luonnetta – Arendtille moderni ihminen on pelkkä *animal laborans*, työskentelevä ihminen, joka ei enää tunne muita korkeampia toiminnallisuuden muotoja – niin tästä huolimatta Arendt analysoi historiaa ja moderneinta maailmaa nimenomaan siten, että hän olettaa, että poliittinen toiminta ei ole tullut *täysin*

mahdottomaksi. Foucaultin ja Arendtin ero on siis monisyinen, mutta perimmäisimmällä tasolla palautettavissa metatason erimielisyyksiin siitä, millaisia mahdollisuuksia ihmisellä on käyttää sellaisia käsitteitä kuin "totuus," "merkitys" tai "vapaus", ja mitä tällaiset käsitteet ylipäättään voivat tarkoittaa.

Vapauden tematiikka heijastuu myös siinä, kuinka Arendt ja Foucault käsittelevät valtaa käsitteenä. Näistä kahdesta vain Arendt on suoranaisesti legitimitietin ja legitiimin vallan teoreetikko. Tämä tulee selväksi heidän tavastaan käyttää vallan käsitettä. Foucaultin valta-analyysin keskeinen ongelma on hänen kyvyttömyytensä erottaa legitiimiä ja ei-legitiimiä valtaa pelkästä ihmisyksilöitä alistavasta väkivallasta. Foucault ei missään kohdassa yksiselitteisesti anna selkeää määritelmää sille mitä legitiimi valta edes voisi olla. Foucault ei ole legitimitietin teorieetikko, vaan vallan ja erilaisten valtatekniikoiden analyytikko. Foucault itsekin korostaa tätä vuoden 1978 luentosarjansa *Turvallisuus, alue ja väestö* alussa:

Vallan mekanismien analyysi, joka aloitettiin muutama vuosi sitten ja jota nyt jatketaan, ei millään tavalla ole yleinen teoria siitä, mitä valta on. Ei osa sitä tai edes sen alku. Tässä analyysissä on kyse ainostaan siitä, missä ja miten valta toimii, keiden välillä, minkä paikkojen välillä, millaisten menettelytapojen avulla ja mitä vaikutuksia siitä seuraa. Jos hyväksytään, ettei valta ole substanssi, salaperäinen voima tai jotain joka tulee jostain, silloin tämä analyysi voi olla ja pyrkii olemaan korkeintaan teorian alku; ei siitä, mitä valta on, vaan ainostaan teoria vallasta sikäli kuin valtaa pidetään niiden mekanismien ja menettelytapojen kokonaisuutena, joiden roolina, tehtävänä tai teemana – vaikeivat ne aina onnistuisikaan – on vallan säilyttäminen (Foucault 2010b, 19)

Kun Foucault määrittelee vallan käsitteen, hän pysyy ajattelunsa filosofis-ontologisille aksioomilleen uskollisena. Teoria legitiimistä vallasta olisi hänen perustavan nietscheläisen lähestymistapansa valossa myös tietyllä perustavalla tavalla mahdotonta. Foucault ei ole vallan legitimitietin teoreetikko vaan vallan ja valtatekniikoiden analyytikko, jonka tavoitteena on yksinomaan tutkia kuinka valtaa *on ymmärretty* eri historiallisina aikakausina, eikä kehitellä teoriaa siitä, millaista vallan *tulisi olla*. Foucaultin historiallinen analyysi pyrkii tutkimaan ja kartoittamaan valtaa ja tietoa niiden eri muodoissa; se tutkii vallan ja tiedon muuttuvia konstellatioita, sarron mekanismeja, vallan ja tiedon alistavia ja yksilöllisyyttä ehdollistavia tekniikoita.

Foucault ei ajattelussaan ainostaan väitä, että historiaa tulee ymmärtää oleellisesti



laadullisesti toisistaan eroavien katkosten sarjana, van hän väittää, että itse ihmisyyys ja filosofinen antropologia ovat mahdollisia vain tämä metahistoriallisen oletuksen valossa. Tässä mielissä Foucault *ei voi* pitää valtaa substanssina. Oletus siitä, että ihminen kykenee tuottamaan valtaa itsetietoisesti on kaikkien legitimizeettia käsittelevien teorioiden ennakkoehto.

Toisin kuin Foucaultin ajattelusta, Arendtin poliittisesta filosofiasta löytyy pohja poliittisten tekojen ja entiteettien legitimiyyden ja oikeudenmukaisuuden arvioimiseksi ja määrittelemiseksi. Arendtin vallan (*power*) määrittely on nimenomaan legitimiin vallan määrittelyn yritys, mikä myös todistaa siitä tosiasia, että Arendt pitää tietyssä rajoitetussa mielessä kiinni Kantin teleologisesta moraaliarvostelmasta. Toisin kuin Foucaultille, Arendtille valta nimenomaan on substanssi: se on ihmisten tuottamaa ja politiikan alueelle rajattua, mikä mahdollistaa myös poliittisten yhteisöiden kritiikin universalistisesta näkökulmasta. Foucaultin poliittisen taistelun käsite *la resistance* on olennaisesti kaiken universalistisen kritiikin vastapooli.

Teoksessaan *On Violence* Arendt pyrkii antamaan yksityiskohtaisen määritelmän vallasta (*power*), erottaen sen muista inhimillisiin suhteisiin vaikuttavista voimista. Arendt erottelee toisistaan neljä erilaista voimaa, jotka vaikuttavat ihmisiin, heidän ympäristöönsä ja ihmisten välisiin suhteisiin, joko suoraan tai välillisesti. Arendtin mukaan valta (*power*) täytyy erottaa voimakkuudesta (*strength*), luonnonvoimasta (*force*) ja väkivallasta (*violence*). Voima (*strength*) on yksilön henkilökohtainen ja yksityinen ominaisuus. Luonnonvoima (*force*) on luonnossa esiintyvä luonnon erilaisten prosessien takana oleva ja niitä selittävä energian muoto. Arendtin mukaan valtaa (*power*) voi syntyä vain ihmisten välisessä toiminnassa (*action*), joka on nimenomaan väkivallan (*violence*), alistamisen ja pakottamisen vastakohta: valta perustuu konsensukselle ja kompromissin löytymiselle. Siinä missä valtaa voi syntyä vain kun poliittinen toiminta (*action*) yhdistyy sanoihin, on väkivalta (*violence*) mykkää ja sanatonta. (Arendt 1972, 142–155.)

Arendtin vallan määrittely on erottamattomasti kytköksissä hänen määrittelynsä poliittisesta toiminnasta. Koska poliittinen toiminta tapahtuu nimenomaan ihmisten välisessä tilassa (*space of appearance*), eivät voimakkuus (*strength*) tai luonnonvoima (*force*) voi olla poliittisia. Vaikkakin ne ovat voimia, jotka vaikuttavat ihmisten elintilaan, joko luontoon tai ihmisten rakentamaan maailmaan ne eivät ole voimia, jotka voisivat koskaan selittää poliittisen toiminnan lopputulosta. Arendt määritteli jo kirjassa *The Human Condition* luonnon ja ihmisten rakentaman maailman asiatioiksi, joita vastaavat inhimillisen toiminnan muodot ovat Arendtin terminologiassa työ (*labour*) ja

valmistaminen (*work*), ei poliittinen toiminta (*action*). Voima on politiikassa hyödytön, sillä se on puhtaasti henkilökohtaista, ja siis jotain, joka ei sinänsä koske ihmisten jakamaa poliittista tilaa. Koska inhimillisen toiminnan perimmäinen luonne palautuu inhimilliseen kykyyn aloittaa jotain uutta, on luonnonvoima (*force*) kelpaamaton selitysmalli, kun pyrimme ymmärtämään poliittista toimintaa tai sen lopputulosta. Inhimillistä toimintaa (*action*) luonnehtii kontingenssi, kun taas luonnonvoima nimenomaan alistaa kaiken kontingentin yleiseksi selitysmalliksi. Inhimillisen toiminnan lopputulos on nimenomaan ihmisten itsensä aikaan saannos, ja siksi luonteeltaan kontingenttia, toisin kuin luonnonvoimat. Kaikista inhimillisistä ja ihmiseen vaikuttavista voimista Arendtille ainostaan valta (*power*) on maailmallista ja poliittista: vallan tai poliittisen entiteetin legitimitettiin voidaan kritisoida Arendtin näkökulmasta nimenomaan tämän teoreettisen kehikon kautta.

Kahdessa viimeisessä seksuaalisuuden historiaa käsitelleessä teoksessaan Foucaultin voi kuitenkin tiettyssä mielessä nähdä lähestyvän Arendtin antropologista ajattelua. Kuten Wilhelm Schmid osuvasti korostaa, kahdessa viimeisessä teoksessaan Foucault siirtyy tutkimaan “yksilöiden itseohjausta” – nautintojen käyttöä (*l’usage de plaisirs*) ja huolta itsestä (*le souci de soi*) – mikä erkane Foucaultin aiemmasta ajattelusta siten, että hän korostaa nyt ihmisen itsetietoista roolia itseyden ja subjektuuden konstituutiosta aiempaa vahvemmin ” (Schmid 1991, 231).

Tähän mennessä en kenties ole riittävällä tavalla selittänyt, millä tavoin Arendt itse asiassa erottautuu Kantin moraalifilosofiasta ja missä mielessä Arendt todella pitää kiinni teleologisesta moraaliarvostelmasta. Pyrin seuraavassa hahmoittelemaan vastausta tähän kysymykseen vertailemalla Arendtin ajattelua Carl Schmittin poliittiseen ajatteluun.

Mielestäni juuri Schmitt voidaan tiettyssä spesifissä mielessä nähdä Arendtin teoreettisena päävastustajana. Arendtin mukaan suvereniteetin käsitteen “kyvykkäin puolustaja” on juuri Carl Schmitt, koska Schmitt tunnistaa selkeästi, että suvereniteetin pohja on inhimillisessä tahdossa (Kalyvas 2008, 221). Arendtille juuri suvereniteetti on kenties länsimaisen poliittisen ajattelun ongelmallisimman yksittäinen käsite, koska se olettaa pelkistetyn kuvan inhimillisen vapauden luonteesta. Arendt kuvailee suvereniteettia seuraavin sanoin:

Vapauden samaistaminen suvereniteettiin on mahdollisesti kaikkein turmiollisin ja vaarallisin seuraamus filosofisesta vapauden ja vapaan tahdon samaistamisesta,..., jos ihmiset haluavat olla vapaita, heidän täytyy luopua nimenomaan suvereniteetista (Arendt 2006a, 162–163).

Schmitt näyttäytyy Arendtille ajattelijana, joka argumentoi johdonmukaisimmin suvereniteetin käsitteen puolesta modernina aikana. Sekä Schmitt että Arendt määrittävät poliittisen käsitteen tietyksi jännitteeksi kahden osapuolen välillä, mutta kummankin argumentaatio siitä, mistä elementeistä tämä jännite koostuu, eroavat toisistaan vahvasti.

Schmitt kuvaa poliittisen käsitettä seuraavin sanoin teoksessaan *Der Begriff des Politischen* (1932); “Poliittinen voi saada voimansa mitä erilaisimmilta inhimillisen elämän alueilta; uskonnollisen, taloudellisen, moraalisen ja muiden vastakkainasetteluiden (*Gegensätze*) [alueelta]; se ei kuvaa mitään omaa aihealuetta (*Sachgebiet*), vaan ainoastaan assosiaation tai dissosiaation asteen” (Schmitt 2009, 36)

Schmitt määrittelee poliittisen suhteen nimenomaisesti suhteeksi ystävän ja vihollisen välillä (Schmitt 2009, 25). Schmittille kysymys poliittisesta on samalla kysymys oman yhteisön eksistentiaalisesta identiteetistä. Teoksessaan *Theorie des Partisanen* (1963) Schmitt kirjoittaa, että taistelu vihollisen kanssa on nimenomaisesti omien rajojensa löytämistä ja konkreettista määrittelyä. Schmittille vihollinen on oma eksistentiaalinen kysymyksemme konkreettisessa hahmossa (Schmitt 2010b, 87–88).

Myös Arendt korostaa, että politiikka on nimenomaan ihmisten välitilassa syntyvä jännite, joka kehittyy tietynä suhteena (*Bezug*) (Arendt 2010, 11). Arendtin ja Schmittin ero on kuitenkin fundamentaalinen. Arendtille poliittinen suhde on nimenomaan suhde ainutkertaisten yksilöiden välillä. Schmittille poliittinen suhde kehittyy tätä vasten yksinomaan valtioiden välille – Schmittille poliittisen käsite olettaa valtion käsitteen (Schmitt 2009, 19). Schmittin lähestymistapa poliittisen käsitteeseen on vahvan anti-individualistinen. Schmittille yksilö on arvokas vasta ja vain tietyn oikeusjärjestyksen sisällä. (Mehring 2009, 63- 65.) Kummatkin ajattelijat määrittelevät myös poliittisten yhteisöjen syntymekanismit täysin eri tavoin.

Schmittin mukaan jokainen poliittinen yhteisö ja järjestäytyminen perustuu päätökselle ja nimenomaan suvereeni on se, joka tekee tämän päätöksen (Schmitt 1979, 15–16). Jokainen poliittinen yhteisö syntyy hänen mukaansa normatiivisesti katsottuna “tyhjältä” (*aus einem Nichts*) (Schmitt 1979, 42) Pääteoksessaan *Verfassungslehre* (1928) Schmitt katsoo, että jokainen perustuslaki syntyy nimenomaan päätöksen kautta ja modernina aikakautena legitiimi suvereeni subjekti on nimenomaan kansa (*das Volk*), jolla on oikeus antaa itselleen tietty perustuslaki (Schmitt 2010a, 21, 87–91). Kansan käsitteessään Schmitt lähestyy Rousseauin näkemystä yleistahdosta. Kansa olettaa Schmittin mukaan vahvan

homogeniteetin, jotta se säilyy ylipäättään suvereenina subjektina (Schmitt 2010a, 231–232). Schmittin desisionistisen suvereniteetin käsitteen taustaideana on nimenomaan hobbesilainen idea siitä, että auktoriteetti, eikä totuus tekee lain (Mehring 2011, 27).

Schmitt perustelee desisionistisen teoriansa inhimillisten yhteisöiden synnystä negatiivisella antropologialla. Hänen mukaansa kaikki poliittiset teoriat voitaisiin jakaa sen mukaan, että ne olettavat joko hyvän tai pahan ihmisluonnon – kaikki todella poliittiset teoriat olettava Schmittin mielestä nimenomaan negatiivisen antropologian. (Schmitt 2009, 55–57.) Kaikki Schmittin keskeisimmät poliittiset käsitteet ovat yritys perustella transendenssi tietyn konkreettisen tapahtuman (*Ereignis*) kautta – Schmitt perustelee arvojen transendenssin palauttamalla ne tietyn tapahtuman immanenssiin (Ojakangas 2006, 33).

Arendtin ajattelua voidaan lukea kritiikkinä Schmittin desisionismille ainakin kahdella selkeällä tavalla. Ensiksikin Arendt nimenomaisesti katsoo, että emme voi olettaa negatiivisen antropologian paikkansapitävyyttä, kuten Schmitt tekee. Kuten edellisissä luvuissa osoitin, Arendtille ihminen on nimenomaan kysyvä olento Augustinuksen tarkoittamassa mielessä ja tällainen määritelmä olettaa, että ihminen ei voi vastata antropologiseen kysymykseen absoluuttisessa mielessä.

Myöskin Schmittin desisionistinen yritys perustaa legitimizeetti päätökselle on Arendtin mukaan puhdas illuusio. Arendtille absoluuttisia päätöksiä, jotka syntyvät *ex nihilo*, voi tehdä vain jumala – Arendtille inhimillinen aloittaminen on aina relatiivista (*initium*): “Inhimillisen moneuden ehdollistavan luonteen vuoksi inhimillinen valta (*power*) ei voi koskaan olla kaikkivoipaista (*omnipotent*) ja lait, jotka perustuvat inhimilliselle vallalle, eivät voi koskaan olla absoluuttisia” (Arendt 2006c, 29)<sup>92</sup>. Schmittiläistä desisionismia voidaankin pitää sekularisoituneen maailman viimeisenä suurena yrityksenä pitää metafysiikan historian ontoteologinen struktuuri kasassa. Nietzsche tavoin Schmitt palauttaa arvojen alkuperän inhimilliseen tahtoon, mutta sillä rousseaulaisella poliittisella korostuksella, että modernina aikana hänen mukaansa itse päättävä subjekti on homogeeninen kansa (*Volk*).

Ero Schmittin poliittisen desisionismin ja Arendtin poliittisen ajattelun välillä näkyy kaikkein selvimmin siinä, että Arendtille itse moraalin perusta ei ole palautettavissa pelkkään kontingentiin päätökseen, joka luo sisällön moralille ja arvoille. Mika Ojakangas summaa Arendtin ja Schmittin eron hyvin toteamalla, että Schmittille *common sense* syntyy päätöksestä tai tuomioista, kun taas Arendtille jokainen todellinen moraalinen päätös olettaa itse *common sense* olemassa olon (Ojakangas 2002, 81).

92. Tarkempi esitys Arendtin ja Schmittin eroista aloittamisen suhteen (ks. Kalyvas 2009, 223–231).

Arendt pitää kiinni kantilaisesta teleologisesta moraaliarvostelmasta tietystä kriittisestä näkökulmasta, joka eroaa selkeästi Kantin omasta näkemyksestä. Jean-Luc Nancy korostaa tunnetussa esseessään *Heideggerin alkuperäinen etiikka*, että Heideggerin ajattelu ja fundamentaaliontologia ovat tietyllä tavalla itsessään "alkuperäistä etiikkaa", sillä ihmisten maailmasuhde on välttämättä myös suhde toisiin ainutkertaisiin yksilöihin ja kaikkien yksilöiden jakamaan maailmaan, mikä korostuu nimenomaan Heideggerin kanssaolemisen (*Mitsein*) käsitteessä. Tämä huomautus pitää mielestäni paikkansa myös Arendtin ajattelun suhteen – myös Arendtin ajattelu on tietyllä tavalla "alkuperäistä etiikkaa".

Arendt katsoo, että traditionaalinen länsimainen moraaliajattelu tulee päätökseensä totalitaarisen hallinnan ja holokaustin myötä, koska ne osoittavat, että inhimillinen kyky määritellä poliittista todellisuutta on niin laaja ja radikaali, että mikään oletettu inhimillinen substanssi ei estä ihmistä toimimasta mielensä mukaan:

Totalitarismin menestys on identtinen ennennäkemättömän radikaalin poliittisena ja inhimillisenä realiteettina näyttäytyvän vapauden tuhomamisen kanssa. Tällaisten olosuhteiden vallitessa ei lohduta tarrautua ihmisluonnon muuttumattomuuteen ja päätellä, että joko ihminen itse on tuhoutumassa tai että vapaus ei kuulu ihmisen essentiaalsiin ominaisuuksiin. Historiallisesti me tiedämme ihmisluonnosta vain siten kuin se on ollut olemassa, ja mikään ikuisen essentioiden piiri ei koskaan voi lohduttaa meitä, jos ihminen menettää hänen essentiaaliset ominaisuutensa. (Arendt 1994a, 408.)

Tästä näkökulmasta katsoen länsimainen moraaliajattelu kärsii nimenomaan siitä olettamuksesta, että jokin sellainen substanssi voitaisiin määritellä tai olettaa, josta käsin moraalin velvoittavuus olisi johdettavissa. Länsimaisen ajattelun historiassa näitä ovat olleet esimerkiksi, järki, sielu, omatunto tai jumala. Postmetafyysisen aikakauden lähtökohta on kaikkien tällaista substanssien hylkäämisessä. Millä tavoin Arendt siis pitää kiinni teleologisesta moraaliarvostelmasta, kun myös Kantin käsitys jumalasta käytännöllisen järjen postulaattina ja ihmisen "ylipersoonana" (*Oberhaupt*) olettaa selkeästi nimenomaan tietyn transendentin kiintopisteen moralille?

Mielestäni Benhabib on oikeassa väitteessään, jonka mukaan löydettävissä "radikaali intersubjektivistinen etiikka", jonka lähtökohta on sen narsistisen oletuksen hylkääminen, että todet moraaliarvostelmat olisivat inhimillisen järjen saavutettavissa (Benhabib 2001, 18–19). Myöskään schmittiläinen päätös ei voi leigitmoida moraalia missään totuudellisessa mielessä, vaikka se voikin selittää moraalin historiallisen kontekstin ja

taustan merkityksellisessä mielessä – puhtaan juridisena legitimitiein selityksenä, jonka ei sinällään tarvitse vedota totuuden käsitteeseen, Schmittin näkemys voi tosin olla yhdistettävissä myös Arendtin ajattelun kanssa.

Sinällään johtopäätös siitä, että ihminen on kyvytön saavuttamaan absoluuttista totuutta missään rationaalisessa mielessä, on jo löydettävissä Kantin filosofiasta. Jo Kant kielsi mahdollisuuden todistaa moraaliprepositioita spekulatiivisen järjen avulla, joten hän joutui oletamaan jumalan olemassa olon nimenomaan käytännöllisen järjen alueella. Kant kuitenkin nimenomaisesti olettaa, että moraalisesti arvokas elämä olettaa tuon puoleisen ja viimeisen tuomion. Arendt kuitenkin pyrkii nimenomaisesti eroon myös näistä Kantin todistamattomista oletuksista.

Tämä selittää myös, miksi Arendt näkee Machhiavellin nimenomaan moraalin ja etiikan ajattelijana. Arendtin mukaan Machhiavelli oli enemmän kiinnostunut oman kaupunkinsa ja poliittisen yhteisönsä hyvinvoinnista kuin oman sielunsa pelastumisesta. Tämä paljastaa Arendtin mukaan sen, että Machhiavellille moraalin standardi oli itse maailma (*world*), eikä itseys (*self*)<sup>93</sup>. (Arendt 1966, 80.)

Benhabib siis katsoo mielestäni täysin oikein, että Arendtin tarkoitus on luoda sellainen *minima moralia*, joka tunnistaa oman relatiivisuutensa, eikä väitä tukeutuvansa mihinkään todistamattomaan absoluuttiin tai fundamenttiin – se perustaa itsensä ainostaan maailmalle, eikä itseydelle. Tälaisen positon ongelmana on sen väistämätön tyhjiys. Mistä tällainen moraaliksi voisi ylipäätään koostua? Onko realistista olettaa, että tällainen moraaliksi olisi ylipäätään luotavissa erilaisten ihmisyyhteisöjen välillä? Tietyissä mielessä onkin perusteltua sanoa, että Arendtille ainoa todellinen moraalin perusta on jatkuvan kriittinen asenne Lessingin tarkoittamassa mielessä. Esseessään Lessingistä Arendt kirjoittaa Lessingin tavasta ymmärtää kritiikki tietynä kriittisenä asenteena:

Lessingiläinen kritiikki on asenne (*Gesinnung*), joka ottaa aina kantaa maailman etu mielessään, joka ymmärtää ja tuomitsee jokaisen sen senhetkisen maailmallisen position kautta ja ei täten voi koskaan muodostua maailmankatsomukseksi (*Weltanschauung*) (Arendt 2012b, 16).

Mielestäni Arendt korostaa juuri tästä syystä, että hänellä itsellään ei ole mitään

---

93. Myös kirjoittaessaan Adolf Eichmannin syyllisyydestä Arendt totetaa nimenomaisesti, että perustavin syy miksi Eichmann täytyy hirttää on se, että hänellä ei ollut oikeutta määritellä kenellä on oikeus asua tämän maan päällä (Arendt 2006b, 279 )

poliittista filosofiaa, joka voitaisiin tiivistää johonkin oppiin tai ismiin (Arendt 2012a, 124). Totalitaarinen hallinta on Arendtille ääriesimerkki kaiken itsenäisen ajattelun kuolemasta ja sen korvaamisesta kylmällä ja ajattelemattomalla loogisella päättelyllä. Puhdas päättely, ajattelun vastakohta, on korvaavan valmiin maailmanselityksen hyväksymistä ja tästä maailman perustavan pluraalisen luonteen kieltämisestä johtuvaa välttämätöntä terroria. Arendtin mukaan kaikki ismit ja valmiit opit ovat siinä mielessä “totalitaarisia”, että ne estävät itsenäistä ajattelua (Arendt 1994b, 458).

Se mitä Lessing nimittää sanalla *Selbstdenken* saa Arendtin ajattelussa perustavan ontologisen aseman. Arendtin moraalifilosofia, jos Arendtille voidaan ylipäättään sanoa olevan sellainen, on yritys paeta länsimaisen moraalifilosofian ja etiikan ongelmallisia standardeja, mutta se päätyy itse ongelmalliseen näkemykseen – jäljelle jää vain jatkuva kriittinen asenne, joka perustaa itsensä sille toteamukselle, että mitään absoluuttista totuutta ei moraalin takana ole.

Koska Arendtin teoreettinen positio tässä kohden jää hyvin ongelmalliseksi, voidaan selventävänä kysymyksenä kysyä, että millaisia hallitusmuotoja Arendt itse kannatti? Katsoiko Arendt, että tietty poliittisen järjestäytymisen muoto loi parhaat ennakkoehdot lähtökohdat politiikalle hänen filosofisen ihmiskuvansa näkökulmasta? Arendt katsoo, että oikea ymmärrys poliittisesta ja politiikasta on ollut historiallisesti katsoen verrattain harvinainen:

Historiallisesti puhuen on [todellista] poliittista (*das Politische*) ollut olemassa vain harvoina aikakausina ja vain harvat aikakaudet ovat tunteneet sen. Tästä huolimatta juuri nämä harvat suuret historian onnenkantamoiset (*Glücksfälle*) ovat ratkaisevia; vain niissä näyttyy politiikan (*die Politik*) merkitys (*Sinn*) samoin kuin poliittisen (*das Politische*) hyvät ja huonot puolet kokonaisuudessaan (Arendt, 1993 41- 42).

Arendtin mukaan poliittinen (*das Politische*) on historiallisesti jotain harvinaista ja se on ollut esillä vain harvoina ajan jaksoina, mutta juuri nämä ajan jaksot ovat kaikkein tärkeimpiä, koska nämä ajanjaksot paljastavat ja tuovat esiin sekä politiikan (*die Politik*) todellisen merkityksen (*Sinn von Politik*) että poliittisen (*das Politische*) hyvät (*Heil*) ja pahat (*Unheil*) puolet kokonaisuudessaan (*voll in Erscheinung*). Edellä lainaamani kohdan tarkkaan harkittu muotoilu esittää kahdenlaista: Poliittinen (*das Politische*) ei ole samaa kuin itse politiikka (*die Politik*). Ensimmäinen, silloin kun se ilmenee, tuo esille politiikan (*die Politik*) merkityksellisyyden kokonaisuudessaan. Toisaalta lause esittää, että itse

politiikkaa (*die Politik*) voi olla olemassa ilman poliittista (*das Politische*), mutta sillä kustannuksella, että politiikan merkitys hämärtyy. Tässä ei ole mahdollista käsitellä yksityiskohtaisesti, mitä Arendt tarkoittaa tällä käsite-erottelulla, mutta tiivistäen voidaan todeta, että Arendtille poliittisen käsite sisältää tietyn kantilaisesti värittyneen normatiivisen ideaalin, kun taas politiikka on se todellisuus, jota tulee verrata ja joka voidaan ymmärtää tätä ideaalia vasten ja sen kautta. Arendtin mukaan modernissa maailmassa sellaisia hallintomuotoja, joissa poliittinen on tullut puhtaimmillaan esiin, ovat nimenomaan olleet, erilaiset neuvostosysteemit (*council systems*):

Minusta näyttää siltä, että Neuvostosysteemit,..., ovat ainoa historiassa ilmaantunut ja uudelleen ilmaantunut [poliittisen järjestäytymisen] vaihtoehto. Neuvostosysteemien spontaani organisaation muoto ilmaantui kaikissa vallankumouksissa, Ranskan vallankumouksessa, Jeffersonin myötä Yhdysvaltain vallankumouksessa, Pariisin kommuunissa, Venäjän vallankumouksessa, Saksan ja Itävallan vallankumouksissa ensimmäisen maailmansodan jälkeen ja lopulta Unkrain vallankumouksessa. Neuvostosysteemit eivät koskaan syntyneet tietoisien vallankumouksellisen perinteen tai teorian lopputuloksina, vaan täysin spontaanisti, aivan kuin mitään sellaista ei olisi koskaan aiemmin ollut olemassa. Täten neuvostosysteemit vastaavat ja nousevat itse poliittisen toiminnan kokemuksesta. Tällä suunnalla täytyy olla jotain löydettävissä – täysin erilainen organisaation malli – joka alkaa alhaalta ja jatkaa ylöspäin kunnes se lopulta johtaa parlamenttiin. (Arendt 1972, 231- 231.)

Arendt ei kuitenkaan koskaan kehittänyt monimutkaista kysymystä teorian ja todellisuuden suhteesta millään yksityiskohtaisella tavalla. Nämä huomautukset kuitenkin selventävät paitsi Arendtin ajattelun yleisluonnetta, myös sitä kuinka Arendtin ajattelu eroaa lähestymistavaltaan radikaalisti niin Michel Foucaultin kuin myös Carl Schmittin poliittisesta ajattelusta. *Arendtin lähestymistapaa politiikkaan voidaan sanoa antropologiseksi*, koska Arendt katsoo, että inhimillistä olemista määrittävät ja ehdollistavat tietyt filosofisesti käsitteellistettävissä olevat fundamentit. *Foucault taas on ensisijaisesti nietscheläinen tiedon, vallan ja valtarakenteiden analyytikko*, jonka voidaan nähdä tutkivan politiikan ennakohtoja inhimillisen ehdollistuneisuuden näkökulmasta – Foucaultille ihmissubjekti on näiden erilaisten ja monimutkaisten valtarakenteiden määrittelemä. Tällainen määrittely eroaa suuresti Arendtin lähestymistavasta, koska se väittää tutkivansa itse tutkimuksen ennakohtoja metatasolla. *Carl Schmitt eroaa*



*kummastakin mainitusta ajattelijasta, sillä hän tutkii politiikkaa radikaalina suhteena, joka muodostaa ensisijaisesti valtiollisia subjekteja, joiden puitteissa ihmissubjektit on ymmärrettävä.*

Siirryn seuraavaksi kokoamaan yhteen tutkimukseni keskeisimmät argumentit ja taustan tiivissä muodossa ja käsittelemään lyhyesti sitä, missä määrin Arendtin filosofinen ihmiskuva sisältää moderneja ja postmoderneja piirteitä.

## 6 TUTKIMUKSEN YHTEENVETO JA JOHTOPÄÄTÖKSET

Keskityn työni yhteenvedossa analysoimaan etenkin kahta viimeistä lukua ja selventämään niiden yhtenäistä luonnetta. Toisaalta pyrin hahmoittelemaan lyhyesti, missä mielessä ja miten Arendtin filosofisen ihmiskuvan elementit liittyvät toisiinsa. Tämän jälkeen on mahdollista siirtyä määrittelemään, missä määrin Arendtia voidaan pitää modernina tai postmodernina ajattelijana. Lopuksi esitän lyhyen kritiikin Arendtin ajattelua kohtaan.

Aloitin tutkimukseni määrittelemällä modernin ja postmodernin käsitteet ja siirryin tämän jälkeen analysoimaan erilaisia taustakirjallisuudessa esitettyjä tulkintoja Arendtin ajattelusta. Pääluvun 2 lopussa esitin lyhyesti oman Arendt-tulkintani pääpiirteet, joita siirryin tarkentamaan pääluvussa 3. Keskeinen argumenttini oli kaksijakoinen. Esitin toisaalta, että Arendtia oli tulkittu sekä modernina että postmodernina ja väitin, että kummassakin tulkinnoissa oli oikeita puolia, mutta että kummatkin tulkinnat kärsivät yleisellä tasolla Arendtin ajattelun keskisimpien motiivien ja hänen ajattelunsa teoreettisen yhtenäisyyden puutteellisesta ymmärtämisestä. Pääluvussa 3 hahmoitin Dana Villan ja Seyla Benhabibin Arendt-tulkintojen pohjalta kuinka itse tulkitsen Arendtin ajattelun keskeisimpiä taustaelementtejä. Keskeinen väitteeni oli myös kaksijakoinen. Ensiksikin esitin, että Arendtin Heidegger-kritiikki ilmentää hänen kritiikkiään koko länsimaista perinnettä kohtaan ja että länsimaisen metafysiikan keskeisin ongelma on juuri ajattelun ja toiminnan suhteen väärä ymmärtäminen. Toinen väitteeni oli, että Arendtin ajattelu tulee ymmärtää systemaattisena ja itsetietoisena potmetafyysisenä yrityksenä määritellä post-totalitaariseen tai postmetafyysiseen aikakauteen sopiva filosofinen ihmiskuva. Toisaalta argumentoin siis, että Arendt nimenomaan pitää kiinni Kantin kriittisen filosofian lähtökohdista siinä mielessä, että hänelle erottelu järkeen ja ymmärrykseen on kaiken filosofian lähtökohta ja itse ajattelun oikean määrittelemisen edellytys. Toisaalta Arendt kuitenkin kritisoi koko länsimaista filosofian historiaa ja perinnettä Heideggerilta saamiensa vaikutteiden pohjalta. Arendt muuttaa kantilaisen teleologisen arvostelman ontologista pohjaa suhteessa Kantin omaan ajatteluun. Arendtin filosofinen ihmiskuva muodostuu näille kahdelle perustavalle lähdökohdalle.

Pääluvussa 4 esitin Arendtin näkemyksen metafysiikan keskeisimmistä virhepäätelmistä. Tässä luvussa esittämäni virhepäätelmät on ymmärrettävä läheisessä suhteessa aiemmissa luvuissa esittämiini analyysihin. Arendtille kaikki metafysiikan

keskeisimmät ongelmat ovat läheisesti toisiinsa liittyviä. Kyvyttömyys ajatella toiminnan ja ajattelun suhdetta oikealla tavalla on samalla kyvyttömyyttä ajatella inhimillisen singulariteetin ja inhimillisen pluraliteetin suhdetta oikealla tavalla. Samalla tämä heijastelee kyvyttömyyttä tehdä kantilaista erottelua järjen ja ymmärryksen välille. Kaikki nämä kolme tasoa ovat Arendtille yhden ja saman ongelman puolia. Toisaalta inhimillinen ajattelu, singulariteetti ja järki ilmaisevat puhtaan yksilöllisiä puolia elämässämme, kun taas toiminta, pluraliteetti ja ymmärryksemme kuvaavat tiettyjä universaaleja ennakkoehtoja inhimilliselle olemiselle.

Myös kaikki pääluvussa 5 esittämäni Arendtin ajattelun keskeisimmät teoreettiset elementit ovat nimenomaisesti variaatioita inhimillisen ainutkertaisuuden ja moneudellisuuden tematiikasta ja suhteesta. Tämä on huomattavasti selkeämpi työn, valmistamisen ja toiminnan kohdalla – vain toiminta mahdollistaa Arendtin mukaan ainutkertaisen yksilöllisyyden, sillä vain toiminta olettaa muiden ihmisten paikallaolon. Mielen kolme aktiviteettia taas eroavat toiminnallisen elämän muodoista juuri siksi, että ne eivät ole suoraan ja maailmallisesti ehdollistuneita niin suorasti kuten toiminnallisen elämän muodot. Keskeinen väitteeni pääluvussa 5 oli, että Arendtin toinen pääteos *The Life of The Mind* (1978) tulee lukea kolminkertaisena vastauksena länsimaisen metafysiikan ongelmiin ja yrityksenä ylittää nämä metafysiikan virhepäätelmät. Arendtin filosofisen ihmiskuvan kolme keskeistä elementtiä ovatkin juuri toiminnan ja ajattelun suhteen uusi määrittelemisen, todellisuuden takautumisen problematiikan desublimoiminen puhtaan sosiaaliseen interaktioon, sekä Arendtin hahmoittama teoria inhimillisen vapauden kaksinaisesta luonteesta. Myös nämä kaikki kolme teemaa ovat variaatioita inhimillisen singulariteetin ja moneudellisuuden tematiikan ympärillä.

Luvussa 5.4 käsitteelin Arendtin näkemystä tilan ja olemisen suhteesta. Arendt erottelee kolme inhimillisen olemisen keskeistä tilaa; yksityisen, poliittisen ja sosiaalisen. Tämän lisäksi hän erottelee kolme yksilöllisen olemisen aktualisaation muotoa; eristyneisyyden, yksinäisyyden ja yksin-olemisen. Vaikka näistä vain kolme ensimmäistä ovat tilan kuvauksia varsinaisessa mielessä, niin myös kolme jälkimmäistä ajattelevat nimenomaan yksilön suhdetta tilaan.

Kaikki mainitut teoreettiset käsite-erottelut liittyvät Arendtin näkemysten mukaan hyvin läheisesti toisiinsa. Annan seuraavassa yhden havainnollistavan esimerkin. Arendt katsoo, että moderni maailma on olennaisesti maailmaton tila, jossa ihminen on pelkistynyt työskenteleväksi olennoksi (*animal laborans*). On huomattava, että Arendtin analyysi modernista maailmasta koskee nimenomaisesti sen maailman ontologista tilaa, joka *edelsi*

totalitarismia ja huipentuu sen myötä. Tämän modernin maailman ontologinen tila näkyy kaikkien edellämainittujen käsite-erotteluiden parissa. Arendtin mukaan aiempi tiukka jaottelu yksityiseen ja poliittiseen korvautuu sosiaalisen alueen nousulle, joka huipentuu totalitaarisessa valtiossa kaikkea kontrolloivaan valtioon. Toisaalta ihmistä määrittelee kasvava yksinäisyys ja eristyneisyys, mitkä tekevät yksin-olemisesta vaikeaa tai lähes mahdotonta ja totalitarismi vastaa juuri tähän merkityksellisyyden kriisiin. Arendt myös olettaa Kantin tavoin, että julkinen järjen käyttö on ennakkoehto yksityiselle järjen käytölle. Niimpä poliittisen alueen tuhoutuessa myös inhimillinen ajattelu pelkistyy ja uhkaa tuhoutua. Nämä kaikki puolestaan heijastelevat poliittisen vallan syntymisen mahdottomuutta tällaisena aikakautena. On siis perusteltua sanoa, että Arendt analysoi poliittisia ilmiöitä monitasoisesti ja että hänen käsite-erottelunsa liittyvät läheisesti toisiinsa.

Mutta missä määrin Arendtin voidaan sanoa olevan moderni tai postmoderni ajattelija? Mielestäni Arendtin poliittinen filosofia yhdistelee moderneja ja postmoderneja piirteitä toisiinsa. Selkein moderni ja myös konservatiivinen elementti Arendtin ajattelussa on *tilan absolutisointi*. Arendt ei missään selitä kattavasti, miksi politiikan pitäisi tehdä tiukka erottelu yksityisen ja poliittisen alueen välille. Miksi tällainen erottelu olisi edes haluttava? Eikö lähes kaikki moderni politiikka nimenomaisesti ole sosiaalipolitiikkaa ja miksi tämä olisi nähtävä yksinomaan huonona asiana? Arendtin ajatteluun sisältyy myös tietty syvälinen paradoksi. Arendt itse käsittelee totalitaarista valtiota hallinnan muotona, joka käsittelee koko maapalloa ja kaikkean inhimillistä tilaa yhtenä homogenisenä *totaliteettina*. Tietyllä tasolla voidaan kuitenkin nähdä, että Arendt itse olettaa tällaisen totaliteetin mahdollisuuden ja pakollisuuden teoreettisella tasolla, kun hän puhuu yksityisestä ja poliittisesta alueesta. Miksi maailmamme ja paikkamme siinä olisi muka jakautunut vain kahteen tai kolmeen distinktiiviseen alueeseen? Eikö jokainen teoreettinen kehikko, joka käsittelee inhimillisen olemisen tilaa totaliteettina päädy myös käsittelemään aikaa ainakin jossain määrin yhtenä homogeenisena totaliteettina? On olemassa myös *toisia tiloja* – tiloja, joiden merkityksellisyys ei ole totalisoitavissa, kuten Arendt olettaa.

Toinen selkeän moderni piirre Arendtin ajattelussa on inhimillisen ajattelun tiettyjen piirteiden universaalien luonteen olettaminen Kantin tapaan. Kuitenkin Arendt myös kritisoi Kantia ja etenkin hänen käytännöllistä filosofiaansa ja sen teoreettisia oletuksia, mikä tekee Arendtista hiukan enemmän postmodernin tai postmetafyysisen ajattelijan. Arendtille ajattelun luonne ja toiminta on unversaalialia, mutta Arendt välttää Kantin ajattelun ongelmallisen oletuksen jumalasta käytännöllisen järjen postulaattina. Mielestäni Arendt

kuitenkin pitää kiinni Kantin ajattelun keskeisestä erottelusta ymmärryksen ja järjen välille, minkä vuoksi häntä ei voida luke nietzscheläisenä ajattelijana, kuten esimerkiksi Dana Villa (1996) tekee. Kuitenkin myös Benhabibin (2003) tulkinta on siksi ongelmallinen, että se ei tunnista Arendtin ajattelun keskeisimpiä motiiveja ja sen heideggerilaista taustaa riittäväällä tavalla.

Jos Arendtin antropologista lähestymistapaa katsotaan moderni–postmoderni-kehikon läpi, niin tietyin ennakkoehdoin tämä yritys on mahdollista nähdä kokonaan postmodernina. Arendt tutkii vain niitä ehdollistuneisuuden muotoja, joita ihmiset kohtaavat, eikä itse ihmisluontoa missään essentiaalisessa mielessä. Kuitenkin Arendt on nimenomaisesti myös legitimizeetin teoreetikko, mikä olettaa, että ihminen on kykenevä tuottamaan valtaa substanssina tietoisesti. Tämä osa Arendtin ajattelusta on ennemminkin moderni kuin postmoderni.

Mielestäni Arendt on yleisellä tasolla huomattavasti lähempänä modernia ajattelun tapaa kuin postmodernia. Arendt kuitenkin itse katsoo, että totalitarismin myöstä siirrymme tiettyyn uudenlaiseen, postmetafyysiseen aikakauteen. Arendtin voi siis nähdä reagoivan postmoderniin, mutta hänen reaktionsa ei ole luonteeltaan postmoderni. Olen koko tämän tutkielman läpi käyttänyt myös termiä postmetafyysinen kuvaamaan Arendtin ajattelua. Mielestäni tämä on terminä myös osuvampi kuin postmoderni, sillä se välttää joitain ongelmallisia konnotaatioita, joita koko postmoderni-debatti sisältää.

Tiivistetyssä muodossa tulemme seuraavaan johtopäätökseen: Arendtin ajattelua tulee tulkita itsetietoisesti postmetafyysisenä yrityksenä ajatella inhimillisen yksilöllisyyden ja moneudellisuuden suhdetta uudella tavalla. Tämän projektin keskeinen teoreettinen tausta tulee sekä Immanuel Kantin että Martin Heideggerin ajattelusta. Arendt suhtautuu molempiin ajattelijoihin kriittisesti ja ottaa käyttöönsä joitain keskeisiä puolia kummankin ajattelusta. Tätä kautta Arendtin keskeisin tavoite on luoda spesifisti postmetafyysinen *filosofinen antropologia*.

Entä, mitä elementtejä Arendtin ajattelusta voitaisiin ottaa käyttöön nykyhetkessä yhteiskuntafilosofian näkökulmasta katsoen? Mielestäni Arendtin ajattelu on tietyiltä osin edelleen hyvin ajankohtainen, mistä kertoo myös se valtava määrä kirjallisuutta, joka hänestä tai häneen liittyen kirjoitetaan vuosittain. Oliskin kiinnostavaa tutkia, missä määrin Arendtin antropologinen lähestymistapa olisi käytettävissä politiikan teoretisoinniseksi nykyisessä kontekstissa – tätä lähestymistapaa ei ole otettu käyttöön tai edes vakavasti juuri ollenkaan, siitä huolimatta, että Arendtista on kirjoitettu paljon. Arendtin antropologinen lähestymistapa voisikin potentiaalisesti tarjota syvällisen tavan tutkia

nykyhetkistä inhimillistä ehdollistuneisuutta tavalla, joka välttää toisaalta “postmodernin” ajattelun ongelmalliset lähtökohdat ja inhimillisen subjektin redusoinnin pelkäksi (väki)vallan muodostamaksi tahdottomaksi olennoiksi ja toisaalta modernin ajattelun essentiaaliset oletukset ihmisluonnosta. Tämä kuitenkin olettaa että harjoitamme radikaalia kritiikkiä Arendtin ajattelua sen keskeisimpiä käsitteitä kohtaan.

Arendtin tilan absolutisointi johtaa myös erittäin ongelmalliseen ja rajautuneeseen näkemykseen itse politiikasta: miksi muka yksityisen alueen asiat eivät voisi kuulua poliittisen alueelle myös positiivisella tavalla? Eikö esimerkiksi moderni feministinen politiikka ole kaiken tämän ruumiillistuma? Arendtin jaottelu esipoliittisiin ja poliittisiin asioihin onkin täysin kestävä, koska se perustuu hänen näkemykselleen yksityisen tilan vastakohtaisuudelle suhteessa poliittiseen tilaan. Carl Schmittin tapa tutkia politiikkaa radikaalina suhteena tarjoaa poispääsyn tällaisesta tilan ymmärtämisestä. Tässä työssä esitetyt lyhyet hahmoitelmat ja kartoitukset voivat toimia korkeintaan tällaisen laajan teoreettisen projektin ensimmäisenä ja negatiivisena vaiheena.

## LÄHTEET

Adler, Laure (2005), *Dans les pas de Hannah Arendt*, Gallimard, Paris.

Arendt, Hannah (1972), *Crises of The Republic* [1969], Harcourt, Orlando.

– “On Violence”, s. 103–198.

– “Thoughts on Politics and Revolution”, s. 199–234.

Arendt, Hannah, *The Life of The Mind*, Harcourt, San Diego.

– 1. Osa *Thinking* (1978a)

– 2. Osa *Willing* (1978b)

Arendt, Hannah (1989) *The Human Condition* [1958], The University of Chicago Press,

Chicago.

Arendt, Hannah (1992), *Lectures on Kant's political Philosophy* [1982], The university of Chicago Press, Brighton.

Arendt, Hannah (1994a), *Essays in Understanding 1930- 1954*, Schocken, New York.

– “What is Existential Philosophy?”, s. 163–187.

– “A Reply to Eric Voegelin”, s. 401–408.

Arendt, Hannah (1994b), *The Origins of Totalitarianism* [1951], Harcourt, New York.

Arendt, Hannah (1996), *Love and Saint Augustine*, University of Chicago Press, Chicago.

Arendt, Hannah (2003), *Responsibility and Judgement*, Schocken, New York.

– “Some Questions of Moral Philosophy”, 49–146.

Arendt, Hannah (2005), *The Promise of Politics*, Schocken, New York.

– “Socrates”, s. 5–40.

– “The Tradition of Political Thought”, s. 40–62.

– “Montesquieu's Revision of the Tradition”, s. 63–69.

– “The End of Tradition”, s. 81-92.

Arendt, Hannah (2006a), *Between the Past and the Future* [1954], Penguin, New York

– “The Concept of History: Ancient and Modern”, s. 41–90.

– “What is Authority?”, s. 91–141.

– “What Is Freedom?”, s. 142–169.

– “The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance”, s. 194–222.

– “Truth and Politics”, s. 223–259.

Arendt, Hannah (2006b), *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil* [1963], Penguin, New York.

Arendt, Hannah (2006c), *On Revolution* [1963], Penguin, New York.

Arendt, Hannah (2010), *Was ist Politik* [1993], 4. painos, Piper, München.

Arendt, Hannah (2012a), *Ich will Verstehen* [1996], 4. painos, Piper, München.

– “Fernsehgespräch mit Günter Gaus”, s. 46–72.

– “Diskussionen mit Freunden und Kollegen in Toronto”, s. 73–115.

– “Fernsehgespräch mit Roger Errera”, s. 116–134.

– “Mitteilungen an Karl und Gertrud Jaspers: Über Lebensthemen”, s. 241–248.

Arendt, Hannah (2012b) *Menschen in finsternen Zeiten* [1989], Piper, München.

– “Gedanken zu Lessing: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten”, s. 11–45.

– “Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt”, s. 181–194.

– “Walter Benjamin”, s. 195–258.

Arendt, Hannah (2013), *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* [1981], 18. painos, Piper München.



Arendt, Hannah & Heidegger, Martin (2013), *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, 4. painos, Klostermann, Frankfurt am Main.

Aristoteles (1990), *Metafysiikka*, Gaudeamus, Helsinki.

Aristoteles (1991), *Politiikka*, Gaudeamus, Helsinki.

Aristoteles (2008), *Nikomakhoksen etiikka*, 3. painos, Gaudeamus, Helsinki.

Augustinus (1981), *Tunnustukset*, suom. Otto Lakka, SLEY-kirjat, Helsinki.

Avineri, Schlomo (2003) *Hegel's Theory of the State* [1972], Digital edition, Cambridge University Press, London.

Backman, Jussi (2005), "The Absent Foundation: Heidegger on the Rationality of Being", *Philosophy Today* 49 (5), 175- 184.

Backman, Jussi (2006), "Omaisuus ja Elämä", teoksessa Backman & Luoto (toim.) 2006, s. 62-80.

Backmann, Jussi (2010), "The end of Action: An Arendtian critique of Aristoteles' concept of Praxis", teoksessa Ojakangas (toim.) 2010, s. 28–47.

Backman, Jussi (2012), "Todellisuuden nelitahoisuus: olio ja maailma Heideggerin myöhäisajattelussa", teoksessa Kotkavirta (toim.) 2012, s. 193–201.

Backman, Jussi (2013), "Olemisen ainutkertaisuudesta ainutkertaisuuden politiikkaan: Parmenides, Heidegger, Nancy", *Tiede ja edistys* 38 (2), s. 108–124.

Backman, Jussi (2014), "Äärellisyyden loppu: Kant, Heidegger ja Meillassoux", teoksessa Laitinen (toim.) 2014, s. 23–41.

Backman, Jussi & Luoto, Miika (2006), "Johdannoksi ajattelun aiheisiin", teoksessa

Backman & Luoto (toim.) 2006, s. 9–45.

Backman, Jussi & Luoto, Miika (toim.) (2006), *Heidegger: Ajattelun aiheita*, Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere.

Beiner, Ronald (1992), “Hannah Arendt on Judging”, teoksessa Arendt 1992, s. 89–156.

Benhabib, Seyla (2001), *Transformations of citizenship – Dilemmas of the Nation State in the Era of Globalization*, Koninklijke Van Gorcum, Amsterdam.

Benhabib Seyla (2003), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield, Usa.

Bergson, Henri (1993), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 5. Painos, PUF, Paris.

Canovan, Margaret (1994), *Hannah Arendt: a Reintepretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

Copleston, Fredrick.C (1990), *A History of Medieval Philosophy* [1972], University of Notre Dame Press, London.

Deleuze, Gilles (1986), *Foucault*, Les Éditions de Minuit, Paris.

Eribon, Didier (1989), *Michel Foucault*, Flammarion, Paris.

Ettinger, Elzbieta (1995), *Hannah Arendt-Martin Heidegger*, Yale Unversity Press, New Haven.

Foucault, Michel (1998), *Foucault/Nietzsche*, suom. Turo Kimmo Lehtonen ja Jussi Vähämäki, Tutkijaliitto, Helsinki.

Foucault, Michel (2008a), *Tiedon arkeologia* [1969], 2. painos, suom. Tapani Kilpeläinen, Vastapaino, Tampere.

Foucault, Michel (2008b), *The Birth of Biopolitics* [1978–1979], Translated by Graham Burchell, Palgrave Macmillan, New York.

Foucault, Michel (2009), *The History of Madness* [1972], Routledge, New York.

Foucault, Michel (2010a), *Seksuaalisuuden historia*, suom. Kaisa Sivenius, Gaudeamus, Helsinki.

Foucault, Michel (2010b), *Turvallisuus, alue, väestö*, suom. Antti Paakkari, Tutkijaliitto, Helsinki.

Galston, A, William (2012), “Oakeshott’s Political Theory; Recapitulations and Criticisms”, teoksessa Efraim (toim.) 2012, s. 222–244.

Guignon, Charles (toim.) (1993), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, New York, 1993.

Guignon, Charles (1993), “Introduction”, teoksessa Guignon (toim.) 1993, s. 1–41.

Habermas, Jürgen (1984a), “Hannah Arendts Begriff der Macht” [1976], teoksessa Habermas 1984b, s. 228–248.

Habermas, Jürgen (1984b), *Philosophisch-politische Profile*, 3. painos, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Habermas Jürgen (1990), *The Philosophical Discourse of Modernity* [1985], 4. painos, Translated by Fredrick Lawrence, MIT Press, Cambridge.

Hadot, Pierre (2001), *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, Paris.

Hadot, Pierre (2002), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris.

Hadot, Pierre (2010), *Mitä on Filosofia?*, Niin & Näin, Tampere.

Hansen, Phillip (1993), *Hannah Arendt – Politics, History and Citizenship*, Polity Press, Uk.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986), *Phänomenologie des Geistes* [1806], Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2013), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* [1822], Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin (1980), *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* [1934–1935], (Gesamtausgabe 39), Klostermann, Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin (1983), *Einführung in die Metaphysik* [1935], (Gesamtausgabe 40), Klostermann, Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin (1992), *Platon: Sophistes* [1924–1925], (Gesamtausgabe 19), Klostermann, Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin (1997), "Spiegel-haastattelu", teoksessa Vadén 1997, s. 172–201.

Heidegger, Martin (2000), *Vorträge und Aufsätze*, (Gesamtausgabe 7), 9. painos, Klostermann, Frankfurt am Main.

– "Die Frage Nach der Technik" [1953], s. 9–40. Suom. "Tekniikan kysyminen", suom. Vesa Jaaksi, *Niin & Näin* 2/1994 s. 32–44.

– "Bauen, Wohnen, Denken" [1951], s. 138–156. Suom. "Rakentaa, asua, ajatella", suom. Vesa Jaaksi teoksessa Heidegger 2009, s. 22–41.

– "Das Ding" [1949–1950], s. 157–175. Suom. "Olio", suom. Reijo Kupiainen teoksessa Heidegger 2009, s. 46–69.

– Heidegger, Martin (2001), *Unterwegs zur Sprache* [1959], 12. painos, Günter Neske,

Stuttgart.

– “Die Sprache” [1950], s. 9–34.

Heidegger, Martin (2002), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* [1924], (Gesamtausgabe 18), Klostermann, Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin (2005), *Silleen jättäminen* [1955], 3. painos, suom. Reijo Kupiainen, Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere.

Heidegger, Martin (2006), *Sein und Zeit* [1927], 19. painos, Max Niemeyer, Tübingen. Suom. *Oleminen ja Aika*, suom. Reijo Kupiainen, Vastapaino, Tampere, 3. painos, 2007.

Heidegger, Martin (2009), *Esitelmää ja kirjoituksia osa II*, suom. Vesa Jaaksi et al, Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere.

Heidegger, Martin (2010a), *Johdatus Metafysiikkaan*, suom. Jussi Backman, Tutkijaliitto, Helsinki.

Heidegger, Martin (2010b), *Mitä on metafysiikka?*, suom. Antti Salminen, Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere.

Heidegger, Martin (2013), *Wegmarken* [1976], (Gesamtausgabe 9), 3. painos, Klostermann, Frankfurt am Main.

– “Was ist Metaphysik?” [1929], 103–122. Suom. “Mitä on Metafysiikka?”, suom. Antti Salminen teoksessa Heidegger 2010b, s. 28–49.

– “Nachwort zu Was ist Metaphysik” [1943], 303–312. Suom. “Jälkisana”, Suom Antti Salminen teoksessa Heidegger 2010b, s. 50–60.

– “Brief Über den Humanismus” [1946], 313–364. Suom. “Kirje Humanismista”, suom. Markku Lehtinen, Tutkijaliitto, Helsinki, 2000b, s. 51–107.

– “Einleitung zu Was ist Metaphysik” [1949], 365–384. Suom. “Johdanto”, Suom. Antti Salminen teoksessa Heidegger 2010b, s. 8–27.

Heidegger, Martin (2015), *Holzwege* [1950], (Gesamtausgabe 5), 9. painos, Klostermann, Frankfurt am Main.

– “Die Zeit des Weltbildes” [1936], 75- 114. Suom. “Maailmankuvan aika”, suom. Markku Lehtinen, Tutkijaliitto, Helsinki, 2000a, s. 9–48.

Honig, Bonnie (1993) *Political Theory and the displacement of Politics*, Cornell University Press, Ithaca.

Honig, Bonnie ed. (1995), *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Pennsylvania State University Press

Höffe, Otfried (2007), *Immanuel Kant* [1983], 7. painos, C.H. Beck, München.

Jameson, Frederic (2005), *Postmodernism, or, The cultural Logic of late Capitalism* [1991], 11. painos, Duke University Press, Durham.

Kahlert, Heike & Lenz, Claudia (toim.) (2001), *Die Neubestimmung des Politischen: Denkbewegungen im Dialog mit Hannah Arendt*, Ulrike Helmer, Sulzbach.

Kalyvas, Andreas (2008), *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, Cambridge University Press, New York.

Kierkegaard, Sören (1992), *Päätävä epätieteellinen jälkikirjoitus* [1846], Suomentanut ja selityksin varustanut Torsti Lehtinen, Wsoy, Juva

Kierkegaard, Sören (1983) *Repetition* [1843], Translated by Howard V. Hong and Edna V. Hong, Kierkegaard’s writings VI, Princeton Uni. Press, USA

Kant, Immanuel (2009), *Critique of Pure Reason* [1781], 15. painos, Cambridge University Press, Cambridge.

Kant, Immanuel (1990a), *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], 10.painos, Meiner, Hamburg.

Kant, Immanuel (1990b) *Kritik der Urteilskraft* [1790], 11. painos, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Koivusalo, Markku 2012, *Kokemuksen Poliitiikka – Michel Foucault'n ajattelujärjestelmä*, Tutkijaliitto, Helsinki

Kompridis, Nikolas (toim.) (2014), *The Aesthetic Turn in Political Thought*, Bloomsbury, London.

Korkman, Petter & Yrjönsuuri, Mikko (toim.) (2008), *Filosofian historian kehityslinjoja*, Gaudeamus, Helsinki.

Kotkavirta, Jussi (toim.) (2012), *Maailma*, Sophi, Jyväskylä.

Kristeva, Julia 1999, *Le génie féminin I. Hannah Arendt*, Gallimard collection Folio Essais

Lacoue-Labarthe, Philippe & Nancy, Jean-Luc (2001), *Natsimyytti*, Tutkijaliitto, suom. Merja Hintsa ja Janne Portinkivi, Helsinki.

Laitinen, Arto (toim.) (2014), *Sisäisyys ja suunnistautuminen: juhlaKirja Jussi Kotkavirralle*, Sophi, Jyväskylä.

Levi, Primo (1987), *Si c'est un homme* [1947], traduit de l'italien par Martine Schruoffenger, Julliard, Paris.

Lyotard, Jean-Francois (1985), *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa* [1979], suom. Leevi Lehto, Gummerus, Jyväskylä

Markell, Patchen (2014), "Arendt, Aesthetics and the Crisis in Culture", teoksessa Kompridis (toim.), s. 61–88.

Mehring, Reinhard (2009), *Carl Schmitt – Aufstieg und Fall*, C.H.Beck, München.

Meier, Christian (1980), *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Montesquieu, Charles de Secondat (2005), *The Spirit of The Laws* [1748], 11. painos, Cambridge University Press, Cambridge.

Nancy, Jean-Luc (1996), *Etre singulier pluriel*, Galilée, Paris.

Nancy, Jean-Luc (1998), Heideggerin alkuperäinen etiikka, suom. Kaisa Sivenius, Lohkonkirjat, Helsinki.

Nancy, Jean-Luc (2004), *La Communauté désouvrée* [1986], Christian Bourgois Editeur, Paris.

Nevalinna, Tuomas (2001), "Totalitarismista", Teoksessa Lacoue-Labarthe & Nancy 2001, s. 91- 126.

Nietzsche, Friedrich (2007), *Moraalin alkuperästä* [1888], suom. J.A.Hollo, Otava, Helsinki.

Nietzsche, Friedrich (2009), *Iloinen tie* [1882], suom. J.A.Hollo, Otava, Helsinki.

Oakeshott, Michael (1991), *Rationalism in Politics and Other Essays* [1962], Liberty Fund, Indianapolis.

– "Political Education" [1962], s. 43–69.

– "On Being Conservative" [1962], s. 407–437.

Oakeshott, Michael (1996), *The Politics of Faith and The Politics of Scepticism*, Yale University Press, New Haven and London.



Ojakangas, Mika (2002), *Kenen tahansa politiikka*, Tutkijalitto, Helsinki.

Ojakangas, Mika (2006), *A Philosophy of Concrete Life: Carl Schmitt and the Political Thought of Late Modernity*, Peter Lang, Bern.

Ojakangas, Mika (toim.) 2010, *Hannah Arendt: Practice, Thought and Judgement*, Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences (8), Helsinki.

Platon (1981), *Valtio*, suom. Marja Itkonen-Kaila, Otava.

Platon (1999a), *Menon*, teoksessa *Teokset II*, suom. Marianna Tyni, Otava, Helsinki, s. 109–148.

Platon (1999b), *Faidon*, teoksessa *Teokset III*, Marja Itkonen-Kaila, Otava, Helsinki, s. 7–79.

Platon (1999c), *Theaitetos*, teoksessa *Teokset III*, Marja Itkonen-Kaila, Otava, Helsinki, s. 263–354.

Platon (1999d), *Sofisti*, teoksessa *Teokset V*, suom. Marja Itkonen-Kaila, Otava, Helsinki, s. 7–80.

Platon (1999e), *Timaios*, teoksessa *Teokset V*, suom. A.M.Anttila, Otava, Helsinki, s. 159–245.

Plessner Helmuth (1959), *Die Verspätete Nation: Über die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes*, Kohlhammer, Stuttgart.

Podoksik, Efraim (toim.) (2012), *The Cambridge Companion to Oakeshott*, Cambridge University Press, New York.

Popper, Karl (2000), *Avoin yhteiskunta ja sen viholliset* [1945], suom. Paavo Löppönen, Otava, Keuruu.

Pulkkinen Tuija (1998), *Postmoderni politiikan filosofia*, Gaudeamus, Tampere.

Pulkkinen Tuija (2001), “Hannah Arendt zur Identität; Zwischen Moderne und Postmoderne”, Teoksessa Kahlert & Lenz (toim.) (2001), s. 47- 77.

Rousseau, Jean-Jaques (1996), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1755], Librairie Général française, Paris.

Rorty, Richard (1993), “Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language”, teoksessa Guignon (toim.) 1993, s. 337–357.

Safranski, Rüdiger (2013), *Ein Meister aus Deutschland – Heidegger und seine Zeit*, Fischer, Frankfurt am Main.

Salomaa, J.E (1999), *Immanuel Kant*, Kampus kustannus, Jyväskylä.

Santanen, Sami (2006), “Runouden Pohjvirta: Heidegger ja Hölderlin”, teoksessa Backman & Luoto (toim.) 2006, s. 278–301.

Schmid, Wilhelm (1991), *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst: die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Schmitt, Carl (1979), *Politische Theologie* [1922], Duncker & Humbolt, Berlin.

Schmitt, Carl (2009), *Der Begriff des Politischen* [1932], Duncker & Humbolt, Berlin.

Schmitt, Carl (2010a), *Theorie des Partisanen* [1963], Duncker & Humbolt, Berlin.

Schmitt, Carl (2010b), *Verfassungslehre* [1928], Duncker & Humbolt, Berlin.

Steiner, George (1997), *Heidegger*, suom. Tere Vadén, Gaudeamus, Helsinki.

Taminiaux, Jacques (1997), *The Thracian Maid and the Professional Thinker* [1992]: *Arendt and Heidegger*, Translated by Michael Gendre, State University of New York Press, Albany.

Vattimo, Gianni (1987), *La fin de la modernité*, traduit de l'italien par Charles Alumni, Éditions du Seuil, Paris.

Villa, R. Dana (1996), *Arendt and Heidegger – The Fate of the Political*, Princeton university Press, United Kingdom.

Weischedel, Wilhelm (1979), *Der Gott der Philosophen - Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2. nidettä, Wissenschaftliche Buchgesellschaft DTV, Darmstadt.

Weinberg, R. Julius (1991), *Short History of Medieval Philosophy* [1964], 12. painos, Princeton University Press, New Jersey.

Wittgenstein, Ludvig (1978), *Tractatus logico-philosophicus: logisch-philosophische Abhandlung* [1919], 13. painos, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Wittgenstein Ludvig (1980), *Philosophische Untersuchungen* [1953], 2. painos, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Wolin, Richard (2003), *Heidegger's Children* [2001], Princeton University Press, New Jersey.

Young-Bruehl, Elisabeth (2013), *Hannah Arendt: Leben, Werk und Zeit* [1982], aus dem Amerikanischen von Hans Günter Holl, 3. painos, Fischer, Frankfurt am Main

Yrjönsuuri, Mikko (2008), “Via moderna – yksilön synty”, teoksessa Korkman & Yrjönsuuri (toim.) 2008, s. 140–160.

Zizèk, Slavoj (2002), *Did Somebody say Totalitarianism?*, Verso, London.